FABEL DALAM AL-QUR'AN

(Studi Integritas Tekstual dan Koherensi Tematik
Struktur Kisah Hewan dalam Al-Qur'an)

DISERTASI
Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Studi Islam
Pada Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Oleh:
Ah. Fawaid
NIM F53416005

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2020

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Ah. Fawaid

NIM : F53416004

Program : Doktor (S-3)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 15 Maret 2019

Saya yang menyatakan,

Ah. Fawaid

PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi berjudul “Fabel dalam Al-Qur’an: Studi Koherensi Struktur Kisah Hewan dalam Al-Qur’an” yang ditulis oleh Ah. Fawaid ini telah disetujui pada tanggal 17 Maret 2020

Oleh

Promotor,

Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag

Promotor,

Prof. Dr. H. Burhan Djamaluddin, MA

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA

Disertasi yang berjudul Fabel dalam Al-Qur'an (Studi Integritas Tekstual dan Koherensi Struktur Kisah Hewan dalam Al-Qur'an) yang ditulis oleh Ah. Fawaid ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Terbuka pada tanggal 01 Juli 2020.

Tim Penguji:

1. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag (Ketua/Penguji) .....
2. Dr. H. Hammis Syafaq, Lc. M.Fil. I (Sekretaris/Penguji) .....
3. Prof. Dr. H. Burhan Djamaludin, MA (Promotor/Penguji) .....
4. Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag (Promotor/Penguji) .....
5. Prof. Dr. H. Muhammad, M.Ag (Penguji Utama) .....
6. Dr. H. Agus Aditoni, M.Ag. (Penguji) .....
7. Dr. H. Abu Bakar, M.Ag. (Penguji) .....

Surabaya, 01 Juli 2020
Ketua,

Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag
NIP.196004121994031001

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN
Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Ah. Fawaid
NIM : F53416004
Fakultas/Jurusan : Pascasarjana UIN Sunan Ampel/Studi Islam
E-mail address : fawaid.sjadzili@gmail.com
√

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :
☐ Sekripsi ☐ Tesis ☐ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :

FABEL DALAM AL-QUR'AN:

(Studi Integritas Tekstual dan Koherensi Tematik Struktur Kisah Hewan dalam Al-Qur'an)

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Ekslusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di internet atau media lain secara ***fulltext*** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 14 September 2020

Penulis

(Ah. Fawaid)

ABSTRAK

Salah satu genre wacana Al-Qur'an adalah kisah (*narrative*). Selain kisah, genre lain dalam wacana Al-Qur'an adalah puisi (*poetic*), peringatan (*hortatory*), puji-pujian (*hymal*), dan hukum (*legal*), ramalan eskatologis, serta laporan-laporan peristiwa kekinian. Dalam satu surah, misalnya, elemen hukum menyatu dengan elemen ramalan eskatologis, peringatan, narasi, serta laporan-laporan peristiwa kekinian. Dalam konteks kisah, termasuk fabel Al-Qur'an, sering kali kisah-kisah dalam Al-Qur'an digambarkan tidak utuh, bahkan tidak didasarkan pada urutan kronologis yang lengkap. Atas dasar itulah penelitian ini hendak menjawab tiga pertanyaan, yaitu: (1) Bagaimana representasi peran hewan dalam kisah Al-Qur'an? (2) Bagaimana karakteristik struktur naratif fabel Al-Qur'an? (3) Bagaimana koherensi tematik struktur naratif tiga kisah hewan dalam Al-Qur'an?

Dengan pendekatan interdisipliner, penulis mengintegrasikan tafsir tematik dengan pendekatan *surah pairs* dan situasi kontekstual Mustansir Mir, al-Jābirī, dan Raymon K. Farrin, model komposisi surah Michel Cuypers, serta struktur naratif William Labov. Integrasi beragam pendekatan ini penulis sebut *symetrical cum historical approach*. Penelitian ini difokuskan pada kisah hewan yang disebutkan di surah makiyah dan madanīyah.

Temuan penelitian ini: *pertama*, dalam kisah Al-Qur'an, peran hewan direpresentasikan secara beragam, yaitu: 1) hewan sebagai anugerah; 2) hewan sebagai mukjizat; 3) tokoh dalam mimpi; 4) hewan sebagai suguhan penghormatan; 5) tamsil; 6) kisah pengazaban; 7) hewan sebagai penolong; 8) hewan sebagai media konspirasi; 9) hewan sebagai tokoh jenaka; dan 10) hewan sebagai cobaan. *Kedua*, karakteristik struktur naratif fabel dalam surah makiyah lebih lengkap elemen-elemenya dengan memenuhi enam elemen naratif Labov dibandingkan dengan struktur naratif fabel di surah madanīyah. Narasi dalam surah makiyah lebih bernuansa kisah (*qaṣaṣī*), sementara dalam surah madanīyah lebih bernuansa satire, sentilan dan teguran (*taqrī'ī*). *Ketiga*, koherensi tematik struktur naratif fabel Al-Qur'an bisa dilacak dengan menggunakan *the surah pairs* dan situasi kontekstual surah. Penelitian ini menegaskan bahwa koherensi dan integritas tekstual Al-Qur'an tidak cukup dilacak melalui model *surah pairs* dan *surah groups* yang hanya berbasis pada *tartīb muṣḥafī* model Iṣlāḥī yang dilanjutkan Mir, tetapi juga harus dilengkapi dengan model *surah pairs* dan *surah groups* yang berbasis *tartīb nuzūlī* model al-Jābirī.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ملخص البحث

أصبحت القصة أسلوبا من أساليب القرأن الكريم في مخاطبة الإنسان فضلا عن الشعر والوعيد والثناء، والأحكام، والإخبار بأحوال الأخرة والغيبيات، والإبراز بالظواهر الحياتية العصرية للإنسان . وقد تتحد هذه الأساليب القرأنية في السورة الواحدة حيث يتناسق أسلوب الأحكام مع الإخبار بأحوال الأخرة والغيبيات، والوعيد، والثناء، والقصة، والإبراز بالظواهر الحياتية العصرية للإنسان، كما تشعبت طريقة القرأن في عرض القصة، فنجد في السورة قصة كاملة ونرى في أخرى قسما منها على شكل غير متكامل ومقاطع غير متتالية. وانطلاقا من هذه الناحية الفنية والأدبية للقصص القرآنية، يسعى الباحث إلى إجابة ثلاثة أسئلة رئيسية: ١) كيف صور القرآن دور الحيوان من خلال بنائه القصصي؟ ٢) ما خصائص البنية السردية لقصة الحيوان في القرآن؟ ٣) كيف يتم التناسب والإنسجام الموضوعي في البنية السردية لقصص الحيوان الثلاث المختارة من القرآن؟

تسلح الباحث في هذه الرسالة بمناهج المتعدد التخصصات ممزوجا بين منهج التفسير الموضوعي وطرح الفكرة الإزدواجية بين السور (*surah pairs*) والموقف السياقي (*contextual situation*) التي قدمها مستنصر مير (*Mustansir Mir*)، ومحمد عابد الجابري وريمون ك. فارين (*Raymnod K. Farrin*) ومنهج النظم السوري لميشيل كويبرس (*Michel Cuypers*) ومنهج البنية السردية لويليام لابوف (*William Labov*) حيث سماها الباحث بالمقاربة التناظرية التاريخية (*symetrical cum historical approach*) ، وحصر في الرسالة تحليل قصص الحيوان المكررة ذكرها في السور المكية والمدنية معا تركيزا لموضوع البحث من أجل الوصول إلى النتيجة بأمثل طريق البحث.

وقد وصل الباحث بعد طول تمحيص إلى النتائج الآتية: أولها، أظهرت نصوص القرآن القصصية عدة أدوار الحيوان هي: ١) الحيوان كنعمة؛ ٢) الحيوان كمعجزة؛ ٣) الحيوان كممثل في المنام؛ ٤) الحيوان كوسيلة الاحترام ٥) الحيوان كرمز؛٦) الحيوان كوسائل العقاب ٧) الحيوان كمساعد ٨) الحيوان كوسائل المؤامرة؛ ٩) الحيوان كشخصية مضحكة؛ ١٠) والحيوان كوسائل الاختبار. ثانيها، أن قصص الحيوان في السور المكية لها بنية سردية أكمل مما هي في السور المدنية، فنجد سرد قصة الحيوان في السور المكية يأتي على النوع القصصي، أما سردها في السور المدنية فجِيْءَ على الصنق التقريعي الذي قد يشمل على الهجاء والتوبيخ والتحذير. ثالثها، يظهر التناسب الموضوعي في البنية السردية لقصص الحيوان في القرآن الكريم عن طريق الفكرة الإزدواجية بين السور والموقف السياقي للسورة نفسها . وعليه أكد هذه الرسالة بأن التعقب على الإنسجام النصي والعلاقات النصية للقرآن الكريم لم يكن شافيا كافيا بتحليل الإزدواج والزمر بين السور القائمين على الترتيب المصحفي كما أورده الإصلاحي وميربل في أمس الحاجة إلى تشغيل الفكرة الإزدواجية والزمرية بين السور القائمة على الترتيب النزولي كما طرحه الجابري.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ABSTRACT

The narrative is one of several genres of Qur'anic discourse. Besides narrative, the other genres of Qur'anic discourse are poetic, hortatory, hymnal, legal, eschatological prophecy, and reports on current events. One Qur'anic surah, for example, contains a mix of legal pronouncements, eschatological prophecies, narratives, and reports on current events. In the context of the narrative, including the Qur'an's fables, the stories have been episodic and thus seeming incomplete. This research seeks to demonstrate the Qur'an's narrative coherence and thematic integrity by studying its fable narratives, posing the following questions: (1) How are animals role represented in the Qur'anic stories? (2) What are the characteristics of the Qur'an's fable narrative structure? (3) What is the thematic coherence of narrative structure of three kinds of animal stories in the Qur'an?

With an interdisciplinary approach, the author integrates the thematic interpretation with the *surah pairs* and contextual situation method of Mustansir Mir, al-Jābirī, and Raymond K. Farrin, the surah composition model of Michel Cuypers, and the narrative structure of William Labov. This integrated, interdisciplinary approach, which may be called the symmetrical cum historical approach, will be used to analyze the animal stories found frequently, if dispersedly, in both Meccan and Medinan surahs.

The findings of this study show that, *first*, the Qur'anic fables present animals roles in a variety of ways, namely: 1) animals as gifts; 2) animals as miracles; 3) figures appearing in dreams; 4) animals as an honor offering; 5) imagery; 6) punishment story; 7) animals as helpers; 8) animals as conspiracy tools; 9) animals as playful figures; and 10) animals as trials. *Second*, the fable narrative structure in the Meccan surahs is more complete—in terms of Labov's six narrative elements—than that in the Medinan surahs. Furthermore, while the Meccan fables tend to be narrative *(qaṣaṣī)*, the Medinan fables are satirical *(taqrī'ī)*. *Third*, the thematic coherence of narrative structure of Qur'anic fabel may be investigated by using *the surah pairs* and contextual situation of sura. The research asserts that the narrative coherence of the Qur'anic fables cannot be sufficiently grasped using the surah pairs and the contextual situation method of both Iṣlāḥī and Mir based on the surahs' ordering in the Qur'anic *mushaf*, but must also be complemented by the *surah* pairs and *surah* groups method of al-Jābirī based on the chronological order of revelation.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL i
MOTTO ii
PERNYATAAN KEASLIAN iii
PERSETUJUAN PROMOTOR ……..... iv
PENGESAHAN TIM PENGUJI VERIFIKASI NASKAH DISERTASI.. v
PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERTUTUP …… vi
PERNYATAAN KESEDIAAN PERBAIKAN DISERTASI …..... vii
PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA …… viii
LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS ……. ix
PEDOMAN TRANSLITERASI ……..... x
ABSTRAK …… xi
KATA PENGANTAR ……... xiv
DAFTAR ISI xvi

BAB I PENDAHULUAN 1
A. Latar Belakang Masalah ……..... 1
B. Identifikasi Masalah ……..... 12
C. Rumusan Masalah 14
D. Tujuan Penelitian ……..……... 14
E. Kegunaan Penelitian ……..……... 14
F Penelitian Terdahulu ……...……... 15
G. Metode Penelitian ……...…….. 23
1. Jenis Penelitian …….. 23
2. Sumber Data ……..… 24
3. Teknik Pengumpulan dan Analisis Data ……..... 25
4. Pendekatan Penelitian ……...……...……... 27
H. Sistematika Pembahasan ……..……...…..... 30

BAB II INTEGRITAS TEKSTUAL, KOHERENSI KOMPOSISI AL-QUR'AN, DAN ANALISIS STRUKTUR NARATIF...…..... 33
A. Dinamika Kajian Integritas Tekstual dalam Kajian Al-Qur'an …… 33
1. Konsep *Naẓm* dan *Munāsabāt* dalam Kajian Al-Qur'an …… 33
2. Konsep *Waḥdah al-Naṣṣ al-Qur'ānī* dan Integritas Tekstual Al-Qur'an 44
B. Komposisi Al-Qur'an dalam Perbincangan ……..... 53
1. Asal-usul Diskusi tentang Komposisi Al-Qur'an 53
2. Diskursus Komposisi Al-Qur'an dalam Tradisi Kesarjanaan Islam 56
a. Ḥami al-Dīn al-Farāhī 58
b. Sa'īd Ḥawwā 64
3. Diskursus Komposisi Al-Qur'an dalam Tradisi Kesarjanaan Barat 76

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

a. Michel Cuypers 76
b. Raymond K. Farrin 89
C. Teori Relevansi dan Diskursus Koherensi dalam Komposisi Al-Qur'an .....… 92
1. Teori Relevansi dalam Kajian Al-Qur'an ……...… 92
2. Diskursus Koherensi Al-Qur'an ……. 97
D. Struktur Naratif dalam Kisah Al-Qur'an 102
1. Analisis Naratif dalam Kajian Sastra …..……..... 102
2. Struktur Naratif dalam Kajian Kisah Al-Qur'an …… 107

BAB III HEWAN DALAM FABEL AL-QUR'AN ……. 118
A. Diksi Hewan dan Jenisnya dalam Al-Qur'an ……... 118
1. Hewan Ternak (*al-An'ām)* 122
2. Hewan Melata (*Dābbah/Dawābb*) 129
3. Burung (*al-Ṭayr*)..... 136
4. Binatang Liar (*al-Wuḥūsh*)…… 139
5. Binatang Buas (*al-Sabu'*) …… 149
6. Unta 141
7. Sapi 150
8. Kuda …… 152
9. Kambing dan Domba 155
10. Semut..... 156
11. Ikan 158
12. Anjing 160
13. Keledai 161
14. Ular …….. 163
15. Babi …… 165
16. Kera 167
17. Burung Salwa 168
18. Serigala …… 168
19. Belalang …….. 169
20. Lalat …… 171
21. Laba-Laba ……... 172
22. Burung Hudhud ……... 173
23. Burung Gagak …… 174
24. Bagal ……... 175
25. Lebah 175
26. Kutu..... 176
27. Katak 176
28. Nyamuk..... 177
29. Singa 178
30. Gajah 179
31. Laron 181
B. Hewan sebagai Salah Satu Pemeran dalam Narasi Al-Qur'an ..… 182
1. Fabel dalam Narasi Al-Qur'an Makiyah …..……..... 185
a. Binatang Ternak (*al-An'ām*) 185

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b. Burung ……... 187
1) Burung dan Tentara Bergajah 188
2) Burung Tunduk kepada Nabi Dāwud dan Menjadi Tentara Nabi Sulaymān……... 188
3) Burung dan Mimpi Penghuni Penjara 189
c. Unta 189
d. Sapi 193
1) Nabi Yūsuf dan Takwil Mimpi Raja Mesir 194
2) Tamu Nabi Ibrāhīm dan Suguhan Daging Sapi 195
e. Kambing/Domba 197
1) Kisah Nabi Mūsā 198
2) Kisah Nabi Dāwud dan Nabi Sulaymān 200
f. Semut …… 202
g. Ikan 204
1) Ikan dan *Aṣḥāb al-Sabt* 204
2) Nabi Mūsā, Hamba Salih, dan Ikan 205
3) Nabi Yūnus dan Drama dalam Perut Ikan 208
h. Anjing 210
i. Ular 211
j. Serigala 213
k. Belalang, Kutu, dan Katak 215
l. Burung Hudhud 217
m. Gajah 218

2. Fabel dalam Narasi Al-Qur'an Madanīyah ……. 219
a. Burung 220
1) Burung dalam Kisah Nabi Ibrāhīm 220
2) Mukjizat Nabi 'Īsā Menciptakan Burung dari Tanah 222
b. Sapi 223
c. Keledai 224
d. Babi 226
e. Burung Gagak 227

BAB IV INTEGRITAS TEKSTUAL DAN KOHERENSI STRUKTUR FABEL DALAM AL-QUR'AN ……..... 230
A. Fabel Al-Qur'ān dalam Perspektif Komposisi Al-Qur'an dan Analisis Struktur Naratif ……..... 230
1. Kisah *'Ijl* dalam Komposisi Surah Makiyah dan Madanīyah 231
a. Kisah *'Ijl* dalam Komposisi Surah-Surah Makiyah: Al-A'rāf dan Ṭāhā ……... 231
b. Kisah *'Ijl* dalam Komposisi Surah Madanīyah: Al-Baqarah …….. 255
2. Kisah *Salwā* dalam Komposisi Surah Makiyah dan Madanīyah 264
a. Kisah *Salwā* dalam Komposisi Surah-Surah Makiyah: Al-A'rāf dan Ṭāhā ……... 264

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b. Kisah *Salwā* dalam Komposisi Surah Madanīyah: Al-Baqarah ……...……... 267
3. Kisah *Qiradah* dalam Komposisi Surah Makiyah dan Madanīyah ……... 271
a. Kisah *Qiradah* dalam Komposisi Surah Makiyah: Al-A'rāf …...…… 271
b. Kisah *Qiradah* dalam Komposisi Surah-Surah Madanīyah: Al-Baqarah dan al-Mā'idah.,,,,……... 272
4. Kisah *'Ijl, Salwā,* dan *Qiradah* dalam Perspektif Struktur Naratif Surah Makiyah dan Madanīyah ……... 274
a. Kisah *'Ijl, Salwā,* dan *Qiradah* dalam Perspektif Struktur Naratif Surah-Surah Makiyah ……..... 274
b. Kisah *'Ijl, Salwā,* dan *Qiradah* dalam Perspektif Struktur Naratif Surah-Surah Madanīyah ……..... 285
B. Koherensi Tematik dan Struktur Fabel Al-Qur'an ……..... 289
1. *Surah Pairs* dan koherensi Fabel Al-Qur'an …… 289
2. Situasi Kontekstual Surah dan Koherensi Fabel Al-Qur'an 300
3. *Symmetrical cum Historical Approach* dan Koherensi Al-Qur'an 307

BAB V PENUTUP 311
A. Kesimpulan 311
B. Implikasi Teoretik 313
C. Keterbatasan Studi ……... 315
D. Rekomendasi …… 315

DAFTAR PUSTAKA ……... 317
LAMPIRAN
RIWAYAT HIDUP

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Salah satu genre wacana Al-Qur'an adalah kisah (*narrative*). Di samping kisah, Mustansir Mir menyebutkan bahwa genre lain dalam wacana Al-Qur'an, yaitu puisi (*poetic*), peringatan (*hortatory*), puji-pujian (*hymal*) dan hukum (*legal*).[1] Salah satu unsur kisah dalam Al-Qur'an adalah penokohan (*characterization*) dan dialog (*dialogue*). Sebagai salah satu medium komunikasi Al-Qur'an,[2] kisah hadir memperkaya strategi dan cara memahamkan pembaca dan pendengarnya. Meskipun Al-Qur'an diturunkan bukan sebagai kitab cerita, keberadaan kisah-kisah dalam Al-Qur'an hampir ditemui di sejumlah suratnya, bahkan "berulang-ulang" untuk jenis kisah yang sama di beberapa surat yang berbeda.[3]

Berbeda dengan kisah pada umumnya, kisah dalam Al-Qur'an lebih diarahkan pada orientasi teologis ketimbang estesis murni. Artinya, pemaparan kisah sebagai bagian dari strategi komunikasi Al-Qur'an lebih berorientasi dakwah menyebarkan ajaran Islam ketimbang estetika kisah itu sendiri.[4]

---

[1] Mustansir Mir, "Language," dalam *The Blackwell Companion to The Qur'ān*, ed. Andrew Rippin (USA; UK; Australia: Blackwell Publishing, 2006), 96

[2] Ada beragam cara Al-Qur'an berkomunikasi agar pesan bisa tercerna dan berdampak positif pada audiennya, salah satunya adalah dengan kisah. Ṣalāḥ al-Dīn Muḥammad 'Abd al-Tawwāb, *al-Naqd al-Adabī: Dirāsāt Naqdīyah wa Adabīyah ḥawl I'jāz al-Qur'ān*, Vol. 3 (Kairo: Dār al-Kitāb al-Ḥadith, 2003), 107. Di samping lebih komunikatif, penggunaan kisah dalam Al-Qur'an juga dianggap lebih kontemplatif dan imajinatif. Lihat 'Abd al-Karīm al-Khatīb, *Al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī fī Manṭūqih wa Mafhūmih* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1975), 4.

[3] Kisah Nabi Musa merupakan salah satu kisah yang paling sering diulang. Menurut catatan Fatawi, nama Nabi Musa disebutkan 136 kali di beberapa surah Al-Qur'an. Lihat Faisol Fatawi, "Naratologi Al-Qur'an: Struktur dan Fungsi Naratif Kisah Nabi Musa dalam Al-Qur'an" (Disertasi--Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2016), 3–8.

[4] Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Madkhal Ilā al-Qur'ān al-Karīm: fī al-Ta'rīf bī al-Qur'ān* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 2006), 257.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jenis kisah yang digunakan pun beragam. Roberto Tottoli[5] mengklasifikasi kisah pada tiga kategori, yaitu kisah masa lampau (*past*), masa kini (*present*), dan masa depan (*future*). Kisah masa lampau adalah kisah-kisah para Nabi dan umat terdahulu. Sedangkan kisah masa kini adalah kisah-kisah yang berkaitan dengan kehidupan Nabi Muhammad saw. Sementara kisah masa depan, yaitu kisah yang berhubungan dengan surga dan neraka.[6] Dalam penelitian ini, kisah yang dimaksud diarahkan pada kisah yang berhubungan dengan masa lampau ketimbang dengan kisah masa kini dan masa depan.

Di pihak yang lain, Muḥammad Aḥmad Khalafullah mengklasifikasi tiga macam kisah dalam Al-Qur'an. *Pertama*, kisah historis (*al-qiṣṣah al-tārikhīyah*), yaitu kisah yang menceritakan tokoh-tokoh sejarah tertentu seperti para nabi dan rasul dan beberapa kisah yang diyakini orang-orang terdahulu sebagai realitas sejarah. *Kedua*, kisah perumpamaan (*al-qiṣṣah al-tamthilīyah*), yaitu kisah-kisah yang menurut orang-orang terdahulu, peristiwanya dimaksudkan untuk menerangkan dan menjelaskan suatu hal atau nilai-nilai. *Ketiga*, kisah mitis atau legenda (*al-qiṣṣah al-usṭūrīyah*), yaitu kisah yang diambil dari mitos-mitos yang dikenal dan berlaku dalam sebuah komunitas sosial.[7]

---

[5]Roberto Tottoli, "Narrative Literature," dalam *The Blackwell Companion to The Qur'ān*, ed. Andrew Rippin (Australia; USA; UK: Blackwell Publishing, 2006), 469–475.

[6] Sa'īd 'Aṭiyah 'Alī Muṭāwi', *al-I'jāz al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Āfāq al-'Arabīyah, 2006), 43–57.

[7] Muḥammad Aḥmad Khalafullah, *al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah al-Anjlū al-Miṣrīyah, 1965), 119–120. Tiga klasifikasi kisah yang disebutkan Khalafullah ini memunculkan ragam reaksi, baik pro maupun kontra. Secara umum, yang kontra keberatan dengan kategori kisah mitos sebagai salah satu kategori dari kisah-kisah Al-Qur'an. 'Abd al-Karīm al-Khaṭīb dan Ṣalāḥ al-Dīn Muḥammad 'Abd al-Tawwāb adalah di antara kritikus Khalafullah. Baik al-Khaṭib maupun al-Tawwāb sampai pada kesimpulan bahwa gagasan Khalafullah bukan murni kreasinya sendiri, melainkan perpanjangan dari gagasan-gagasan para orientalis. Lihat 'Abd al-Karīm al-Khatīb, *Al-Qaṣaṣ al-Qur'ānī fī Manṭūqih wa Mafhūmih* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1975), 285–286; Ṣalāḥ al-Dīn Muḥammad 'Abd al-Tawwāb, *Al-Naqd al-Adabī: Dirāsāt Naqdīyah wa Adabīyah Ḥawl I'Jāz al-*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam pemaparan kisah, tokoh adalah salah satu unsur penting di dalamnya.[8] Di dalam Al-Qur'an, tokoh yang digunakan beragam. Tidak saja manusia, tokoh yang digunakan dalam Al-Qur'an juga mencakup makhluk Allah yang lain seperti setan, iblis, dan hewan.[9] Penggunaan tokoh dan figur dari makhluk non manusia, khususnya hewan, tentu saja memiliki makna istimewa, sehingga Al-Qur'an menggunakannya dalam pemaparan kisahnya.

Dalam tradisi pra-Islam, penggunaan strategi berkisah dalam berkomunikasi merupakan medium yang populer pada masa itu. Begitu pula penggunaaan hewan dalam penuturan kisahnya merupakan kebiasaan yang terjadi di lingkungan sastrawan Arab pra Islam. Meskipun tidak banyak, kisah hewan menjadi genre tersendiri pada masa jahiliyah. Kebanyakan kisah-kisah itu

---

Qur'ān, vol. 3 (Kairo: Dār al-Kitāb al-Ḥadith, 2003), 131–133. Dengan sedikit perbedaan, Muṭāwi' mengklasifikasi lima ragam kisah dalam Al-Qur'an. *Pertama*, kisah historis (*al-qiṣṣah al-tārikhīyah*). *Kedua*, kisah faktual (*al-qiṣṣah al-wāqi'īyah*). Kisah jenis ini untuk menyontohkan model dan tipikal keadaan manusia, baik dengan menampilkan tokoh-tokoh faktual atau dengan tokoh-tokoh yang menggambarkan model dan tipikal tersebut. Misalnya, bagaimana Al-Qur'an memaparkan model dan tipikal manusia baik dan jahat, model manusia baik dan toleran dengan model manusia yang sarat permusuhan, Al-Qur'an menggambarkan kisah anak Adam sebagaimana dalam surah al-Mā'idah ayat 27-31. *Ketiga*, kisah perumpamaan (*al-qiṣṣah al-tamthīlīyah*). Jenis kisah ini merupakan salah satu genre dari parable (*al-mathal*) dalam Al-Qur'an. Parabel yang digunakan bisa melalui pemaparan kisah dengan dua bentuk, yaitu: menggambarkan model atau tipikal tertentu dari perilaku manusia untuk tujuan mendidik, membandingkan, dan menjelaskan; atau dengan mempersonifikasikan dengan kerajaan Allah dan makhluknya. *Keempat*, kisah emotif (*al-qiṣṣah al-'āṭifīyah*). Al-Qur'an tidak saja menggambarkan situasi serius dengan kisah-kisahnya, melainkan juga menyoal soal rasa dan asmara. Satu-satunya kisah emotif yang ada dalam Al-Qur'an adalah kisah Yusuf dan istri al-'Azīz. *Kelima*, kisah simbolik (*al-qiṣṣah al-rumzīyah*). Ini misalnya dalam segmen kisah Adam dan iblis yang terdapat di surah al-A'rāf ayat 20-21 dan surah Ṭāhā ayat 120. Dalam ayat tersebut dijelaskan godaan iblis terhadap Adam untuk menampakkan aurat, karena Allah –kata iblis—hanya melarang Adam dan istrinya untuk mendekati "pohon". Sejumlah mufasir sibuk menjelaskan arti *al-shajarah*, bahkan harus mencarinya dari sumber-sumber eksternal (*isrāilīyāt*). "Pohon" itu bisa jadi bagian dari simbol dalam segmen kisah tersebut. Lihat Muṭāwi', *al-I'jāz al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān*, 45–64.

[8]Setidaknya ada tiga unsur yang perlu dipenuhi dalam kisah, yaitu tokoh, peristiwa, dan dialog. Ketiga unsur ini menjadi prasyarat kelengkapan sebuah narasi itu dianggap sebagai kisah. Lihat, Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika Al-Qur'an: Pengantar Orientasi Studi Al-Qur'an* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), 73–82; Muṭāwi', *al-I'jāz al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān*, 68–110.

[9] Yūsuf Ḥasan Nawfal, *Jamālīyāt al-Qiṣṣah al-Qur'ānīyah* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2003), 113–120; al-Jābirī, *Madkhal Ilā al-Qur'ān al-Karīm*, 258.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

merupakan serapan dari mitos-mitos asing (*al-asāṭīr al-ajnabīyah*).[10] Carra de Vaux sebagaimana diikuti Norris mengatakan bahwa fabel dan legenda Arab tidak bisa dipisahkan dari nalar masyarakat Arab secara umum.[11] Hal ini juga dikuatkan ʻĀbid al-Jābirī dan Jawwād ʻAlī bahwa kisah merupakan fenomena umum dalam alam pikir masyarakat Arab (*maʻhūd al-ʻArab*).[12] Fakta ini sesungguhnya dikuatkan oleh Al-Qur'an sendiri, misalnya, ketika orang Arab bertanya kepada Nabi, "Kisahkan kepada kami selain hadis dan Al-Qur'an. Yang mereka maksudkan adalah kisah. Lalu turunlah ayat ke-3 surah Yūsuf yang menjelaskan bahwa Allah mengisahkan kisah paling baik dengan mewahyukan Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad saw. (QS Yūsuf [12]: 3).

Keinginan Rasulullah saw. untuk mengisahkan satu hal kepada mereka menunjukkan betapa besar kecintaan orang-orang Jahiliyah terhadap kisah-kisah,[13] termasuk di antaranya adalah kisah hewan. Meskipun tidak banyak ditemukan dalam tradisi Jahiliyah, kisah dengan tokoh hewan sebagaimana dalam *Kalīlah wa Dimnah* juga ditemukan dalam tradisi Arab Jahiliyah. Diduga kuat, kisah dengan

---

[10] Ḥamīdah menjelaskan bahwa kisah hewan merupakan jenis kisah yang sangat tua, bahkan bisa dikatakan sebagai jenis sastra paling awal (*aqdam anwāʻi al-adab*). Mengutip Rawlinson, fabel pada mulanya muncul dari Timur dan meluas ke Barat. Ini didasarkan pada jenis hewan yang dijadikan tokoh dalam fabel adalah jenis hewan dan burung yang populer di India, seperti singa (*al-asad*), gajah (*al-fīl*), merak (*ṭāwus*), dan serigala (*ibn āwā*). Meskipun demikian, ada juga yang meyakini bahwa fabel itu mucul di Barat, tepatnya Yunani, melalui fabel Aesop. ʻAbd al-Razzāq Ḥamīdah, *Qaṣaṣ al-Ḥayawān fī al-Adab al-ʻArabī* (Mesir: Maktabah al-Anjlū al-Miṣrīyah, 1951), 34–36; Jawwād ʻAlī, *Al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-ʻArab qabl al-Islām*, vol. 8 (Baghdad: Jāmiʻah Baghdad, 1993), 372.

[11] H.T. Norris, "Fables and Legends in Pre-Islamic and Early Times," dalam *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, ed. A.EL. Beeston et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 374.

[12] al-Jābirī, *Madkhal Ilā Al-Qur'ān al-Karīm*, 259; ʻAlī, *Al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-ʻArab Qabl al-Islām*, 8:371

[13] ʻAlī, *al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-ʻArab qabl al-Islām*, 8:371–372.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tokoh hewan yang beredar pada masyarakat Arab Jahiliyah dan Islam diambil dari kisah-kisah umat terdahulu (*muntaza'un min qaṣaṣin qadīmin*).[14]

Penelitian ini memotret secara spesifik penggunaan hewan dalam kisah Al-Qur'an, atau lebih dikenal dengan istilah fabel. Dalam *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English,* fabel memiliki dua makna, yaitu: *pertama* adalah cerita pendek tradisional yang mengajarkan sebuah pesan moral, khususnya dengan menjadikan hewan sebagai pelaku utamanya. *Kedua*, sebuah pernyataan yang tidak benar.[15] Istilah ini dialihbahasakan ke dalam bahasa Arab dengan istilah *khurāfah* (dongeng atau ajaran yang tidak masuk akal), *khurāfah dhātu maghzā wa bi khāṣṣah 'alā alsinah al-ḥayawān* (fabel yang memiliki pesan tertentu, khususnya yang dituturkan melalui dialog hewan).[16]

Dua pengertian di atas seolah hendak mengatakan bahwa fabel merupakan dongeng rakyat yang biasanya menggunakan hewan sebagai aktornya guna mengajarkan pesan moral yang biasanya cerita-cerita itu tidak benar atau sekadar rekaan. Dalam penelitian ini, penulis perlu membedakan antara fabel dengan sumber manusia dan fabel dengan sumber ilahi. Dalam konteks ini, penulis meyakini kisah hewan dalam Al-Qur'an bukan sebagaimana rekaan manusia, melainkan bersumber dari Allah. Oleh karena itu, dalam konteks ini, penulis menyebut fabel tersebut dengan istilah *divine fable* (fabel dengan sumber ilahi).[17]

---

[14] Ibid., 8:372; Ḥamīdah, *Qaṣaṣ al-Ḥayawān fī al-Adab al-'Arabī*, 5.

[15] "*A traditional short story that teaches a moral lesson, especially one with animals as characters"; "a statement, or an account of something, that is not true*". AS Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, ed. Sally Wehmeier (Oxford: Oxford University Press, 2000),.

[16] Munīr al-Ba'labakkī, *Al-Mawrid: Qāmūs Inklizī-'Arabī* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 2006), 333.

[17]Istilah ini penulis modifikasi dari istilah yang digunakan Bajwa terkait cerita-cerita umum dalam Al-Qur'an, termasuk cerita-cerita yang terekam dalam surah al-Kahf. Bajwa menyebut kisah-kisah tersebut dengan istilah "*divine storytelling*". Kata sifat "*divine*" di sini digunakan untuk

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Penambahan kata sifat *divine* pada kata *fable* di sini hanya untuk membedakan asal-usul dan sumber kisah itu sendiri. Perbedaan sumber itu yang juga membedakan posisi peneliti terkait dengan fabel dalam Al-Qur'an. Apalagi kisah dalam Al-Qur'an bertujuan bukan untuk kepentingan kisah itu sendiri, melainkan untuk tujuan dakwah. Dalam konteks ini, kebenaran kisah tidak diukur dengan sesuai tidaknya tokoh dan model kisah dengan realitas historis, melainkan kesesuaiannya dengan imajinasi dan kebiasaan pendengar.[18] Kisah, sebagaimana dikatakan George W. Coats dan al-Jābirī, adalah genre dari perumpamaan (parabel).[19] Sebagaimana fabel, parabel dalam Al-Qur'an bukan untuk tujuan perumpamaan itu sendiri, melainkan untuk penjelasan dan argumen akan kebenaran persoalan yang dijadikan parabel.

Kisah dalam Al-Qur'an tidak saja menjadikan manusia sebagai aktor atau model yang digunakanannya, melainkan juga makhluk Allah yang lain, termasuk hewan.[20] Al-Jāhiẓ membagi hewan menjadi empat bagian: yang berjalan (*shay' yamshī*), yang terbang (*shay' yaṭīr*), berenang (*shay' yasbaḥ*), dan melata (*shay' yansāḥ*).[21] Di antara hewan yang berjalan adalah manusia. Penelitian ini diarahkan pada kisah hewan non manusia (*nonhuman animal*), baik yang berjalan, terbang,

---

membedakan asal-usul dan sumber cerita itu sendiri. Lihat, Rabia Bajwa, "Divine Story-Telling as Self-Presentation: An Analysis of Sūrat Al-Kahf" (Disertasi--Georgetown University, Washington DC., 2012). Apalagi, kata Leyla Ozgur Elhassen, Tuhan sebagai 'penutur' kisahnya dan wahyu sebagai kisah (*God as Narrator, revelation as stories*). Leyla Ozgur, "Qur'anic Stories: God as Narrator, Revelation as Stories" (Disertasi -- University of California Los Angeles, 2011).

[18] al-Jābirī, *Madkhal Ilā al-Qur'ān al-Karīm*, 257–258.

[19] George W. Coats, "Parable, Fable, and Anecdote: Storytelling in the Succession Narrative," *Union Seminary Review* 35, No. 4 (October 1981): 369–370; al-Jābirī, *Madkhal Ilā al-Qur'ān al-Karīm*, 257–258.

[20] Afnan H Fatani, "Parables," dalam *The Qur'an: An Encyclopedia*, ed. Oliver Leaman (London ; New York: Routledge, 2006), 482.

[21] Al-Jāhiẓ, *al-Ḥayawān*, taḥqīq. 'Abd al-Salām Hārun, vol. 1 (Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1965), 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berenang, maupun melata, yang menjadi salah satu aktor dalam pemaparan kisah Al-Qur'an.

Sebagaimana dalam tradisi kitab suci sebelum Al-Qur'an, penggunaan figur non manusia seperti hewan menjadi strategi komunikasi yang digunakan Al-Qur'an di dalam memaparkan kisah-kisahnya. Tidak saja dalam kitab-kitab suci, dalam tradisi sastra klasik pra Islam, fabel dengan menggunakan peran hewan merupakan sesuatu yang lumrah,[22] meskipun kelumrahan ini, sebagaimana ditegaskan 'Alī dan Ḥamīdah, lebih disebabkan oleh kontribusi eksternal non Arab dibandingkan bersumber dari tradisi Arab jahiliah.[23] Kisah *Kalīlah wa Dimnah*, misalnya, merupakan karya Baidaba, filsuf India abad ke-3 M, yang kemudian dialihbahasakan ke dalam Bahasa Arab oleh Ibn Muqaffa' (106 H-142 H) pada paroh pertama abad ke-2 H. Karya ini menjadi gerbang baru popularitas kisah hewan dalam karya berbahasa Arab setelahnya.[24]

Kisah hewan dalam Al-Qur'an menarik untuk dikaji lantaran Al-Qur'an juga menjadikan nama hewan menjadi nama-nama surahnya. Setidaknya ada enam surah dalam Al-Qur'an yang menjadikan hewan dan atribut yang melekat padanya sebagai nama surahnya, yaitu: al-Baqarah (sapi betina), al-An'ām (binatang ternak), al-Naḥl (lebah), al-Naml (semut), al-'Ankabūt (laba-laba), dan al-Fīl (gajah).[25]

---

[22] Norris, "Arabic Literature," 374–377.

[23] 'Alī, *al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-'Arab qabl al-Islām*, 8:378; Ḥamīdah, *Qaṣaṣ al-Ḥayawān fī al-Adab al-'Arabī*, 4.

[24] Pada generasi berikutnya ada Sahl ibn Hārun yang menulis kisah hewan yang berjudul *Tha'lah wa 'Afrā'*, ibn Hibāriyah (w. 504) menyusun vesi naẓm kitab *Kalīlah wa Dimnah* dengan judul *Natā'ij al-Fiṭnah fī Naẓm Kalīlah wa Dimnah*, dan lain sebagainya. Lihat Ibid., 135–136.

[25] Secara umum, dari enam nama surah yang menggunakan nama hewan, kisah-kisah Al-Qur'an ditemukan di dalamnya dengan kuantitas yang berbeda. Namun hanya tiga surah di antaranya yang di dalamnya menyebutkan kisah dengan menggunakan hewan sebagai salah satu pemerannya. Tiga surah tersebut adalah al-Baqarah, al-Naml, dan al-Fīl.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selain itu, Al-Qur'an menggambarkan bahwa manusia diciptakan dalam bentuk yang terbaik (QS al-Tīn [95]: 4), bahkan Allah memuliakan manusia dibandingkan dengan makhluk yang lain (QS. al-Isrā' [17]: 70). Betapa pun manusia diciptakan dalam bentuk terbaik dan lebih mulia dibandingkan makhluk Allah yang lain, harus diingat bahwa Allah menjelaskan diri-Nya sebagai Tuhan semesta alam, Tuhan seluruh makhluk-Nya (*rabb al-'ālamīn*). Bisa jadi, penggunaan hewan dalam kisah-kisah dan parabel-Nya, sebagaimana dalam Al-Qur'an, bagian dari pengakuan terhadap seluruh makhluk-Nya.

Pemaparan kisah hewan dalam Al-Qur'an tersebar di sejumlah surah Al-Qur'an. Terkadang, dalam satu surah ada sejumlah kisah yang berbeda, dan di antaranya adalah kisah hewan. Panjang pendek kisah hewan dalam Al-Qur'an berbeda-beda satu dengan lainnya. Ini artinya, struktur kisah-kisah tersebut berbeda satu dengan yang lainnya. Selain itu, masing-masing surah menampung beragam kisah yang berbeda satu dengan yang lainnya. Bahkan, sering kali kisah-kisah tersebut dijeda dengan pembahasan lain dari genre wacana Al-Qur'an yang lain, seperti pembahasan tentang hukum, pujian, peringatan, dan lain sebagainya. Seolah antara satu genre dan genre yang lain tidak memiliki keterkaitan. Persoalan ini di antara persoalan yang disoal oleh orientalis.

Menurut mereka, pemaparan Al-Qur'an tampak kacau, atau meminjam istilah Arkoun "menjengkelkan" lantaran pemaparannya yang tidak teratur, penggunaan wacana yang tidak lazim, duplikasi atau repetisi, serta

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ketidakkonsistenannya.[26] Dalam pandangan mereka, belum selesai Al-Qur'an mengulas suatu persoalan tiba-tiba berpindah pada persoalan lain yang menurut mereka sama sekali tidak berhubungan. Tidak jarang pada satu surah ada beragam elemen yang seolah-olah tampak tidak memiliki keterkaitan satu elemen dengan lainnya.

Thomas Carlye, sebagaimana dikutip Gibb dan Mir,[27] menganggap Al-Qur'an sebagai bacaan yang melelahkan (*toilsome reading*), menjemukan (*wearisome*), campur aduk yang membingungkan (*confused jumble*). Tudingan semacam ini melahirkan reaksi positif di kalangan pengkaji Muslim untuk menunjukkan fakta sebaliknya, bahwa Al-Qur'an itu koheren, tidak sebagaimana yang dituduhkan para orientalis. Dengan menekankan pada sisi kajian kebahasaan dan kesusastraan, pemikir Muslim berhasil merumuskan salah satu bagian penting dalam kajian Al-Qur'an, yaitu kajian *munāsabāt*.

Kajian tentang sisi tekstual dan literer Al-Qur'an menjadi kajian yang paling menyita perhatian peneliti dibandingkan sisi-sisi lain kajian Al-Qur'an. Ini tentu saja lantaran Al-Qur'an dianggap sebagai karya berbahasa Arab terakbar (*kitāb al-'arabiyyah al-akbar*),[28] sehingga menelusuri sisi tekstual dan susastra Arab Al-Qur'an menjadi fokus kajian akademik yang menarik. Tentu saja, kajian sisi

---

[26]Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran*, terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997), 47; Mir mengutip pernyataan Montgomery Watt yang mengatakan bahwa susunan al-Qur'ān itu tidak sistematis (*unsystematic*). Lihat, Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'ān: A Study of Islāhī's Concept of Naẓm in Tadabbur-i Qur'ān* (United State of America: American Trust Publication, 1996), 2.

[27] H.A.R. Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey* (New York: A Galaxy Book, Oxford University Press, 1962), 36. Lihat pula Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'ān: A Study of Islāhī's Concept of Naẓm in Tadabbur-i Qur'ān* (United State of America: American Trust Publication, 1996), 2.

[28] Amīn Khūlī, *Manāhij Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab* (t.tp: Dār al-Ma'rifah, 1961), 302.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tekstual Al-Qur'an bukan satu-satunya kajian Al-Qur'an, karena kajian Al-Qur'an dan disiplin ilmu yang menopangnya menjadi perhatian yang cukup memikat, tidak saja bagi sarjana Muslim, melainkan juga dalam tradisi sarjana Barat. Hal ini, selain karena Al-Qur'an merupakan kitab suci yang diyakini bersumber dari wahyu dan dijadikan pedoman bagi pemeluknya, juga karena Al-Qur'an menyisakan banyak misteri yang membuat orang terpikat dan tertantang untuk mengkajinya.

Tidak hanya di dunia Islam, dinamika kajian Al-Qur'an menemukan momentum yang luar biasa di Barat pada dasawarsa terakhir.[29] Ini ditandai, misalnya, pada tahun 1999 hadir jurnal ilmiah yang secara spesifik mengkaji Al-Qur'an, yaitu *Journal of Qur'anic Studies* yang diterbitkan dalam edisi dua bahasa, Arab dan Inggris. Selain itu, pada 2006, terbit karya monumental yang melibatkan sejumlah sarjana tentang kajian Al-Qur'an yang terbit dalam lima volume, yaitu *Encyclopaedia of the Qur'ān.* Di samping dalam bentuk publikasi tentang kajian Al-Qur'an, juga terselenggara secara rutin panel yang mencurahkan pada kajian Al-Qur'an di *American Academy of Religion and Society of Biblical Literature*, serta berdirinya asosiasi keilmuan dalam kajian Al-Qur'an semisal *International Qur'anic Studies Association* pada 2012. Selain itu, terbentuknya situs-situs *online* seputar kajian Al-Qur'an juga memperkaya gairah kajian Al-Qur'an yang lintas batas.[30]

---

[29] Angelika Neuwirth and Michael A. Sells, eds., *Qur'ānic Studies Today* (London ; New York: Routledge, 2016), 1.

[30] Di lingkungan akademik tanah air, gairah serupa muncul. Ini ditandai dengan munculnya pusat-pusat kajian Al-Qur'an, baik yang muncul di lingkungan kampus-kampus maupun yang tersebar di masyarakat, misalnya, Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ) di Ciputat.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kajian aspek literer Al-Qur'an telah sejak awal ditekuni oleh para pemikir Muslim. Hanya saja, konteks kajian mereka umumnya lebih terkait dengan aspek teologis ketimbang pada aspek literer murni.[31] Dalam perkembangan terkini, kajian literer ini mendapat perhatian luas di kalangan sarjana Muslim. Melubernya karya-karya akademik seputar kajian literer Al-Qur'an menjadi indikasi kuat bahwa meninjau Al-Qur'an sebagai *textus receptus* menjadi minat baru di kalangan pemerhati kajian Al-Qur'an, baik di lingkungan akademik Muslim maupun di lingkungan sarjana Barat.[32]

Fokus kajian ini merupakan bagian dari kecenderungan kajian Al-Qur'an mutakhir yang mencoba menelusuri ragam struktur kisah hewan dalam Al-Qur'an. Oleh karena kisah hewan hanya bagian dari genre kisah dalam Al-Qur'an, bahkan bagian kecil dari genre kisah secara umum dalam komposisi surah Al-Qur'an, maka kajian tentang aspek integritas tekstual dan koherensi komposisi Al-Qur'an menjadi fokus lain dalam penelitian ini. Perlu ditegaskan bahwa salah satu sisi penting dalam komposisi Al-Qur'an adalah aspek koherensinya. Aspek koherensi inilah yang dijadikan argumen oleh sejumlah sarjana muslim dan sebagian sarjana orientalis untuk mematahkan pandangan peyoratif sebagian kritik orientalis terkait komposisi dan struktur Al-Qur'an.[33]

---

[31] Ini misalnya disampaikan al-Baqillānī dalam *I'jāz al-Qur'ān*-nya dan al-Jurjānī dalam *Dalā'il al-I'jāz.* Baik al-Baqillānī maupun al-Jurjānī melalui masing-masing karyanya menunjukkan bahwa sebagai firman Allah, Al-Qur'an tidak ada bandingannya dan tidak ada seorang pun yang mampu menirunya baik sebagian, lebih-lebih seluruhnya. Itu semua menunjukkan kemukjizatan Al-Qur'an sekaligus menjadi penanda kenabian Muhammad. Wadad Kadi and Mustansir Mir, "Literature and The Qur'ān," dalam *Encyclopaedia of the Qur'ān*, ed. Jane Dammen McAuliffe, vol. 3 (Leiden ; Boston: E.J. Brill, 2003), 206.

[32] Wild, *The Qur'an as Text*, viii.

[33] Mustansir Mir, Salwa M.S. El Awa, Nevin Reda el-Tahry, misalnya, dari sarjana Muslim dan atau Angelika Neuwith serta Neal Robinson dari sarjana Barat.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan latar semacam itu, penelitian tentang *Fabel dalam Al-Qur'an: Studi Integritas Tekstual dan Koherensi Tematik Struktur Kisah Hewan dalam Al-Qur'an* ini penting dilakukan. Penelitian jenis ini merupakan kajian yang menempatkan teks Al-Qur'an sebagai objek, yaitu teks kisah dalam Al-Qur'an yang menjadikan hewan sebagai salah satu pemeran utamanya.[34] Teks Al-Qur'an diteliti dan dianalisis dengan metode dan pendekatan tertentu dan peneliti menemukan sesuatu yang diharapkan dari hasil kajiannya. Kajian ini oleh Amīn Al-Khūlī disebut *dirāsah mā fī al-naṣṣ*.[35]

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Berdasarkan paparan pada latar belakang, maka dapat diidentifikasi beberapa masalah sebagai berikut:

1. Meskipun diturunkan untuk kepentingan manusia, Al-Qur'an kerap menggunakan makhluk lainnya dalam pemaparan narasinya, termasuk di antaranya adalah dengan hewan. Namun, pemaparan narasi dengan hewan sebagai pemeran utamanya tidak serinci narasi dengan manusia sebagai tokohnya.

---

[34]Setidaknya ada empat genre dan objek penelitian dalam kajian Al-Qur'an: 1) penelitian yang menempatkan teks Al-Qur'an sebagai objek kajian. Ini tidak saja dilakukan oleh kalangan Muslim, melainkan juga, dalam perkembangannya, dilakukan oleh sarjana Barat. Teks Al-Qur'an diteliti dan dianalisis dengan metode dan pendekatan tertentu dan peneliti menemukan sesuatu yang diharapkan dari hasil kajiannya. Kajian model ini oleh Amīn al-Khūlī disebut dengan *dirāsah mā fī al-naṣṣ.* 2) kajian yang menempatkan hal-hal di luar teks Al-Qur'an namun terkait erat dengan kemunculannya sebagai objek kajian. Ini oleh Khūlī disebut dengan *dirāsah mā hawl al-Qur'ān*. 3) penelitian yang menjadikan pemahaman terhadap teks Al-Qur'an sebagai objek penelitian; 4) penelitian yang memberikan perhatian pada respons masyarakat terhadap teks Al-Qur'an dan hasil penafsiran seseorang. Ini yang dikenal dengan *living* Al-Qur'an. Sahiron Syamduddin, ed., *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: TH-Press dan Teras, 2007), xi–xiv.

[35] Khūlī, *Manāhij Tajdīd*, 312.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Al-Qur'an membedakan struktur kisah yang menjadikan hewan sebagai pemeran utama dan kisah dengan manusia sebagai tokoh utama.
3. Sebagian orientalis menganggap isi dan struktur Al-Qur'an membingungkan, amburadul, dan tidak sistematis. Sebaliknya, sebagian orientalis yang lain dan juga sarjana muslim membantah hal tersebut. Perdebatan akademis antara kelompok pro dan kontra dalam kajian struktur Al-Qur'an terus terjadi hingga saat ini.
4. Pendekatan kebahasaan modern masih mendapat banyak penolakan dari kalangan intelektual muslim. Di Barat, kajian kebahasaan modern menjadi salah satu tema hangat dalam studi Al-Qur'an. Perbedaan kecenderungan tersebut dilandasi oleh ketidaksamaan perspektif dalam memposisikan Al-Qur'an sebagai kitab suci.
5. Di dalam Al-Qur'an, kisah hewan tersebar di sejumlah surah-surah Al-Qur'an, baik makiyah maupun madanīyah. Ada yang hanya disebut di surah makiyah saja (22 kisah), ada juga yang hanya disebut di surah madanīyah saja (7 kisah), dan ada juga yang "diulang" di surah makiyah dan madanīyah (3 kisah).
6. Masing-masing surah yang berisi kisah hewan dalam Al-Qur'an memiliki struktur kisah yang berbeda-beda. Perbedaan struktur kisah hewan tersebut bertautan erat dengan koherensi tema dalam setiap surah.

Dari identifikasi masalah di atas, penelitian ini dibatasi pada masalah sebagai berikut:

1. Representasi peran hewan dalam pemaparan fabel Al-Qur'an.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Karakteristik struktur naratif fabel dalam Al-Qur'an.
3. Koherensi tematik struktur naratif fabel tiga kisah hewan yang diulang di surah makiyah dan madanīyah.

C. Rumusan Masalah

Dari beberapa identifikasi masalah di atas, penelitian ini hendak menjawab persoalan utama yang dapat dirumuskan ke dalam pertanyaan sebagai berikut:

1. Bagaimana representasi peran hewan dalam kisah Al-Qur'an?
2. Bagaimana karakteristik struktur naratif fabel dalam Al-Qur'an?
3. Bagaimana koherensi tematik struktur naratif tiga kisah hewan dalam Al-Qur'an?

D. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian disertasi ini adalah:

1. Mengungkap representasi peran hewan dalam kisah-kisah Al-Qur'an.
2. Menemukan karakteristik struktur naratif fabel dalam Al-Qur'an.
3. Menemukan koherensi tematik struktur naratif tiga kisah hewan dalam Al-Qur'an.

E. Kegunaan Penelitian

Penelitian ini diharapkan memiliki nilai guna, baik dari sisi teoretis-akademis maupun praktis. Secara teoretis-akademis, penelitian ini diharapkan memperkaya khazanah teoretik kajian linguistik dan naratif Al-Qur'an, khususnya dalam memahami fabel Al-Qur'an dan struktur Al-Qur'an. Sedangkan secara

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

praktis, penelitian ini diharapkan menjadi acuan dalam kajian linguistik dan naratif Al-Qur'an, serta pendekatan kebahasaan modern terhadap Al-Qur'an.

F. Penelitian Terdahulu

Penelitian tentang dunia hewan dalam Al-Qur'an yang menjadi fokus penelitian ini bukanlah karya pertama. Kajian serupa, meskipun dengan aksentuasi yang berbeda, telah dilakukan oleh para peneliti. Oleh karena itu, untuk mendudukkan penelitian ini di samping penelitian serupa sebelumnya, peneliti perlu memaparkan kajian-kajian tersebut, baik dari sisi tema kajian maupun dari sisi pendekatan yang digunakan. Dalam konteks ini, peneliti memilah sejumlah kajian terdahulu menjadi dua hal: karya-karya yang berhubungan kisah, terutama kisah hewan dalam Al-Qur'an dan kajian struktur Al-Qur'an.

Sarra Tlili satu di antara sedikit peneliti yang secara spesifik menulis tentang hewan di dalam Al-Qur'an. Melalui buku yang berjudul *Animals in The Qur'an,*[36] ia menjelaskan pendekatan Al-Qur'an mengenai status dan watak hewan-hewan, baik manusia (*human*) maupun non manusia (*non-human*), utamanya sebagaimana direkam dalam Al-Qur'an, sekaligus pada saat yang sama hendak menunjukkan cara baru dalam membaca Al-Qur'an tentang tema hewan. Tlili mengusulkan pembacaan terhadap Al-Qur'an yang berhubungan dengan tema hewan sebagai alternatif dari pembacaan antroposentris (*anthropocentric reading*), yaitu pembacaan ecosentris (*eco-sentric reading*). Dengan menggunakan empat kitab tafsir terkemuka, yaitu: *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān* karya Ibn Jarīr al-

[36] Sarra Tlili, *Animals in The Qur'an* (New York: Cambridge University Press, 2012).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ṭabarī, *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhru al-Dīn al-Rāzī, *Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān* karya Abū ‘Abdillāh al-Qurṭubī, dan *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm* karya Ismā‘il ibn Kathīr, Tlili mengusulkan alternatif pembacaan yang berbeda dengan lainnya dengan mendekonstruksi konsep *taskhīr* dan *taḍlīl, istikhlāf,* serta *maskh*. Ia mengaku bahwa apa yang ia tawarkan akan menyediakan wawasan berharga berhubungan dengan tema hewan dalam Al-Qur’an, dan bagaimana relasi hewan dengan manusia.

Temuan ini berbeda dengan yang hendak penulis kaji dalam penelitian ini. Dalam penelitian ini, penulis menelusuri tema hewan yang menjadi pemeran dalam kisah Al-Qur’an. Artinya, tidak semua hewan yang disebutkan dalam Al-Qur’an menjadi fokus penelitian ini. Sejumlah kisah hewan dalam Al-Qur’an nantinya dikaji dengan pendekatan struktur narasi Labov, mengingat fabel merupakan bagian dari genre kisah.

Selain itu, Alan Dundes menulis *Fables of the Ancients? Folklore in the Qur’an.*[37] Buku ini memotret Al-Qur’an dari perspektif folklor, sehingga fokus utama Dundes ini bukan pada originalitas teks Al-Qur’an, melainkan pada kaitan folklor dengan transmisi oral. Dengan menggunakan *oral formulaic theory* dan *folk narrative theory*, Dundes hendak menjawab dua pertanyaan utama, apakah ada formula lisan (*oral formulaic*) dalam Al-Qur’an? Apakah ada cerita rakyat (*folktale*) dalam Al-Qur’an?[38] Berharap agar temuannya tidak disalahpamahi lantaran penulisnya adalah orientalis yang berminat pada kajian folklor, Dundes

[37] Alan Dundes, *Fables of the Ancients? Folklore in the Qur’an* (Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003).
[38] Ibid., 15, 65.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sampai pada kesimpulan bahwa formula lisan dalam Al-Qur'an mencapai lebih dari 20 persen, atau setara sepertiga total keseluruhan teks Al-Qur'an. Kuantitas yang tinggi ini menunjukkan bahwa Nabi Muhammad merupakan orang yang fasih dalam transmisi oral folkloristik. Buku ini berbeda dengan apa yang hendak penulis kaji. Bila Dundes berkesimpulan bahwa dalam banyak hal Nabi Muhammad membela diri dari tuduhan orang-orang kafir bahwa Al-Qur'an itu *asāṭīr al-awwalīn* atau dalam bahasa Dundes *fable of the ancients,* justru Dundes berkata dengan tegas "*Yes, there are ancient fabels in the Qur'ān*." Bagi Dundes, keberadan "dongeng umat terdahulu" tidak mengurangi nilai relijius dan moral Al-Qur'an, malah sebaliknya, keberadaan "dongeng umat terdahulu" justru menjadi jaminan dasar kemanusian mereka dan jaminan karakter ilahi mereka.[39] Dalam beberapa hal, kajian ini hendak membantah padangan Dundes dengan membedakan antara *qiṣṣah* dan *usṭūrah,* karena yang dibantah Al-Qur'an adalah *usṭūrah* bukan *qiṣṣah.* Apalagi fokus kajian disertasi ini adalah kajian struktur kisah hewan dalam Al-Qur'an, fokus yang tidak dibidik oleh Dundes.

'Umar 'Alīwī dalam tesis magisternya menulis *Asmā' al-Ḥayawān fī al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Dalāliyyah wa Mu'jam.*[40] Penelitian ini hanya menfokuskan pada penyebutan hewan di dalam Al-Qur'an, lalu menjelaskan makna dan memaparkan bagaimana kamus Bahasa Arab menerjemahkan kosakata jenis hewan di dalam Al-Qur'an. Meskipun penelitian ini berbeda dengan apa yang

[39] Ibid., 68.
[40] 'Umar 'Alīwī, "Asmā' al-Ḥayawān fī al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Dalāliyyah wa Mu'jam" (Disertasi---Universitè Sètif2, Aljazair, 2011).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hendak peneliti kaji, dalam beberapa hal penelitian ini bisa memperkaya data awal penelitian yang hendak peneliti lakukan.

Di pihak lain, Zaghlūl Rāghib Muḥammad al-Najjār menulis buku dengan tajuk *Min Āyāt al-I'jāz al-'Ilmī: al-Ḥayawān fī al-Qur'ān al-Karīm.*[41] Dari judulnya tampak bahwa buku ini menjelaskan ragam hewan yang disebutkan dalam Al-Qur'an sekaligus pada saat yang sama menjelaskan sisi ilmiah dan fungsi hewan tersebut. Pada ujungnya, penjelasan al-Najjār sampai pada kesimpulan tentang fungsi ilmiah dan sisi kemukjizatan ilmiah ayat-ayat yang menjelaskan tentang hewan. Oleh karena buku ini fokus pada uraian tafsir ilmiah ayat-ayat yang berhubungan dengan hewan, maka buku ini jelas berbeda dengan apa yang hendak dikaji dalam disertasi ini, yaitu fabel dalam Al-Qur'an.

Buku lainnya adalah karya Aḥmad Bahjat, *Qiṣaṣ al-Ḥayawān fī al-Qur'ān.*[42] Buku ini lebih menampilkan kisah hewan dalam Al-Qur'an dengan tambahan narasi sehingga tampak menarik sebagai kisah yang bisa dibaca anak-anak. Sungguh pun demikian, dalam beberapa hal, buku ini membantu mengidentifikasi beberapa jenis hewan yang dibicarakan Al-Qur'an, yang tentu saja menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari bagian disertasi ini. Secara substantif-akademik, kajian Bahjat berbeda dengan penelitian ini.

Rabi'a Bajwa BA dalam disertasinya yang berjudul "Divine Story-Telling as Self Presentation: an Analysis of Surah al-Kahf" [43] juga menjelaskan tentang kisah yang ia sebut dengan "dongeng Ilahi" (*Divine Story-Telling*). Dengan

[41] Zaghlūl Rāghib Muḥammad al-Najjār, *Min Āyāt al-I'jāz al-'Ilmī: al-Ḥayawān fī al-Qur'ān al-Karīm* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2006).
[42] Aḥmad Bahjat, *Qiṣaṣ al-Ḥayawān fī al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2000).
[43] Bajwa, "Divine Story-Telling as Self-Presentation."

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengkaji lima kisah yang terangkum dalam surah al-Kahf, Bajwa menjelaskan strategi linguistik melalui kisah dan menguji bagaimana Tuhan mengonstruksi dan mengelola dialog sebagai alat untuk menguatkan dan menjelaskan citra diri-Nya. Dalam penelitian tersebut, Bajwa menegaskan makna penting analisis naratif dalam membaca Al-Qur'an. Dengan menjadikan surah al-Kahf sebagai contoh dan menjadikan analisis wacana dan analisis struktur naratif Labov sebagai kerangka teoretiknya, Bajwa sampai pada kesimpulan bahwa Tuhan menggunakan medium narasi dalam Al-Qur'an sebagai alat yang dinamis untuk memperkenalkan dan menyokong superioritas citra diri Tuhan, khususnya sebagai Sang Pelindung (*al-Walīy*). Ini terlihat dari setiap narasi dalam surah al-Kahf. Alur dasar kisah tersebut berkisar pada karakter yang menerima atau tidak menerima bentuk perlindungan. Ini misalnya tampak dari pengulangan diksi dengan akar kata *w-l-y* pada beberapa kisah dalam surah al-Kahf, misalnya kisah penghuni gua (QS. al-Kafh [18]: 26) yang menggunakan diksi *walīyin*, kisah pemilik kebun (QS. al-Kafh [18]: 44) yang menggunakan diksi *al-walāyah*, kisah Iblis sang pembangkang (QS. al-Kafh [18]: 50) yang menggunakan diksi *awliyā'*, dan Dhū al-Qarnyn (QS. al-Kafh [18]: 102) yang menggunakan diksi *awliyā'*. Kata itu sekaligus menunjukkan koherensi kisah dalam surah al-Kahf.

Kajian Bahja jelas berbeda dengan yang hendak peneliti kaji, karena ia menjadikan kisah-kisah dalam surah al-Kahf sebagai contoh, sedangkan penelitian ini adalah kisah-kisah hewan dalam Al-Qur'an. Dalam beberapa hal, penelitian ini memiliki kemiripan dengan yang dilakukan Bahja, terutama kerangka teoretik yang digunakannya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Beberapa entri dalam *Encyclopaedia of the Qur'ān* juga menjelaskan hal yang bersinggungan dengan penelitian ini. Herbert Eisenstein, misalnya, menulis entri *Animal Life*.[44] Dalam entri ini, Eisenstein menjelaskan bahwa tema tentang kehidupan hewan merupakan tema yang mendasar dalam Al-Qur'an, terbukti setidaknya ada enam nama surah dalam Al-Qur'an yang menggunakan hewan sebagai nama surahnya. Meskipun tema tentang kehidupan hewan ini penting, kata Eisenstein, Al-Qur'an tidak menyediakan penjelasan yang memadai tentang bagaimana manusia seharusnya memperlakukan hewan. Selain itu, tulisan ini juga menyinggung bagaimana hewan kerap digunakan untuk perumpamaan. Eisenstein tidak menyebut parabel di dalam tulisannya, tapi ada satu bagian tertentu yang menjelaskan tentang hewan sebagai simbol dan objek perbandingan (*animals as symbols and objects of comparisons*).[45] Dari penelitian Eisenstein, ditemukan bahwa hewan yang dijadikan pembanding bagi manusia cenderung tidak bernilai dan bersifat negatif, misalnya dalam surah al-Anfāl ayat 22 dan 55.

Surah al-Anfāl ayat 22 dan 55 menjelaskan orang yang tidak berakal dan kafir disamakan dengan binatang yang paling buruk dalam pandangan Allah. Dengan demikian, dalam beberapa hal, tulisan Eisenstein sama dengan yang hendak peneliti kaji dalam penelitian ini. Hanya saja, tidak seperti Eisenstein, penelitian ini tidak semata mengidentifikasi penggunaan hewan atau nama hewan dalam fabel, melainkan juga dengan menganalisis potongan ayat itu dalam keterkaitan dan koherensi tematik dalam komposisi Al-Qur'an.

---

[44] Herbert Eisenstein, "Animal Life," in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, ed. Jane Dammen Mc Auliffe, vol. 1, 5 vols. (Leiden, Boston: E.J. Brill, 2001).
[45] Ibid., 99.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Faisol Fatawi dalam disertasi doktornya di UIN Sunan Ampel menulis tentang "Naratologi Al-Qur'an: Struktur dan Fungsi Naratif Kisah Nabi Musa dalam Al-Qur'an."[46] Dari judulnya tampak bahwa Fatawi hendak mengurai kisah Al-Qur'an dalam perspektif naratologi dengan penekanan pada struktur dan fungsi naratif dalam kisah Musa. Jika penelitian Fatawi fokus pada kisah Nabi Musa dalam Al-Qur'an dengan perspektif naratologi, penelitian ini hendak membidik kisah hewan dalam Al-Qur'an.

Sedangkan literatur yang berhubungan dengan struktur Al-Qur'an, di antaranya adalah karya Salwa M.S El-Awa. El-Awa menulis buku yang dikembangkan dari disertasinya, yaitu *Textual Relations in the Qur'ān: Relevance, Coherence and Structure*.[47] Buku ini mendiskusikan dan menguji problem relasi tekstual dalam Al-Qur'an dengan perspektif linguistik berdasarkan prinsip-prinsip yang diderivasi dari teori pragmatika modern. Dengan menggunakan salah satu aspek teori pragmatik, yaitu teori relevansi, El-Awa menelaah dua surah dalam Al-Qur'an, yaitu al-Aḥzāb dan al-Qiyāmah. Pemilihan dua surah ini didasarkan pada representasi surah, makiyah atau madanīyah, yang masing-masing memiliki fitur stilistika dan kompleksitas tematik yang khas. Dengan menggunakan teori relevansi, El-Awa menelusuri isu-isu koherensi dan menjabarkan dampak kontekstual setiap bagian Al-Qur'an, bagian terdahulu dan yang berikutnya. Pendekatan yang digunakan El-Awa akan peneliti gunakan di dalam membaca kisah hewan dalam Al-Qur'an yang menjadi fokus penelitian ini.

---

[46] Faisol Fatawi, "Naratologi Al-Qur'an: Struktur dan Fungsi Naratif Kisah Nabi Musa dalam Al-Qur'an" (Disertasi---Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Surabaya, 2016).
[47] Salwa M.S El-Awa, *Textual Relations in the Qur'ān: Relevance, Coherence and Structure* (London ; New York: Routledge, 2006).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sebagaimana El-Awa, Mustansir Mir dalam bukunya *Coherence in the Qur'ān: A Study of Islāhī's Concept of Naẓm in Tadabbur-i Qur'ān*[48] menjelaskan salah satu sisi penting dalam komposisi Al-Qur'an adalah aspek koherensinya. Dengan mengkaji konsep *naẓm* Islāḥī, Mir mengungkap tiga level *naẓm* dalam Al-Qur'an: *naẓm* dalam satu surah (*naẓm of individual surah*), *naẓm* dalam surah yang berurutan (*naẓm of paired surah*), dan *naẓm* dalam kelompok surah (*naẓm of groups of sūrahs*) yang masing-masing level ini harus didekati dengan sedikit berbeda. Meskipun yang dikaji adalah konsep *naẓm* Islāḥī, pembahasan tentang pemikiran al-Farāhī –pendahulunya—perlu dilakukan. Lebih-lebih kata Mir, Islāḥi dalam banyak hal berhutang pemikiran kepada Farāhī terutama tidak saja berhubungan dengan konsep surah sebagai satu kesatuan (*sūrā as a unity*), tetapi juga teknik menghampiri kesatuan surah tersebut. Secara teoretik, konsep surah sebagai satu kesatuan menjadi bagian dari kajian penelitian yang hendak dilakukan.

Disertasi Nevin Reda El-Tahri yang berjudul "Textual Integrity and Coherence in the Qur'an: Repetition and Narrative Structure in Surat Al-Baqara"[49] juga melanjutkan cara baca yang dilakukan baik oleh El-Awa maupun Mir. Penelitian yang dilakukan El-Tahry ini, seperti halnya El-Awa dan Mir, mencoba menyelidiki koherensi dengan memperlakukan surah sebagai keseluruhan komposisi literer, dan berkaitan dengan kemungkinan nilai tambah yang didapat dari melihat surah sebagai totalitas, bukan sebagai campuran unit-unit komponen dan hubungan linear antara surah-surah. Dengan menjadikan surah al-Baqarah

[48] Mir, *Coherence in the Qur'ān*.
[49] Nevin Reda El-Tahry, "Textual Integrity and Coherence in the Qur'an: Repetition and Narrative Structure in Surat Al-Baqara" (Disertasi---University of Toronto, Toronto, 2010).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai sampel penelitiannya, El-Tahri menggunakan *holistic approach.*[50] Pendekatan holistik ini tidak hanya melihat koherensi antarbagian surah, melainkan melampauinya dengan melihat seluruh bagian surah sebagai keseluruhan (*as a whole, as a totality*). Prinsip bahwa seluruh bagian surah sebagai keseluruhan menjadi poin penting dalam penelitian yang hendak peneliti lakukan. Perbedaannya, El-Tahri melihat kasus ini dalam surah al-Baqarah, sementara peneliti melihatnya pada bagian surah yang terkandung kisah hewan.

G. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif.[51] Dikatakan kualitatif karena penelitian ini didasarkan pada data dokumen yang memiliki latar alamiah (*naturalistic*). Dalam penelitian ini, peneliti bertindak sebagai instrumen kunci dalam mengumpulkan dan menginterpretasi data. Data bisa berupa kata-kata dan gambar, dan bukan berupa angka (*descriptive data*). Analisis data dilakukan secara induktif (*inductive*), dan makna (*meaning*) sebagai sesuatu yang esensial dalam penelitian.[52] Dari jenisnya, penelitian ini merupakan riset kepustakaan (*library research*). Artinya, kegiatan penelitian ini hanya difokuskan pada bahan-bahan

[50] Nevin Reda, "Holistic Approaches to the Qur'an: A Historical Background: Holistic Approaches to the Qur'an," *Religion Compass* 4, No. 8 (July 19, 2010): 495–506.
[51] Cresswell menyebutkan tiga pendekatan dalam penelitian, yaitu kualitatif, kuantitatif, dan *mixed* yang merupakan gabungan antara kualitatif dan kuantitatif. Istilah pendekatan digunakan oleh Cresswell meskipun beberapa orang juga menyebutkan dengan istilah yang berbeda. Ada yang menyebut strategi penelitian, ada juga yang menyebut metodologi penelitian. Lihat John W. Cresswell, *Research Design: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, Dan Mixed*, terj. Achmad Fawaid (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 17.
[52] Robert C. Bogdan and Sari Knopp Biklen, *Qualitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods* (Boston; New York: Pearson Education Inc., 2007), 4–8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

koleksi perpustakaan tanpa memerlukan riset lapangan.[53] Sumber data dalam penelitian ini sepenuhnya disandarkan pada riset kepustakaan. Data-datanya diperoleh dengan merujuk literatur yang berhubungan dengan kajian ini,[54] terutama tema utama penelitian ini.

2. Sumber Data Penelitian

Data ditetapkan secara purposif dan dianalisis sampai informasi yang ditemukan mencapai pada variasi maksimum.[55] Artinya, apabila variasi informasi sudah tidak ditemukan lagi, maka peneliti menghentikan kegiatan analisis data berikutnya.

Sumber data dalam penelitian ini dibagi menjadi dua, yaitu data primer dan data sekunder. Sumber data primer adalah ayat-ayat tentang kisah hewan dalam Al-Qur'an, selain sejumlah tafsir yang berhubungan dengan persoalan ini. Secara khusus, peneliti merujuk pada dua tafsir yang disusun berdasarkan kronologi turunnya, yaitu *al-Tafsīr al-Ḥadīth* karya 'Izzat Darwazah (1305 H-1404 H/1887 M-1984 M), dan *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ ḥasaba Tartīb al-Nuzūl* karya Muḥammad 'Ābid al-Jābirī (1935 M-2010 M).

Untuk memperkaya data, sejumlah tafsir lainnya juga akan dirujuk ketika melacak penafsiran para ulama yang berhubungan dengan kata kunci yang menjadi

---

[53] Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2014), 2.

[54] Sumber data utama penelitian kualitatif, menurut Lofland dan Lofland sebagaimana dikutip Moleong, adalah kata-kata dan tindakan. Bukan berarti bahwa hanya dua sumber data itu yang mungkin digunakan dalam penelitian kualitatif, sumber tertulis atau studi literatur juga tidak bisa diabaikan dalam penelitian kualitatif. Penelitian ini murni mengacu pada sumber tertulis sebagai sumber datanya. Lihat Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remadja Rosydakarya, 2004), 157–159.

[55] *A maximum variation sample is constructed by identifying key dimensions of variations and then finding cases that vary from each other as much as possible.* Harsh Suri, "Purposeful Sampling in Qualitative Research Synthesis," *Qualitative Research Journal* 11, No. 2 (August 3, 2011): 66.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

fokus penelitian ini. Dalam hal ini, rujukan tafsir lainnya, selain dua tafsir berbasis kronologi turunnya, adalah tafsir yang memberikan perhatian pada kajian bahasa dan kesatuan tekstual Al-Qur'an. Dalam hal ini perlu disebutkan dua tafsir dengan kecenderungan ini, yaitu *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl* karya Abū al-Qāsim Muḥammad 'Umar al-Zamakhsharī al-Khawārizmī (467 H-538 H) dan *al-Asās fī al-Tafsīr* karya Sa'id Ḥawwā (1935 M-1989 M). Tafsir yang disebutkan pertama adalah tafsir yang memberikan perhatian pada aspek bahasa dan sastra Al-Qur'an, sedangkan yang kedua memberikan perhatian pada kesatuan tekstual Al-Qur'an.

Ayat-ayat Al-Qur'an tentang tema utama penelitian ini dan empat tafsir tersebut adalah sumber data primer dalam penelitian ini. Sedangkan sumber data sekunder adalah literatur yang berupa artikel jurnal, buku, dan tafsir-tafsir lainnya selain yang disebut dalam sumber data primer. Adapun penulisan teks Al-Qur'an dan terjemahnya, penulis sepenuhnya mengacu pada *software* Qur'an in Word Kementerian Agama 1.0.

3. Teknik Pengumpulan dan Analisis Data

Oleh karena penelitian ini merupakan studi kepustakaan, maka teknik pengumpulan data dalam penelitian ini adalah teknik dokumentasi. Dalam pengumpulan data, peneliti mengidentifikasi ayat-ayat yang berisi kisah-kisah Al-Qur'an yang menjadikan hewan sebagai tokohnya. Identifikasi ayat-ayat jenis itu dimulai dari awal surah hingga akhir surah berdasarkan urutan pewahyuan.

Dalam konteks ini, peneliti menggunakan model penanggalan Al-Azhar yang juga diikuti oleh 'Abd al-Raḥman ibn Hasan Habannakah al-Mīdānī dalam

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tafsirnya, *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqā'iq al-Tadabbur*. Hasil identifikasi dicatat dan dilengkapi dengan identitas surah, jumlah ayat, periode surah, dan jumlah ayat yang berhubungan dengan isu tersebut dalam masing-masing surah. Dari sini kemudian peneliti menetapkan sampel untuk dianalisis, lalu mencatat data yang telah ditetapkan untuk dianalisis sesuai dengan apa yang tertera dalam dokumen.

Selanjutnya peneliti melakukan reduksi data dengan cara memilih dan memilah data yang relevan untuk dianalisis dengan data yang tidak relevan untuk dianalisis. Selanjutnya peneliti membuat inferensi, menemukan apa yang dimaksud oleh data, dengan menggunakan alat analisis sebagaimana dalam kerangka teoretik. Terakhir adalah validasi. Untuk keabsahan data, validasi harus selalu dilakukan sejak awal pengumpulan data hingga analisis data. Ini dilakukan, sebagaimana dikutip Ainin dari Lincoln dan Guba,[56] dengan observasi terus menerus atau membaca dan mengkaji data secara ajeg, cermat, dan komprehensif, memanfaatkan data lain di luar data yang dianalisis sebagai bentuk triangulasi, mendiskusikan dan memeriksa kembali data dan catatan.

Secara lebih sederhana, tahapan-tahapan di atas diringkaskan menjadi tiga tahapan prosedural, yaitu tahap orientasi, tahap eksplorasi, dan tahap penelitian terfokus.[57] *Pertama*, tahap orientasi. Pada tahap ini, peneliti mengumpulkan data secara umum tentang tema utama untuk mencari hal-hal menarik dan penting untuk diteliti dari sejumlah karya terkait tema tersebut.

---

[56] Alur teknik pengumpulan dan analisis data sepenuhnya diinspirasi dari model yang digunakan Ainin dalam penelitiannya. Lihat Ainin, *Fenomena Pragmatik dalam Al-Quran*, 11–18.

[57] Tahapan ini dipinjam dari tahapan dan prosedur pengumpulan data dalam studi tokoh dijelaskan oleh Arief Furchan, Moh Sholeh, dan Agus Maimun, *Studi Tokoh: Metode Penelitian Mengenai Tokoh* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 47.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedua, tahap eksplorasi. Pada tahap ini, peneliti mulai mengarahkan pada hal yang lebih spesifik yang berhubungan dengan fokus studi. Oleh karena fokus studi penelitian ini pada aspek stilistik yang berhubungan dengan fabel dalam Al-Qur'an, maka peneliti mulai mengidentifikasi ayat-ayat tentang isu tersebut dalam Al-Qur'an. *Ketiga*, tahap penelitian terfokus. Pada tahap ini, peneliti semakin mengerucutkan fokusnya pada inti yang hendak dibidik dari kajian ini, yaitu kasus fabel dalam Al-Qur'an. Peneliti juga perlu melacak pola struktur kisah tersebut, dan bagaimana ayat-ayat tersebut tersusun dalam komposisi Al-Qur'an.

4. Pendekatan Penelitian

Disertasi ini menggunakan pendekatan multi dan interdisipliner guna menganalisis data, mencakup pendekatan yang diderivasi dari disiplin keilmuan Al-Qur'an dan ilmu linguistik, yaitu pendekatan tafsir tematik, pendekatan linguistik, dan pendekatan naratif. Pendekatan tafsir tematik digunakan untuk menentukan model kajian tematik dalam penafsiran Al-Qur'an. Oleh karena model kajian tematik dalam penafsiran Al-Qur'an beragam, penulis perlu untuk membatasinya. Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-Khālidī menjelaskan setidaknya ada tiga corak dalam model kajian tematik.[58] *Pertama*, tafsir tematik kosa kata Al-Qur'an (*al-tafsīr al-mauḍū'ī li al-muṣṭalaḥ al-Qur'ānī*). *Kedua*, tafsir tematik tema-tema Al-Qur'an (*al-tafsīr al-mawḍū'ī li al-mawḍū' al-Qur'ānī*), dan *ketiga*, tafsir tematik surah Al-Qur'an (*al-tafsīr al-mawḍū'ī li al-sūrah al-Qur'ānīyah*). Disertasi ini menggabungkan dua corak tafsir tematik, yaitu tafsir tematik tema-tema Al-Qur'an

[58] al-Khālidī, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī*, 52. Sesungguhnya apa yang disampaikan al-Khālidī ini sama dengan apa yang ditulis Muṣṭafā Muslim dalam *Mabāḥīth al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*. Oleh karena karya al-Khālidī lebih sistematis, uraian tentang metode tematik ini diacukan padanya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(yaitu tema tentang kisah hewan dalam Al-Qur'an) dan tafsir tematik surah Al-Qur'an. Dengan corak tematik tema-tema Al-Qur'an, peneliti menentukan tema yang hendak diurai dalam pembahasan, bagaimana penggunaannya dalam tradisi Arab dan dalam konteks Al-Qur'an. Penulis juga mengidentifikasi apakah ayat-ayat tersebut masuk kategori makiyah maupun madanīyah. Sedangkan dengan tafsir tematik surah Al-Qur'an, penulis mengungkap tema pokok beberapa surah Al-Qur'an yang menjelaskan kisah hewan yang sama yang disebutkan di surah surah makiyah dan madanīyah.

Pendekatan linguistik diarahkan pada upaya mengkaji struktur Al-Qur'an. Ada dua sudut berbeda dalam mendekati wacana Al-Qur'an:[59] 1) meneliti keterkaitan tematik level mikro dan rangkaian konseptual ayat-ayat yang berurutan dalam surah tertentu; dan 2) meneliti rangkaian tematik, baik pada level mikro maupun pada level makro. Level mikro yang dimaksud adalah keterkaitan tematik ayat yang berurutan dalam surah, sedangkan level makro adalah ketersambungan surah-surah yang berurutan, terutama struktur tematik surah. Pendekatan linguistik dalam penelitian ini difokuskan pada model kedua. Artinya, kisah hewan dalam surah tertentu ditelusuri koherensi tematiknya dalam surah tersebut. Pendekatan linguistik tentang struktur surah ini mencakup pendekatan persesuaian atau kecocokan (*consonance approach*) yang mencakup level makro dan mikro sekaligus, dan pendekatan struktur surah (*sūrah structure*) yang mencakup level makro.[60]

---

[59] Hussein Abdul-Raof, *Theological Approaches to Qur'anic Exegesis: A Practical Comparative-Contrastive Analysis* (London ; New York: Routledge, 2012), 93.
[60] Ibid., 99.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Setelah meneliti struktur surah, baik pada level mikro maupun makro, dilanjutkan pada analisis relevansi untuk melacak makna yang dimaksud. Berbeda dengan makna kalimat (*sentence meaning*), makna yang dimaksud (*intended meaning*) memerlukan tiga aspek pengetahuan, yaitu: 1) pengetahuan umum atau pengetahuan *commonsense*; 2) pengetahuan umum untuk pembicara, penerima, atau penulis dan pembaca; dan 3) pengetahuan dari aspek lain teks. Dua yang pertama (1 dan 2) berhubungan dengan konteks non-linguistik, sementara yang ketiga berhubungan dengan konteks linguistik. Singkatnya, makna yang dimaksud memerlukan informasi kontekstual: baik bersifat linguistik maupun non-linguistik.

Rintangan utama untuk mencapai *intended meaning* itu seringkali berkaitan dengan informasi kontekstual yang terlalu banyak untuk dipilih. Oleh karena itu, ahli teori relevansi berpendapat bahwa kognisi manusia telah berevolusi ke arah peningkatan efisiensi dan, oleh karena itu, dari sejumlah besar informasi yang tersedia untuk penerima teks, yang paling relevan akan dipilih dan digunakan dalam memproses bahasa teks untuk memaksimalkan relevansi.[61]

Dalam konteks kajian Al-Qur'an, salah satu cara menggapai *intended meaning* adalah dengan mengkaji *munāsabāt* atau koherensi. Koherensi ini penting untuk mengetahui konteks yang ada dalam teks komunikasi sebagaimana juga dalam nas Al-Qur'an. Dalam konteks penafsiran Al-Qur'an, pengetahuan tentang konteks menjadi penting agar Al-Qur'an yang berupaya berkomunikasi dengan umatnya bisa relevan. Relevan yang dimaksud adalah makna dan kandungan Al-

[61] Salwa M.S. El-Awa, "Linguistic Structure," dalam *The Backwell Companion to The Qur'ān*, ed. Andrew Rippin (USA; UK; Australia: Blackwell Publishing, 2006), 64–68.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Qur'an bisa dipahami oleh pembacanya. Perlu diketahui bahwa kajian konteks dalam Al-Qur'an memungkinkan dengan mengkaji konteks internal (yaitu dengan menelusuri koherensi antar ayat dalam surah) atau konteks eksternal (yang dikenal dengan *asbāb al-nuzūl*).[62] Nantinya, dalam kajian ini, teori relevansi akan dikaitkan dengan kajian tentang koherensi dan struktur dalam menelaah fabel dalam Al-Qur'an.

Oleh karena memiliki keterkaitan dengan pendekatan lingusitik, pendekatan naratif penting digunakan lantaran objek yang dikaji berkaitan dengan narasi atau kisah. Meskipun jenis kisah yang dikaji bersifat "*devine*", namun sebagai sebuah pendekatan, pendekatan naratif relevan untuk digunakan untuk mengkaji fabel dalam Al-Qur'an. Pendekatan ini tidak dalam rangka menyoal faktual tidaknya kisah dalam Al-Qur'an,[63] melainkan lebih didasarkan pada fakta bahwa setiap kisah, baik bersifat ilahi maupun insani, memiliki kesamaan, yaitu teks naratif tersebut memiliki struktur narasi. Teori struktur narasi William Labov menjadi teori yang akan digunakan dalam pendekatan naratif ini.

H. Sistematika Pembahasan

Struktur disertasi ini akan disusun menjadi lima bab. Bab kesatu berisi pendahuluan yang terdiri dari latar belakang, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, penelitian terdahulu, metode

---

[62] Salwa M.S. El-Awa, *Textual Relations in the Qur'ān: Relevance, Coherence and Structure* (London ; New York: Routledge, 2006), 42.

[63] Narasi bisa disebut fakta, bisa pula berisi fiksi atau yang direka-reka atau dikhayalkan oleh pengarangnya saja. Lihat Alex Sobur, *Komunikasi Naratif: Paradigma, Analisis, dan Aplikasi* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2014), 5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penelitian, dan sistematika pembahasan. Bagian awal ini sekaligus menjadi gambaran awal dan pintu masuk bagi keseluruhan kajian dalam disertasi ini.

Bab kedua membahas diskursus integritas tekstual, koherensi tematik dalam struktur Al-Qur'an, dan analisis struktur naratif. Dalam bagian ini, penulis hendak memaparkan dinamika kajian integritas tekstual sekaligus perdebatan mengenai struktur teks Al-Qur'an yang dinilai berantakan. Selain itu, bagian ini juga menegaskan adanya koherensi tematik dalam struktur surah Al-Qur'an yang menopang prinsip integritas tekstual Al-Qur'an. Poin penting lainnya yang juga dibahas dalam bab ini adalah kajian tentang analisis struktur naratif serta pentingnya penggunaan analisis struktur naratif dalam kisah-kisah Al-Qur'an, termasuk kisah hewan dalam Al-Qur'an.

Bab ketiga membahas tentang penyebutan diksi hewan dalam Al-Qur'an dan penjelasan mengenai sejumlah hewan yang berperan dalam kisah-kisah Al-Qur'an. Kajian deskriptif ini akan dikuatkan dengan data kuantitatif tentang diksi hewan dalam Al-Qur'an dan bagaimana hewan dijadikan tokoh dalam fabel Al-Qur'an, baik kisah hewan yang hanya disebutkan di surah makiyah, kisah hewan yang hanya disebutkan di surah madanīyah, dan kisah-kisah hewan yang diulang di surah makiyah dan madanīyah.

Bab keempat diarahkan pada rekonstruksi metodologis kajian tentang integritas tekstual dan koherensi tematik surah yang berhubungan dengan fabel dalam Al-Qur'an menggunakan perspeketif komposisi Al-Qur'an dan analisis struktur naratif. Pada bagian awal bab ini dibahas aplikasi teoretik perspektif komposisi Al-Qur'an terhadap beberapa surah yang mengurai fabel dalam Al-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Qur'an yang dinarasikan di dua surah makiyah dan madanīyah. Sedangkan bagian berikutnya membahas kisah hewan dalam perspektif struktur naratif William Labov. Bab ini sekaligus membahas model koherensi fabel Al-Qur'an dengan mempertimbangkan pendekatan *the surah pairs* dan situasi kontekstual surah serta perlunya *symmetrical cum historical approach* dalam kajian tafsir untuk menangkap integritas teks Al-Qur'an dan koherensi Al-Qur'an, dengan mengintegrasikan model pembacaan "*tafsīr muṣḥāfī*" dengan "*tafsīr nuzūlī*."

Bab kelima adalah penutup yang berisi kesimpulan, implikasi teoretik, keterbatasan studi, dan rekomendasi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II
INTEGRITAS TEKSTUAL, KOHERENSI KOMPOSISI AL-QUR'AN, DAN ANALISIS STRUKTUR NARATIF

A. Dinamika Kajian Integritas Tekstual dalam Kajian Al-Qur'an

1. Konsep *Naẓm* dan *Munāsabah* dalam Kajian Al-Qur'an

Salah satu isu minor tentang Al-Qur'an—seperti dikemukakan oleh para orientalis—adalah sistematikanya yang tampak kacau, atau meminjam istilah Arkoun "menjengkelkan" lantaran pemaparannya yang tidak teratur, penggunaan wacana yang tidak lazim, duplikasi atau repetisi, serta ketidakkonsistenannya.[1] Dalam pandangan mereka, belum lagi Al-Qur'an selesai mengulas suatu persoalan tiba-tiba berpindah pada persoalan lain yang menurut mereka sama sekali tidak berhubungan. Belum lagi faktor bahasanya yang sering menggunakan kosa kata yang tidak lazim digunakan pada karya sastra pada masa itu.[2]

Kritik-kritik tersebut pada akhirnya mendorong ulama untuk membuktikan benarkah sistematika Al-Qur'an itu kacau dan menjengkelkan sebagaimana mereka tuduhkan? Di sinilah peran pengkaji Al-Qur'an untuk membuktikan adanya hubungan yang serasi dalam uraian Al-Qur'an. Sejumlah ahli menyebutkan istilah yang beragam untuk menunjukkan kesesuaian sistematika dan komposisi Al-Qur'an. Ada yang menyebut dengan konsep *naẓm*, ada juga yang menyebut dengan

---

[1] Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran*, terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997), 47

[2] Untuk lebih lengkap mengetahui kritik serta tanggapannya, lihat Al-Khatthabi, "Bayān I'jaz al-Qur'ān" dalam Muḥammad Khalafullah and Muḥammad Zaghlul Salām, eds., *Thalāthu Rasā'il fī I'Jāz al-Qur'ān lī al-Rummānī wa al-Khaṭṭābī wa 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī fī al-Dirāsāt al-Qur'ānīyah wa al-Naqd al-Adabī* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, n.d.).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

munāsabāt[3] dan *waḥdah al-naṣṣ al-Qur'ānī.* Keragaman istilah itu bisa jadi secara substansial sama, namun dalam beberapa hal memiliki penekanan makna yang berbeda.

Dalam konteks kajian integritas tekstual Al-Qur'an, konsep *naẓm* merupakan istilah yang paling awal dan paling tua dibandingkan dengan istilah-istilah lain sejenisnya, seperti *munāsabah* dan *waḥdah al-naṣṣ al-Qur'ānī.* Gagasan tentang *naẓm* pada awalnya lahir terkait dengan perbincangan seputar *i'jaz.*[4] Ini artinya, konsep *naẓm* menjadi semacam bukti keluarbiasaan firman Allah dibandingkan dengan petuah-petuah keagamaan lainnya.

Naẓm secara etimologi berasal dari akar kata ن-ظ-م yang artinya susunan dan untaian (*ta'līf*). Ini misalnya dalam kalimat *naẓamtu al-lu'lu'* (saya menguntai mutiara). Kata ini biasanya dikaitkan dengan segala sesuatu yang disambungkan dengan lainnya (*kullu shay'in qarantah bi ākhar*) atau menggabungkan sebagian dengan lainnya (*ḍamamta ba'ḍahū ilā ba'ḍ*).[5] Yang menyambungkan satu dengan lainnya disebut *niẓām*. Ibarat untaian mutiara, benang atau lainnya yang menyambungkan satu mutiara dengan lainnya disebut *niẓām*.[6] Dengan demikian,

---

[3] *Munāsabah* yang dimaksud bisa pada aspek *lafẓīyah,* juga pada aspek *ma'nawīyah.* Yang pertama disebut dengan kohesi (*al-sabk*), sedangkan yang kedua disebut dengan koherensi (*al-ḥabk*). Dengan demikian, konsep *munāsabah* mencakup dua aspek: kohesi dan koherensi. Lihat Laila Hemaid, "al-Tamāsuk al-Naṣṣī fī Sūrah Luqmān: Dirāsah Taṭbīqīyah" (Januari, 2008), *https://www.researchgate.net/publication/313847123_altmask_alnsy_fy_swrt_lqman_drast_ttbyqyt/stats.* Diakses 26 Januari 2020

[4] Muḥammad Muḥammad Abū Mūsā, *Al-Balāghah al-Qur'ānīyah fī Tafsīr al-Zamakhsharī wa Atharuhā fī al-Dirāsāt al-Balāghīyah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1988), 123.

[5] Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukrim Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, vol. 14 (Beirut: Dār Ṣādir, 2000), 294.

[6] *Niẓām* adalah benang yang merangkaikan mutiara. Oleh karena itu, setiap benang atau lainya yang menyambungkan, menguntaikan, dan merangkaikan mutiara disebut dengan *niẓām.* Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

secara etimologi, kata *naẓm* mengandung makna simetris dan proporsional (*ittisāq*) dan kesatuan yang harmonis (*i'tilāf*).[7]

Sedangkan secara terminologi, *naẓm* dipahami secara beragam di kalangan kritikus sastra. Ibn Qutaybah memahami *naẓm* sebagai formasi dan formulasi kata dan penggabungan satu kata dengan lainnya dalam susunan yang cermat dan detail antara kata dan maknanya.[8] Abū Hilāl al-'Askarī menilai *naẓm* dari sisi susunan yang indah, struktur yang berkualitas, dan deskripsi yang memukau (*ḥusn al-ta'līf wa jawdah al-tarkīb wa ḥusn al-waṣf*). Dari pengertian ini, baik pengertian etimologis maupun terminologis memiliki kedekatan pemahaman terkait dengan makna *naẓm*, yaitu keindahan struktur kalimat dengan pilihan diksi yang cermat dan memikat.

Oleh karena kajian tentang *naẓm* merupakan studi awal dalam diskursus kemukjizatan Al-Qur'an, hampir semua pemikir kajian susastra awal menyinggung dan mendiskusikan konsep tersebut. Diskusi akademik seputar *naẓm* ini oleh Mustansir Mir dipilah menjadi dua kategori, sesuai dengan kategori yang disimpulkan dari penjabaran para ahli terkait konsep *naẓm*. Dua kategori itu adalah, *pertama*, mereka yang menerjemahkan *naẓm* Al-Qur'an sebagai keterkaitan antara kata dan makna. Ini melahirkan kategori *word-meaning relationship* dalam konsep *naẓm*. *Kedua*, mereka yang memahami *naẓm* sebagai hubungan linear yang ada

[7] Aḥmad Sayyid Muḥammad 'Ammār, *Naẓarīyah al-I'Jāz al-Qur'ānī wa Atharuhā fī al-Naqd al-'Arabī al-Qadīm* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2000), 122.
[8] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

antara ayat-ayat, antara surah-surah, atau antara ayat dan surah Al-Qur'an. Ini yang kemudian melahirkan kategori *linear connection*.[9]

Kategori pertama yang menganggap *naẓm* sebagai keterkaitan kata (*lafaẓ*) dan makna ini lebih banyak dipahami oleh mereka yang bergelut dalam tradisi sastra di luar kajian tafsir Al-Qur'an. Di antara beberapa tokoh itu adalah Abū Sulaymān Ḥamd ibn Muḥammad al-Khaṭṭābī (319-388 H), Abū Bakr Muḥammad ibn Ṭayyīb al-Bāqillānī (338-403 H), dan Abū Bakr 'Abd al-Qāhir ibn 'Abd al-Raḥmān al-Jurjānī (w. 471 H).

Al-Khaṭṭabī berpandangan bahwa keluarbiasaan Al-Qur'an dibandingkan dengan karya-karya sastra pada masanya ditunjukkan dengan kegagalan mereka untuk mendatangkan semisal Al-Qur'an. Itu terjadi karena beberapa hal:[10] 1) pengetahuan mereka tidak meliputi seluruh kata dan diksi yang menjadi acuan makna; 2) pemahaman mereka tidak sanggup mengenali seluruh makna yang terkandung dalam kata-kata tersebut; dan 3) pengetahuan mereka tidak cukup memadai mengenali semua sisi *naẓm* yang mempertautkan satu bagian dengan bagian yang lain, sehingga mampu melahirkan maha karya semisal Al-Qur'an dengan pilihan diksi yang serasi yang memukau.

Dalam hal ini, Khaṭṭabī mengatakan bahwa kalimat dibangun dari relasi tiga hal: kata, makna, dan *naẓm.* Kata menjadi acuan makna (*lafẓun ḥāmil*), makna yang mengacu pada kata (*ma'nan bih qā'im*), dan *naẓm* yang mempertautkan kata dan makna (*ribāṭ lahumā nāẓim*).[11] Dalam konteks ini, Khaṭṭabī memahami *naẓm* dalam

---

[9] Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'ān: A Study of Islāhī's Concept of Naẓm in Tadabbur-i Qur'ān* (United State of America: American Trust Publication, 1996), 11.
[10] Khalafullah and Salām, *Thalāthu Rasā'il fī I'Jāz al-Qur'ān*, 26–27.
[11] Ibid., 27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

konteks *word-meaning relationship,* perpaduan kata dan diksi yang serasi dan cermat sehingga membuahkan ramuan makna yang memukau.

Atas dasar itu pula, Khaṭṭābī menambahkan, Al-Qur'an hadir menjadi mukjizat kebenaran Nabi Muhammad saw. lantaran ia hadir dengan pilihan diksinya yang paling cermat dan paling fasih dipadu dengan untaian kata yang paling memukau sehingga melahirkan makna yang paling sahih.[12]

Seirama dengan Khaṭṭābī, al-Bāqillānī menjelaskan konsep *naẓm* dalam konteks diskursus kemukjizatan Al-Qur'an. Bagi Al-Bāqillānī, di antara aspek kemukjizatan Al-Qur'an adalah dalam *naẓm,* untaian, dan urutannya. Menurutnya, *naẓm* Al-Qur'an itu di luar pakem struktur kalimat-kalimat mereka serta di luar pakem gaya pitutur mereka (*naẓm khārij 'an jamī'ī wujūh al-naẓm al-mu'tād fī kalāmihim wa mubāyin li asālīb khiṭābihim*).[13] Ini artinya bahwa gaya dan stilistika Al-Qur'an bukanlah puisi layaknya puisi yang berkembang di lingkungan mereka, juga bukan sajak sebagaimana layaknya sajak yang berkembang di komunitas mereka.

Dalam konteks ini, al-Bāqillāni membedakan antara teks Al-Qur'an dan teks lainnya dalam dua hal:[14] *pertama*, pada aspek eksterior teks Al-Qur'an secara umum (*al-shakl al-khārijī al-'ām*) dan genre sastra yang digunakannya. Aspek pembeda pertama ini disebut dengan aspek *naẓm* dan stilistika (*al-naẓm wa al-*

---

[12] Ibid.
[13] Abū Bakr ibn Ṭayyib al-Bāqillānī, *I'jāz al-Qur'ān*, ed. al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr (Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.t.), 50.
[14] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lī al-Kitāb, 1993), 168–170.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

uslūb). *Kedua*, pada aspek komposisinya yang menakjubkan (*al-naẓm al-'ajīb*) atau strukturnya yang memukau (*al-ta'līf al-badī'*).

Dengan demikian, kemukjizatan Al-Qur'an itu terjadi karena, Al-Qur'an berbeda dengan teks-teks lain dalam genrenya. Gaya bahasa Al-Qur'an berbeda dengan puisi, sajak, prosa, dan jenis genre lain pada masanya. Di samping itu, komposisi dan strukturnya yang memukau di mana kita tidak menemukan perbedaan komposisinya meskipun panjang pendeknya beragam serta konten temanya berbeda-beda.[15]

Selain Khaṭṭābī dan al-Bāqillānī, al-Jurjānī dapat disebutkan di sini. Gagasan *naẓm* al-Jurjānī bukan dibentuk secara spontan dan reaktif, melainkan produk dari akumulasi gagasan yang cukup panjang yang melibatkan sejumlah pemikir dari sejak al-Jaḥiẓ, atau bahkan sebelumnya.[16] Sebagaimana Khaṭṭābī dan al-Bāqillānī, al-Jurjānī membincang konsep *naẓm* dalam konteks diskursus kemukjizatan Al-Qur'an, bahkan dalam dinamika debat intelektual guna mempertahankan teologi Asy'ariyah di hadapan dominasi pengaruh Mu'tazilah dalam diskursus kemukjizatan Al-Qur'an.

Secara umum, teori *naẓm* al-Jurjānī berpijak pada kesimpulannya tentang hakikat bahasa kaitannya dengan gramatika (ilmu *naḥwu*).[17] Ini karena bahasa, kata al-Jurjānī, bukan semata-mata kumpulan dari kosa kata, melainkan kumpulan dari sistem relasi. Kata-kata (*al-alfāẓ*) saja tidak cukup untuk mengantarkan kepada

---

[15] Ibid., 89.
[16] Walīd Muḥammad Murād, *Naẓarīyah al-Naẓm wa Qīmatuhā al-'Ilmīyah fī al-Dirāsāt al-Lughaghīyah 'ind 'Abd Al-Qāhir al-Jurjānī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1983), 5.
[17] 'Ammār, *Naẓarīyah al-I'Jāz al-Qur'ānī*, 157–158; Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), 260.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

makna. Untuk mencapai makna, kata-kata tersebut meniscayakan relasi, struktur, serta keharmonisan antara satu unit dan elemen dengan unit dan elemen lainnya dalam konteks pembicaraan kalimat. Relasi yang harmonis antara elemen-elemen kalimat itu yang mampu mengantarkan pada makna.[18]

Sebagaimana dijelaskan Setiawan,[19] teori *naẓm* al-Jurjānī mensyaratkan dua hal penting, yaitu gramatik dan logis. Persyaratan gramatik adalah kesesuaian dan keselarasan serta kepatuhan kalimat pada kaidah gramatikal (*tawākhī ma'ānī al-naḥw*). *Ma'ānī al-naḥw* yang dimaksud al-Jurjānī adalah pada aspek fungsionalisasi *i'rab*. Dengan fungsionalisasi *i'rab* memungkinkan untuk mengatur keselarasan dan keserasian pertautan antara subjek dan objek, antara kata benda dan kata kerja. Sedangkan prasyarat logis adalah relasi yang dibangun di antara kosa kata dalam kalimat tersebut benar-benar didasarkan atas hubungan subjek-objek, kata benda-kata kerja, sedangkan keterangan dalam format didasarkan atas pertimbangan situasional dan rasional.

Sedangkan kategori kedua melihat *naẓm* sebagai hubungan linear yang ada antara ayat-ayat, antara surah-surah, atau antara ayat dan surah Al-Qur'an. Jika karegori pertama, *word-meaning relationship*, dikenal di komunitas akademik sastra di luar kajian tafsir Al-Qur'an, kategori kedua ini, *linear connection*, lebih mengemuka di lingkungan akademik ahli sastra yang menekuni kajian tafsir Al-Qur'an.[20] Kategori *naẓm* jenis kedua ini dalam kajian ilmu Al-Qur'an lebih dikenal dengan konsep *munāsabah*.

---

[18] Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, 275.
[19] Ibid., 262–263.
[20]Mustansir Mir, "Continuity, Context, and Coherence in the Qur'ān: A Brief Review of the Idea of *Naẓm* in Tafsīr Literature," *Al-Bayan Journal* 11, No. 2 (Desember 1, 2013): 15–28.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dibandingkan dengan *munāsabah*, konsep *naẓm* lebih tua usianya. Meskipun kedua istilah tersebut memiliki substansi pembahasan yang sama, yaitu tentang koherensi intra tekstual, keduanya memiliki penekanan makna yang berbeda. Jika konsep *naẓm* dikenal melalui karya utama al-Jāhiẓ sekitar abad ke-3 hijriyah atau abad ke-9 masehi, maka *munāsabah* populer beberapa dekade setelahnya, atau bahkan mendekati beberapa abad setelahnya.[21] Bisa jadi, dua istilah ini mewakili kelompok sektarian yang berbeda. Jika *naẓm* lebih populer di kalangan pengkaji sastra dalam komunitas Muktazilah, *munāsabah* lebih populer di kalangan kajian tafsir di komunitas *Ahlu al-Sunnah wa al-Jamā'ah*.[22] Menurut Abū al-Ḥasan al-Shahrābānī, sebagaimana dikutip oleh al-Zarkashī, orang yang pertama kali mempopulerkan istilah *'ilm al-munāsabah* adalah Syekh Abū Bakr al-Nīsābūrī (w.324 H) di Baghdad.[23]

Meskipun al-Nīsābūrī dianggap sebagai orang pertama yang memberikan perhatian dalam kajian *munāsabah*, namun dia tidak meninggalkan karya dalam kajian ini. Satu-satunya karya tentang kajian ini sebelum era al-Zarkashī adalah karya Abū Ja'far Aḥmad ibn Ibrāhīm ibn al-Zubayr al-Ghirnāṭī (w. 807 H) yang

---

[21] Nevin Reda El-Tahry, "Textual Integrity and Coherence in the Qur'an: Repetition and Narrative Structure in Surat Al-Baqara" (Disertasi--University of Toronto, 2010), 19.

[22] Asumsi ini didasarkan bahwa asal-asul munculnya dua istilah itu, meskipun didasarkan pada prinsip yang sama, yaitu menunjukkan keluarbiasaan struktur dan komposisi al-Qur'ān, namun dua istilah itu populer di dua komunitas akademik yang berbeda. Bila *naẓm* ramai diperbincangan di komunitas akademik sastra yang Muktazilah sebagai pionernya, terminologi *munāsabah* lebih populer di komunitas akademik tafsir al-Qur'ān terutama di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-jamā'ah. Dalam perkembangannya, oleh para pengkaji mutakhir, dua istilah ini digunakan secara bergantian tanpa penekanan khusus yang membedakannya.

[23] Badr al-Dīn Muḥammad ibn 'Abdillāh al-Zarkashī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, vol. 1 (Kairo: Maktabah Dār al-Turāth, t.t), 36; Abū Bakr al-Nīsābūrī yang menyebarkan disiplin keilmuan ini dalam konteks kajian tafsir. Atas dasar ini, al-Nīsābūrī menjadi sasaran kesalahan para ulama Baghdad lantaran ulama Baghdad tidak mengenal dan memahami konsep ini dalam kajian tafsir. Lihat pengantar 'Abd al-Qādir Aḥmad 'Aṭā dalam Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *Tanāsuq al-Durar fī Tanāsub al-Suwar*, ed. 'Abd al-Qādir Aḥmad 'Aṭā (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1986), 22.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berjudul *al-Burhān fī Tartīb Suwar al-Qur'ān*.[24] Buku ini, kata al-Biqā'ī, hanya menjelaskan pola relasi antara satu surah dengan surah sesudahnya, dan sama sekali tidak menjelaskan pola relasi antar ayat satu dengan lainnya.[25]

Secara etimologi, *munāsabah* berasal dari akar kata ن-س-ب yang merupakan bentuk *verbal noun* dari *nāsaba-yunāsib-munāsabah* yang artinya menghubungkan sesuatu dengan sesuatu yang lain (*ittiṣāl shay'in bi shay'in*). Dari akar kata yang sama juga muncul kata *nasab*, hubungan kekerabatan (*al-qarābah*).[26] Secara terminologi, *munāsabah* berarti alasan susunan (ayat) (*'illah al-tartīb*). Dalam konteks ilmu Al-Qur'an, *munāsabah* adalah alasan susunan bagian Al-Qur'an satu dengan lainnya (*'ilal tartīb ajzā'ih ba'ḍihā bi ba'ḍ*) atau dalam pengertian yang lain adalah makna yang menghubungkan di antara surah-surah dan ayat-ayat Al-Qur'an.[27]

Dalam kajian linguistik, *munāsabah* mencakup dua aspek, yaitu: keterkaitan dari segi lafaz (*munāsabah lafẓīyah*) dan keterkaitan dari segi makna (*munāsabah ma'nāwīyah*). Aspek yang pertama disebut dengan kohesi (*al-sabk* atau *al-ittisāq*), sementara aspek yang kedua disebut dengan koherensi (*al-ḥabk* atau *al-insijām*).[28]

---

[24] El-Tahry, "Textual Integrity and Coherence in the Qur'an," 30; Di bagian awal pembahasan tentang *munāsabah,* al-Zarkashī menyebutkan nama Abū Ja'far Aḥmad ibn Ibrāhīm ibn al-Zubair sebagai orang yang menulis kajian ini secara tersendiri. Lihat al-Zarkashī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* 1:35.

[25] Oleh karena itu, al-Biqā 'ī mencoba menambal keterbatasan dari apa yang telah didahului oleh Ibn al-Zubayr. Lihat Burhān al-Dīn Abū al-Ḥasan Ibrāhīm ibn 'Umar al-Biqā'ī, *Naẓm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*, vol. 1 (Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.t), 6.

[26] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab,* 14:242; al-Zarkashī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 1:35; Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Ḥadith, 2004), 273.

[27] Muḥammad ibn 'Umar ibn Sālim Bāzmūl, *'Ilm al-Munāsabāt fī al-Suwar wa al-Āyāt* (Makkah al-Mukarramah: Al-maktabah al-Makkīyah, 2002), 27.

[28] Hemaid, "Al-Tamāsuk al-Naṣṣī fī Sūrah Luqmān: Dirāsah Taṭbīqīyah." Bandingkan juga dengan Jamāl 'Abdul Majīd, *Al-Badī' bayn al-Balāghah al-'Arabīyah wa al-Lisānīyāt al-Naṣṣīyah* (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1998), 71 dan seterusnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan pengertian tersebut, baik pengertian yang populer dalam kajian Al-Qur'an atau dalam kajian linguistik, *munāsabāh* bisa dipilah menjadi dua: *munāsabāh* internal (*al-munāsabāt al-dakhīlīyah*) dan *munāsabāh* eksternal (*al-munāsabāt al-khārijīyah*).[29] *Munāsabah* internal dibagi menjadi empat, yaitu: 1) keterkaitan susunan ayat dalam satu surah, hubungan sebagian ayat dengan lainnya, kohesi dan koherensi satu ayat dengan lainnya; 2) keterkaitan awal surah dengan tujuan yang menjadi konteks dari surah yang bersangkutan, 3) keterkatian akhir surah dengan awal surah, dan 4) keterkaitan potongan akhir ayat (*fāṣilah*) di mana ayat itu diakhiri. Sedangkan *munāsabah* eksternal dibagi menjadi tiga, yaitu: 1) keterkaitan surah sebelumnya dengan surah sesudahnya; 2) keterkaitan akhir surah dengan awal surah berikutnya, dan 3) keterkaitan antara awal surah dengan awal surah sesudahnya.

Mayoritas ulama mengakui bahwa ilmu *munāsabah* merupakan disiplin ilmu yang penting kaitannya dengan tafsir Al-Qur'an. Sehingga tidak salah apabila al-Biqā'ī menganggap bahwa pentingnya ilmu *munāsabah* kaitannya dengan tafsir sama dengan pentingnya ilmu *naḥwu* dalam ilmu *bayān*.[30] Mengingat disiplin ilmu ini rumit, maka tidak banyak peminat yang menekuninya, bahkan kajian tentang *munāsabah* cenderung diabaikan.[31] Baru setelah munculnya Syekh Abū Bakar al-Nīsābūrī, ulama-ulama yang membahas disiplin ilmu ini mulai bermunculan.

---

[29] Ibid., 28–29; Muṣṭafā Muslim, *Mabāḥith fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000), 70–91.
[30] al-Biqā'ī, *Naẓm al-Durar*, 1:6.
[31] al-Zarkashī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 1:36. Bahkan al-Rāzī dalam tafsirnya mengatakan bahwa …*akthar laṭā'if al-Qur'ān muwaddi'ah fī al-tartībāt wa al-rawābiṭ.* Lihat juga Abdul Qadir Ahmad Atha', *Asrār Tartīb al-Qur'ān li al-Hafidz Jalaluddin al-Suyūṭī*, (Kairo: Dar al-I'tiṣam, t.t.), 40

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Misalnya: Abū Ja‘far Aḥmad ibn al-Zubayr (627 H-708 H), Ibrāhīm al-Biqā‘ī (809 H-885 H/1406 M-1480 M), Badr al-Dīn Muḥammad Zayd ibn ‘Abd Allāh al-Zarkashī (745 H-794 H/1344 M-1392 M) Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (849 H-911 H/1445 M-1505 M), Muḥammad ‘Abduh (1266 H-1322 H/1849 M-1905 M), Maḥmūd Shaltūt (1310 H-1383 H/1893 M- 1963 M), dan lain sebagainya.

Adanya perhatian ulama untuk mengkaji keserasian teks Al-Qur’an ini didasarkan pada kenyataan bahwa teks Al-Qur’an merupakan bangunan teks yang utuh, masing-masing bagian dengan lainnya saling berkaitan. Hanya saja, untuk menyingkap keterkaitan uraian tersebut meniscayakan adanya peran optimal pengkaji Al-Qur’an atau mufasir untuk senantiasa berdialog dengan teks tersebut. Sehingga pemahaman tentang keterkaitan dan keserasian bagian Al-Qur’an dapat dicapai secara maksimal.[32] Namun demikian, Abu Zayd menyanggah asumsi tentang tidak adanya *munāsabah* Al-Qur’an tersebut. Menurutnya, Al-Qur’an merupakan teks linguistik yang memungkinkan adanya keterkaitan khas antara bagian-bagiannya, meskipun bagian-bagian tersebut menggambarkan kejadian atau persoalan yang berbeda.[33]

Dengan demikian, adanya Al-Qur’an memilih sistematika yang menurut sementara kalangan itu kacau adalah untuk mengingatkan manusia bahwa ajaran Al-Qur’an merupakan satu kesatuan terpadu yang tidak dapat dipisah-pisahkan, di samping agar tidak menimbulkan kesan bahwa satu pesan lebih penting dari pesan yang lain.[34] Di samping itu pula, al-Khaṭṭābī sebagaimana dikutip Quraish Shihab

[32] Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ*, 181.
[33] Ibid., 182.
[34] M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Quran* (Bandung: Mizan, 1997), 242–243.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengatakan bahwa tujuan bergabungnya berbagai persoalan dalam satu surah adalah agar setiap pembaca dapat memperoleh sekian banyak informasi atau petunjuk dalam waktu singkat tanpa harus membaca seluruh ayat-ayat Al-Qur'an.[35]

Dalam perkembangannya, dua istilah ini digunakan secara bergantian untuk konteks yang sama.[36] Mereka menyamakan antara *naẓm* dan *munāsabah.* Di dalam penggunaannya, istilah *munāsabah* memiliki padanan yang beragam. Masing-masing mufasir menggunakan istilah spesifik tertentu untuk menggambarkan keterkaitan bagian teks Al-Qur'an dengan bagian yang lain. Ada sejumlah istilah yang digunakan para mufasir, misalnya *al-irtibāt, al-ta'alluq, al-ta'līl, al-ittiṣāl, al-sabak,* dan lain sebagainya.[37] Tidak hanya menyamakan antara *naẓm* dan *munāsabah,* bahkan mereka juga menyamakan antara *naẓm* dan *al-wiḥdah al-mawḍū'īyah,*[38] poin pembahasan yang akan dijelaskan berikut ini.

2. Konsep *Waḥdah al-Naṣṣ al-Qur'ānī* dan Integritas Tekstual Al-Qur'an

Selain dua konsep yang telah dibahas sebelumnya, konsep ketiga yang berhubungan dengan kajian tentang integritas tekstual Al-Qur'an adalah konsep *waḥdah al-naṣṣ al-Qur'ānī. Waḥdah* atau *wiḥdah,* secara etimologi, adalah

---

[35] Ibid., 244.

[36] Pada mulanya ada pemisahan antara *naẓm* dan *munāsabah.* Pemisahan dua istilah tersebut pada masa awal bisa dipahami dalam konteks dinamika sektarian saat itu, terlepas dari tumpang tindih semantik dan fungsional antara keduanya. Lihat El-Tahry, "Textual Integrity and Coherence in the Qur'an," 19.

[37] Muḥammad 'Ināyatullāh Asad Subḥānī, *Im'ān al-Naẓar fī Niẓām al-Āy wa al-Suwar* (Dār 'Āmmār, n.d.), 25.

[38]al-Farāhī membedakan antara *naẓm* dan *munāsabah*. Menurutnya, *munāsabah* hanyalah bagian dari *naẓm*. *Munāsabah* hanya menjelaskan keterkaitan antar ayat namun tidak mampu mengungkapkan keberadaan Al-Qur'an sebagai satu kesatuan yang utuh. *Munāsabah* hanya cukup melacak keterkaitannya, namun melupakan bahwa Al-Qur'an merupakan komposisi yang padu. Lihat 'Abd al-Ḥamīd al-Farāhī, *Dalā'il al-Niẓām* (Al-Maṭba'ah al-Ḥamīdīyah, 1388), 86.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kesatuan dan kesendirian. Pada hakikatnya, satu merupakan bagian yang tidak bisa dibagi lagi. Kata satu memungkinkan konotasi yang beragam, yaitu: satu dalam pengertian satu dari segi jenisnya. Misalnya, manusia dan kuda merupakan satu jenis makhluk.[39] Jika kata *waḥdah* dipadukan dengan *al-naṣṣ al-Qur'ānī,* maka bisa dipahami bahwa yang dimaksud adalah kesatuan teks Al-Qur'an.

Konsep ini didasarkan pada kesepakatan umum di kalangan mufasir bahwa Al-Qur'an secara keseluruhan dianggap sebagai "satu teks" (*naṣṣ wāḥid*) yang satu bagian menyangga bagian yang lain serta satu bagian menempati bagian yang lain.[40] Terkait dengan konsep ini adalah diktum klasik yang mengatakan bahwa *al-Qur'ān yufassir ba'ḍuh ba'ḍ* (Al-Qur'an saling menafsirkan satu dengan lainnya). Fakta ini mendorong keyakinan para ahli tafsir bahwa jenis tafsir paling otoritatif (*aṣaḥḥ ṭuruq tafsīr al-Qur'ān*) adalah tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an.[41] Meskipun demikian, tidak semua ulama bersepakat tentang model tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an yang dianggap sebagai tafsir paling otoritatif. Mengingat dalam kenyataannya tidak semua model tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an masuk dalam kategori *bi al-ma'thūr*. Ini, misalnya, sebagaimana ditegaskan oleh 'Adnān Muḥammad Zarzūr:

> Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an merupakan langkah metodis paling utama dan paling penting dalam penafsiran Al-Qur'an. Bagian-bagian Al-Qur'an saling menafsirkan, baik dalam konteks yang sama, konteks yang beragam, atau dalam konteks Al-Qur'an secara keseluruhan. Akan tetapi, ragam ini kami anggap termasuk dalam lingkup metode tafsir, *uṣūl* tafsir, atau penjelasan Qur'ani yang menjadi salah satu fase pra tafsir, khususnya

---

[39] 'Abbās 'Iwaḍullāh 'Abbās, *Muḥāḍarāt fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2007), 34.
[40] Sāmir 'Abd al-Raḥmān Rashwānī, *Manhaj al-Tafsīr al-Mawḍū'ī li al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Naqdīyah* (Suriah: Dār al-Multaqā, 2009), 61.
[41] Musā'id Sulaymān ibn Nāṣir al-Ṭayyār, *Sharḥ Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr li Ibn Taymīyah* (Riyaḍ: Dār ibn Jawzī, 1428), 271.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> pada pembahasan konteks Al-Qur'an secara utuh. Allah berfirman: *"Sungguh, manusia diciptakan bersifat suka mengeluh. Apabila dia ditimpa kesusahan dia berkeluh kesah, dan apabila mendapat kebaikan (harta) dia jadi kikir*" (QS. al-Ma'ārij [70]: 19-21). Penjelasan *halū'* sebagai berkeluh kesah apabila ditimpa kesusahan dan kikir apabila mendapat kebaikan, tidak tepat disebut sebagai tafsir yang *ma'thūr* dari Allah Swt. Karena penjelasan ini tidak detail atau karena penjelasan tersebut gambaran bagi Al-Qur'an itu sendiri. Padahal tafsir adalah ungkapan tentang penjabaran tambahan terhadap Al-Qur'an, bukan hanya bagian dari pernyataan Al-Qur'an itu sendiri.[42]

Hal serupa juga ditegaskan oleh al-Sharīf Ḥātim ibn 'Arif al-'Ūnī. Dia berkata:

> Di sini nyata bahwa mendahulukan tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an daripada sumber-sumber tafsir lainnya secara mutlak tidaklah sahih, kecuali dengan membatasi hanya pada tafsir Al-Qur'an yang nyata memiliki hubungan tafsir ayat dengan ayat yang lain secara jelas (*'alāqah wāḍiḥah*). Sedangkan di luar itu, maka perlu dilihat pada kebalikannya, baik tafsir itu tafsir *naqlī* atau tafsir *lughaghī.* Dalam konteks ini, dahulukan mana yang lebih kuat dan valid.[43]

Pandangan al-'Ūnī tersebut memungkinkan bahwa meskipun ada tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, tapi polanya tidak bisa semuanya dianggap sebagai *naqlī* atau *ma'thūr.* Hanya tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an yang memiliki "hubungan yang jelas" saja yang bisa disebut dengan *bī al-ma'thūr.* Hal tersebut bisa dilihat dari apakah ada pola relasi yang jelas antara satu ayat dengan ayat lainnya, atau ada penjelasan Nabi yang menjelaskan bahwa ayat tersebut menafsirkan ayat yang lainnya, atau memang hanya karena berbekal kesamaan menurut pandangan nalar sang mufasir. Dalam konteks ini, tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an tidak selalu

---

[42] 'Adnān Muḥammad Zarzūr, *Fuṣūl fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1998), 230.
[43] Al-Sharīf Ḥātim ibn 'Arif al-'Ūnī, *Takwīn Malakah al-Tafsīr: Khuṭuwāt 'Amalīyah li Takwīn Dhihnīyah al-Mufassir* (Riyāḍ: Markaz Namā' li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt, 1434), 91–92.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bisa dianggap sebagai tafsir *bi al-ma'thūr*. Bisa jadi, ada bentuk tafsīr Al-Qur'an dengan Al-Qur'an yang bisa dikategorikan sebagai tafsir *bi al-ra'y*.[44]

Poin dalam sub bab ini tidak hendak mendiskusikan apakah semua tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an bisa dikategorikan sebagai tafsir *bi al-ma'thūr* sehingga layak dianggap sebagai bentuk tafsir paling otoritatif. Sub bab ini bermaksud menjelaskan bahwa Al-Qur'an merupakan satu kesatuan yang utuh yang memungkinkan satu dengan lainnya saling menjelaskan. Karakter saling menjelaskan dalam Al-Qur'an ini bisa karena dua hal:[45] *pertama*, koherensi, konsistensi, dan kesesuaiannya; dan *kedua*, saling mengacu antara satu ayat dengan lainnya atau saling menafsirkan satu dengan lainnya. Jika yang pertama lebih dekat dengan kajian *munāsabah* sebagaimana diuraikan pada bagian sebelumnya, maka yang kedua lebih terkait dengan konsep integritas tekstual dalam Al-Qur'an yang dalam hal ini para ahli mengunakan istilah yang beragam.[46] Salah satu di antaranya adalah *al-waḥdah al-mawḍu'īyah*. Dua hal ini tidak bisa dilepaskan satu dengan lainnya, karena keduanya saling melengkapi.

---

[44]Zarzūr sepakat bahwa tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an merupakan metode tafsir paling valid. Namun, menyebutkan bahwa tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an sebagai *tafsīr bī al-ma'thūr* perlu didiskusikan lebih lanjut. Baginya, tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an tidak tepat disebut tafsir yang *ma'thūr* dari Allah (*tafsīr ma'thūr 'an Allāh*), apalagi hanya ketika ayat Al-Qur'an menjabarkan ayat Al-Qur'an yang lain. Bagi Zarzūr, tafsir itu adalah uraian tambahan tentang ayat Al-Qur'an (*al-tafsīr 'ibārah yuḍāf ilā al-Qur'ān*), bukan bagian dari ayat lain dalam Al-Qur'an. Lihat Zarzūr, *Fuṣūl fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 230; 'Adnān Muḥammad Zarzūr, *Madkhal ilā Tafsīr al-Qur'ān wa 'Ulūmih* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1998), 216–217.

[45] Rashwānī, *Manhaj Al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, 61.

[46] Maḥmūd Ḥijazī menggunakan istilah *al-waḥdah al-mawḍū'īyah*, Muḥammad 'Abdullah al- menggunakan istilah *al-waḥdah al-'uḍawīyah*, Sayyid Quṭb menggunakan istilah *al-waḥdah al-nasaqīyah*, Sa'īd Ḥawwā menggunakan istilah *al-waḥdah al-Qur'ānīyah,* Muḥammad Bāqir Ḥajjatī dan 'Abdul Karīm bī Āzar Shīrāzī menggunakan istilah *al-manhaj al-tarābuṭī,* dan Ṭāhā Jābir al-'Alwānī menggunakan istilah *al-waḥdah al-binā'īyah.* Lihat Ibid., 281–319.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Konsep kesatuan tematik sebagai salah satu model integritas tekstual Al-Qur'an ini dipahami sebagai pembahasan tentang problematika khusus yang dipaparkan Al-Qur'an di dalam surah yang beragam guna menampilkan makna khusus di dalamnya yang berhubungan dengan tema umum yang dibahas guna menggapai tujuan yang diinginkan. Misalnya, ketika menjelaskan legislasi pengharaman minuman keras, Al-Qur'an tidak menjelaskannya dalam satu surah khusus, melainkan disebar di empat surah yang berbeda, yang masing-masing surah memiliki makna dan tujuan spesifik. Namun bila semua digabungkan dalam rangkaian yang utuh, maka kita mendapatkan bahwa pesan yang tersebar di empat surah tersebut seolah menjadi satu jalinan tema yang utuh tentang prosesi pengharaman minuman keras.

Prinsip kesatuan tematik ini, menurut Maḥmūd Ḥijazī, berporos pada empat hal,[47] yaitu: pengulangan tema yang sama dalam Al-Qur'an, penyebutan tema yang tidak tuntas dalam satu surah, sempurnanya kesatuan tematik dan koherensinya dalam semua surah di mana tema tersebut diulang, dan tidak terpenuhinya kesatuan tema dalam satu surah di mana tema itu disebutkan. Kesatuan tematik ini membutuhkan pemahaman tentang keterkaitan dan hubungan antara beberapa ayat dan surah, serta hubungan beberapa surah dalam Al-Qur'an.[48] Ini artinya, kesatuan tematik berkaitan erat dengan kajian tentang keterkaitan antar ayat dan surah (*munāsabah*).

---

[47] 'Abbās, *Muḥāḍarāt*, 38–39; Rashwānī, *Manhaj al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, 65–68.
[48] Ṭāhā Jābir al-'Alwānī, *Afalā Yatadabbarūn al-Qur'ān: Ma'ālim Manhajīyah fī al-Tadabbur wa al-Tadbīr* (Kairo: Dār al-Salām, 2010), 131–132.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam perkembangannya, konsep kesatuan tematik ini mengantarkan pada kecenderungan baru dalam kajian Al-Qur'an, yaitu genre tafsir tematik. Tafsir tematik merupakan genre baru dalam perkembangan tafsir Al-Qur'an.[49] Jika genre tafsir sebelumnya berupaya menafsirkan Al-Qur'an secara utuh dengan ayat per ayat, maka genre tafsir tematik berupaya menafsirkan Al-Qur'an dengan mengacu pada tema tertentu dan fokus pada tema tersebut. Meskipun genre tafsir ini merupakan genre baru dalam tafsir Al-Qur'an, namun benih-benihnya—sebagaimana dijelaskan Muṣṭāfā Muslim—bisa dilacak pada generasi pertama Islam.[50]

Pada masa generasi pertama Islam, model *mawḍū'ī* mewujud dalam apa yang kemudian dikenal dengan tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, tafsir yang didasarkan pada narasi Rasulullah saw. terkait penjelasan suatu ayat dengan menggunakan ayat yang lain. Contoh yang paling populer adalah penjelasan Rasulullah saw. tentang ayat ke-82 surah al-An'ām ﴿اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ يَلْبِسُوْٓا اِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾. Sahabat bingung dengan maksud ayat tersebut, lalu bertanya kepada Rasulullah saw., "Wahai Rasulullah, siapa di antara kami yang zalim terhadap dirinya sendiri?

---

[49] Rashwānī menyebutkan bahwa terma tafsir *mawḍū 'ī* itu *ḥadīth al-nash'ah jadīd al-ẓuhūr* (baru muncul). Lihat Rashwānī, *Manhaj al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, 73. Sedangkan Muslim menyebutkan bahwa istilah tafsir *mawḍū'ī* muncul pada abad ke-14 H. Muslim, *Mabāḥith fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, 17. Al-Wattārī menyebut istilah tafsir *mawḍū'ī* dengan *al-wiḥdah al-mawḍū'īyah.* Dia menyebutkan lima model tafsir tematik, yaitu kesatuan tematik dalam bingkai kosa kata Al-Qur'an (*al-wiḥdah al-mawḍū'īyah fī iṭār al-mufradah al-Qur'ānīyah*), kesatuan tematik dalam bingkai konsep Al-Qur'an (*al-wiḥdah al-mawḍū'īyah fī iṭār al-mafhūm al-Qur'ānī*), kesatuan tematik dalam bingkai kalimat Al-Qur'an (*al-wiḥdah al-mawḍū'īyah fī iṭār al-jumlah al-Qur'ānīyah*), kesatuan tematik dalam bingkai surah Al-Qur'an (*al-wiḥdah al-mawḍū'īyah fī iṭār al-sūrah al-Qur'ānīyah*), dan kesatuan tematik dalam bingkai Al-Qur'an secara keseluruhan (*al-wiḥdah al-mawḍū'īyah li al-Qur'ān al-Karīm*). Lihat Aḥmad 'Adnān 'Abdullah al-Wattārī, *Fiqh al-Sūrah al-Qur'ānīyah: Muqaddimah fī al-Uṣūl al-'Āmmah Ii Manhaj Dirāsah al-Binā' al-Mawḍū'ī lī al-Sūrah al-Qur'ānīyah ma'a Namādhij Taṭbīqīyah fī al-Tafsīr (al-Suwar 99-114)* (Uni Emirat Arab: Jā'izah Dubay al-Dawlīyah li al-Qur'ān al-Karīm, 2011), 10–12.

[50] Muslim, *Mabāḥith fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, 17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"Itu bukanlah apa yang kalian maksud. Tidakkah kalian mendengar ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾." Jadi yang dimaksud adalah syirik. Corak ini oleh Rashwānī disebut dengan tafsīr *mawḍū'ī bī al-ma'thūr.*[51] Contoh lainnya adalah sebagaimana riwayat Imām Bukhārī dan Imām Muslim bahwa Rasulullah saw. menafsirkan kata *mafātiḥ al-ghayb* dalam firman Allah ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾. Lalu Rasulullah saw. bersabda, "Kunci kegaiban itu ada lima, yaitu : ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾.[52]

Dalam perkembangannya, genre tafsir tematik ini mengalami keragaman pola. Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-Khālidī menjelaskan setidaknya ada tiga model kajian tafsir tematik.[53] *Pertama*, tafsir tematik kosa kata Al-Qur'an (*al-tafsīr al-mawḍū'ī li muṣṭalaḥ al-Qur'ānī*). Model ini memungkinkan bagi mufasir untuk melacak sejumlah lafal di dalam Al-Qur'an yang menjadi istilah kunci tertentu dengan memperhatikan keragaman derivasinya serta memperhatikan konteks penggunaan lafal tersebut dalam kalimat-kalimat Al-Qur'an. Model ini merupakan model rintisan awal yang dilakukan para ulama yang memungkinkan untuk dimanfaatkan oleh para mufasir kontemporer. Sejumlah karya dengan model ini, misalnya, adalah *Mufradāt alfāẓ al-Qur'ān* karya al-Rāghib al-Iṣfahānī, *Iṣlāḥ al-Wujūh wa al-Naẓā'ir fī al-Qur'ān* karya al-Khaṭib al-Dāmighānī, dan *Al-Muṣṭalaḥāt al-Arba'ah fī al-Qur'ān* karya Abū al-A'lā al-Mawdūdī.

---

[51] Rashwānī, *Manhaj al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, 74.
[52] Ibid., 75.
[53] Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-Khālidī, *Al-Tafsīr al-Mawḍū'ī bayn al-Naẓariyah wa al-Taṭbīq* (Yordania: Dār al-Nafā'is, t.t), 52–59; Muslim, *Mabāḥith fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, 23–29.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedua, tafsir tematik tema-tema Al-Qur'an (*al-tafsīr al-mawḍū'ī lī al-mawḍū' al-Qur'ānī*). Dengan model ini, mufasir memilih tema-tema tertentu dalam realitas, lalu sang mufasir melacak di dalam pemaparan Al-Qur'an. Tema-tema tersebut biasanya tidak secara eksplisit tertera di dalam Al-Qur'an, namun substansi pembahasannya bisa ditemukan di dalam Al-Qur'an. Sejumlah karya dengan model ini, misalnya, adalah *Manhaj al-Iqtiṣād fī al-Qur'ān* karya Zaydān 'Abd al-Fattāḥ Qa'dān dan *Ta'ammulāt fī Manzilah al-Mar'ah fī al-Qur'ān al-Karīm* karya Hannān Laḥḥām.

Ketiga, tafsir tematik surah Al-Qur'an (*al-tafsīr al-mawḍū'ī li al-sūrah al-Qur'ānīyah*). Dengan model ini, mufasir melihat surah-surah dalam Al-Qur'an dengan pandangan tematik, yaitu dengan mengenali tema pokok dalam surah Al-Qur'an, tujuan, dan *maqāṣid*-nya. Sejumlah karya dengan model ini, misalnya, adalah *Naḥwa Tafsīr Mawḍū'ī li Suwar al-Qur'ān al-Karīm* karya Muḥammad al-Ghazalī, *Tafsīr Sūrah al-An'ām* karya Ṭāhā Jābir al-'Alwānī, dan *al-Asās fī al-Tafsīr* karya Sa'īd Ḥawwā.

Ketiga pola sebagaimana dijabarkan di atas itu adalah ragam tafsir tematik dilihat dari sisi teknik pemaparan ayatnya. Sedangkan dilihat dari cakupan uraian dan pemaparan tafsirnya, 'Abd al-Sattār Fatḥullah Sa'īd membedakan pola tafsir *mawḍū'ī* menjadi tiga, yaitu *al-tafsīr al-mawḍū'ī al-wajīz, al-tafsīr al-mawḍū'ī al-wasīṭ,* dan *al-tafsīr al-mawḍū'ī al-basīṭ.*[54] *Al-tafsīr al-mawḍū'ī al-wajīz* yang dimaksud adalah ketika mufasir memilih beberapa ayat setema untuk membahas

[54] 'Abd al-Sattār Fatḥullah Sa'īd, *Al-Madkhal ilā al-Tafsīr al-Mawḍū'ī* (Port Said: Dār al-Tawzī' wa al-Nashr al-Islāmīyah, 1991), 26–27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kajian tertentu yang bersifat praktis, seperti makalah, ceramah, dan sejenisnya. Artinya, cakupan pembahasan dalam tafsirnya sederhana dan terbatas. Pola kedua adalah *al-tafsīr al-mawḍū'ī al-wasīṭ,* yaitu ketika mufasir memilih tema tertentu dalam kajian surah tertentu. Misalnya mengkaji tema akidah dalam surah al-Shūrā atau surah yang lain. Atau sang mufasir memilih tema tertentu dalam Al-Qur'an secara keseluruhan lalu sang mufasir menguraikannya dengan tidak terlalu singkat, juga tidak terlalu panjang. Sedangkan yang ketiga adalah *al-tafsīr al-mawḍū'ī al-basīṭ,* yaitu ketika sang mufasir melakukan penelitian dan menghimpun seluruh ayat yang setema lalu dijabarkan secara terperinci dan mendalam.

Pola-pola dalam tafsir tematik tersebut mengacu pada prinsip yang sama, yaitu Al-Qur'an saling menafsirkan satu dengan lainnya, sehingga integritas dan kesatuan tekstual Al-Qur'an bisa dicapai. Habannakah menjelaskan bahwa ayat memiliki hubungan yang erat dengan tematik surah. Setidaknya ada dua hubungan yang bisa ditemukan terkait dengan ayat dan tematik surah.[55] *Pertama*, hubungan kalimat Al-Qur'an dengan bagian-bagian dari makna-makna yang tergabung dalam satu tema. Hal itu menuntut seorang pengkaji teks Al-Qur'an untuk mengikuti dan meneliti satu persatu teks yang ada di dalam Al-Qur'an yang memiliki keterkaitan makna meski dari berbagai sisi dengan makna yang sedang dikaji dalam satu tema khusus. Hal itu untuk menyingkap letak makna tersebut dengan struktur utuh sebuah tema.

[55] 'Abd al-Raḥmān Ḥasan Ḥabannakah al-Mīdānī, *Qawā'id al-Tadabbur al-Amthal li Kitāb Allāh 'Azz wa Jall: Ta'Ammulāt* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1980), 9–10.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedua, hubungan makna kalimat Al-Qur'an secara utuh dengan kalimat-kalimat yang ada dalam sebuah ayat atau surah. Hal ini menuntut setiap pengkaji untuk membahas keteraturan yang terungkap dari kesesuaian antara makna-makna kalimat dalam ayat, dan dari kesesuaian antara makna-makna kalimat dalam ayat dengan tema utama sebuah surah (*waḥdah mawḍū' al-sūrah*).

B. Komposisi Al-Qur'an dalam Perbincangan

1. Asal-Usul Diskusi tentang Komposisi Al-Qur'an

Diskusi seputar komposisi Al-Qur'an merupakan perbincangan yang sensitif lantaran terkait dengan diskusi seputar apakah Al-Qur'an itu abadi (*eternal*) atau diciptakan (*createdness*). Keabadian Al-Qur'an mendorong pada kesimpulan bahwa struktur dan komposisi Al-Qur'an itu merupakan struktur dan komposisi yang "didiktekan" langsung dari Allah (*tawqīfī*) dan oleh karena itu tidak perlu ada perdebatan seputar persoalan tersebut. Sebaliknya, bagi kalangan yang mengatakan keterciptaan Al-Qur'an, problem struktur dan komposisi Al-Qur'an merupakan wilayah ijtihad (*tawfīqī*), sehingga persoalan ini masih sangat terbuka untuk didiskusikan.

Pada mulanya, kajian tentang komposisi Al-Qur'an muncul sebagai respons terhadap mereka yang menyanksikan keluarbiasaan dan kebenaran kewahyuan Al-Qur'an. Sehingga kajian seputar persoalan ini menjadi ranah kajian dalam diskursus kemukjizatan Al-Qur'an. Kelompok yang paling awal mendiskusikan perihal kemukjizatan Al-Qur'an adalah Muktazilah.[56] Ini artinya, diskursus kemukjizatan

[56]'Imād Ḥasan Marzūq, *Al-I'jāz al-Balāghī fī al-Qur'ān al-Karīm 'ind al-Mu'tazilah* (Iskandāriyah: Maktabah Bustān al-Ma'rifah, 2005), 5; Aḥmad Jamāl al-'Umarī, *Mafhūm al-I'jāz al-Qur'ānī ḥattā al-Qarn al-Sādis al-Hijrī* (Kairo: Dār al-Ma'rifah, 1984), 42.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Qur'an tidak muncul pada masa Nabi Muhammad, masa ketika Islam pertama kali diperkenalkan kepada masyakarat Makkah dan Madinah saat itu.

Tidak ditemukannya terminologi *i'jāz* dan *mu'jizah* di dua sumber otoritatif Islam, Al-Qur'an dan hadis,[57] menjadi fakta bahwa diskursus kemukjizatan Al-Qur'an tidak dikenal pada masa awal Islam. Baru sekitar akhir abad ke-3 H dan awal abad ke-4, terminologi *i'jaz* dan *mu'jizah* menjadi populer, terutama setelah Muḥammad ibn Yazīd al-Wāsiṭī (w. 306 H) menulis buku yang berjudul *I'jāz al-Qur'ān*. Al-Wāsiṭi inilah yang kemudian dianggap sebagai orang pertama yang menggunakan istilah *i'jāz* dan *mu'jizah.* Praktis setelah era al-Wāsiṭi, *i'jaz* dan *mu'jizah* menjadi diskursus yang dibicarakan tidak saja di lingkungan Mu'tazilah, tetapi juga di komunitas ahli kalam secara umum, ahli tafsir, dan para sastrawan.[58] Di keempat komunitas inilah diskursus *i'jaz* menemukan ruang akademiknya.

Salah satu perbincangan dalam diskursus kemukjizatan Al-Qur'an adalah seputar sisi susastra Al-Qur'an dan keindahan komposisinya. Baik Muktazilah maupun Ahlus Sunnah bersepakat bahwa kemukjizatan Al-Qur'an terletak pada susunan dan komposisinya.[59] Namun demikian, meskipun secara garis besar mereka bersepakat dalam sebagian aspek kemukjizatan Al-Qur'an, khususnya

---

[57] Di dalam Al-Qur'an hanya menyebut terma *āyah, burhān*, dan *sulṭān.* Sementara *i'jāz* dan *mu'jizah* tidak ditemukan. Meskipun memiliki kandungan yang nyaris sama dengan *i'jāz* dan *mu'jizah*, namun ketiga kata itu tidak sinonim dengan *i'jāz* dan *mu'jizah.* Ketiga kata itu hanya menunjukkan sebagian kandungan makna dari *i'jāz* dan *mu'jizah.* Lihat Nu'aim al-Ḥamṣī, *Fikrah I'jāz al-Qur'ān Mundh al-Bi'thah al-Nabawīyah ḥattā 'Āṣrinā āl-Ḥāḍir ma'a Naqd wa Ta'līq* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1980), 7–8.

[58] Lihat pengantar Muḥammad Bahjah al-Bayṭār di pengantar buku *Fikrah I'Jāz al-Qur'ān,* Lihat, Ibid., d-h. Al-Bayṭar menjelaskan bahwa keempat kelompok itu tidak terpisah secara ekstrem. Satu kelompok mungkin saja menjadi bagian dari kelompok lain. Misalnya kelompok sastrawan sekaligus tokoh sekte Muktazilah seperti al-Jāhiẓ atau kelompok ahli tafsir yang sekaligus bagian dari ahli kalam dan ahli tafsir seperti al-Zamakhsharī.

[59] Ṣalāḥ al-Dīn Muḥammad 'Abd al-Tawwāb, *Al-Naqd al-Adabī: Dirāsāt Naqdīyah wa Adabīyah ḥawl I'jāz al-Qur'ān*, vol. 1 (Kairo: Dār al-Kitāb al-Ḥadīth, 2003), 21.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berhubungan dengan susunan dan komposisi Al-Qur'an, namun mereka –baik di kubu Muktazilah maupun Ahlus Sunnah, berbeda dan berselisih di dalam beberapa detailnya serta beberapa argumen yang mendasarinya.

Di kalangan Muktazilah, misalnya, Abū Isḥaq Ibrāhīm ibn Sayyār ibn Hāni' al-Naẓẓām (l. 185 H/777 M – w. 221 H/836 M), pelanjut bendera Muktazilah pasca Wāṣil ibn 'Aṭa', bahkan menolak bahwa aspek kemukjizatan Al-Qur'an pada sisi keindahan susunan dan komposisinya. Ia mengatakan bahwa kemukjizatan Al-Qur'an terletak pada sisi ketika Al-Qur'an mengisahkan peristiwa gaib, baik terkait dengan masa lampau atau pun yang akan datang. Sedangkan terkait dengan susunan dan komposisi Al-Qur'an, manusia sangat mungkin membuat seperti –atau bahkan lebih baik dari—Al-Qur'an seandainya Allah Swt. tidak memalingkan kemampuan mereka untuk melakukannya.[60] Pandangan ini kemudian dikenal dengan istilah *i'jāz bī al-ṣarfah.* Proses Allah memalingkan kemampuan orang Arab untuk melawan dan membuat sesuatu seperti Al-Qur'an inilah yang oleh mereka disebut sebagai bentuk keluarbiasaan, dan oleh karena itu disebut sebagai mukjizat.[61]

Berbeda dengan al-Naẓẓām, Abū 'Uthmān 'Amr ibn Baḥr al-Jāhiẓ (w. 250 H) secara tegas mengatakan bahwa sisi kemukjizatan Al-Qur'an terletak pada keindahan susunan dan komposisinya. Namun, ketegasan pernyataannya terkait aspek kemukjizatan Al-Qur'an melahirkan kerancuan lantaran pada saat yang sama ia mengakui bahwa kemukjizatan Al-Qur'an itu karena faktor di luar dirinya. Ia mengatakan bahwa Allah menghilangkan sebab-sebab yang mendorong seseorang

[60] Abū al-Fatḥ Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm al-Shahrastānī, *Al-Milal wa al-Niḥal*, vol. 1 (Kairo: Maktabah al-Tawfīqīyah, t.t.), 76; 'Abd al-Tawwāb, *Al-Naqd al-Adabī*, 1:21–22.
[61] al-Ḥamṣī, *Fikrah I'Jāz al-Qur'ān*, 54.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tertarik untuk menandingi Al-Qur'an.[62] Dengan demikian, meskipun berbeda dengan gurunya, al-Naẓẓām, al-Jāhiẓ juga memiliki kesamaan dalam pandangannya tentang konsep *al-ṣarfah*.

Meskipun menekankan pada sisi bahwa kemukjizatan Al-Qur'an terletak pada saat Al-Qur'an mengisahkan peristiwa gaib, bukan berarti bahwa al-Naẓẓām mengabaikan sisi keindahan dan komposisi Al-Qur'an sebagai faktor lain kemukjizatan Al-Qur'an. Hanya saja, ia berpendapat bahwa sisi keindahan susunan dan komposisi Al-Qur'an mungkin dilakukan oleh orang Arab seandainya Allah tidak memalingkan kemampuan mereka untuk melakukannya. Apa yang kemudian dikenal dengan istilah *i'jāz bi al-ṣarfah* ini dalam perkembangannya dilanjutkan oleh al-Jāhiẓ dan al-Sharif Murtaḍā dengan beberapa koreksi.[63]

2. Diskursus Komposisi Al-Qur'an dalam Tradisi Kesarjanaan Islam

Jika pada masa awal Islam kajian tentang komposisi Al-Qur'an ini lahir di lingkungan akademik Muktazilah khususnya dan para ahli kalam pada umumnya, namun dalam perkembangannya kajian komposisi Al-Qur'an ini menjadi perhatian para ahli tafsir dengan ragam kecenderungan teologisnya. Keyakinan bahwa Al-Qur'an mencerminkan nilai-nilai sastra yang luar biasa menjadi salah satu alasan mengapa kajian tentang komposisi Al-Qur'an menjadi sisi yang menarik perhatian para mufasir.

---

[62] Ibrāhīm ibn Manṣūr al-Turkī, "Al-Qawl bi al-Ṣarfah fī I'Jāz al-Qur'ān al-Karīm: 'Arḍ wa Dirāsah," *Majallah Jāmi'ah Umm al-Qurā li 'Ulūm al-Lughghāt wa Ādābihā*, no. 2 (July 2009): 161.
[63] Ibid., 161–169.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sebagaimana dijelaskan di bagian awal, kajian komposisi Al-Qur'an kaitannya dengan integritas tekstual Al-Qur'an berporos pada tiga konsep utama, yaitu konsep *naẓm, munāsābah,* dan konsep *waḥdah al-naṣṣ* (kesatuan teks) Al-Qur'an. Dengan tiga konsep itu, para mufasir mencoba memperkenalkan karya-karya tafsirnya berpijak pada salah satu dari tiga konsep yang populer dalam kajian komposisi Al-Qur'an.

Meskipun perhatian mufasir tentang kajian ini sangat terbatas, bukan berarti bahwa kajian tentang komposisi Al-Qur'an tidak diminati oleh para mufasir. Al-Rāzī dinilai sebagai mufasir pertama yang menerapkan gagasan tentang komposisi Al-Qur'an dalam tafsirnya.[64] Secara spesifik, ia menyatakan bahwa mayoritas rahasia Al-Qur'an terletak pada urutan dan keterkaitannya (*akthar laṭā'if al-Qur'ān muwadda'ah fī al-tartībāt wa al-rawābiṭ*).[65]

Dalam perkembangannya, kajian tentang komposisi Al-Qur'an menjadi semacam respons atas kritik Barat terkait komposisi Al-Qur'an yang mereka nilai sebagai menjemukan, amburadul, dan tidak sistematis. Hal tersebut dapat dicermati dari komentar para orientalis awal hingga sebelum akhir abad ke-20.

Dalam perkembangannya, diskursus komposisi Al-Qur'an dalam tradisi kesarjanaan Muslim menjadi tren di kalangan para ahli tafsir. Dalam konteks pembahasan ini, penulis hendak memaparkan dua tokoh yang memiliki perhatian terhadap disiplin ini, yaitu 'Abd al-Ḥamīd al-Farāhī dan Sa'īd Ḥawwā.

---

[64] Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'ān: A Study of Islāhī's Concept of Naẓm in Tadabbur-i Qur'ān* (United State of America: American Trust Publication, 1996), 17.
[65] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Ghayb*, vol. 10 (Beirut: Dār al-Fikr, 2005), 122; Pernyataan tersebut juga dikutip oleh al-Zarkashī. Lihat al-Zarkashī, *Al-Burhān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, 1:36.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

a. Ḥamid al-Dīn al-Farāhī

Ia dilahirkan di Phreha, sebuah desa di wilayah Azamgarh, pada 1280 H/1863 M. Azamgarh merupakan sebuah kota di negara bagian Uttar Pradesh, India. Nama lengkapnya adalah ‘Abd al-Ḥamīd ibn ‘Abd al-Karīm ibn Qurbān Qanbur ibn Tāj ‘Alī al-Anṣārī al-Farāhī. Al-Farāhī adalah nama yang dinisbatkan pada tempat lahirnya. Nama sebenarnya adalah Ḥamīd al-Dīn. Mengingat beban berat yang terkandung dari nama ini, maka ia lebih suka menulis namanya di sejumlah karyanya dengan sebutan al-Mu‘allim ‘Abd al-Ḥamīd. Gelar *al-mu‘allim* ini, kata al-Nadwi, adalah gelar yang disukainya.[66] Awal ketertarikan dalam merenungi kandungan Al-Qur’an adalah ketika ia kuliah di Aligarh. Malamnya dihabiskan untuk mengkaji dan menulis kajian tentang Al-Qur’an hingga jam 09 pagi. Rutinitas ini dilakukan lebih dari 30 tahun.[67]

Di antara konsep inti pemikiran al-Farāhī adalah pandangannya tentang surah sebagai kesatuan. Gagasan ini diawali dengan keyakinan bahwa Al-Qur’an merupakan firman Allah Swt. yang tersusun dengan komposisi yang teratur dari awal hingga akhir. Sebagaimana pandangan mayoritas ulama terdahulu, al-Farāhī menyakini bahwa susunan Al-Qur’an sebagaimana yang ada saat ini bersifat *tawqīfī*. Komposisi yang ada saat ini merupakan komposisi yang sempurna. Begitu rapi dan sempurnanya komposisi Al-Qur’an tersebut sehingga akan berdampak

---

[66] Muḥammad Yūsuf al-Sharbajī, “Al-Imām ‘Abd al-Ḥamīd al-Farāhī wa Manhajuh fī Tafsīrīh ‘Niẓām al-Qur’ān wa Ta’wīl al-Furqān bi al-Furqān,” *Majallah al-Hind* 7, no. 1–2 (June 2018): 11; Mustansir Mir, *Coherence in the Qur’ān: A Study of Islāhī’s Concept of Naẓm in Tadabbur-i Qur’ān* (United State of America: American Trust Publication, 1996), 6–7.

[67] Lihat pengantar buku ‘Abd al-Ḥamīd al-Farāhī, *Mufradāt al-Qur’ān: Naẓarāt Jadīdah fī Tafsīr Alfaẓ Qur’ānīyah*, ed. Muḥammad Ajmal Ayyub al-Iṣlāhī, 1st ed. (Tunisia: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2002), 27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pada rusaknya komposisi Al-Qur'an bila struktur dan komposisinya diubah. Al-Farāhī mengilustrasikan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an dalam setiap surahnya ibarat permata pada cincin dan surah-surahnya ibarat mutiara pada seuntai kalung.[68]

Oleh karena itu, dengan komposisi yang sempurna semacam itu, diperlukan perangkat akademik untuk mengenali *niẓām* Al-Qur'an. Al-Farāhī menyatakan bahwa setiap surah Al-Qur'an memiliki tema utama yang dia sebut dengan *'amūd. 'Amūd* merupakan pusat surah di mana pembahasan seluruh ayat dalam surah tersebut berkisar seputar tema tersebut.[69] Dalam konteks ini, *niẓām* berbeda dengan *munāsabah* sebagaimana dikenal dalam kajian para ulama terdahulu. *Nizām* lebih luas cakupannya dibandingkan *munāsabah*, dalam pengertian bahwa *munāsabah* adalah bagian dari *niẓām*. *Munāsabah* antar ayat satu dengan lainnya belum tentu berhasil mengungkap perbincangan pokok di dalamnya. Bisa jadi, orang yang mencari keterkaitan ayat hanya puas dengan sekadar mengetahui keterkaitan tersebut, sementara mereka gagal menemukan kandungan makna utuh di dalamnya.[70] Singkatnya, *niẓām* yang dimaksud di sini adalah adanya surah sebagai satu kesatuan utuh (*an takūn al-sūrah kalām waḥid*)[71] atau dalam istilah Mir *surah as unity*.[72] Dengan *'amūd*, sebagaimana disebutkan al-Farāhī, memungkinkan

---

[68] 'Abd al-Ḥamīd al-Farāhī, *Dalā'il al-Niẓām* (Al-Maṭba'ah al-Ḥamīdīyah, 1388), 2.

[69] Pengantar 'Ubaydillāh al-Farāhī dalam 'Abd al-Ḥamīd al-Farāhī, *Niẓām al-Qur'ān wa Ta'wīl al-Furqān bi al-Furqān*, ed. 'Ubaydillāh al-Farāhī, vol. 1 (Tunisia: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2012), e; Mir, *Coherence in the Qur'ān*, 38–39.

[70] Mir, *Coherence in the Qur'ān*, 37; al-Farāhī, *Niẓām al-Qur'ān*, 1:e; Namun demikian, al-Farāhī tidak menafikan sama sekali peran *munāsabah* sebagaimana dirumuskan ulama terdahulu dalam penafsiran Al-Qur'ān. Konsep *munāsabah,* kata al-Farāhī, telah membukakan jalan rintisan dalam kajian komposisi Al-Qur'an yang kemudian disempurnakan oleh generasi belakangan, termasuk apa yang telah dirumuskan oleh al-Farāhī itu sendiri. Lihat, al-Farāhī, *Dalā'il al-Niẓām*, 4.

[71] al-Farāhī, *Dalā'il al-Niẓām*, 5.

[72] Mir, *Coherence in the Qur'ān*, 37; M.A.S. Abdel Haleem, "Context and Internal Relationships: Keys to Quranic Exegesis: A Study of Sūrah al-Raḥmān (Qur'ān Chapter 55)," in *Approaches to the Qur'ān*, ed. G. R. Hawting and Abdul Kader A Shareef, 3rd ed. (New York: Routledge, 2002), 211

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menangkap kesatuan tematik di dalam surah tersebut, sekaligus pada saat yang sama mengetahui keterkaitan antara surah sebelumnya dan sesudahnya, baik bersambung secara langsung maupun dengan perantara.[73]

Bagi Farāhī, *niẓām* bukan tujuan satu-satunya. *Niẓām* hanyalah metode tepat untuk menggali kandungan Al-Qur'an. *Niẓām* menjadi 'penentu' (*al-ḥukm*) di saat ada perbedaan pandangan, sebagai 'standar penentu' (*murajjiḥ*) ketika muncul beragam kemungkinan makna. *Niẓām* menjadi kunci yang memungkinkan untuk membuka gudang hikmah Al-Qur'an.[74]

Di dalam menyingkap komposisi Al-Qur'an, al-Farāhī tidak menggunakan metode para filsuf dan sufi, melainkan menggunakan apa yang ada di dalam Al-Qur'an itu sendiri (*ya'tamid 'alā al-Qur'ān nafsih*). Ia mengikuti pandangan mayoritas mufasir yang mengatakan bahwa Al-Qur'an saling menafsirkan satu dengan lainnya. Al-Qur'an merupakan interpretasi paling valid dan sebaik-baiknya interpretasi (*huwa awthaq ta'wīlan wa aḥsan ta'wīlan*).[75] Sebagaimana ulama terdahulu, al-Farāhī menjadikan Al-Qur'an sebagai sumber otoritatif utama dalam penafsirannya terhadap Al-Qur'an. Ini tampak dari judul tafsirnya yang secara eksplisit menyebutkan *ta'wīl al-Qur'ān bi al-Qur'ān.*

Dalam konteks ini, al-Farāhī menyebutkan setidaknya ada dua sumber (*ma'khad*) dalam penafsiran Al-Qur'an, yaitu sumber yang bersifat prinsip dan utama (*aṣl wa imām*) dan yang bersifat cabang dan ikutan (*al-far' wa al-tab'*).[76]

---

[73] al-Farāhī, *Dalā'il al-Niẓām*, 82.
[74] al-Farāhī, *Niẓām Al-Qur'ān*, 1:e.
[75] Ibid., 1:f.
[76] Muḥammad Yūsuf al-Sharbajī, "Al-Imām 'Abd al-Ḥamīd al-Farāhī wa Manhajuh fī Tafsīrīh 'Niẓām al-Qur'ān wa Ta'wīl al-Furqān bi Al-Furqān," *Majallah al-Hind* 7, No. 1–2 (June 2018): 229.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Yang prinsip dan utama tentu saja adalah sumber dari Al-Qur'an itu sendiri, sementara yang bersifat cabang dan ikutan adalah penafsiran yang bersumber dari hadis Nabi yang diterima para ulama (*mā talaqqathu 'ulamā' al-ummah min al-aḥādīth al-nabawīyah*), apa yang disepakati umat tentang keadaan mereka (*ma thabata wa ijtama'at al-ummah 'alayh min aḥwāl al-umam*), dan apa yang terekam dalam kitab-kitab yang diturunkan kepada para Nabi (*mā ustuḥfiẓa min al-kutub al-munazzalah 'alā al-anbiyā'*).[77] Ia memberikan catatan tambahan bahwa kemungkinan untuk menjadikan kitab sebelum Al-Qur'an sebagai acuan tafsir adalah sepanjang menguatkan dan membenarkan apa yang ada di dalam Al-Qur'an (*fayanbaghī lanā an lā na'khudha minhā illā mā yakūnu mu'ayyidan li al-Qur'ān wa taṣdīqan limā fīh*). Lebih lanjut, al-Farāhī menjelaskan:

> Siapa yang memperhatikan kitab-kitab sebelum (Al-Qur'an), maka jelaslah keutamaan ajaran Al-Qur'an atasnya. Al-Qur'an mengulang sebagian yang mereka lupakan dalam kitab-kitab mereka dan menyingkap apa yang mereka ganti dari kitab-kitab mereka. Hal yang perlu diperhatikan, hendaknya engkau membuat batasan yang tegas antara apa yang disebutkan dalam Al-Qur'an dan apa yang kamu temukan dalam kitab-kitab tersebut, maka janganlah mencampuradukkan antara keduanya.[78]

Berikut ini adalah contoh bagaimana al-Farāhī menafsirkan surah al-Kawthar, surah yang terpendek dalam Al-Qur'an. Mengawali pemaparan tafsir surah al-Kawthar, al-Farāhī mula-mula menjelaskan tema pokok surah atau dalam istilahnya disebut dengan *'amūd.* Dengan melacak tema pokok tersebut, kata al-Farāhī, memungkinkan kita menangkap kesatuan tematik di dalam surah tersebut,

[77] Ibid.
[78] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sekaligus pada saat yang sama mengetahui keterkaitan antara surah sebelumnya dan sesudahnya, baik bersambung secara langsung maupun tidak.

Menurutnya,[79] surah ini berisi kabar gembira yang Allah berikan kepada Nabi Muhammad saw. yang telah memberikan penguasaan wilayah tanah haram sekaligus menjadi tempat tinggalnya dan keturunannya. Anugerah ini merupakan keberuntungan yang terbesar dengan jaminan surga Kawthar di akhirat kelak. Sebagaimana diketahui bahwa ayat sebelumnya bertutur tentang pengkhianatan dalam pengelolaan Ka'bah, ketika mereka merusak tata cara ibadah haji dan merusak hakikat salat dan berkurban dengan cara merusak tauhid dan menghardik orang miskin. Sebagai dampaknya, dalam surah sebelumnya, orang-orang semacam itu pantas mendapatkan laknat dan neraka (*wayl*).

Dalam konteks ini, dilihat dari konten surah sebelumnya, surah ini berisi kenikmatan (*ni'mah*) setelah kesengsaraan dan siksaan (*niqmah*) sebagaimana dalam surah al-Fīl dan al-Mā'ūn. Sementara ayat berikutnya berisi ajakan hijrah sebagaimana dalam surah al-Kāfirūn, yang berarti bahwa Allah lebih mengedepankan surah yang berisi hiburan dan kabar germbira serta kemudahan sebelum kesulitan.[80] Al-Farāhī menambahkan bahwa surah al-Kāfirūn diapit oleh dua surah yang juga berisi kabar gembira, yaitu surah al-Kawthar dan al-Naṣr. Kajian tentang komposisi Al-Qur'an ini, termasuk bagaimana hubungan surah sebelumnya dan juga sesudahnya, menjadi bagian penting dalam kajian al-Farāhī dalam tafsirnya.

---

[79] 'Abd al-Ḥamīd al-Farāhī, *Niẓām al-Qur'ān wa Ta'wīl al-Furqān bi al-Furqān*, ed. 'Ubaydillāh al-Farāhī, vol. 2 (Tunisia: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2012), 779–780.
[80]Ibid., 2:779

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selanjutnya, al-Farāhī menjelaskan ayat-ayat dalam surah tersebut satu persatu sambil menyambungkan dengan ayat-ayat lain di surah berbeda yang memiliki keterkaitan redaksional maupun konten dengan ayat yang sedang dikaji. Termasuk di antaranya adalah menjelaskan argumen keterkaitan diksi tertentu dengan diksi lainnya dalam surah yang sama. Ini misalnya ketika menjelaskan ayat kedua surah al-Kawthar yang menggabungkan antara perintah salat (*fa ṣalli lirabbik*) dan berkurban (*wa inḥār*). Salah satu di antara argumen keterkaitan kedua diksi tersebut adalah bahwa salat dan berkurban ibarat hidup dan mati. Rahasia salat adalah mengingat Allah (*wa aqim al-ṣālāh lidhikrī*), sehingga kita dituntut untuk senantiasa berzikir dalam situasi apa pun. Ini sebagaimana digambarkan dalam surah Ṭāhā [20] ayat 14 dan surah al-A'lā [87] ayat 15.

Oleh karena itu, dalam salat tidak ada keringanan untuk meninggalkannya, dalam kondisi apa pun sepanjang kita masih bernapas. Salat ibarat kita bernapas, sebagaimana kehidupan juga ditandai dengan bernapas. Sedangkan berkurban merupakan salah satu bentuk penyerahan diri kepada Allah (*taslīm al-nafs lirabbih*). Oleh karena itu, sebagaimana salat adalah kehidupan kita dengan Tuhan, maka berkurban adalah kematian kita untuk Tuhan (*anna al-ṣalāh hayātunā bi al-Rabb fa kadhālik al-naḥr mawtunā lah*).[81] Argumen ini kemudian dikuatkan dengan mengutip ayat Al-Qur'an surah al-An'ām ayat 161.

Di akhir tafsirnya, al-Farāhī memberikan kesimpulan tentang konten umum keseluruhan isi surah.

[81] al-Farāhī, *Niẓām al-Qur'ān*, 2:805.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b. Sa‘īd Ḥawwā

Nama lengkapnya adalah Sa‘īd ibn Muḥammad Dib Ḥawwā, dan populer dengan panggilan Sa‘īd Ḥawwā. Dilahirkan di distrik al-‘Alilīyāt, distrik terluas di kota Hamah, Suriah, pada 27 September 1935 dari orang tua yang bernama Muḥammad Dīb Ḥawwā dan ‘Arabīyah al-Ṭaysh.[82] Hamah dikenal sebagai benteng konservatisme agama dibandingkan wilayah lainnya di Suriah. Hamah juga menjadi pusat aktivitas perjuangan nasional Suriah menghadapi penjajahan Perancis pada era kolonial.[83] Sebagaimana mayoritas masyarakat Hamah saat itu yang berprofesi sebagai petani dan buruh tani, keluarga Sa’id juga berprofesi sebagai petani. Ia hidup dalam suasana ekonomi keluarga yang kurang beruntung secara ekonomi. Pada usia dua tahun, ibunya wafat.[84]

Dengan dinamika dan tantangan kehidupan masa anak-anak, bahkan sempat putus sekolah lantaran harus membantu bapaknya berdagang sayur mayur, pada tahun 1956, Sa‘īd melanjutkan di Fakultas Syari‘ah, Universitas Damaskus. Pada tahun pertama di universitas tersebut, ia hafal 17 juz Al-Qur’an dan berjuang untuk menuntaskan hafalannya.[85] Dalam perkembangannya, dan keterlibatannya dalam gerakan politik, Sa‘id masuk penjara, sebagaimana juga ayahnya yang beberapa kali keluar masuk penjara. Penjara, menurut Sa‘īd, telah memberikan kesempatan

---

[82] Sa‘īd Ḥawwā, *Hādhihī Tajribatī wa Hādhihī Shahādatī*, I. (Kairo: Maktabah Wahbah, 1987), 7; Itzchak Weismann, “Sa’id Hawwa: The Making of a Radical Muslim Thinker in Modern Syria,” *Middle Eastern Studies* 29, no. 4 (October 1992): 601.
[83] Weismann, “Sa’id Hawwa,” 601
[84] Sa‘īḍ dalam otobiografinya menyebutkan bahwa ibunya wafat saat ia berusia dua tahun, *tuwuffiyat wālidatī wa anā fī al-sanah al-thāniyah min ‘umrī*. Sedangkan Weismann menyebutkan bahwa ibu Sa‘id pada saat ia berusia satu tahun, *his mother had died when he was one year old.* Weismann, “Sa’id Hawwa,” 603–604; Ḥawwā, *Hādhihī Tajribatī*, 7.
[85] Ḥawwā, *Hādhihī Tajribatī*, 44.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bagi dirinya untuk merenungi Al-Qur'an dan memantapkan teori kesatuan teks Al-Qur'an yang kemudian dituangkan dalam tafsirnya, *al-Asās fī al-Tafsīr*.[86]

Kitab *Al-Asās fī al-Tafsīr* adalah salah satu dari tiga bagian serial dasar-dasar metode (*al-asās fī al-manhaj*) yang dirumuskan Sa'īd Ḥawwā di samping *al-asās fī al-sunnah* dan *al-asās fī qawā'id al-ma'rifah wa ḍawābiṭ al-fahm li al-nuṣūṣ*.[87] Kitab ini, sebagaimana diakui Ḥawwā, merupakan terobosan baru dalam bidang tafsir yang belum pernah dilakukan oleh pemerhati dan penulis tafsir sebelumnya. Meskipun banyak para pemerhati dan mufasir yang menekuni kajian *munāsabah* dan kajian tentang koherensi Al-Qur'an, namun upaya mereka tidak lebih sekadar mencari keterkaitan ayat dalam satu surah atau keterkaitan akhir suatu surah sebelumnya dengan awal surah sesudahnya.

Oleh karena itu, Sa'īd Ḥawwā, sebagaimana dalam pengakuannya, mengusulkan pertama kali teori baru tentang kesatuan tematik Al-Qur'an. Meskipun kajian semacam ini telah banyak dilakukan oleh para pemerhati Al-Qur'an, mereka hanya sibuk mengkaji aspek keterkaitan ayat dalam satu surah atau keterkaitan akhir suatu surah sebelumnya dengan awal surah sesudanya. Jika hanya itu yang dilakukan, kata Ḥawwā, maka itu belum mencapai kajian komprehensif dalam kajian kesatuan teks Al-Qur'an. Oleh karena itu, tafsir *al-Asās* merupakan upaya baru untuk melengkapi keterbatasan yang telah dilakukan oleh para pendahulunya.[88]

---

[86] Ibid., 119.
[87] Ibid., 151; Sa'īd Ḥawwā, *Al-Asās fī al-Tafsīr*, vol. 1 (Kairo: Dār al-Salām, 2009), 10.
[88] Ḥawwā, *Al-Asās fī al-Tafsīr,* 1:14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sebagaimana ulama terdahulu, Ḥawwā membagi Al-Qur'an menjadi empat bagian,[89] yaitu: 1) *al-sab' al-ṭiwāl*, yaitu tujuh surah panjang yang menjadi bagian awal Al-Qur'an (al-Baqarah, Āli 'Imrān, al-Nisā', al-Mā'idah, al-An'ām, al-A'rāf, al-Anfāl, dan al-Tawbah)[90]; 2) *al-mi'ūn*, surah yang jumlah ayatnya berkisar 'seratusan' (Yūnus, Hūd, Yūsuf, al-Ra'd, Ibrāhīm, al-Ḥijr, al-Naḥl, al-Isrā', al-Kahf, Maryam, Ṭāhā, al-Anbiyā', al-Ḥajj, al-Mu'minūn, al-Nūr, al-Furqān, al-Shu'arā', al-Naml, dan al-Qaṣaṣ); 3) *al-Mathānī* (al-'Ankabūt, al-Rūm, Luqmān, al-Sajdah, al-Aḥzāb, Saba', Fāṭir, Yāsīn, al-Ṣaffāt, Ṣād, al-Zumar, al-Mu'min, Fuṣṣilat, al-Sḥūrā, al-Zukhruf, al-Dukhān, al-Jāthiyah, al-Aḥqāf, Muḥammad, al-Fatḥ, al-Ḥujurāt, dan Qāf); dan 4) *al-Mufaṣṣal* (al-Dhāriyāt, al-Ṭūr, al-Najm, al-Qamar, al-Raḥmān, al-Wāqi'ah, al-Ḥadīd, al-Mujādilah, al-Ḥashr, al-Mumtaḥanah, al-Ṣaff, al-Jumu'ah, al-Munāfiqūn, al-Taghābun, al-Ṭalāq, al-Taḥrīm, al-Mulk, al-Qalam, al-Ḥāqqah, al-Ma'ārij, Nūḥ, al-Jinn, al-Muzzammil, al-Muddaththir, al-Qiyāmah, al-Insān, al-Mursalāt, al-naba', al-Nāzi'āt, 'Abasa, al-Takwīr, al-Infiṭār, al-Muṭaffifīn, al-Inshiqāq, al-Burūj, al-Ṭāriq, al-A'lā, al-Ghāshiyah, al-Fajr, al-Balad, al-Shams, al-Layl, al-Ḍuḥā, al-Inshiraḥ, al-Tīn, al-'Alaq, al-Qadr, al-Bayyinah, al-Zilzāl, al-'Āḍiyāt, al-Qāri'āh, al-Takāthur, al-'Aṣr, al-Humazah, al-Fīl, Quraish, al-Mā'ūn, al-Kawthar, al-Kāfirūn, al-Naṣr, al-Lahab, al-Ikhlāṣ, al-Falaq, al-Nās). Masing-masing bagian bagian ini ada sekelompok surah yang

[89] Ibid., 1:19.

[90] Ḥawwā menggabungkan antara surah al-Anfāl dan al-Tawbah menjadi satu surah karena, di samping dua surah ini tidak dipisah dengan basmalah, juga jumlah ayat dalam surah al-Anfāl hanya berjumlah 75 sehingga harus dipadukan dengan surah berikutnya (al-Tawbah), sehingga total menjadi 204 ayat. Keputusan Ḥawwā ini didasarkan pada riwayat Imam Turmudhī. Ibid., 1:31.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

beragam (*majmū'ah*). Sementara dalam konteks ayat dalam satu surah, Sa'īd memilahnya menjadi *qism, maqṭa', faqrah*, dan *majmū'ah*.[91]

Ḥawwā menekankan pentingnya ijtihad, dan di antara keistemewaan mujtahid yang paling penting adalah mengangkat seluruh teks secara utuh serta kemampuan mujtahid menempatkan masing-masing teks pada tempatnya yang tepat kaitannya dengan keseluruhan teks.[92] Salah satu ijtihad Ḥawwā dalam konteks penafsiran Al-Qur'an adalah dengan menunjukkan struktur dan komposisi setiap surah dengan membagi surah pada empat level teks yang berbeda yang masing-masing tersusun dalam koherensi yang utuh.[93] Dia malah meyakini bahwa komposisi dan struktur Al-Qur'an yang sangat rapi dan sistematis itulah merupakan salah satu keluarbiasaan Al-Qur'an. Ia mengatakan, betapa tidak, Al-Qur'an diturunkan secara terpisah dan bertahap namun begitu telah sempurna tersusun dengan susunan yang sempurna (*tamma mutarāṭiban muḥkaman*). Bahkan kesempurnaan Al-Qur'an justru pada kesatuan dan integritas ayat-ayatnya dalam satu surah dan kesempurnaannya dalam kesatuan ayat dan surah-surahnya secara keseluruhan.[94]

---

[91] Ada empat istilah yang digunakan Ḥawwā, yaitu *qism, maqṭa', faqrah*, dan *majmū'ah*. Di dalam satu surah biasa terdiri dari 3 komposisi, pendahuluan (*muqaddimah*), bagian 'pembahasan' (*qism*), dan penutup (*khātimah*). Dengan demikian, *qism* adalah bagian 'isi' surah. *Maqṭa'* lebih luas cakupannya dari *faqrah* yang digunakan untuk menyebutkan sekumpulan ayat yang memiliki cakupan isi tema yang sama (*mauḍū' wāḥid*); *faqrah* lebih luas cakupannya dari *majmū'ah.* Istilah ini digunakan untuk menyebutkan *maqṭa'* yang memiliki tema yang sama, tetapi di dalamnya tersusun sejumlah makna utama. Singkatnya, setiap makna utama dalam *maqṭa'* disebut dengan *faqrah*. Sedangkan *majmū'ah* lebih sempit cakupannya daripada *faqrah*. Istilah ini digunakan untuk menjelaskan jika dalam *faqrah* yang ada dalam *maqṭa'* ada makna yang perlu lebih dijabarkan secara terperinci dari uraian sebelumnya dan sesudahnya. Lihat, Ibid., 1:19.

[92] Ibid., 1:7.

[93] Michel Cuypers, "Semitic Rhetoric a Key to the Question of Naẓm of the Qur'anic Text," *Journal of Qur'anic Studies* 13, no. 1 (2011): 2. Empat level teks yang dimaksud adalah *qism, maqṭa', faqrah, dan majmū'ah.*

[94] Ḥawwā, *Al-Asās fī al-Tafsīr*, 1:16–17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ia juga menjelaskan bahwa surah al-Baqarah sebagai keseluruhan surah dalam Al-Qur'an memiliki keterkaitan dan kesinambungan yang unik. Ini misalnya, surah-surah yang terangkum dalam *al-sab' al-ṭiwāl* setelah surah al-Baqarah semuanya memerinci tema-tema utama dalam surah al-Baqarah. Bahkan semua surah dalam sekumpulan surah (*majmū'ah*) semuanya berporos pada surah al-Baqarah.

> Semua surah dalam Al-Qur'an merupakan bagian dari *qism* atau bagian dari sekumpulan (*majmū'ah*) surah dalam *qism.* Setiap sekumpulan surah dalam *qism* itu membentuk kesatuan dalam susunan tertentu. Setiap surah dalam kumpulan surah memiliki 'tema-tema utama' (*miḥwar*) di surah al-Baqarah. Sekumpulan surah dengan sekumpulan surah yang lain memerinci tema-tema utama yang ada di dalam surah al-Baqarah sesuai dengan urutan dalam surah setelahnya dalam tema utama yang ada dalam surah sebelumnya…"[95]

Pandangan Ḥawwā tersebut tidak berarti bahwa surah al-Baqarah itu *mujmal,* karena sesungguhnya penjelasan Al-Qur'an itu tegas, lugas, dan terperinci (*al-iḥkām wa al-tafṣīl*). Surah al-Baqarah, kata Ḥawwā, secara makna terperinci, dan oleh karena itu surah al-Baqarah memberikan perinciannya lebih lanjut pada surah-surah lainnya, sehingga perinciannya bisa lebih melengkapi dengan kesempurnaan yang manakjubkan.[96]

Pada mulanya, *Al-Asās fī al-Tafsīr* didasarkan pada dua tafsir klasik, yaitu *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Ibn Kathīr dan *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl* karya Abū al-Barakāt 'Abdullāh ibn Aḥmad ibn Maḥmūd al-Nasafī.[97]

---

[95]Ḥawwā, *Al-Asās fī al-Tafsīr*, 2:7.
[96]Ibid.
[97] Meskipun ia menyadari bahwa pada mulanya tafsirnya mengacu pada dua tafsir tersebut, ia keberatan bila dikatakan bahwa tafsirnya hanyalah ringkasan dari dua tafsir tersebut. Dia meyakini bahwa tafsirnya menyuguhkan tawaran baru (*inna fī hādha al-tafsīr shay'an ākhar*), meskipun tidak harus dikatakan bahwa tafsirnya lebih istemewa dibandingkan dua tafsir tersebut. Ḥawwā, *Al-Asās fī al-Tafsīr*, 1:19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Meskipun dalam perkembangannya, produk tafsirnya juga banyak diacukan pada *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm wa al-Sab' al-Mathānī* karya Shihāb al-Dīn Maḥmūd ibn 'Abdillāh al-Ḥusaynī al-Alūsī dan *Fī Ẓilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb. Ḥawwā menjelaskan alasannya kenapa ia banyak mengacu pada empat tafsir tersebut. Ibn Kathīr banyak memberikan informasi tentang *tafsīr bi al-ma'thūr,* al-Nasafī banyak memberikan sumbangan berharga tentang penjelasan makna harfiyahnya. Dua tafsir tersebut mewakili tafsir klasik. Sedangkan al-Alūsī dan Sayyid Quṭb mewakili tafsir belakangan. Meskipun termasuk mufasir belakangan, al-Alūsi banyak memberikan pengayaan tentang data-data tafsir klasik, sementara Quṭb membantu memberikan penjelasan tafsir dengan bahasa kekinian.[98] Usaha Ḥawwā ini terhitung baru dalam konteks penafsiran Al-Qur'an, meskipun upayanya, sebagaimana komentar Cuypers, tidak ditopang teori sastra yang solid, mengingat pembagian teks yang dia ajukan tidak didukung kriteria yang jelas, bahkan terkesan sangat subjektif.[99]

Berikut model analisis komposisi Al-Qur'an surah al-Baqarah menurut Sa'id Ḥawwā. Setiap mengawali uraian setiap surah, Ḥawwā menjelaskan tentang riwayat-riwayat yang berhubungan dengan surah dan menjelaskan gambaran umum tentang surah. Pada gambaran umum surah, Ḥawwā menjelaskan struktur surah yang dibahas. Misalnya, ketika membahas surah al-Baqarah, ia menjelaskan bahwa

---

[98]Ḥawwā, *Al-Asās fī al-Tafsīr*, 6: 606; karena keterbatassan akses literatur, Ḥawwā menggunakan dua tafsir klasik pada masa penulisan tafsir di penjara. Selanjutkan begitu akses terhadap literatur lain didapatkan, Ḥawwā lebih banyak menggunakan dua tafsir mutakhir lainnya untuk melengkapi dua tafsir klasik yang digunakannya. Bahkan, menurut 'Abbas, Ḥawwa juga memanfaatkan literatur lainnya seperti Tafsīr al-Rāzī, Tafsīr al-Qurṭubī, Tafsīr al-Zamakhsharī, dan lainnya. Lihat, Faḍl Ḥasan 'Abbās, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn: Asāsīyātuh wa Ittijāhātuh wa Manāhijuh fī al-'Aṣr al-Ḥadīth*, I., vol. 3 (Yordania: Dār al-Nafā'is, 2016), 66.

[99] Cuypers, "Semitic Rhetoric," 2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

struktur surah al-Baqarah tersusun dari pendahuluan, pembahasan yang dalam istilah dia disebutkan dengan bagian (*qism*), dan penutup. Pendahuluan mencakup ayat 1 hingga 20, pembahasan terdiri dari tiga bagian (bagian pertama dari ayat 21-167; bagian kedua dari ayat 168-207; dan bagian ketiga dari ayat 208-284).

Bagian pendahuluan berisi penjelasan tentang tiga kelompok manusia yang dibedakan dari keyakinan dan tindakannya, yaitu orang-orang yang bertakwa (*muttaqūn*), orang-orang kafir (*kāfirūn*), dan orang-orang munafiq (*munāfiqūn*). Masing-masing kelompok manusia dalam surah tersebut menjadi satu segmen (*faqrah*) tersendiri, yang pada bagian segmen tertentu terkadang dijabarkan kembali dalam "subbagian" (*majmū'ah*). Misalnya, pada bagian pendahuluan surah ini dibagi menjadi tiga segmen (*faqrah*), dan pada segmen yang ketiga diperinci lagi dalam tiga "subbagian" (*majmū'ah*).

Pada bagian pembahasan, Ḥawwā membagi surah al-Baqarah pada tiga 'bab" (*qism*). Pembagian bab ini, di antaranya didasarkan pada penyebutan diksi *yā ayyuha al-nās* yang di dalam surah al-Baqarah disebutkan dua kali. Ini sekaligus menjadi penanda awal bab pertama (ayat 21) dan bab kedua (ayat 168). Selain itu, petunjuk lain pembagian bab menurut Ḥawwā adalah makna awal bab dan akhir bab menunjukkan kesamaan. Misalnya, bab ini diawali dengan perintah untuk menyembah Allah Swt. (ayat 21), pada bagian akhir bab ini ada penjelasan tentang keesaan Allah Swt. (ayat 163); bab ini juga diawali dengan penjelasan tentang Allah yang menurunkan air dari langit yang dengannya menyuburkan buah-buahan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai rezeki pada manusia (ayat 22), pada bagian akhir surah ini juga menjelaskan hal yang sama (ayat 164).[100]

Bab pertama surah al-Baqarah berisi enam "tema utama" (*maqṭa'*). *Pertama*, ayat 21-29 yang berisi ajakan dan argumentasi tentang tauhid yang menjadi poin dakwah Al-Qur'an agar menjadi orang yang bertakwa, bukan orang yang kafir dan munafik yang menjadi pembuka surah al-Baqarah. Tema utama pertama ini diperinci lagi menjadi tiga "segmen" (*faqrah*) yang menguraikan ajakan untuk menjadi orang bertakwa disertai dengan argumentasi dan ilustrasi. *Kedua*, ayat 30-39 yang berisi kisah Nabi Adam. Dalam kisah Nabi Adam ini seolah hendak menegaskan bahwa mengikuti petunjuk Al-Qur'an merupakan syarat utama bagi kita, sekaligus pada saat yang sama menjauhi kekafiran dan kemunafikan sebagaimana dijelaskan di pendahuluan surah ini. *Ketiga*, ayat 40-123 yang berisi tentang model umat yang diberikan hidayah yang dalam hal ini adalah bani Israel, bagaimana sikap mereka terhadap hidayah, dan pelajaran apa saja yang bisa diambil umat kita dari pengalaman tersebut. *Keempat*, ayat 124-141 yang berisi tentang kisah model ideal umat manusia yang dianugerahi hidayah, yaitu Nabi Ibrahim, Nabi Ismā'īl, Nabi Isḥāq, dan Nabi Ya'qūb. Pada bagian ini juga dijelaskan tentang Nabi Ibrāhīm dan Nabi Ismā'il yang mendirikan Ka'bah. *Kelima*, ayat 142-152. Jika sebelumnya dijelaskan bagaimana Ibrāhīm dan Ismā'īl mendirikan Ka'bah, pada bagian ini ada pembahasan tentang Ka'bah sebagai kiblat umat Islam dalam salat-salat mereka. *Keenam*, ayat 153-167. Bagian ini menjadi bagian pentup bab pertama. Bagian ini diawali dengan ajakan untuk beribadah dan bertauhid untuk

[100] Ḥawwā, *Al-Asās fī al-Tafsīr*, 1:49.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mewujudkan ketakwaan serta menjauhi tindakan-tindakan yang mengarah pada kekafiran, kemunafikan, dan kemaksiatan. Namun untuk mengahadapi pada musuh-musuh Allah diperlukan kesabaran dan salat, yang keduanya merupakan bagian dari ibadah.

Bab kedua dari surah al-Baqarah bermula dari ayat 168-207. Sebagaimana bab pertama, bab kedua ini juga diwali dengan *Yā ayyuha al-nās...* Jika bab pertama surah al-Baqarah ini berisi penjelasan tentang jalan menuju takwa sebagaimana dijelaskan dalam ayat 21, maka bab kedua surah ini berisi penyempurnaan penjelasan dan perincian tentang jalan menuju takwa. Penjelasan ini disampaikan di beberapa tempat, misalnya di ayat 177, 179, 180, 183, 187, 189, 194, 196, 197, 203, dan 206.[101]

Bab kedua surah al-Baqarah berisi tiga tema utama (*maqṭa*‘). Tema utama pertama berisi dua segmen (*faqrah*). *Pertama*, perintah untuk mengonsumsi makanan halal dan larangan mengikuti setan. Dalam segmen ini juga dijelaskan sikap taklid buta dan perilaku orang-orang kafir yang cenderung mengikuti kebatilan (ayat 168-173). *Kedua*, menyembunyikan apa yang Allah turunkan kepadanya dan mengenal konsep kebajikan (*al-birr*) (ayat 174-177). Dalam bagian ini, *al-birr* sebagaimana dimaksud Al-Qur’an adalah beriman, menafkahkan apa yang disukai, melaksanakan salat, menunaikan zakat, memenuhi janji, dan sabar dalam setiap keadaan yang dihadapinya.[102] Dalam konteks ini, Allah menjelaskan kepada kita dua pola manusia: manusia yang senantiasa menyembunyikan apa yang

[101] Ibid., 1:185–186.
[102] Ibid., 1:198.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Allah turunkan dan tipikal manusia yang berusaha menyempurnakan sifat-sifat dan karakteristik orang yang bertakwa.[103]

Tema utama kedua bab kedua (ayat 178-182) ini berisi dua segmen (*faqrah*), yaitu: *pertama*, kisas (ayat 178-179) dan *kedua*, wasiat (180-182). Kisas merupakan salah satu cara untuk merealisasikan ketakwaan dalam masyarakat Islam atau disebut dengan "takwa sosial" (*al-taqwā al-ijtimā'īyah*), sedangkan wasiat merupakan salah satu hak dari hak-hak orang-orang yang bertakwa. Singkatnya, tema utama kedua bab kedua ini berisi tentang bagaimana membangun ketakwaan pada level individu dan umat.[104]

Tema utama ketiga bab kedua (ayat 183-207) ini terdiri dari tujuh segmen (*faqrah*), yaitu: *pertama*, puasa sebagai media untuk takwa (ayat 183-187); *kedua*, perihal sebagian hukum yang berhubungan dengan harta (ayat 188); *ketiga*, revisi konsep yang keliru seputar tatacara masuk rumah (ayat 189); *keempat*, perang dan infaq (ayat 190-195); *kelima*, perihal haji dan umrah (ayat 196-203); keenam, dua kategori manusia: orang munafik dan orang yang tulus karena Allah (ayat 204-207).

Bab ketiga dari surah al-Baqarah berisi dua tema utama (*maqṭa*'). Tema utama pertama bab ketiga ini berisi empat segmen (*faqrah*) yang menopang tema utama, yaitu: *pertama*, ajakan untuk masuk Islam secara utuh, larangan mengikuti setan, dan peringatan tentang akan terjadinya kiamat, peringatan dari kafir nikmat, peringatan tentang keberadaan mukjizat, dan peringatan agar menjauhi cara-cara orang kafir dalam hal menghiasi dunia. Pada bagian ini juga dijelaskan dan

[103] Ibid., 1:187.
[104] Ibid., 1:201.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diperinci perihal hukum Islam dalam konteks perintah untuk masuk Islam secara utuh, lalu dilengkapi dengan penjelasan tentang hikmah diutusnya rasul, hikmah diturunkannya kitab, serta peringatan tentang anugerah Allah pada siapa saja yang dianugerahi hidayah. Semua itu disebutkan dalam konteks perintah untuk masuk Islam secara utuh (ayat 208-220).

Kedua, jika segmen sebelumnya berisi perintah untuk melakukan sesuatu, maka pada segmen ini adalah perintah untuk meninggalkan sesuatu, yaitu larangan menikahi orang musyrik, larangan berhubungan seksual saat istri haid, larangan berhubungan seks melalui anus, dan larangan menjadikan sumpah dengan Allah sebagai penghalang melakukan kebajikan (ayat 221-225). Segmen ini merupakan penjabaran dari penggalan ayat *wa lā tattabi'ū khutuwāt al-shayṭān,* sementara segmen sebelumnya merupakan penjabaran dari penggalan ayat *udkhulū fī al-silm kāffah*;[105] *ketiga*, jika segmen sebelumnya berisi larangan menjadikan sumpah dengan nama Allah sebagai penghalang kebajikan, maka segmen ini menjelaskan bentuk lain sumpah, yaitu *al-īlā',* sumpah untuk tidak menggauli istri selama kurang lebih empat bulan, di samping juga penjelasan tentang talak, serta hal lain yang berhubungan dengan urusan rumah tangga (ayat226-242);[106] *keempat*, segmen ini berisi penjabaran tentang hubungan infaq dan perang. Dua hal ini sekaligus menjadi prasyarat terbentuknya hukum Islam dan wujud dari perintah untuk masuk Islam secara utuh (ayat 243-253).

[105] Ibid., 1:258.
[106] Ibid., 1:266.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tema utama kedua bab ketiga ini berisi tiga segmen (*faqrah*) yang semuanya berhubungan dengan persoalan pengelolaan harta dalam Islam. Sistem pengelolaan harta dalam Islam adalah 'sistem zakat' (*niẓām zakawī*), bukan sistem riba (*niẓām ribawī*). Oleh karena itu, segmen pertama bagian ini membahas tentang infak (ayat 254-274), segmen kedua membahas tentang riba (ayat 275-281), dan segmen ketiga membas tentang hutang piutang (ayat 282-284).[107]

Sementara bagian penutup surah ini adalah dua ayat terakhir (ayat 285-286) yang berisi penjabaran tentang iman. Dua ayat tersebut menjelaskan gambaran Allah tentang orang beriman. Jika bagian pendahuluan surah ini berisi gambaran tentang orang-orang yang bertakwa, bagian penutup surah ini berisi penjelasan perihal orang mukmin. Dengan demikian, pembuka dan penutup surah ini memiliki keterkaitan pesan yang sama.[108]

Dengan demikian, postur komposisi dan isi surah al-Baqarah dalam perspektif Sa'id Ḥawwa dapat disederhanakan sebagaimana dalam tabel berikut ini.

2.1 Struktur dan Komposisi Surah al-Baqarah versi Sa'īd Ḥawwā[109]

Surah	Segmen		Ayat	Isi
Al-Baqarah	Pendahuluan		1-20	Penjelasan tentang pembagian manusia dalam kategori ketuhanan pada tiga kelompok: Orang-orang bertakwa (*muttaqīn*), orang-orang kafir (*kāfirīn*), dan orang-orang munafiq (*munāfiqīn*).
	Pembahasan	I	21-167	Ajakan pada semua manusia untuk melalui jalur menuju takwa kepada Allah.
		II	168-207	Menjabarkan lebih lanjut jalan menuju takwa, menjelaskan syarat-syaratnya dan segala yang berkaitan dengan takwa, serta sikap manusia tentang takwa.
		III	208-284	Mengajak untuk masuk Islam secara utuh, menjelaskan syariat-syariat Islam, menjelasakan prasyarat yang diperlukan demi tegaknya Islam. Dalam bagian ini juga

[107] Ibid., 1:294.
[108] Ibid., 1:334.
[109] Ibid., 1:336.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

				dijelaskan orientasi utama menyangkut persoalan harta, pengelolaan sistem ekonomi dalam Islam, termasuk penjelasan tentang sistem non-ribawi.
	Penutup		285-286	Berisi keimanan, ketaatan, dan taubat dari meremehkan hal sepele. Penutup ini juga berisi pesan untuk melaksanakan perintah sesuai dengan kemampuannya, karena dengan melaksanakan perintah itulah, maka kita bisa mendapatkan *reward* atau bahkan sebaliknya mendapatkan *punishment*. Untuk mencapai itu semua, diperlukan penghambaan yang utuh dan taufiq dari Allah Swt.

3. Diskursus Komposisi Al-Qur'an dalam Tradisi Kesarjanaan Barat

a. Michel Cuypers

Dalam tradisi kesarjanaan Barat, kajian seputar komposisi Al-Qur'an mengemuka selama seperempat abad terakhir. Angelika Neuwirth dapat disebut sebagai pemula dalam kajian ini.[110] Dalam perkembangannya, sejumlah pengkaji Al-Qur'an di Barat memberikan perhatian yang sama seputar komposisi Al-Qur'an, di antaranya adalah ilmuwan Belgia yang menyelesaikan studinya di Iran dan berkiprah di Kairo, Michel Cuypers.

Michel Cuypers, P.F.J dilahirkan pada 1941 berasal dari Belgia dan tinggal di Kairo. Selama 12 tahun tinggal di Iran hinga akhirnya ia meraih gelar Ph.D di bidang Sastra Persia di Universitas Taheran. Dia salah satu pendiri jurnal tentang kajian Iran, *Luqmān.* Pada tahun 1986, setelah belajar Bahasa Arab, ia meninggalkan Iran menuju Kairo. Ia menjadi peneliti di Institut Dominikan untuk Kajian Ketimuran (*Ma'had al-Dirāsāt al-Sharqīyah li al-Ābā' al-Duminīkān*) di Kairo dengan fokus kajian pada analisis retorik Al-Qur'an. Di antara karyanya

[110] Raymond K. Farrin, "Surat Al-Baqara: A Structural Analysis," *The Muslim World* 100, no. 1 (January 2010): 17–32.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah *The Composition of the Qur'ān:Rhetorical Analysis.* Karya ini, di samping karya-karyanya yang lain menjadi bagian penting dalam penulisan disertasi ini.[111]

Argumen utama Cuypers didasarkan pada keyakinan bahwa retorika Al-Qur'an itu tidak linier, melainkan simetris. Menurutnya, konstruksi Al-Qur'an ditentukan oleh retorika Semitik dan prinsip-prinsip simetri. "*Semitic rhetoric is, as we have already pointed out, entirely founded on the principle of symmetry, which confers on the text's composition a form that is, in a way, more geometrical or spatial than linear."* (Retorika Semitik, sebagaimana kami tunjukkan, seluruhnya didasarkan pada prinsip-prinsip simetris, yang memberikan suatu bentuk pada komposisi teks yang, dengan cara, lebih geometris atau spasial ketimbang linier).[112] Al-Qur'an, kata Cuypers, tersusun secara sempurna menurut aturan retorika Semitik. Persoalannya, kata Wilson, seperti yang dia akui, dibandingkan dengan retorika Yunani Kuno, kita tidak tahu persis apa aturan-aturannya dalam retorika Semitik.[113]

Cuypers menjelaskan bahwa ada beberapa tanda simetris, yaitu pengulangan sederhana, sinonim, antitesis, purwakanti atau paronim, dan bahkan homograf.[114]

Lebih lanjut, Cuypers menjelaskan ada dua karakteristik retorika al-Qur'ān, yang menurutnya sama dengan retorika Semitik, termasuk bahasa dan retorika

---

[111] Profil ini diolah dari situs resmi Institut Dominikan untuk Kajian Ketimuran. http://www.ideo-cairo,org/en/michel-cuypers-p-f-j-2/ diakses 12 Januari 2019

[112]Michel Cuypers, *The Composition of the Qur'an: Rhetorical Analysis* (London: Bloomsbury Publishing, 2015), 8.

[113] Tom Wilson, "The Composition of the Qur'an: Rhetorical Analysis, Michel Cuypers," *Reviews in Religion & Theology* 24, no. 4 (October 2017): 688.

[114] Cuypers, *The Composition of the Qur'an*, 8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bible. Dua karakteristik itu adalah 'binaritas' (*binarity*), dan 'parataksis' (*parataxis*). Binaritas menunjuk pada kenyataan bahwa dua elemen linguistik atau dua makna sengaja dimasukkan ke dalam hubungan dalam teks. Binaritas itu ada pada level terma dan konsep, juga ada pada level wacana. Pada level terma dan konsep, misalnya, seringkali ditemukan di dalam Al-Qur'an sejumlah terma yang berpasangan (*the pairing of terms*) seperti langit-bumi, matahari-bulan, dataran dan lautan, siang-malam, dan sebagainya.[115] Pada level wacana, misalnya, tampak pada kesetaraan dalam penegasan soal moralitas dan eskatologi sebagaimana dalam surah al-A'lā ayat 10-11. Pada ayat 10 surah al-A'la dijelaskan bahwa *orang yang beriman dan oleh karena itu ia takut kepada Allah Swt.* akan mendapatkan pelajaran. Sementara dalam ayat 11 dijelaskan bahwa *orang yang celaka lantaran ia kafir*, ia akan menjauhi peringatan. Dalam dua ayat ini ada terma yang berpasangan antara *man yakhshā* dan *al-ashqā.*

Sedangkan 'parataksis' dalam tata bahasa menunjuk pada penjajaran (*juxtaposition*) dua hal dengan atau tanpa penghubung.[116] Ini misalnya ketika Al-Qur'an menjajarkan penjelasan tentang "mereka memasuki neraka" dan penjelasan bahwa "mereka diberi minum dari mata air yang sangat panas" (QS. al-Ghāshiyah [88]:5).

Selain dua aspek karakteristik retorika Al-Qur'an, Cuypers juga menjelaskan level komposisi dalam Al-Qur'an. Jika Ḥawwā membagi level komposisi Al-Qur'an dalam surah itu menjadi empat level, Cuypers membaginya

[115] Ibid., 13–14.
[116] Ibid., 16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lebih rigid lagi menjadi 11 level, dari yang terkecil hingga terbesar. Kesebelas level itu dari yang terkecil adalah: *the term, the member, the segment, the piece, the part, the sub-part, the passage, the sequence, the sub-sequence, the section, dan the book.*[117]

Term merupakan unit terendah, materi dasar, atau satuan kata terkecil, yang dengannya retorika atau komposisi teks hendak diuraikan. Dalam istilah linguistik, istilah tersebut disebut dengan leksem. Misalnya, ayat pertama surah al-Fātiḥah terdiri dari empat *term* atau leksem: بِسْم - اللّٰهِ – الرَّحْمٰنِ – الرَّحِيْمِ

Member merupakan unit dasar dari struktur retorika yang mengawali bangunan susunan teks secara retorik. *Member* biasanya terdiri dari beberapa *term* yang membentuk sintagma atau pernyataan. Sintagma adalah gabungan dari kata, baik berupa frase, kalimat, atau peristiwa dalam struktur naratif yang lebih besar. Strukturnya terkadang terdiri dari kombinasi dua kata kerja yang berkaitan (Misalnya, QS al-Ikhlāṣ [112]: 3), tanpa kata kerja (Misalnya, QS. Al-Fātiḥah [1]: 4), bahkan terkadang hanya terdiri dari dari satu *term* (Misalnya, QS al-Qāri‘ah [101]: 1).

Segment terbentuk dari dua atau tiga *member*. *Segment* terkadang hanya terdiri dari satu *member*. Biasanya, *segment* yang paling sering ditemukan dalam Al-Qur’an terbentuk dari dua *member* (Misalnya, QS. Al-Qāri‘ah [101]: 6-7).

[117] Ibid., 23–59. Penjabaran pengertian masing-masing istilah dan contohnya diacukan pada buku tersebut.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Piece biasanya memiliki dua atau tiga *segment.* Tapi terkadang ada juga yang hanya terdiri dari satu *segment*. Misalnya, surah al-Kāfirūn ayat 2-6 memiliki 3 *segmen* (ayat 2-3/ayat 4-5/ayat 6).

Part bisa terdiri dari satu, dua, atau maksimal tiga *piece.* Ini misalnya pada surah al-Mā'idah ayat 112-113 yang terbentuk dari dua *piece,* dan masing-masing *piece* terdiri dari dua *segment*.

Sub-part terjadi pada komposisi yang lebih kompleks sehingga *part* itu harus dibagi lagi menjadi *sub part* yang memiliki status yang sama sebagai *part* dan bisa dibentuk dari satu, dua, atau tiga *piece*. Misalnya, surah al-Mā'idah ayat 12-14. Dalam ayat tersebut, pada *member* pertama setiap *sub part* (ayat 12^{a} dan 13^{a}), leksem *mīthāq* muncul. *Mīthāq* itu pertama diterima oleh Allah, kemudian ditolak oleh bani Israel. *Part* ini dibingkai dengan kata *Allāh* (ayat 12^{a}, 12^{c}, dan 13^{h}). Pada *sub-part* pertama, Bani Israel diajak untuk beriman kepada utusan Allah dan membantu mereka (ayat 12^{e}). Sebaliknya, pada *sub-part* kedua, mengakui bahwa mereka mengkhianati Nabi (13^{e}).

Sedangkan *passage* menggambarkan level otonom pertama, tidak seperti level *segment, pieces, parts, dan sub-parts* yang masih belum otonom. Artinya, *passage* ini membentuk keseluruhan baik bentuk maupun maknanya sedemikian rupa sehingga dapat dibaca secara independen dari bagian yang mendahului atau yang sesudahnya. *Passage* ini bisa berisi lebih dari tiga unit dari level-level di bawahnya. Misalnya, surah al-Mā'idah ayat 20-26 membentuk *passage* yang terbentuk dari 3 *part* (20-22, 23, 24-26) yang tersusun mengikuti komposisi cincin (*ring composition*). Komposisi itu (A-B-X-B'-A') digambarkan sebagai berikut:

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

A (20-21) Musa *meminta kaumnya* untuk mengingat anugerah Allah Swt. yang telah diberikan kepada mereka. Musa juga meminta kaumnya untuk *masuk* ke kota Palestina

B (22) Kaumnya berkata bahwa di kota tersebut ada orang yang sangat kuat dan kejam. Oleh karena itu, mereka *tidak akan pernah masuk* ke kota tersebut selama orang tersebut tidak keluar dari kota tersebut.

X (23) Dua orang yang bertakwa di antara mereka mengusulkan agar mereka masuk dan menyerang. Karena jika mereka memasuki kota tersebut, mereka akan menang

B' (24) Mereka berkata kepada Musa bahwa ia *tidak akan pernah masuk* ke kota tersebut selama orang itu masih ada di dalam kota tersebut.

A' (25-26) Musa mengadu kepada Tuhannya bahwa ia hanya bisa mengendalikan diri dan saudaranya, dan gagal *mengajak kaumnya.* Sebagai responsnya, Allah Swt. melarang mereka tinggal di negeri itu selama 40 hari, dan selama itu mereka kebingungan di situ.

Sequence menampilkan level komposisi yang lebih tinggi dari *passage.* Surah al-Mā'idah ayat 20-26 merupakan *passage* ketiga dari *sequence* yang terbentuk dalam surah al-Mā'idah 12-26. *Passage* pertama 12-14, *passage* kedua 15-19, dan *passage* ketiga adalah 20-26. Ini bisa digambarkan dengan model komposisi konsentris atau cincin (A-X-A') berikut ini:

A (12-14) Yahudi dan Nasrani menyalahi perjanjian (*passage* I)

X (15-19) Nabi diutus kepada Ahli Kitab (*passage* II)

A' (20-26) Kaum Musa menolak memasuki "tanah yang dijanjikan" (*al-arḍ al-muqaddasah*) (*passage* III)

Namun, dalam *sequence* tertentu yang lebih kompleks, *sequence* harus dibagi lagi menjadi *sub-sequence*. Misalnya, dalam *sequence* pertama di surah al-Mā'idah (1-11) terdiri dari dua *sub-sequence* yang membentuk komposisi cermin (*mirror composition*). *Sub-sequence* pertama (1-4) dan *sub-sequence* kedua (5-11). Contoh dari *sub-sequence* adalah surah al-Mā'idah [5]: 1-4 berikut ini:

A (1-2) halalnya mengonsumsi binatang ternak.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B (3^a-3^h) penjelasan beberapa hewan yang haram dikonsumsi (bangkai, darah, daging babi, daging hewan yang disembelih bukan karena Allah, hewan yang tercekik, jatuh, dipukul, yang ditanduk, dan diterkam binatang buas kecuali yang sempat disembelih. Selain itu, haram pula mengonsumsi hewan yang diperuntukkan pada berhala serta haram mengundi nasib dengan anak panah.

X (3^i-3^n) orang kafir putus asa untuk mengalahkan agamamu. Karena itu, kalian jangan takut kepada mereka, tapi takutlah kepada Allah Swt.

B' (3°) orang yang terpaksa karena lapar, bukan karena untuk berdosa, boleh mengonsumsi hewan-hewan yang diharamkan tersebut.

A' (4) Barang yang halal untuk dikonsumsi adalah makanan yang baik-baik, buruan yang ditangkap oleh hewan yang terlatih.

Salah satu indikator yang menunjukkan keterkaitan pada contoh di atas adalah adanya penjelasan yang saling terkait satu dengan lainnya sebagaimana pada ayat 1, 2, dan 4. Ini misalnya, ayat tersebut dimulai dengan penegasan umum tentang legalitas, "....*Hewan ternak dihalalkan bagimu...*" (1), "...*Yang dihalalkan bagimu (adalah makanan) yang baik-baik...*" (4). Sedangkan ayat yang berada di posisi tengah (ayat 3) menunjukkan sebaliknya, dengan pembuka yang berbeda dengan pembuka pada ayat 1 dan 4, "...*Diharamkan bagimu (memakan)....*". Pesan ini sebenarnya juga dijelaskan pada ayat 1, "....*kecuali yang akan disebutkan kepadamu...*,(1), yang penjelasannya ada pada ayat 3, "Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, dan (daging) hewan yang disembelih bukan atas (nama) Allah, yang tercekik, yang dipukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan yang diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu sembelih. Dan (diharamkan pula) yang disembelih untuk berhala..." (3a-f)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pada level berikutnya adalah bagian (*section*). *Section* adalah level komposisi yang lebih besar dari alur (*sequence*).[118] *Section* sama dengan *al-qism* dalam kategori Sa'īd Ḥawwā. Dalam satu surah, biasa ada beberapa *section* atau *al-qism*. Dalam konteks ini, Cuypers memerinci surah al-Mā'idah menjadi dua *section*, yaitu 1-71 sebagai *section* 1, dan 72-120 sebagai 2. Pada masing-masing section berisi beberapa subbagian (*sub-section*) dan dalam *sub-section* berisi, terkadang, lebih dari satu *sequence*.

2.2 Pembagian surah al-Mā'idah menurut Cuypers

Surah	Segmen		Ayat	Isi
al-Mā'idah	Bagian 1	Subbagian 1	Alur 1 1-11	Penyelesaian perjanjian (*mīthāq*) dalam Islam
			Alur 2 12-26	Yahudi dan Nasrani menolak perjanjian
		Subbagian 2	Alur 3 27-40	Tindak Kriminal dan Hukuman
			Alur 4 41-50	Hak hukum Nabi terhadap Yahudi dan Nasrani
		Subbagian 3	Alur 5 51-71	Status Muslim dan Ahli Kitab
	Bagian 2	Alur 1		Ajakan kepada orang Nasrani untuk memeluk Islam
		Alur 2		Kode hukum bagi kaum beriman
		Alur 3		Isa dan pernyataan keyakinan monoteistik para Rasulnya

Struktur *section* di atas membentuk pola komposisi konsentrik atau cincin. Komposisi surah tersebut digambarkan berikut ini:

Bagian Pertama (A)

Subbagian 1 Memasuki perjanjian (*mīthāq*)
Alur A1 : Penyelesaian perjanjian (*mīthāq*) dalam Islam (1-11)
Alur A2 : Yahudi dan Nasrani menolak perjanjian (12-26)

[118] Ibid., 57.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Subbagian 2 Tentang Keadilan dalam Masyarakat Muslim
Alur A3 : Tindak Kriminal dan Hukuman (27-40)
Alur A4 : Hak hukum Nabi terhadap Yahudi dan Nasrani (41-50)

Subbagian 3
Alur A5: Status Muslim dan Ahli Kitab (51-71)

Bagian Kedua (B)

Subbagian 1
Alur B1 : Ajakan kepada orang Nasrani untuk Memeluk Islam (72-86)

Subbagian 2
Alur B2 : Kode hukum bagi kaum beriman (87-108)

Subbagian 3
Alur B3 : Isa dan pernyataan keyakinan monoteistik para Rasulnya (109-120)

Sementara level komposisi paling besar adalah *the book*. *The book* yang dimaksud oleh Cuypers adalah Al-Qur'an secara keseluruhan dari awal hingga akhir surah.[119] Dalam beberapa surah Al-Qur'an yang panjang, terutama di bagian awal struktur Al-Qur'an, surah menjadi satu *section* tersendiri, sebagaimana dalam surah al-Mā'idah yang menjadi contoh di atas.

Menurut Cuypers, setidaknya ada tiga bentuk komposisi atau tiga bentuk simetri, sebagaimana bentuk komposisi retorika Semitik,[120] yaitu: paralel (*parallel*),

[119] Ibid., 59.
[120] Ibid., 8, Secara panjang lebar dan detil, bentuk komposisi ini dijabarkan di Bab IV dari halaman 61–107.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

konsentris atau cincin (*concentric/ring*), dan "cermin" (*mirror*). Komposisi pararel itu terjadi ketika unit-unit teks yang berkaitan itu muncul kembali dalam urutan dan pola yang sama. Bila digambarkan, unit-unit teks itu menggambarkan pola urutan A-B-C/A'-B'-C'. Ini misalnya tampak dalam komposisi surah al-Qāri'ah berikut ini:

A (1) Hari kiamat

B (2-3) Apa itu hari kiamat?

C (4-5) gambaran hari kiamat, manusia seperti laron yang beterbangan dan seperti gunung-gunung yang dihambur-hamburkan

A' (6-7/8-9) orang yang timbangan baiknya berat, ia akan senang. Sebaliknya, orang yang timbangan baiknya ringan, ia akan

B' (10) Apa itu neraka hāwiyah?

C' (11) Api yang sangat panas

Cuypers kemudian membagi pola komposisi paralel ini pada tiga macam, yaitu paralelisme sinonim (*synonymic parallelism*), paralelisme antitesis (*antithetic parallelism*), paralelisme sintetetis atau paralelisme komplementer (*synthetic or complementary parallelism*).[121] Tiga pola komposisi paralel ini bisa terjadi pada keseluruhan dari 11 level komposisi sebagaimana dirumuskan Cuypers. Misalnya, pola paralelisme sinonim pada level *segment* dapat dilihat pada surah al-Takwīr [81]: 161-162:

Apabila matahari digulung,
dan apabila bintang-bintang berjatuhan.

Atau paralelisme antitesis pada level *piece*, misalnya:

[121] Ibid., 62.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jika baju gamisnya *koyak di bagian depan*,
maka *perempuan itu benar*, dan dia *(Yusuf) termasuk orang yang dusta*.
Dan jika baju gamisnya *koyak di bagian belakang*,
maka *perempuan itulah yang dusta*, dan *dia (Yusuf) termasuk orang yang benar*.
(QS. Yūsuf [12]: 26-27)

Kedua, komposisi 'cermin' (*mirror*). Komposisi ini terjadi ketika empat unsur atau lebih membentuk dua sisi simetri yang berkebalikan (*two inverse symmetric sides*). Bila digambarkan, unit-unit teks itu menggambarkan pola A-B /B'-A' atau A-B-C/C'-B'-A'. Dalam retorika klasik, komposisi semacam ini dikenal dengan komposisi ciasmus (*chiasm*). Komposisi ciasmus ini bisa terjadi pada level komposisi terkecil, yaitu *segment*. Misalnya dalam surah al-Muṭaffifīn [83]: 4-6):

A Tidakkah mereka itu mengira,
B bahwa sesungguhnya mereka akan dibangkitkan,
C pada suatu hari yang besar,
C' (yaitu) pada hari
B' (ketika) bangkit
A' semua orang menghadap Tuhan seluruh alam.

Bentuk simetris dengan pola ciasmus ini juga bisa ditemukan dalam bentuk surah. Ini misalnya dalam surah Yūsuf:

A Prolog	1-3
B Mimpi Yusuf	3-7
C Persoalan Yusuf dan saudaranya: Tipu daya saudara-saudaranya terhadap Yusuf	8-18
D Promosi sanak famili (*relative promotion*)tentang Yusuf	19-22
E Perempuan menggoda Yusuf	23-34
F Yusuf di penjara, menakwil mimpi dua tahanan dan Yusuf sebagai nabi monoteisme	35-42
F' Yusuf di penjara, menakwil mimpi raja	43-49
E' Akhir drama Yusuf digoda perempuan: memulihkan nama baik Yusuf	50-53

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

D' Promosi nyata (*definitive promotion*) tentang Yusuf	54-57
C' Persoalan Yusuf dengan saudara-saudaranya: Tipu daya Yusuf terhadap saudara-saudaranya	58-98
B' Tercapainya mimpi Yusuf	99-101
A' Epilog	102-111

Ketiga, komposisi cincin atau konsentrik. Komposisi ini terjadi ketika unit-unit teks tersebut tersusun secara konsentrik mengitari sebuah pusat. Bila digambarkan, unit-unit teks itu menggambarkan pola urutan A-B-C/x/A'-B'-C', bahkan terkadang dalam bentuk sederhana seperti A/x/A'. Ini misalnya tampak dalam komposisi surah al-Fātiḥah berikut ini:

A (1) Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih, Maha Penyayang.

B (2) Segala puji bagi Allah, Tuhan seluruh alam

C (3) Yang Maha Pengasih, Maha Penyayang

X (4) Pemilik hari pembalasan

A' (5^a) Hanya kepada Engkaulah kami menyembah

B' (5^b) dan hanya kepada Engkaulah kami mohon pertolongan

C' (6-7) Tunjukilah kami jalan yang lurus, (yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepadanya; bukan (jalan) mereka yang dimurkai, dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat.

Ketiga bentuk komposisi ini merupakan ragam bentuk dari simetris total. Ada dua model kategori simetris, yaitu total dan parsial. Simetris total adalah seluruh (atau mayoritas) elemen dari bagian teks sesuai dengan bagian teks yang lain. Sedangkan simetris parsial hanya satu (atau beberapa) kata saja yang memiliki keterkaitan dengan unit tekstual lainnya dan oleh karena itu berfungsi sebagai

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

indikator komposisi.[122] Kata Cuypers, menentukan keberadaan simetri parsial lebih sulit dibandingkan dengan simetri total meskipun simetri parsial lebih sering muncul dibandingkan dengan simetri total.[123] Ada lima model simetri parsial, yaitu *initial terms, final terms, extreme terms, median terms,* dan *central terms*. *Initial terms* adalah leksem atau *term* yang identik atau sama yang menandai permulaan unit-unit tekstual simetrik, misalnya penyebutan *term* yang sama di awal unit tekstual, yaitu *term* "bagaimana" (*ara'ayta*):

Bagaimana pendapatmu tentang orang yang melarang seorang hamba ketika dia melaksanakan salat?
Bagaimana pendapatmu jika dia (yang dilarang salat itu) berada di atas kebenaran (petunjuk), atau dia menyuruh bertakwa (kepada Allah)?
Bagaimana pendapatmu jika dia (yang melarang) itu mendustakan dan berpaling? (QS. al-'Alaq [96]: 9-13)

Final terms adalah leksem atau *term* yang identik atau sama yang menandai akhir unit-unit tekstual simetrik, misalnya penyebutan *term* yang sama di akhir unit tekstual, yaitu *term* "perbuat" (*fa'alūh/yaf'alūn*):

Mereka tidak saling mencegah perbuatan mungkar yang selalu mereka *perbuat.* Sungguh, sangat buruk apa yang mereka *perbuat* (QS. al-Mā'idah [5]: 79).

Extreme terms adalah leksem atau *term* yang identik atau sama yang menandai 'perbedaan mendasar' (*extremities*) unit-unit tekstual, misalnya penyebutan *term* "*aḥad*" pada ayat berikut ini:

Katakanlah (Muhammad), "Dialah Allah, Yang Maha Esa (*aḥad*).
Allah tempat meminta segala sesuatu.
(Allah) tidak beranak dan tidak pula diperanakkan.
Dan tidak ada sesuatu yang setara dengan Dia (*kufuwan aḥad*).

[122] Ibid., 61.
[123] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Median terms adalah leksem atau *term* yang identik atau sama yang menandai akhir dari satu unit tektual dan permulaan dari unit tersebut simetris dengan leksem tersebut, misalnya penyebutan *term* "*ṣirāṭ*" pada ayat berikut ini:

Tunjukilah kami jalan (*al-ṣirāṭ*) yang lurus,
(yaitu) jalan (*ṣirāṭ*) orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepadanya; bukan (jalan) mereka yang dimurkai, dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat (QS. al-Fātiḥah [1]: 6-7)

Sedangkan *central terms* adalah leksem atau *term* yang identik atau sama yang menandai bagian tengah dua unit tekstual yang simetris, misalnya penyebutkan *term* "*rabbuk*" pada ayat berikut:

Demi waktu duha (ketika matahari naik sepenggalah), dan demi malam apabila telah sunyi,
Tuhanmu (*rabbuk*) tidak meninggalkan engkau (Muhammad) dan tidak (pula) membencimu,
dan sungguh, yang kemudian itu lebih baik bagimu dari yang permulaan.
Dan sungguh, kelak Tuhanmu (*rabbuk*) pasti memberikan karunia-Nya kepadamu, sehingga engkau menjadi puas. (QS. al-Ḍuḥā [93]: 1-5.

Demikian beberapa temuan Cuypers tentang komposisi Al-Qur'an. Temuan ini dalam perkembangannya juga diikuti oleh peneliti lainnya, salah satunya adalah Raymond K. Farrin.

b. Raymond K. Farrin

Selain Cuypers, Raymond K. Farrin juga dapat disebutkan sebagai pelanjut kajian tentang komposisi Al-Qur'an. Farrin merupakan *assosiate professor* Sastra Arab di Universitas Amerika, Kuwait. Selama beberapa waktu, ia tinggal di Kairo untuk mendalami Bahasa Arab, dan melanjutkan studi di Universitas California, Berkeley dengan konsentrasi syair Jahiliah. Pada 2006, ia menyelesaikan Ph.D

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan fokus pada kajian Timur Dekat (*Near Eastern Studies*), Universitas California, Berkeley.[124]

Sejak saat itulah, ia menjadi pengajar di Universitas Amerika di Kuwait. Dari kajian tentang syair jahiliah, ia kemudian bergeser pada kajian Al-Qur'an. Sebagaimana diakui, ketertarikan Farrin pada kajian Al-Qur'an bermula dari ketertarikannya pada sastra Arab ketika ia kuliah di Berkeley. Dengan menfokuskan diri pada minat kajian syair Arab jahiliah, mahasiswa di kampus tersebut didorong untuk juga memberikan perhatian pada Al-Qur'an, mengingat Al-Qur'an merupakan teks fundamental dalam Bahasa Arab.[125]

Melalui karyanya, *Structure and Qur'anic Interpretation: A Study of Symmetry and Coherence in Islam's Holy Text,*[126] Farrin sampai pada kesimpulan yang hampir sama dengan Cuypers dalam konteks komposisi Al-Qur'an. Bisa dikatakan bahwa ia adalah pewaris analisis retorika Al-Qur'an yang digagas oleh Cuypers. Sebagaimana Cuypers, Farrin dalam karyanya menggunakan analisis tersebut sebagai model dasar dalam kajiannya. Selain itu, ia juga dipengaruhi oleh gagasan Amin Iṣlāḥī yang mengatakan bahwa mayoritas surah dalam Al-Qur'an itu berpasangan (*most of the suras in the Qur'ān form pairs*).[127] Selain dua tokoh itu, karya Farrin juga terinspirasi oleh Mary Douglas melalui karyanya *Thinking in*

---

[124] Wawancara 'Abd. Al-Raḥmān Abū al-Majd dengan Raymond Farrin, *Ḥiwār Raymond Farrin ḥawl Tanāsuq al-Qur'ān al-Mu'jiz,* 14 Desember 2014. *https://www.alukah.net/culture/0/79776/*, diakses pada 24 Januari 2018.
[125] Ibid.
[126] Buku ini diterbitkan oleh White Cloud Press pada tahun 2014.
[127] Ersin Kabakci, "Structure and Qur'anic Interpretation: A Study of Symmerty and Coherence in Islam's Holy Text," *Hitit Ùniversitesi Sosyal Bilimler Enstitùsù Dergisi* 11, no. 3 (2018): 2639.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Circles: An Essay on Ring Composition. Meskipun demikan, karya Farrin dan Cuypers tidak identik. Keduanya saling melengkapi.[128]

Farrin menjelaskan bahwa buku tersebut dibangun atas tesis bahwa seluruh struktur Al-Qur'an disusun berdasarkan prinsip simetri. Sebagaimana Cuypers, ia membagi bentuk simetri dalam Al-Qur'an pada tiga pola, yaitu paralelisme (AB-A'B'), ciasmus (AB-B'A'), dan konsentris (AB-C-B'A'). Bentuk konsentris merupakan pola simetri yang paling lumrah ditemukan dalam Al-Qur'an. Ia juga menegaskan bahwa ragam simetri itu bisa dijumpai pada level ayat, surah, dan Al-Qur'an secara umum.[129] Pola konsentrik dalam kasus ayat, ia menyontohkan ayat 255 dalam surah al-Baqarah.

A Allah, tidak ada tuhan selain Dia. Yang Mahahidup, Yang terus menerus mengurus (makhluk-Nya),
B tidak mengantuk dan tidak tidur.
C Milik-Nya apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi.
D Tidak ada yang dapat memberi syafaat di sisi-Nya tanpa izin-Nya.
E
Dia mengetahui apa yang di hadapan mereka dan apa yang di belakang mereka,
D' dan mereka tidak mengetahui sesuatu apa pun tentang ilmu-Nya melainkan apa yang Dia kehendaki.
C' Kursi-Nya meliputi langit dan bumi.
B' Dan Dia tidak merasa berat memelihara keduanya
A' dan Dia Mahatinggi, Mahabesar.

---

[128] Nicolai Sinai, "Review Essay: 'Going Round in Circles,'" *Journal of Qur'anic Studies* 19, no. 2 (2017): 106.

[129] Wawancara Raymond Farrin dengan Abdur-Raḥmān Abul-Majd tentang *Structure in the Qur'an*. Wawancara ini bisa dipublikasikan di laman alukah.net *http://en.alukah.net/World_Muslims/0/4842/)* pada 17 Januari 2017. Diakses pada tanggal pada 24 Januari 2018. Lihat juga, Raymond Farrin, "Concentric Symmetry in the Qur'ān: Sūras *al-Fātiḥa, al-Raḥmān,* and *al-Nās,*" *Occasional Papers,* The Margaret Weyerhaeuser Jewett Chair of Arabic American University of Beirut, 2014. Artikel ini bisa diakses di akun *academia.edu* penulis di https://www.academia.edu/7776357/Concentric_Symmetry_in_the_Quran_Suras_al-Fatiha_al-Rahman_and_al-Nas_American_University_of_Beirut_Jewett_Chair_of_Arabic_Occasional_Paper_2014_. Diakses pada 17 Maret 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sedangkan pola konsentrik dalam bentuk surah bisa dicontohkan adalah surah al-Baqarah berikut ini:[130]

A 1-20 Orang beriman versus orang kafir dan munafik
B 21-39 Ciptaan Tuhan, dan pengetahuan-Nya mencakup segalanya (ini berhubungan dengan dosa Adam dan Hawa)
C 40-103 Nabi Musa menyampaikan hukum kepada bani Israel; Bani Israel enggan menyembelih Sapi
D 104-141 Nabi Ibrahim diuji; Ka'bah dibangun oleh Nabi Ibrahim dan Nabi Ismail;
E (142-152)
Ka'bah merupakan arah baru salat; ini adalah ujian keimanan; berlomba dalam kebaikan
D' 153-177 Umat Islam akan diuji; Perintah untuk menunaikan haji ke Makkah; Ṣafa dan Mina; respons terhadap politeisme
C' 178-253 Nabi menyampaikan aturan kepada umat Islam; Muslim didesak masuk Islam secara sepenuh hati (kaffah)
B' 254-284 Ciptaan Tuhan, dan pengetahuan-Nya mencakup segalanya (ini berhubungan dengan caritas)
A' Iman versus tidak beriman

Dalam surah ini, perubahan arah kiblat merupakan bagian tengah surah al-Baqarah, sekaligus hal tersebut sebagai bentuk ujian atas keteguhan imannya. Sedangkan pola konsentrik dalam Al-Qur'an secara keseluruhan dapat dilihat pada pola berikut:

A 1 Doa pujian dan permohonan
B 2-49 Berisi surah-surah panjang
C 50-53 Surat dengan kuantitas pertengahan yang berisi hari pembalasan dan hari akhir
D 54-55

[130] Raymond K. Farrin, "Surat Al-Baqara: A Structural Analysis*," *The Muslim World* 100, no. 1 (January 2010): 17–32.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bagian tengah Al-Qur'an yang menekankan pada dua atribut fundamental Allah, yaitu ke-Maha-Dahsyat-an (QS. Al-Qamar) dan ke-Maha-Kasih-Sayang Allah. (QS al-Raḥmān)

C' 56 Surat dengan kuantitas pertengahan yang berisi hari pembalasan dan hari akhir

B' 57-112 Surah-surah pendek

A' 113-114 Doa perlindungan

C. Teori Relevansi dan Diskursus Koherensi dalam Komposisi Al-Qur'an

1. Teori Relevansi dan Kajian Al-Qur'an

Di antara kecenderungan baru dalam kajian Al-Qur'an adalah pergeserannya pada pendekatan literer terhadap Al-Qur'an (*literary turn*).[131] Pendekatan ini mencoba memotret Al-Qur'an tidak semata pada ranah tafsir dan resepsi historis terhadap Al-Qur'an, melainkan juga pada penelusuran formasi sejarah Al-Qur'an melalui metode sastra seperti leksikografi, kodikologi, dan kritisme tekstual. Dibandingkan dalam kajian Bibel, pendekatan literer terhadap Al-Qur'an relatif baru. Pendekatan ini menjadi pendekatan mutakhir yang paling banyak digemari dalam mengkaji Al-Qur'an, baik oleh sarjana muslim maupun non-muslim.

Sebagaimana disinggung El-Awa,[132] dalam ranah kajian linguistik, ada dua pendekatan dalam kajian relasi tekstual. Dua pendekatan itu adalah teori relevansi dan teori koherensi. Dua pendekatan ini merupakan ranah kajian pragmatik dalam teori lingusitik. Kajian pragmatik dalam kajian linguistik tidak menjelaskan teks

[131] Travis Zadeh, "Quranic Studies and the Literary Turn," *Journal of the American Oriental Society* 135, no. 2 (2015): 329.

[132] Salwa M.S. El-Awa, *Textual Relations in the Qur'ān: Relevance, Coherence and Structure* (London ; New York: Routledge, 2006), 26.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menurut bentuk linguistik itu sendiri, melainkan melibatkan faktor non linguistik yang membentuk pemahaman kita tentang makna teks.

Teori relevansi merupakan bagian dari kajian lingustik, khususnya pragmatik. Levinson, sebagaimana dikutip Moh Ainin,[133] mengatakan bahwa pragmatik adalah studi tentang hubungan antara bahasa dan konteksnya. Sebagaimana Levinson, Leech mengatakan bahwa pragmatik adalah studi mengenai makna dalam hubungannya dengan situasi-situasi ujar.[134] Teori relevansi ini dikemukakan oleh Sperber dan Wilson dengan dasar pemikiran bahwa komunikasi bergantung pada kognitif. Komponen kognitif dari teori relevansi memandang proses kognisi sebagai proses untuk mendapatkan informasi yang relevan. Teori relevansi adalah 'revisi' Sperber dan Wilson terhadap prinsip kerja sama Grice.[135] Prinsip kerja sama Grice mencakup empat macam maksim, yaitu: maksim kuantitas (*maxim of quantity*), maksim kualitas (*maxim of quality*), maksim relevansi (*maxim of relevance*), dan maksim cara (*maxim of manner*).[136] Empat

---

[133]Moh. Ainin, *Fenomena Pragmatik dalam Al-Quran: Studi Kasus terhadap Pertanyaan* (Malang: Misykat, 2010), 32.

[134]Geoffrey N Leech, *Prinsip-Prinsip Pragmatik*, terj. M. D. D Oka (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 2015), 8.

[135] Eeva Leinonen and Debra Kerbel, "Relevance Theory and Pragmatic Impairment," *International Journal of Language & Communication Disorders* 34, no. 4 (January 1999): 369; Elizabeth Black, *Stilistika Pragmatis*, trans. Ardiyanto et al. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), 171.

[136] Ada empat maksim dalam prinsip kerja sama Grice. Maksim kuantitas adalah seorang penutur hendaknya memberikan informasi yang benar-benar cukup, memadai, dan informatif. Informasi yang cukup memadai tidak boleh melebihi informasi yang sebenarnya dibutuhkan. Maksim kualitas adalah penutur diharapkan menyampaikan sesuatu yang nyata dan sesuai dengan fakta. Fakta kebahasaan itu harus ditopang dengan bukti-bukti yang jelas, konkret, nyata, dan terukur. Agar dapat terjalin kerja sama yang sesungguhnya, baik antara penutur dan mitra tutur, masing-masing hendaknya dapat memberikan kontribusi yang benar-benar relevan tentang sesuatu yang dipertuturkan. Ini yang dimaksud dengan maksim relevansi. Sedangkan maksim pelaksanaan adalah dalam bertutur sapa, penutur menyampaikan informasi secara langsung, jelas, tidak kabur, tidak samar, tidak taksa, dan juga tidak berbelit-belit. Lihat Kunjana Rahardi, *Sosiopragmatik* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2009), 23–25; Dan Sperber and Deirdre Wilson, *Teori Relevansi: Komunikasi dan Kognisi*, terj. Suwarna et al. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 46–50.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

prinsip kerja sama Grice ini oleh Sperber dan Wilson disederhanakan hanya menjadi satu, yaitu prinsip relevansi. Ini artinya bahwa yang dimaksud dengan informasi yang relevan adalah informasi yang memiliki efek kontekstual terhadap tuturan. Konsep efek kontekstual sangat penting dalam karakterisasi relevansi. 'Semakin besar efek kontekstual, semakin besar relevansinya' (*the greater the contextual effect, the greater of relevance*).[137] Efek kontekstual yang dimaksud adalah adanya hubungan relevansi dalam proses pemahaman. Artinya, pemahaman selalu berkaitan dengan konteks. Teori ini mengasumsikan bahwa penutur akan mengkodekan pesan itu sedemikian rupa sehingga membuatnya relevan bagi pendengar.[138]

Namun demikian, pilihan konteks dibatasi oleh banyak faktor, salah satunya adalah aksesibilitas asumsi (*accessibility of assumptions*). Aksesibilitas asumsi yang dimaksud Wilson dan Sperber, sebagaimana dijelaskan El-Awa,[139] adalah bahwa untuk mencapai komunikasi yang sukses, penerima perlu untuk memiliki akses yang diperlukan untuk memproses ucapan. Asumsi yang diperlukan untuk memproses suatu ujaran harus ada di suatu tempat dalam lingkungan kognitif penerima. Ketika pernyataan diucapkan, penerima mampu membangun konteks agar ucapan itu mungkin dipahami, dengan mengakses satu asumsi tertentu dalam lingkungan kognitifnya. Singkatnya, perbincangan tentang relevansi ini sangat berhubungan dengan persoalan konteks.

---

[137]Sperber and Wilson, *Teori Relevansi: Komunikasi dan Kognisi*, 176; Salwa M.S. El-Awa, *Textual Relations in the Qur'ān: Relevance, Coherence and Structure* (London ; New York: Routledge, 2006), 29.
[138] Black, *Stilistika Pragmatis*, 174.
[139] El-Awa, *Textual Relations in the Qur'ān*, 29.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Persoalan konteks merupakan salah satu aspek penting, untuk tidak mengatakan yang terpenting, dalam memahami ujaran, termasuk ketika hendak memahami Al-Qur'an. Ibn Qayyim al-Jawzīyah, sebagaimana dikutip El-Awa, menjelaskan pentingnya konteks berikut fungsinya sebagai berikut:

> Konteks menuntun pada (1) penjelasan sesuatu yang global, (2) penentuan kemungkinan-kemunkinan, (3) kepastian tidak adanya maksud yang lain, (4) pengkhususan yang umum, (5) pembatasan yang mutlak, serta (6) keragaman semantik. Konteks adalah salah satu indikator terpenting dari makna yang dikehendaki pembicara. Mengabaikan konteks akan menimbulkan kesalahpahaman dan argumentasi yang keliru.[140]

Dalam konteks ini, El-Awa memilah konteks menjadi dua, yaitu: konteks tekstual (internal) dan konteks non-tekstual (eksternal). Pemilahan ini didasarkan pada hierarki sumber informasi kontekstual (*hierarchy of sources of contextual information*) ketika hendak memahami Al-Qur'an.[141] Di dalam literatur *uṣūl al-fiqh*, setidaknya ada empat hierarki sumber informasi kontekstual, yaitu: Al-Qur'an, *sunnah* (baik *fi'līyah, qawlīyah,* maupun *taqrīrīyah*), *athar* sahabat yang valid dan disebarluaskan oleh perawi terpercaya, serta perkatan para sahabat.

Konteks internal adalah bahwa informasi kontekstual yang didapat dari apa yang telah disediakan oleh teks itu sendiri. Dalam konteks Al-Qur'an biasanya ada di sebelum atau sesudah ayat yang hendak dicari informasi kontekstualnya. Al-Qur'an sebagai sumber konteks internal ini didasarkan pada diktum klasik bahwa ayat-ayat Al-Qur'an saling menafsirkan (*al-Qur'ān yufassir ba'ḍuhum ba'ḍ*).

---

[140]Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Badā'i' al-Fawā'id*, tahqīq. 'Alī ibn Muḥammad al-'Umrān, vol. 4 (Jeddah: Dār 'Ālim al-Fawā'id li al-Nashr wa al-Tawzī', 1424), 1314; El-Awa, *Textual Relations in the Qur'ān*, 41; Salwa M.S. El-Awa, *al-Wujūh wa al-Naẓā'ir fī al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Shurūq, 1998), 63; Khālid ibn 'Uthmān al-Sabt, *Qawā'id al-Tafsīr: Jam'an wa Dirāsatan,* vol. 2 (Giza: Dār ibn 'Affān, 1999), 653.

[141] El-Awa, *Textual Relations in the Qur'ān*, 41–43.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sementara konteks eksternal adalah informasi di luar teks (Al-Qur'an), yang diperlukan untuk memahami makna teks tersebut. Informasi eksternal itu bisa berupa penjelasan Nabi Muhammad saw. sebagai penerima langsung Al-Qur'an, juga realitas yang melatari ketika Al-Qur'an itu diturunkan. Meminjam istilah al-Khūlī, kebutuhan pada konteks internal dan eksternal dalam memahami teks ini sama dengan perlunya *dirāsah fī al-Qur'ān* (mengkaji apa yang ada di dalam Al-Qur'an) dan *dirāsah mā hawl al-Qurān* (mengkaji situasi di sekitar Al-Qur'an).[142] Yang pertama adalah konteks internal, dan yang terakhir adalah konteks eksternal. Dalam konteks inilah teori relevansi dalam kajian pragmatik menemukan tempatnya kaitannya dengan kajian Al-Qur'an, khususnya persoalan integritas tekstual dan koherensi Al-Qur'an.

2. Diskursus Koherensi Al-Qur'an

Komponen kedua dalam kajian relasi tekstual adalah teori koherensi. Koherensi merupakan gagasan yang berpusat pada teks dan sebuah prinsip konstitutif tentang komunikasi yang efektif. Ini artinya, koherensi merupakan bagian penting dalam komunikasi interpersonal dan proses persuasi. Dalam kajian wacana, tidak terkecuali kajian wacana Al-Qur'an, perbincangan tentang koherensi tidak bisa dilepaskan dengan perbincangan tentang kohesi. Meskipun demikian, tidak selalu bahwa teks yang kohesif menunjukkan bahwa teks itu juga koheren. Namun tidak berlaku sebaliknya. Karena teks yang koheren sudah pasti kohesif.[143]

---

[142] Amīn Khūlī, *Manāhij Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balaghah wa al-Tafsīr wa al-Adab* (t.tp: Dār al-Ma'rifah, 1961), 307–308.
[143] Hussein Abdul- Raof, *Text Linguistics of Qur'anic Discourse: An Analysis*, 1st ed. (London & New York: Routledge, 2019), 171.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Lalu apa yang dimaksud dengan teks kohesif dan teks koheren? Halliday dan Hasan, di antara pemuka teori kohesi, menjelaskan bahwa konsep kohesi mengacu pada hubungan makna yang ada di dalam teks. Kohesi terjadi ketika penafsiran beberapa elemen dalam wacana itu tergantung pada lainnya.[144] Singkatnya, kohesi lebih terkait dengan hubungan gagasan pada level kalimat.

Teori kohesi berupaya menggambarkan pola dan corak dalam *texture* sebuah teks. *Texture*, kata Halliday dan Hasan,[145] merupakan elemen penting yang membedakan antara *text* dan *non-text*. Karena *texture* secara esensial dibentuk dan dibangun melalui hubungan kohesif yang direpresentasikan dengan perangkat-perangkat tekstual yang kohesif yang dijumpai di antara elemen-elemen tekstual sebuah teks.

Halliday dan Hassan menyebutkan lima tipe dan perangkat kohesi, yaitu, referensi (*reference*), subsitusi (*substitution*), elipsis (*ellipsis*), kata sambung (*conjunction*), dan kohesi leksikal (*lexical cohesion*). Empat yang disebut pertama dimasukkan dalam kategori kohesi gramatikal (*grammatical cohesion*).[146] Referensi merupakan komponen kohesi yang penting. Referensi adalah hubungan semantik yang mengikat antar makna dibandingkan dengan mengikat antar bentuk linguistik (*a semantic relation, one which holds between meanings rather than between linguistic forms*).[147] Halliday dan Hasan membagi referensi pada dua bagian, yaitu endofora dan eksofora. Endofora adalah pertalian berdasarkan konteks

---

[144] Michael Alexander Kirkwood Halliday and Ruqaiya Hasan, *Cohesion in English* (London: Longman, 1976), 6.
[145] Ibid., 2.
[146] Ibid., 75–84.
[147] Ibid., 226.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tekstual (*text-bound reference*), sementara eksopora adalah pertalian berdasarkan konteks situasi (*contex-bound reference*).[148] Referensi endofora mencakup referensi persona (*personal reference*),[149] referensi umum (*general reference*), referensi anafora dan katafora (*anaphoric and cataphoric reference*),[150] referensi demonstratif atau dalam bahasa Arab disebut dengan *ism ishārah,* dan referensi komparatif.

Kohesifitas Al-Qur'an dengan menggunakan perangkat kohesi sebagaimana dalam taksonomi Halliday dan Hasan diterapkan oleh Raof. Ia memberikan sejumlah contoh dari beragam perangkat kohesi tersebut. Misalnya, referensi katafora yang meskipun tidak lumrah digunakan dalam Al-Qur'an, tapi bisa dijumpai dalam beberapa kasus di dalam Al-Qur'an, misalnya:

هُوَ اللّٰهُ الَّذِيْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَۚ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِۚ هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ (الحشر: ٢٢)

Dalam contoh di atas, kata ganti *huwa* berada di awal sebelum kata *Allah* yang menjadi acuannya.

Dalam konteks Bahasa Arab, al-Hindawi dan Abu Krooz[151] menjelaskan perangkat kohesi berbasis konsep al-Jurjānī. Meminjam taksonomi level-level kohesi versi al-Jurjānī, mereka menyebutkan tiga level kohesi, yaitu: level

---

[148] Ibid., 33; Raof, *Text Linguistics of Qur'anic Discourse*, 281.

[149] Dalam gramatika bahasa Arab, referensi persona bisa berbentuk *ḍamir munfaṣil* dan *ḍamir muttaṣil*.

[150] Referensi anafora adalah pengacuan pada sesuatu yang telah disebutkan sebelumnya. Dalam Al-Qur'an, referensi anafora lumrah terjadi. Berbeda dengan referensi katafora. Referensi katafora adalah pengacuan pada sesuatu yang disebut di belakang. Artinya, kata ganti itu muncul pertama dan diikuti oleh kata benda yang menjadi acuannya. Model ini tidak lumrah terjadi di dalam Al-Qur'an. Raof, *Text Linguistics of Qur'anic Discourse*, 285-286

[151] Fareed Hameed Hamza al-Hindawi and Hasan Hadi Mahdi Abu-Krooz, "Cohesion and Coherence in English and Arabic: A Cross Theoretic Study," *British Journal of English Linguistics* 5, no. 3 (Mei 2017): 1–19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

fonologis, leksikal, dan gramatikal. Level fonologis mencakup di antaranya homonimi (*al-jinās*) dan assonansi (*al-saja'*); level leksikal mencakup di antaranya, repetisi (*al-tikrār*) dan kollokasi (*al-taḍāmm*); dan level gramatikal mencakup di antaranya *al-taqdīm* dan *al-ta'khīr* serta ellipsis.

Teks yang kohesif, sebagaimana ditegaskan Raof,[152] tidak selalu koheren; tetapi teks yang koheren sudah pasti kohesif. Pernyataan ini menandakan bahwa pembahasan tentang kohesi berkaitan erat dengan koherensi. Dalam konteks Al-Qur'an, kajian tentang koherensi Al-Qur'an menunjukkan pula bahwa Al-Qur'an itu kohesif, baik secara leksikal maupun gramatikal.

Oleh karena koherensi merupakan gagasan yang berpusat pada teks serta sebuah prinsip konstitutif tentang komunikasi yang efektif, maka dalam komunikasi koherensi memainkan peran sangat penting. Dalam bahasa Raof, koherensi berhubungan dengan urutan hierarkis unit-unit tekstual dalam entitas yang terstruktur. Dengan demikian, koherensi tidak hanya berkaitan dengan pesan yang '*to the point*', melainkan berkaitan juga dengan hubungan antara unsur pokok sebuah kalimat, hubungan antara kalimat-kalimat yang berurutan, dan hubungan antara teks makro yang berbeda seperti urutan bab-bab buku atau urutan surah-surah Al-Qur'an.[153] Jika kohesi merupakan hubungan gagasan-gagasan pada level kalimat, koherensi lebih berhubungan dengan hubungan gagasan-gagasan pada level gagasan itu sendiri.

---

[152] Raof, *Text Linguistics of Qur'anic Discourse*, 171.
[153] Ibid., 168–169.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mengikuti Islāhī, Mir menyebutkan dua model koherensi di dalam Al-Qur'an, yaitu: koherensi struktural dan koherensi tematik. Bagi Mir, Al-Qur'an ditandai oleh koherensi baik struktural maupun tematik pada tiga level: surah itu sendiri (*the individual surah*), surah yang berpasangan (*the surah pairs*), dan kelompok surah (*the group surah*).[154] Analisis koherensi, baik struktural maupun tematik, pada surah itu sendiri didasarkan pada prinsip bahwa surah sebagai satu kesatuan (*the surah as a unity*) atau dalam bahasa Neuwirth surah sebagai sebuah *novelty*. [155] Surah sebagai satu kesatuan atau sebagai *novelty* meniscayakan bahwa satu surah memiliki tema pokok (*miḥwār, gharḍ, 'amūd*) yang bisa jadi berbeda satu dengan surah lainnya. Ini kenapa Neuwirth menyebutnya sebagai *novelty*, kebaruan dan keunikan, yang membedakan satu surah dengan lainnya. Sebagai satuan atau unit terkecil dalam Al-Qur'an, surah memiliki keterkaitan dan koherensi struktural dan tematik dengan surah lainnya, baik sebagai pasangan atau dalam kelompok surah.

Iṣlāḥī, sebagaimana dikutip Mir, mengatakan bahwa surah-surah Al-Qur'an yang ada dalam susunannya saat ini dalam urutannya saling berpasangan. Seluruh surah ada dalam pasangan-pasangan. Sebagai pasangan, surah itu menjadi utuh apabila disambungkan dengan anggota pasangannya yang lain. Ia membuktikan bahwa, misalnya, surah 2 dan 3 serta 113 dan 114 tampak seperti surah yang kembar (*look like twin*).[156] Biasanya, dua surah yang berpasangan tersebut memiliki *'amūd* yang sama, bahkan dalam beberapa hal saling melengkapi.[157]

---

[154] Mir, *Coherence in the Qur'ān*, 37–98.
[155] Angelika Neuwirth, *The Qur'an and Late Antiquity: A Shared Heritage*, terj. Samuel Wilder (New York: Oxford University Press, 2019), 163.
[156] Mir, *Coherence in the Qur'ān*, 75.
[157] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tidak saja berpasangan, surah-surah Al-Qur'an kata Iṣlāḥī sebagaimana dikutip Mir[158] menggabungkan sejumlah surah dalam satu kelompok surah yang lebih luas. Sebagaimana dikatakan Mir, teori tersebut didasarkan pada teori pengelompokan surah (*surah-grouping*) yang dikembangkan oleh al-Farāḥī. Menurut al-Farāḥī, surah-surah Al-Qur'an dikelompokkan menjadi sembilan, yang menurut Iṣlāḥī direduksi jumlahnya menjadi tujuh, kelompok.

Pengelompokan surah itu menjadi: kelompok I surah 1-5; kelompok II surah 6-9; kelompok III surah 10-24 (yang dalam pengelompokan al-Farāhī, kelompok ini dipecah menjadi dua, yaitu: surah 10-22 dan surah 23-24; kelompok IV surah 25-33; kelompok V surah 34-49; kelompok VI surah 50-66; surah VII kelompok 67-114 (yang dalam pengelompokan al-Farāḥī, kelompok ini dipecah menjadi dua, yaitu: surah 67-112 dan surah 113-114). Sebagaimana masing-masing surah (*the individual surah*) memiliki *'amud,* begitu juga dengan kelompok surah. Setiap kelompok surah memiliki *'amūd*, tema pokok, dan tujuan yang berbeda-beda dengan kelompok surah lainnya. Masing-masing surah dalam kelompok surah tersebut memilih satu aspek khusus dari *'amūd* tersebut. Setiap kelompok surah tersebut ditandai dengan adanya koherensi struktural dan tematik.[159]

Jika koherensi struktural dilihat dari sisi struktur dan komposisi Al-Qur'an sebagaimana dalam urutan mushaf, maka koherensi tematik dilihat dari isi dan tema surah, baik sebagai satu surah, surah yang berpasangan, maupun dari kelompok

[158] Ibid., 85.
[159] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

surah. Untuk membangun koherensi tematik, kata Islam Dayeh, [160] tidak cukup hanya mengidentifikasi tema-tema yang sama (*analogous themes*), melainkan diperlukan pemeriksaan tentang bagaimana tema-tema tersebut dikontekstualisasikan, apa saja perbedaan-perbedaan yang dihadapi, dan jika mungkin, untuk menjelaskan nuansa-nuansa tersebut dalam cahaya kesatuan tematik surah, karakter surah, dan kriteria historis.

D. Struktur Naratif dalam Kisah Al-Qur'an

1. Analisis Naratif dalam Kajian Sastra

Seiring dengan pergeseran ke arah kajian sastra (*literary turn*) dalam tafsir, kajian naratif sebagai bagian dari kajian sastra juga mengalami peningkatan peminat. Disertasi ini juga akan menjadikan analisis naratif sebagai salah satu alat untuk membaca fabel Al-Qur'an. Oleh karena itu, pembahasan tentang analisis naratif berikut model-modelnya menjadi penting dilakukan.

Riessman memetakan setidaknya lima model analisis naratif,[161] yaitu analisis tematik (*thematic analysis*), analisis struktural (*structural analysis*), analisis interaksional (*interactional analysis*), dan analisis performatif (*performative analiysis*). Analisis tematik lebih menekankan pada isi teks, pada 'apa' yang dikatakan ketimbang 'bagaimana' teks itu dinarasikan, apa yang diceritakan ketimbang bagaimana menceritakannya. Pendekatan ini ditopang oleh

---

[160] Islam Dayeh, "Al-Ḥawāmīm: Intertextuality and Coherence in Meccan Surahs," in *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx (Leiden; Boston: Brill, 2010), 478–479.

[161] Catherine Kohler Riessman, "Narrative Analysis," dalam *Narrative, Memory & Everyday Life*, ed. Nancy Kelly et al. (Huddersfield: University of Huddersfield, 2005), 2–5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

filsafat bahasa bahwa bahasa merupakan jalur langsung menuju makna. Pendekatan tematik ini bermanfaat untuk teoretisasi sejumlah kasus dengan menemukan elemen tematik umum melalui partisipan riset dan peristiwa-peristiwa yang mereka laporkan.

Sementara analisis struktural lebih menekankan pada pergeserannya dari apa yang dikisahkan menjadi bagaimana ia dikisahkan. Tidak seperti analisis tematik, dalam analisis struktural bahasa diperlakukan secara serius melampaui konten referensialnya. Analisis struktural ini merupakan metode analisis naratif pertama yang dikembangkan oleh William Labov dan koleganya. Analisis struktural berupaya menganalisa fungsi kalimat dalam keseluruhan narasi.

Analisis interaksional lebih menekankan pada proses dialogis antara penutur cerita (*teller*) dan pendengar (*listener*). Perhatian pada konten tematik dan struktur naratif tidak diabaikan dalam pendekatan interaksional ini, bahkan minatnya beralih pada mendongeng sebagai proses pembangunan bersama, di mana penutur kisah dan pendengar menciptakan makna secara kolaboratif. Pendekatan interaksional ini bermanfaat bagi kajian tentang hubungan antara para pembicara dalam latar ruang yang berbeda. Sebagaimana dalam pendekatan struktural, kajian tentang interaksi menampilkan secara tipikal ujaran dalam keseluruhan kompleksitasnya, bukan sekadar sebagai sarana untuk isi.

Sementara analisis performatif lebih sebagai perluasan dan pengembangan dari analisis interaksional. Minatnya melampaui kata yang diucapkan dan, sebagaimana tersirat dalam metafora, kisah dilihat sebagai penampilan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(*performance*). Pandangan performatif ini lebih sesuai dengan kajian praktik komunikasi.

Dari lima model analisis naratif sebagaimana dijelaskan Riessman, analisis struktur dalam kajian naratif yang hendak digunakan dalam kajian ini. Teori struktur narasi merupakan salah satu teori dalam naratologi. Teori narasi dapat dilacak dalam *Poetica* Aristoteles, Henry James, Forster, Percy Lubbock, dan Vladimir Propp. Ini merupakan generasi awal naratologi.[162] Teori struktur naratif merupakan teori narasi yang dikembangkan generasi strukturalis. Elemen penting dalam aliran strukturalis-formalis tentang teori narasi adalah bahwa masing-masing narasi memiliki dua bagian, yaitu: 1) kisah (*story*) yang berisi alur peristiwa (tindakan [*action*] dan kejadian [*happening*]) dan *existents* yang mencakup tokoh (*characters*) dan latar (*setting*); dan 2) wacana (*discourse*), sejenis ekspresi atau maksud apa yang dikomunikasikan atau seperangkat 'pernyataan" naratif yang aktual. Singkatnya, *story* berhubungan dengan *apa* (*what*) yang digambarkan, dan *discourse* berhubungan dengan *bagaimana* (*how*) ia digambarkan.[163] Wacana naratif terbagi menjadi dua komponen: struktur transmisi narasi dan manifestasinya—media spesifik tempat narasi ditampilkan: verbal, sinematik, musikal, dan lain-lain.

Dalam konteks ini, teori naratif yang hendak digunakan dalam penelitian ini lebih pada aspek *discourse* ketimbang *story*, lebih pada aspek *bagaimana* kisah itu

---

[162] Marie-Laureryan dan van Alphen sebagaimana dikutip Ratna memilah perkembangan naratologi pada tiga periode, yaitu: periode prastrukturalis (---- hingga tahun 1960-an), periode strukturalis (1960-1n-1980-an), dan periode pascastrukturalis (1980-an hingga sekarang). Lihat Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), 131.
[163] Seymour Chatman, "Towards a Theory of Narrative," *New Literary History* 6, No. 2 (1975): 295.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

digambarkan ketimbang kisah *apa* yang ditampilkan sebagaimana dalam analisis tematik. Dengan menggunakan struktur narasi yang dikembangkan William Labov, penelitian ini diarahkan untuk melacak struktur narasi *a la* Labov dengan enam komponennya,[164] yaitu abstrak (*abstract*), orientasi (*orientation*), 'tegangan" (*complicating action*), evaluasi (*evaluation*), resolusi (*resolution)*, dan koda (*coda*). Abstrak adalah ringkasan yang kadang muncul pada awal cerita yang merangkum alur cerita berikutnya. Orientasi mengacu pada latar belakang informasi tentang siapa, di mana, dan kapan cerita terjadi. Orientasi ini berfungsi memperkenalkan tokoh, latar waktu, tempat, dan situasi. Tegangan atau aksi komplikasi merujuk pada klausa naratif yang menggambarkan peristiwa kunci dalam cerita yang menggambarkan konflik dan ketegangan. Evaluasi adalah aspek cerita untuk menekankan bahwa cerita yang disampaikan menarik atau bahkan ganjil. Sementara resolusi berfungsi untuk meredakan tensi ketegangan dan mengisahkan apa yang akhirnya terjadi, dan koda adalah komentar akhir.

2.3. Enam Elemen Struktur Narasi William Labov[165]

No.	Elemen	Penjelasan
1	Abstrak	Apa yang terjadi. Biasanya berisi satu kalimat yang menjelaskan ringkasan peristiwa apa yang berlangsung.
2	Orientasi	Siapa yang terlibat, kapan dan di mana peristiwa itu terjadi. Kalimat dalam narasi itu menggambarkan pelaku, waktu, dan tempat peristiwa, bukan peristiwa itu sendiri.

[164] Ayaz Afsar, "A Discourse and Linguistic Approach to Biblical and Qur'ānic Narrative," *Islamic Studies* 45, No. 4 (2006): 497-498.
[165] Diolah dari penjabaran Toolan tentang struktur narasi. Lihat Michael Toolan, *Language in Literature: An Introduction to Stylistics* (New York: Routledge, 2013), 137–138.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3	Aksi Komplikasi/Tegangan	Bagaimana awal mula kejadiannya? Lalu apa yang terjadi? (Kalimat yang menjelaskan seluruh peristiwa penting dan seluruh rangkaian peristiwa kisah yang dilaporkan)
4	Evaluasi	Bagaimana Anda menambahkan kisah dasar, untuk menyorot betapa menarik atau relevan bagi penerima pesan Anda atau Anda sendiri sebagai penutur kisah? (baik itu komentar, mengekspresikan reaksi terhadap peristiwa yang dilaporkan, itu semua yang oleh Labov disebut dengan *external evaluation* atau materi yang bisa dianggap sebagai tambahan untuk menyingkap kalimat *complicating action*, bahan yang mendukung "latar belakang" atau tekstur aktivitas yang sedang berlangsung, alasan, acara yang dinegasikan, dan mendramatisasi atau menekankan bahasa, sehingga dapat memperkaya konteks dari kegiatan dasar yang dilaporkan.
5	Resolusi	Jawaban kisah atas pertanyaan, "Lalu bagaimana akhir kisah tersebut"? Tidak semua kisah memiliki resolusi yang jelas. Mungkin saja ada kisah yang menjelaskan 'sebuah persoalan' tanpa menyediakan solusi.
6	Koda	Jawaban kisah atas pertanyaan, "Bagaimana kisah tersebut berhubungan dengan kita di sini dan saat ini"? Atau kisah tersebut menyediakan pesan moral yang dibuat oleh pengisah.

Tidak semua tahapan tersebut ada dalam narasi, tetapi tahapan yang harus muncul adalah tegangan (*complicating action*) dan resolusi. Toolan menjelaskan bahwa tidak semua dari enam elemen itu sama-sama penting. Menurutnya, elemen 3, aksi komplikasi, merupakan elemen yang paling diperlukan. Elemen ini secara tipikal berpasangan dengan elemen 5, yaitu resolusi.[166] Dua elemen itu adalah

[166]Ibid., 138.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

syarat minimal sebuah cerita. Ini yang oleh Labov disebut dengan *minimal narrative*, yaitu narasi yang setidaknya memiliki dua klausa naratif (*a sequence of two clauses which are temporally ordered*).[167] Klausa naratif yang dimaksud adalah klausa yang tidak bisa ditukar posisinya tanpa mengubah urutan peristiwa.

Terkadang juga dalam sebuah narasi, elemen 2, orientasi, berpasangan dengan elemen 4, evaluasi. Bahkan acapkali elemen 1, abstrak, dan elemen 6, koda, berpasangan, baik posisi literal maupun secara figuratif.[168]

Elemen terpenting dalam model analisis naratif Labov adalah evaluasi. Bagi Labov, evaluasi memiliki tiga fungsi utama, yaitu: menjembatani makna pada kisah (*bringing significance to the narrative*), 2) peningkatan diri (*"self aggrandizement"*), dan 3) membedakan *complicating action* dengan *resolution*.[169]

2. Struktur Naratif dalam Kajian Kisah Al-Qur'an

Mengikuti 'Izzat Darwazah,[170] Al-Qur'an berisi dua komponen, yaitu: prinsip-prinsip (*al-usus*) dan penopang atau media (*al-wasā'il*). Tentu saja yang paling substansial dari dua komponen itu adalah yang prinsip, karena di dalamnya terkandung tujuan pokok penurunan Al-Qur'an berupa prinsip-prinsip, kaidah-kaidah, syariat semisal tentang keesaan Allah, pelaksanaan kewajiban yang bersifat *ta'abbudiyah*, dan semacamnya yang berupa perintah dan larangan. Di luar komponen prinsip tersebut, semisal kisah-kisah dalam Al-Qur'an, perumpamaan,

---

[167] Karen Ann Watson, "A Rhetorical and Sociolinguistic Model for the Analysis of Narrative," *American Anthropologist* 75, No. 1 (February 1973): 253.
[168] Toolan, *Language in Literature*, 138.
[169] Rabia Bajwa, "Divine Story-Telling as Self-Presentation: An Analysis of Sūrat al-Kahf" (Disertasi, Georgetown University, 2012), 67.
[170] Muḥammad 'Izzat Darwazah, *Tadwīn al-Qur'ān al-Majīd* (Mesir: Dār al-Shu'ā' li al-Nashr, 2004), 103.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

janji dan ancaman, dialog, dan lain sebagainya, dikategorikan sebagai bagian sekunder yang hanya bersifat penopang (*wasā'il*).

Sebagai penopang (*wasā'il*), kisah-kisah dalam Al-Qur'an juga memberikan penegasan sebagaimana pesan-pesan dalam bagian prinsip (*al-usus*). Hanya saja, media yang digunakan adalah kisah-kisah,[171] di samping perumpamaan, janji dan ancaman, dan lain sebagainya. Kisah sebagai bagian penopang dalam konten Al-Qur'an menjadi bagian tidak terpisah dalam gaya bertutur Al-Qur'an. Abdul Haleem menyebutnya sebagai *style.*[172] Salah satu *style* dalam Al-Qur'an adalah kisah dengan beragam pengulangannya.

Sebagaimana kitab suci lainnya, kisah menjadi bagian tidak terpisah dalam kitab-kitab suci sebelum Al-Qur'an. Kisah-kisah bernuasa agama, misalnya, bisa jadi memang dikisahkan kembali dari kitab-kitab suci. Injil dan Taurat dalam tradisi Yahudi-Kristen atau Bhagavad Gita dalam tradisi Hindu juga sebagian berisi kisah-kisah yang bernuansa keagamaan.[173]

Kisah juga menjadi bagian tidak terpisah dari tradisi jahiliah sebelum Islam hadir. Kisah merupakan fenomena umum dalam alam pikir jahiliah.[174] Bersamaan dengan tradisi bersyair, orang Arab pra-Islam juga dikenal dengan seni berkisah

---

[171] Meskipun sebagai media, kisah menopang penegasan tentang akidah. Setidaknya ada tiga poros utama penegasan kisah dalam Al-Qur'an, yaitu: 1) pengenalan Allah, sifat dan perbuatan-Nya secara lebih detail; 2) pengenalan tentang jalan yang mengarah pada jalan lurus; dan 3) pengenalan tentang tempat kembali di akhirat kelak. Lihat Al-Tahāmī Naqrah, *Sikūlūjīyah al-Qiṣṣah fī al-Qur'ān* (Tunisia: al-Shirkah al-Tūnisīyah li al-Tawzī', 1974), 421.

[172] Muhammad Abdel Haleem, *Exploring the Qur'an: Context and Impact*, 1st ed. (London ; New York: I.B.Tauris, 2017), 87–234. Haleem menyebutkan lima *style* dalam Al-Qur'an, yaitu *legal style, euphemistic style, narrative style, coherent style, evidential style, dan rhetorical style.*

[173] Josepha Sherman, *Storytelling: An Encyclopedia of Mythology and Folklore* (New York: M.E. Sharpe, Inc., 2008), xx.

[174] Jawwād 'Alī, *Al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-'Arab Qabl al-Islām*, vol. 8 (Baghdad: Jāmi'ah Baghdad, 1993), 371.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(*fann al-qaṣaṣ*). Sebagaimana juga disinggung dalam Al-Qur'an, ada beberapa tujuan mengapa masyarakat jahiliah menyukai kisah-kisah. Di antara tujuan-tujuan itu adalah mengambil ibrah dan peringatan (*al-'ibrah wa al-itti'āẓ*). Dengan kisah-kisah, mereka bisa mengasah kepekaan nalar untuk belajar dari pengalaman umat masa lampau (QS Yūsuf [12]: 111 dan QS. al-A'rāf [7]: 101, 176).

Di kalangan mereka, berkembang beragam genre kisah, yaitu:[175] 1) kisah para raja, pahlawan, serta pembesar suku (*qaṣaṣ al-mulūk wa al-abṭāl wa sādāt al-qabā'il*). Kisah jenis ini merupakan ragam kisah yang paling digemari mereka karena memiliki peran penting dalam menopang semangat kelompok (*esprit de crops*); 2) kisah pertualangan dan perang (*qaṣaṣ al-asfār wa al-riḥlāt wa al-ḥurūb*); 3) fabel, yaitu kisah yang menggunakan komunikasi binatang (*al-qaṣaṣ 'alā alsinah al-ḥayawān*); 4) kisah jenaka dan percintaan (*qaṣaṣ al-mujūn wa al-khalā'ah*) yang biasanya disukai para remaja atau mereka-mereka yang mengenang masa muda; 5) kisah-kisah ganjil dan humor (*qaṣaṣ al-nawādir wa al-fakāhāt*); dan lain sebagainya.

Di pihak lain, Sherman memetakan setidaknya ada empat genre kisah.[176] *Pertama*, kisah-kisah nyata (*a true stories*). Genre ini bisa berupa laporan personal atau menceritakan kembali sebuah peristiwa historis. Meskipun terkadang dalam kisah ini terkadang dibesar-besarkan, namun umumnya fakta yang dikisahkan tidak berubah.

---

[175] Rakān al-Ṣafdī, *Al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Nathr al-'Arabī ḥattā Maṭla' al-Qarn al-Khāmis al-Hijrī* (Damaskus: al-Hay'ah al-'Āmmah al-Sūriyah li al-Kitāb, 2011), 26–28; 'Alī, *Al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-'Arab Qabl al-Islām*, 8:371–379.
[176] Sherman, *Storytelling*, xix–xxi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedua, *folklore*. Folklore atau cerita rakyat yang pada mulanya merupakan kisah lisan yang kemudian menjadi literatur tertulis ini mencakup, cerita rakyat (*folktales*), sajak anak-anak, mitos, kisah keagamaan, epos, balada, fabel, dan legenda. Ahli folklore membedakan antara beberapa jenis cerita, ada dongeng pertulangan, dongeng moral, dongeng jenaka, dan semacamnya.

Ketiga, fiksi dan literatur. Para pendongeng sering kali merujuk kisah fiksi sebagai bahan sumber. Genre fiksi ini berkisar dari novel yang berbasis pada peristiwa sejarah hingga fantasi utuh.

Keempat, dongeng (*fairy tales*). Dongeng merupakan kisah di mana serangkaian peristiwa fantastis menimpa sang protagonis dan hampir selalu mengarah pada akhir yang bahagia. Biasanya, genre ini diawali dengan pernyataan "Pada suatu waktu…." dan model-model pembuka dongeng lainnya seperti, "beberapa tahun yang lalu…. .

Baik klasifikasi genre yang disampaikan 'Alī dan al-Ṣafdī maupun yang diungkapkan Sherman mengindikasikan bahwa kisah-kisah tersebut bisa jadi memiliki asal-usul historis (*aṣl tārikhī*), meskipun dalam banyak hal terkalahkan unsur imaginatif (*'unṣur al-khayāl*) sehingga nyaris mengubah kisah historis itu menjadi mitos (*usṭūrah*). Atas dasar itu, Sherman menyebut salah satu genre kisah adalah kisah faktual yang berbasis pada peristiwa historis, meskipun terkadang dibumbui oleh unsur dramatisasi yang berlebihan.[177] Dalam konteks kisah-kisah era

[177] Ibid., xix

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

jahiliah, seringkali kisah-kisah tersebut dirangkai dalam gubahan syair dan kasidah, meskipun terkadang juga digubah dalam bentuk prosa.[178]

Rangkaian kisah-kisah yang mereka gubah setidaknya ditujukan untuk lima hal.[179] *Pertama*, pelajaran (*'ibrah*). Dalam sejarahnya ditemukan sejumlah penggubah kisah di Jazirah Arab yang diperuntukkan agar mereka mengambil pelajaran dan peringatan dari kisah-kisah tersebut. Hal itu terus berlanjut hingga era Islam. Keberadaan kisah sebagai medium pengingat juga disinyalir dalam Al-Qur'an surah Yūsuf ayat 111, "Sungguh, pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran bagi orang yang mempunyai akal." (QS. Yūsuf [12]:111).

Kedua, hikmah. Sebagaimana tujuan yang pertama, tujuan kedua ini didasarkan bahwa kisah-kisah itu memiliki muatan edukatif (*al-qaṣaṣ al-ta'līmī*), baik kisah itu berhubungan dengan kisah umat terdahulu maupun kisah-kisah yang dituturkan melalui medium hewan. Dengan demikian, tujuan mengambil hikmah dalam kisah tersebut menjadi salah satu tujuan dari para pendongeng menggubah kisah-kisahnya.

Ketiga, membangkitkan solidaritas kelompok (*ithārah al-'aṣabīyah*). Tujuan ini terutama berhubungan dengan kisah-kisah pada pahlawan, para tokoh, dan para raja di masa lampau. Kisah jenis ini yang paling populer di kalangan masyarakat Arab pra-Islam.

Keempat, kisah pelancong (*aḥbār al-musāfirīn*). Dengan kisah ini, para pelancong tersebut mengabarkan tentang rute perjalanan, kesulitan-kesulitan yang

---

[178] 'Alī, *Al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-'Arab Qabl al-Islām*, 8:373.
[179] Muḥammad Suhayl Ṭaqqūsh, *Tārikh al-'Arab Qabl al-Islām* (Beirut: Dār al-Nafā'is, 2009), 152–155.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ditemuinya, serta pertemuan dengan hal-hal menyeramkan lainnya semisal jin dan kuntilanak (*al-si'lā*) atau hantu (*ghīlān*). Pengalaman pahit getir perjalanan itulah kemudian mereka gubah dalam syair maupun kasidah yang menggambarkan suasana yang menyeramkan tersebut.

Dinamika kisah sebelum Islam hadir terus dikembangkan dengan beragam modifikasi pada masa Islam. Banyak sekali kisah-kisah yang disampaikan dalam tradisi lisan itu ditransimisikan secara lisan melalui orang-orang Arab yang masuk Islam atau digubah kembali dalam tradisi tulisan jauh setelah Islam berkembang. Dikisahkan bahwa Tamīm ibn Aus ibn Khārijah al-Dārī, yang semula beragama Nasrani, yang masuk Islam pada tahun ke-9 H mengisahkan seputar spionase atau mata-mata dan dajjal (*qiṣṣah al-jassāsah wa al-dajjāl*). Dikisahkan pula bahwa Tamīm al-Dāri mengikuti perilaku para rahib, bahkan hingga dia masuk Islam. Profesi al-Dāri sebagai pendongeng ini diberikan ruang oleh Khalifah 'Umar ibn al-Khaṭṭāb untuk bercerita pada para jamaah shalat Jum'āt di Masjid Nabawi.[180]

Dengan demikian, tradisi berkisah yang pada mulanya ditransmisikan secara oral (*shafahīyah*) pada masa jahiliah terus berlanjut hingga masa Islam dan ditransmisikan secara tulisan (*kitābīyah*) pada era kodifikasi. Rekam sejarah kisah dalam tradisi sebelumnya dan tradisi Islam juga ditemukan dalam Al-Qur'an. Kisah-kisah dalam Al-Qur'an, meskipun tidak sepenuhnya, sudah dikenal oleh masyarakat Arab sebelum Islam. Sebagaimana dikatakan Fakhr al-Rāzī sebagaimana dikutip Khumays, kisah-kisah bernuansa agama (*al-qaṣaṣ al-dīnī*) seperti kisah 'Ād, Thamūd, Firaun, dan lain sebagainya dikenal dan ditransmisikan

[180] 'Alī, *Al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-'Arab Qabl al-Islām*, 8:378.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

secara massif di kalangan mereka.[181] Kisah-kisah bernuansa keagamaan itu tidak mungkin tersebar dan berkembang tanpa pengaruh Al-Qur'an ketika Islam telah menjadi bagian masyarakat Arab.[182]

Di dalam Al-Qur'an, setidaknya ada empat ragam kisah bernuansa agama, yaitu: kisah para Nabi (*qaṣaṣ al-anbiyā'*), kisah yang berhubungan dengan masyarakat dan umat terdahulu (*al-qaṣaṣ al-muta'alliqah bi al-shu'ūb al-sābiqah*), kisah tentang hal ghaib (*al-qaṣaṣ al-ghaybī*), dan kisah-kisah simbolik (*al-qaṣaṣ al-rumzī wa al-tamthīlī*), yaitu kisah-kisah yang diilustrasikan melalui figur hewan.[183] Ragam kisah dalam Al-Qur'an merupakan perkembangan lebih lanjut dari dinamika dan ragam kisah yang berkembang pada era pra-Islam.

Meskipun lebih dari seperempat bagian Al-Qur'an menggambarkan tentang kisah, namun tidak tepat bila dikatakan bahwa Al-Qur'an adalah kitab kisah. Karena dalam Al-Qur'an, kisah hanyalah sekadar media untuk menyampaikan pesan pokok dan kandungan Al-Qur'an. Sebagaimana dikatakan Darwazah di atas, kisah hanyalah *wasā'il* untuk menyampaikan prinsip-prinsip (*al-'usus*) dalam Al-Qur'an.

Jika kisah, sebagaimana syair, merupakan bagian dari sastra Arab, maka bisa dikatakan bahwa kisah-kisah Al-Qur'an merupakan bagian dari pemapanan tradisi susastra yang berkembang di kalangan masyarakat Arab, tempat yang menjadi sasaran awal Al-Qur'an. Meskipun demikian, sebagaimana ditegaskan

---

[181] Sayyid Khumays, *Al-Qaṣaṣ al-Dīnī bayn al-Turāth wa al-Tārikh* (Kairo: Mīrīt li al-Nashr wa al-Ma'lūmāt, 2000), 14.
[182] Ibid.
[183] Ibid., 15–17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Qūṭb,[184] kisah dalam Al-Qur'an bukanlah aktivitas seni yang independen, lepas dari kepentingan lainnya, terutama kepentingan agama. Kisah dalam Al-Qur'an justru dalam rangka mewujudkan tujuan-tujuan relijius tersebut.

Sebagai bagian dari genre sastra, kisah-kisah dalam Al-Qur'an sangat mungkin untuk dianalisis dengan pendekatan sastra. Salah satu analisis dalam kajian sastra yang bisa digunakan dalam menganalisis kisah-kisah Al-Qur'an adalah analisis struktur naratif. Kajian tentang struktur naratif dalam kisah-kisah Al-Qur'an menjadi minat lain dari pemerhati Al-Qur'an. Hal ini seiring dari pergeseran kajian Al-Qur'an pada kajian susastra, menjadikan kajian kisah Al-Qur'an juga didekati dengan kajian susastra. Kajian struktur naratif merupakan salah satu kajian sastra yang mencoba mendekati kisah Al-Qur'an dari sisi bagaimana kisah-kisah itu dinarasikan. Dalam kajian akademik Al-Qur'an, sejumlah peneliti telah mengawali tradisi kajian kisah dengan model semacam ini. Dengan analisis struktur naratif, Rabia Bajwa mencoba menganalisa beberapa kisah yang tercantum dalam surah al-Kahfi.[185] Begitu juga Ayaz Asfar. Ia mencoba membandingkan kisah dalam Bible dan Al-Qur'an dengan menguji beberapa kasus kisah dengan menggunakan analisis struktur naratif.[186] Dua orang yang disebutkan ini hanyalah sebagian kecil dari banyaknya pengkaji yang mencoba membaca kisah-kisah Al-Qur'an dalam perspektif analisis struktur naratif.

Dengan menggunakan analisis struktur naratif Labovian, kisah-kisah di dalam Al-Qur'an mengandung elemen-elemen sebagaimana dikenal dalam elemen

---

[184]Sayyid Quṭb, *Al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān*, Cet. 17. (Kairo: Dār al-Shurūq, 2004), 144.
[185] Bajwa, "Divine Story-Telling as Self-Presentation."
[186] Ayaz Afsar, "A Discourse and Linguistic Approach to Biblical and Qur'ānic Narrative," *Islamic Studies* 45, no. 4 (2006): 493–517.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

naratif William Labov. Berikut ini, misalnya, berhubungan dengan salah satu segmen dalam kisah yang disebutkan dalam surah al-Kahf, yaitu kisah Dhū al-Qarnayn, sebagaimana dikisahkan dalam surah al-Kahfi ayat 83-113:[187]

3.3. Contoh Penerapan Analisis Struktur Naratif William Labov

No.	Elemen	Penjelasan
1	Abstrak	Penegasan singkat tentang pertanyaan seputar kisah Dhū al-Qarnayn (QS. Al-Kahf [18]: 83).
2	Orientasi	Yang terlibat dalam narasi ini adalah Dhū al-Qarnayn, di suatu tempat tertentu (QS. Al-Kahf [18]: 84)
3	Aksi Komplikasi	Dhū al-Qarnayn menempuh suatu jalan, hingga ketika sampai di tempat terbenamnya matahari, ia bertemu dengan suatu kaum yang tidak beragama. Ia menyampaikan dakwahnya. Lalu ia menuju arah terbitnya matahari. (QS. Al-Kahf [18]: 85-90)
4	Evaluasi (evaluasi eksternal)	Berisi tambahan kisah dasar, bahwa di tempat terbitnya matahari ia bertemu dengan komunitas yang tak berbusana atau komunitas yang tidak memiliki pelindung dari teriknya matahari (QS. Al-Kahf [18]: 90-91)
5	Orientasi	Ada pelaku lain, yaitu komunitas yang nyaris tidak bisa berkomunikasi lantaran perbedaan bahasa mereka. Komunitas itu berada di balik dua gunung itu. (QS. Al-Kahf [18]: 92-93)
6	Aksi Komplikasi	Melalui penerjemahnya, mereka berkomunikasi dengan Dhū al-Qarnayn bahwa Yakjuj dan Makjuj berbuat kerusakan di bumi. Ia meminta Dhū al-Qarnayn untuk membuatkan dinding penghalang di antara mereka dengan imbalan yang dijanjikan. Dhū al-Qarnayn menolak imbalan. Ia hanya berharap bantuan agar ia mampu membuatkan dinding penghalang di antara mereka. Lalu mereka bersama-sama membuat dinding penghalang dengan potongan besi dan cairah tembaga sebagai perekatnya (QS. Al-Kahf [18]: 94-96)

[187] Bajwa, "Divine Story-Telling as Self-Presentation," 225–227.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

7	Evaluasi (evaluasi eksternal)	Penjelasan tambahan bahwa Yakjuj dan Makjuj tidak dapat mendaki dan melubangi pembatas itu (QS. Al-Kahf [18]: 97)
8	Resolusi	Akhir kisah, Dhū al-QarnaTn berkata bahwa dinding pembatas itu adalah bentuk rahmat Tuhan. Bisa saja suatu saat Tuhan akan menghancurluluhkannya (QS. Al-Kahf [18]: 98)
9	*Coda*	Bahkan kelak, mereka yang taat dan durhaka akan mempertanggungjawabkan perbuatannya pada hari penghitungan amal. Mereka yang kafir akan masuk neraka jahanam. Mereka tidak bisa mengelak dari itu semua. Mereka juga tidak bisa meminta pertolongan pada lainnya, karena Zat penolong hanyalah Allah. (QS. Al-Kahf [18]: 99-102)

Contoh di atas menunjukkan bahwa keenam elemen dalam analisis naratif Labov disebutkan secara lengkap dalam segmen kisah tersebut. Rangkaian peristiwa dalam *compilating action* disebutkan agak panjang dan juga menjeda elemen orientasi dan evaluasi. Elemen evaluasi disebutkan di dua tempat dalam rangkaian segmen kisah tersebut dalam rangka memberikan komentar dan tambahan informasi untuk menyingkap *complicating action*. Elemen evaluasi pertama hendak menambahkan penjelasan bahwa "...ketika mereka sampai di tempat terbit matahari, sinar matahari itu menimpa suatu kaum. Lalu dijelaskan dengan tambahan berikut, ".....yang tidak Kami buatkan suatu pelindung bagi mereka dari (cahaya matahari) itu." Elemen evaluasi kedua berhubungan dengan tambahan penjelasan tentang ketidakmungkinan Yakjuj dan Makjuj mendaki dan melubangi dinding penghalang yang terbuat dari tembaga yang dididihkan. Akhirnya, narasi itu dipungkasi dengan *coda* yang menegaskan bahwa hanya Allahlah yang bisa menjadi penolong mereka, bukan lain-Nya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB III

HEWAN DALAM AL-QUR'AN

A. Diksi Hewan dan Jenisnya dalam Al-Qur'an

Di dalam Al-Qur'an, kata *ḥayawān* disebutkan satu kali, yaitu dalam surah al-'Ankabūt [29] ayat 64. Mufasir, dari klasik hingga kontemporer, menerjemahkan *ḥayawān* dalam ayat tersebut dengan "kehidupan yang sebenarnya", bukan dalam pengertian hewan. Muqātil ibn Sulaymān dalam tafsirnya menjelaskan bahwa kata *al-ḥayawān* dalam ayat tersebut berarti "rumah kehidupan yang tidak akan pernah mati di dalamnya" (*dār al-ḥayāh lā mawta fīhā*).[1] Senada dengan Muqātil, 'Izz al-Dīn ibn Abd al-Salām juga menafsirkan kata *ḥayawān* dengan kehidupan yang tidak akan pernah mati (*lā mawta fīhā*).[2] Al-Ṭabarī menafsirkan kata *ḥayawān* dengan kehidupan yang kekal, tidak akan hilang, terputus, dan tidak akan ada kematian (*al-ḥayāh al-dā'imah al-latī lā zawāla lahā wa lā inqiṭā'a wa lā mawta fīhā*).[3] Al-Rāghib al-Aṣfahānī[4] menjelaskan dua pengertian *ḥayawān*, yaitu: 1) sesuatu yang memiliki rasa (*mā lahū al-ḥāssāh*), dan 2) kehidupan abadi (*mā lahū al-baqā' al-abadī*) sebagaimana dalam surah al-'Ankabūt ayat 64.

Dengan demikian, satu-satunya diksi *ḥayawān* yang ada dalam Al-Qur'an sama sekali tidak mengacu pada jenis hewan sebagaimana menjadi fokus disertasi

---

[1] Muqātil ibn Sulaymān, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, ed. 'Abdullāh Maḥmūd Shaḥātah, vol. 3 (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1984), 389.
[2] 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, ed. Salīm Muḥammad 'Āmir, vol. 3 (Uni Emirat Arab: Waḥdah al-Buhuth wa al-Dirāsāt, 2014), 295.
[3] Bashshār 'Awwād Ma'rūf and 'Iṣām Fāris al-Ḥarastānī, eds., *Tafsīr al-Ṭabarī min Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, vol. 6 (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2002), 87.
[4] Al-Rāghib al-Aṣfahānī, *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2014), 145–146.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ini. *Ḥayawān* yang dimaksud dalam Al-Qur'an lebih mengacu pada sebuah kualitas kehidupan abadi, yaitu kehidupan di akhirat kelak. Namun demikian, dalam penggunaan bahasa Arab secara umum, kata *ḥayawān* dipahami sebagai nama segala sesuatu yang hidup (*ismun yaqa'u 'alā kulli shay'in ḥayyin*). Atas dasar ini, Allah Swt. sebagaimana dalam ayat di atas menamakan akhirat dengan *ḥayawān*, kehidupan.[5] *Ḥayawān* juga bisa dipahami sebagai jenis kehidupan. Menurut mazhab al-Khalil dan Sibawaih, kata ini berasal dari kata *ḥayayān*, dengan mengganti huruf *ya* yang terletak pada *lām fi'il* dengan *waw* untuk menghindari dua *ya* yang terletak berurutan agar berbeda pengucapannya.[6]

Lois Ma'lūf dalam kamus *al-Munjid* menyebutkan bahwa *ḥayawān* adalah segala makhluk hidup yang bergerak dan memiliki rasa, yang memakan dari jenis makhluk hidup lainnya atau dari bahan-bahan organik.[7] Ini artinya, *ḥayawān* mencakup seluruh makhluk hidup, termasuk manusia.

Al-Jāhiẓ membagi hewan menjadi empat kategori: yang berjalan (*shay' yamshī*), yang terbang (*shay' yaṭīr*), berenang (*shay' yasbaḥ*), dan melata (*shay' yansāḥ*).[8] Di antara hewan yang berjalan adalah manusia. Namun, untuk kepentingan penelitian ini, disertasi ini menfokuskan pada jenis hewan non manusia (*nonhuman animal*), baik yang berjalan, terbang, berenang, maupun melata.

Di dalam Al-Qur'an, diksi hewan digambarkan dengan beragam istilah. Istilah tersebut, di samping mengacu pada jenis spesifik tertentu dari hewan, seperti

---

[5] Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukrim Ibn Manẓūr, *Lisān Al-'Arab*, vol. 4 (Beirut: Dār Ṣādir, 2000), 294.
[6] Ibid.
[7] Lois Ma'lūf, *Al-Munjid fī al-Lughghah wa al-A'lām* (Beirut: Dār al-Mashriq, 1986), 165.
[8] Al-Jāhiẓ, *al-Ḥayawān*, taḥqīq. 'Abd al-Salām Hārun, vol. 1 (Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1965), 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

belalang (*al-jarād*), laba-laba (*al-'ankabūt*), dan semacamnya, juga menggunakan istilah yang mencakup beragam jenis hewan secara umum, seperti binatang ternak (*al-an'ām*), binatang melata (*dābbah*), binatang liar (*al-wuḥūsh*), dan burung (*ṭayr)*.[9]

Ketika menyebut hewan, Al-Qur'an menggunakannya untuk kepentingan yang berbeda.[10] *Pertama*, penyebutan hewan dalam rangka menjelaskan manfaatnya. Ini, misalnya, dalam surah al-Naḥl ayat 5-8.

Kedua, penyebutan hewan dalam rangka menjelaskan pesan yang bisa diambil dari hewan tersebut. Dalam surah al-Naḥl ayat 66 dijelaskan bahwa dalam binatang ternak (*al-an'ām*) terdapat pelajaran dan pesan (*'ibrah*) yang bisa diambil.

Ketiga, penyebutan hewan dalam rangka perumpamaan. Ini misalnya dalam surah al-Jumu'ah ayat 5 yang menjelaskan perumpamaan mereka yang diberi tugas membawa Taurat, namun mereka tidak mengamalkannya sama dengan keledai yang membawa kitab-kitab yang tebal.

Keempat, penyebutan hewan dalam rangka menjelaskan status hukum yang berkaitan dengan hewan tersebut. Misalnya penjelasan hukum tentang mengonsumsi jenis binatang tertentu, seperti binatang yang disembelih bukan atas nama Allah Swt., binatang yang mati tercekik, dipukul, terjatuh, ditanduk, dan hewan yang diterkam binatang buas. Begitu juga penjelasan hukum mengonsumsi

---

[9] Selain penyebutan secara umum, Al-Qur'an secara spesifik menyebutkan jenis burung tertentu, seperti *abābīl, hudhud, ghurāb*, dan *salwā.*

[10] 'Abd al-Razzāq Ḥamīdah, *Qaṣaṣ al-Ḥayawān fī al-Adab al-'Arabī* (Mesir: Maktabah al-Anjlū al-Miṣrīyah, 1951), 68. Ḥamīdah menyebutkan enam hal yang berkaitan dengan penyebutan hewan dalam Al-Qur'an. Sementara poin ketujuh tambahan dari penulis.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hewan hasil buruan yang ditangkap oleh binatang pemburu yang terlatih (QS al-Mā'idah [5]: 3-4).

Kelima, penyebutan hewan dalam rangka membatalkan keyakinan dan kebiasaan lama yang berhubungan dengan hewan. Misalnya penjelasan tentang pembatalan kebiasaan buruk dengan menggunakan hewan, seperti *baḥīrah*, *sā'ibah*, *waṣīlah*, dan *ḥām* (QS. al-Mā'idah [5]: 103).

Keenam, penyebutan hewan yang menjadi pemeran dalam kisah pelengkap kemukjizatan sebagian Rasul Allah, di antaranya, burung (*al-ṭayr*) pada Nabi Ibrāhīm (QS. al-Baqarah [2]: 260), ikan besar (*al-ḥūt*) pada kisah Nabi Yūnus (al-Ṣāffāt [37]: 139-148, atau anak sapi (*'ijl)* pada kisah Nabi Mūsā (QS. al-A'rāf [7]:148).

Ketujuh, penyebutan hewan yang menjadi "peran pembantu" dari tokoh utama yang diperankan umat terdahulu selain Nabi dan Rasul, misalnya, anjing pada kisah *aṣḥab al-kahf* (penghuni goa) sebagaimana dalam surah al-Kahf [18] ayat 9-18, atau himar pada kisah *aṣḥāb al-qaryah* (penduduk desa) sebagaimana dalam surah al-Baqarah [2] ayat 259.

Dalam uraian berikut akan dijelaskan ragam jenis hewan yang disebutkan di dalam Al-Qur'an, diawali dengan pembahasan kategori hewan yang disebutkan secara umum dan dilanjutkan dengan pembahasan jenis hewan yang disebutkan secara spesifik. Baik kategori hewan yang disebutkan secara umum maupun jenis hewan yang disebutkan secara spesifik, pembahasannya akan diurut berdasarkan jumlah penyebutan terbanyak di dalam Al-Qur'an.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Binatang Ternak (*al-An'ām*)

Di dalam Al-Qur'an, ada lima jenis diksi umum untuk menggambarkan jenis hewan secara umum, yaitu *al-an'ām, al-dābbah/al-dawābb, al-ṭayr/ṭā'ir, al-wuḥūsh,* dan *al-sabu'* di samping diksi spesifik terkait jenis-jenis hewan tertentu.

Di dalam Al-Qur'an, diksi *al-an'ām* dengan ragam derivasinya disebutkan sebanyak 33 kali. Semuanya disebutkan dalam bentuk plural (*al-an'ām*), kecuali satu di antaranya disebutkan dalam bentuk singular (*al-na'am*). Sedangkan tiga di antaranya di*iḍafah*kan pada kata *bahīmah,* menjadi *bahīmat al-an'ām.* Secara umum, diksi *al-an'ām* lebih banyak ditemukan di surah-surah makiyah (25 kali), sementara dalam surah-surah madanīyah hanya disebutkan 8 kali, dan 3 di antaranya yang menggabungkan antara *bahīmah* dan *al-an'ām.* Kata *al-an'ām* sekaligus menjadi nama surah dalam sejumlah nama surah yang turun di era makiyah.[11]

Para mufasir hampir bersepakat tentang makna *al-an'ām,*[12] meskipun dalam beberapa hal ada pembatasan pada makna tertentu. 'Izzat Darwazah, misalnya, memahami *al-an'ām* sebagai hewan ternak mencakup unta, sapi, kambing,[13] dan hewan buruan.[14] Al-Rāzī dan Sa'īd Ḥawwā memahami *al-an'ām* dengan tiga

---

[11] Penamaan *al-an'ām* salah satunya karena di dalam surah ini adalah penjelasan mengenai tradisi dan keyakinan orang Arab terkait binatang ternak, pertanian, pembunuhan anak, serta hal yang berkaitan dengan sembelihan. Surah ini merupakan surah makiyah yang turun secara sekaligus. Lihat Muḥammad 'Izzat Darwazah, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth: Tartīb al-Suwar ḥasab al-Nuzūl*, vol. 4 (Tunisia: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2008), 63; Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm: Al-Tafsīr al-Wāḍiḥ ḥasab Tartīb al-Nuzūl*, vol. 2 (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 2012), 42.

[12] Disebutkan bahwa secara umum, diksi *al-an'ām* dalam Al-Qur'an digunakan untuk mengacu pada tiga hewan ternak, yaitu unta, sapi, dan kambing/domba. Lihat Shākir Hādī Shakr, *Al-Ḥayawān fī al-Adab al-'Arabī*, vol. 1 (Beirut: 'Ālam al-Kitāb dan Maktabah al-Nahḍah al-'Arabīyah, 1985), 43.

[13] Darwazah, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth*, 4:162.

[14] Muqātil ibn Sulaymān menambahkan hewan buruan (*al-ṣayd*) sebagai bagian dari *al-an'ām.* Muqātil ibn Sulaymān, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, ed. 'Abdullāh Maḥmūd Shaḥātah, vol. 1 (Kairo:

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

spesies hewan, yaitu unta, sapi, dan kambing.[15] Sementara Sayyid Quṭb memperluas cakupan *al-an'ām* tidak hanya pada unta, sapi, dan kambing ternak, tetapi juga pada sapi dan keledai liar, serta kijang.[16]

Al-Qurṭubī dalam tafsirnya menjelaskan tiga pandangan ulama tentang *an'ām*,[17] yaitu: *pertama*, unta secara khusus; *kedua*, di samping unta juga sapi dan kambing; *ketiga*, dan ini yang paling valid menurut al-Qurṭubī, adalah seluruh hewan yang dihalalkan oleh Allah Swt. Pandangan terakhir ini didasarkan pada firman Allah Swt. dalam surah al-Mā'idah ayat 1.

Hampir semua mufasir klasik dan modern mendefinikan *an'ām* (bentuk plural dari *na'am)* dengan empat jenis hewan, yaitu unta, sapi, domba, dan kambing. Mereka mengacu pada penjelasan dalam surah al-An'ām ayat 142-144.

Sedangkan penambahan *bahīmah* untuk kata *al-an'ām*, para mufasir berselisih pendapat. Al-Qurṭubī mengatakan bahwa *al-bahīmah* adalah nama untuk setiap hewan berkaki empat. Dinamakan *bahīmah* karena ketidaktahuannya dari sisi ia tidak bisa berbicara, kurang pemahamannya, dan ketidakmampuannya membedakan sesuatu lantaran tidak memiliki akal. Oleh karena itu, dalam

---

al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1984), 448; Ibn 'Abbās memahami *al-an'ām* sebagai hewan darat yang diburu seperti sapi liar (*baqar al-waḥsh*), keledai liar, dan kijang (*al-ẓibā'*). Lihat Abū Ṭāhir ibn Ya'qūb al-Fayrūzābādī, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās* (Kairo: Shirkah al-Quds li al-Nashr wa al-Tawzī', 2006), 106.

[15] Dalam konteks ini, al-Rāzi tidak memasukkan keledai dalam kategori *al-an'ām.* Ini didasarkan pada pembedaan Al-Qur'an dalam surah al-Naḥl ayat 5-8 yang membedakan antara *al-an'ām* di satu sisi dengan kuda (*al-khayl*) dan keledai (*al-ḥamīr*) di sisi lain. Lihat, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, vol. 11 (Beirut: Dār al-Fikr, 2005), 103; Sa'īd Ḥawwā, *Al-Asās fī al-Tafsīr*, vol. 2 (Kairo: Dār al-Salām, 2009), 14, 17. Menurut Ḥawwā, sebagian lainnya menafsirkan *al-an'ām* dengan mencakup sapi liar dan kijang.

[16] Sayyid Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*, vol. 2 (Kairo: Dār al-Shurūq, 1986), 837.

[17] Abū 'Abdillah Muḥammad ibn Ahmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, ed. Handāwī 'Abd al-Ḥamīd, vol. 4 (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣrīyah, 2014), 74. Menurut al-Qurṭubī, disebut *al-an'ām* karena cara berjalannya yang lambat (*lilīni mashyihā*). Lihat Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, 3: 307.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penggunaannya, kata *bahīmah* dengan segala bentuk derivasinya bermakna tidak jelas, samar, dan sejenisnya. Misalnya, di dalam bahasa Arab disebutkan, *bāb mubham* (pintu tertutup) atau *layl bahīm* (malam menjadikan sesuatu tidak terlihat).[18]

Atas dasar ini pula, al-Rāzi mengutip pendapat ulama bahwa *bahīmah* berarti segala makhluk hidup yang tidak berakal (*kull ḥayy lā 'aql lah*).[19] Darwazah menjelaskan bahwa diksi *bahīmah al-an'ām* itu mencakup unta, sapi, kambing, sapi liar, dan kijang. Namun, yang paling akurat, menurut Darwazah, adalah segala jenis ternak yang jinak (*al-an'ām al-alīfah*), yang mencakup unta, sapi, kambing, termasuk juga janin-janinnya.[20]

Secara khusus, al-Rāzī memberikan penjelasan penambahan diksi *bahīmah* terhadap kata *al-an'ām*. Menurutnya, *bahīmah* itu nama genus (*ism al-jins*), sementara *al-an'ām* adalah nama spesies (*ism al-naw'*). Hal ini setara dengan kategori hewan untuk manusia (*hayawān al-insān*). Kata *ḥayawān* adalah genus, sementara *al-insān* adalah spesies.[21] Sedangkan al-Zamakhsharī menjelaskan bahwa *bahīmat* mencakup segala bentuk hewan yang memiliki kaki empat, baik yang hidup di darat maupun laut (*kullu dhāti arba' fī al-barr wa al-baḥr*). Kata ini di*iḍāfah*kan pada kata *al-an'ām* sebagai penjelasan. *Iḍāfah* di sini menyimpan

---

[18] al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, 3:307; Kata ini berakar kata dari *ba-ha-mim*. Dari akar kata ini muncul kata *bahīmah* yang berarti setiap hewan darat dan laut yang berkaki empat. Dari akar yang sama, muncul kata *al-bahmah* yang berarti anak kambing yang masih kecil, baik laki-laki atau pun perempuan. Lihat, Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 2: 170.
[19] al-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Ghayb*, 11:103.
[20] Darwazah, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth,* 9:14; al-Jābirī juga memberikan penejelasan yang sama terkait dengan makna diksi *bahīmah al-an'ām* yang mencakup unta, sapi, kambing, baik yang besar maupun yang kecil, bahkan janinnya sekalipun. al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm,* 3:353.
[21] al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 11:103–104.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

makna *min*. Dengan demikian, *bahīmat al-an'ām* berarti segala jenis hewan berkaki empat dari jenis binatang ternak (*al-bahīmah min al-an'ām*).[22]

Pemaparan pengertian *bahīmat al-an'ām* di atas menunjukkan bahwa cakupan maknanya bisa menyempit dan meluas pada saat yang sama. Meluas apabila diksi tersebut dipahami sebagai hewan berkaki empat, baik jinak maupun liar. Sementara menyempit ketika diksi tersebut dipahami dengan segala hewan berkaki empat yang jinak, yang dalam hal ini hanya mencakup pada spesies hewan seperti unta, sapi, dan kambing, baik yang besar, kecil, atau masih janin.

Secara umum, diksi *al-an'ām* yang dalam bahasa Indonesia diterjemahkan menjadi hewan ternak. Dalam surah-surah makiyah, *al-an'ām* digunakan untuk menggambarkan betapa anugerah Allah sangat besar kepada makhluknya berupa hujan, sehingga dengan hujan tersebut menjadikan sayuran, buah-buahan, pepohonan, dan rerumputan tumbuh subur, dan pada akhirnya "(Semua itu) untuk kesenanganmu dan untuk hewan-hewan ternakmu." (QS 'Abasa [80]:32); "...agar (dengan air itu) Kami menghidupkan negeri yang mati (tandus), dan Kami memberi minum kepada sebagian apa yang telah Kami ciptakan, (berupa) hewan-hewan ternak dan manusia yang banyak." (QS. al-Furqān [25]: 49). Anugerah semacam itu hanya mungkin dipahami oleh mereka yang mampu memanfaatkan alat berpikirnya, yaitu akal. Oleh karena itu, setelah menjelaskan anugerah-anugerah tersebut, salah satunya berupa hewan, Allah menutup firman-Nya dengan "Sungguh, pada yang demikian itu, terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi

[22] Abū al-Qāsim Muḥammad ibn 'Umar al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 4 (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2012), 560.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

orang yang berakal (*inna fī dhālik la āyāt li ulī al-nuhā*)" (QS. Ṭāhā [20]:54); "Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang mengerti."(*inna fī dhālik la āyāh li qawm ya'qilūn*)" (QS. al-Naḥl [16]: 67); atau Maka mengapa mereka tidak memperhatikan (*afalā yubṣirūn*)? (QS. al-Sajdah [32]: 27).

Selain itu, *al-an'ām* menjadi semacam perumpaan bagi manusia yang enggan memanfaatkan anugerah yang diberikan oleh Allah Swt. secara benar. "Mereka seperti hewan ternak, bahkan lebih sesat lagi (QS. al-A'rāf [7]: 179). Atau perumpamaan bagi orang kafir yang senantiasa menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhan. "Mereka itu hanyalah seperti hewan ternak, bahkan lebih sesat jalannya." (QS. al-Furqān [25]: 44)

Di samping menjelaskan posisi hewan ternak (*al-an'ām*) sebagai anugerah bagi mereka yang berakal, dan sebagai perumpamaan bagi mereka yang enggan mensyukuri dan memanfaatkan anugerah yang diberikan Allah Swt., termasuk mereka yang menjadikan hawa nafsu sebagai tuhannya, Allah Swt. juga menjelaskan posisi dan fungsi hewan itu bagi manusia. Sebagaimana dijelaskan dalam surah Ghāfir [40]: 79 dan al-Naḥl [16]: 5, Allah Swt. menjelaskan bahwa keberadaan hewan itu memiliki fungsi penting bagi manusia. Di samping sebagai kendaraan, hewan berfungsi membantu aktivitas manusia, seperti membajak sawah. Selain itu, daging, susu, dan bulu-bulunya juga bisa dimanfaatkan oleh manusia. Tentu saja yang terpenting adalah, bahwa keberadaan ciptaan Allah Swt., termasuk diciptakannya hewan, terdapat pelajaran (*'ibrah*) bagi manusia. "Dan sesungguhnya pada hewan-hewan ternak terdapat suatu pelajaran bagimu. Kami

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memberi minum kamu dari (air susu) yang ada dalam perutnya, dan padanya juga terdapat banyak manfaat untukmu, dan sebagian darinya kamu makan." (QS. al-Mu'minūn [23]:21).

Dalam surah-surah madanīyah, diksi *an'ām* juga masih digunakan untuk perumpamaan sebagaimana di dalam surah-surah makiyah. Ada satu perumpaan yang menggunakan diksi *an'ām* untuk menggambarkan keberadaan orang kafir yang aktivitasnya hanya untuk menikmati kesenangan sementara, yaitu kesenangan dunia tanpa hirau dengan akibatnya. "...Mereka makan seperti hewan makan; dan (kelak) nerakalah tempat tinggal bagi mereka. (QS. Muḥammad [47]: 12). Selain itu, pada era ini, penggunaan diksi *an'ām* juga digunakan untuk menjelaskan bahwa hewan merupakan salah satu objek kecintaan manusia, selain perempuan, anak-anak, emas, perak, kuda pilihan, dan sawah. (QS. Āli 'Imrān [3]:14).

Pada era ini juga muncul ketegasan hukum mengonsumsi hewan ternak. Artinya, diksi *al-an'ām* di era madanīyah ini digunakan untuk menegaskan status hukum mengonsumsinya. Ini sebagaimana dijelaskan dalam surah al-Ḥajj ayat 30 yang berisi penjelasan kepada orang-orang beriman secara khusus tentang kehalalan hewan ternak (*al-an'ām*), kecuali yang dilarang-Nya, "Dan dihalalkan bagi kamu semua hewan ternak, kecuali yang diterangkan kepadamu (keharamannya)..." (QS. al-Ḥajj [22]:30). Ini semakin tegas dalam surah al-Mā'idah ayat 1 yang secara khusus menggunakan pernyataan "Wahai orang-orang yang beriman" (*yā ayyuh al-ladhīna āmanū*). "Wahai orang-orang yang beriman! Penuhilah janji-janji. Hewan ternak dihalalkan bagimu, kecuali yang akan disebutkan kepadamu, dengan tidak menghalalkan berburu ketika kamu sedang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berihram (haji atau umrah).” (QS. al-Mā’idah [5]:1). Cara mengomsumsinya adalah dengan menyembelihnya. Pada era ini, ada penegasan cara menyembelih hewan ternak sebelum dikomsumsinya, sekaligus pada saat yang sama meluruskan tata cara berkurban, sebuah tradisi agama-agama yang sudah dikenal jauh sebelum agama Islam hadir. Ini misalnya dijelaskan dalam firman Allah Swt. surah al-Ḥajj ayat 28 dan 34, “.....dan agar mereka menyebut nama Allah pada beberapa hari yang telah ditentukan atas rezeki yang diberikan Dia kepada mereka berupa hewan ternak. Maka makanlah sebagian darinya dan (sebagian lagi) berikanlah untuk dimakan orang-orang yang sengsara dan fakir. (QS. al-Ḥajj [22]:28); “Dan bagi setiap umat telah Kami syariatkan penyembelihan (kurban), agar mereka menyebut nama Allah atas rezeki yang dikaruniakan Allah kepada mereka berupa hewan ternak. (QS. al-Ḥajj [22]:34). Pada era ini pula ada aturan dan tata cara membayar denda bagi mereka yang membunuh hewan buruan saat melaksanakan ihram, yaitu “mengganti dengan hewan ternak yang sepadan dengan buruan yang dibunuhnya.” (QS. al-Mā’idah [5]: 95)

Dengan demikian, meskipun ada persamaan penggunaan diksi *al-an‘ām* di surah-surah makiyah dan madanīyah, juga terdapat penekanan khusus di dua kategori surah tersebut. Baik pada surah makiyah maupun madanīyah ada penjelasan tentang kemungkinan mengonsumsi hewan ternak, namun penekanan status hukum mengonsumsi hewan ternak dan tata cara mengonsumsi hewan ternak melalui penyembelihan baru dijumpai di surah-surah madanīyah.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Binatang Melata (*Dābbah/Dawābb*)

Berbeda dengan *al-an'ām* yang secara spesifik mengacu pada jenis hewan non manusia, kata *dābbah* lebih mengacu pada konteks hewan secara umum, baik hewan manusia (*animal human*) maupun hewan non-manusia (*non-human animal*).[23] Diksi ini dengan beragam derivasinya disebutkan sebanyak 18 kali. Empat belas di antaranya menggunakan bentuk singular (*dābbah*) dan empat di antaranya menggunakan bentuk plural (*dawābb*). Selain itu, satu di antaranya di*iḍafah*kan dengan kata *al-arḍ* (*dābbah al-arḍ*), dan dua di antaranya dipisah dengan preposisi *min* (*dābbāh min al-arḍ*) dan preposisi *fī* (*dābbāh fī al-arḍ*). Dari 18 diksi *dābbah* dan derivasinya, hanya empat kali disebutkan di surah madanīyah, dan sisanya disebutkan di surah makiyah.

Dābbah yang berasal dari akar kata *da-ba-ba* berarti berjalan dengan pelan (*mashā 'alā hīnatih*). Dari akar kata tersebut terbentuk kata *dābbah* yang berarti nama untuk semua hewan, baik laki-laki maupun perempuan, berakal atau tidak berakal. Tapi, lumrahnya, kata *dābbah* mengacu pada hewan yang tidak berakal.[24] Ḥabannakah menjelaskan bahwa setiap makhuk hidup yang berjalan secara perlahan di muka bumi disebut dengan *dābbah.*[25] Eisentein menyebutkan bahwa kata *dābbah* ini dikategorikan sebagai hewan secara umum atau hewan darat (*land animal*) secara khusus.[26] Dalam penggunaan Al-Qur'an, kata ini mengacu pada

[23] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 5: 206.
[24] Ḥasan 'Izz al-Dīn al-Jamal, *Mu'jam wa Tafsīr Lughaghī li Kalimāt al-Qur'ān*, vol. 2 (Kairo: Al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 2005), 87–88; Elsaid M. Badawi and Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage* (Leiden; Boston: E.J. Brill, 2008), 297.
[25] 'Abd al-Raḥman ibn Hasan Habannakah al-Mīdānī, *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqā'iq al-Tadabbur*, vol. 11 (Damaskus: Dār al-Qalam, 2014), 222.
[26] Eisenstein mengutip kategorisasi penulis Arab era pertengahan yang membedakan hewan dilihat dari habitatnya, yaitu: hewan yang habitatnya di tanah kering dan di udara, serta hewan yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seluruh makhluk selain spesies manusia, burung (QS. al-An'ām [6]: 38), dan hewan ternak (QS Fāṭir [35]: 28). Bahkan Habannakah dalam tafsirnya membedakannya dengan spesies serangga (*khishāsh al-arḍ wa al-ḥasharāt*).[27] Namun, dalam ayat lain, kata *dābbah* digunakan untuk konteks yang sangat umum, sesuai dengan makna asalnya yaitu segala makhluk yang berjalan di muka bumi. Dalam konteks ini, manusia tercakup di dalamnya.[28] Ini misalnya dalam surah al-Anfāl ayat 55 dan al-Nūr ayat 45.

Secara umum, diksi *dābbah* yang dalam bahasa Indonesia diterjemahkan menjadi "makhluk bernyawa", "makhluk bergerak" atau "makhluk melata" ini dalam surah-surah makiyah digunakan untuk menunjukkan tanda-tanda kekuasaan (*āyāt*) Allah. Ini artinya bahwa di samping menciptakan langit dan bumi, Allah juga menciptakan makhluk-makhluk (*dābbah*) tersebut sebagai bukti kekuasaannya. "Tidak satu pun makhluk bergerak yang bernyawa melainkan Dialah yang memegang ubun-ubunnya (menguasainya)." (QS. Hūd [11]:56); "Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya adalah penciptaan langit dan bumi dan makhluk-makhluk yang melata yang Dia sebarkan pada keduanya." (QS. al-Shūrā [42]:29); "Dan pada penciptaan dirimu dan pada makhluk bergerak yang bernyawa yang bertebaran (di bumi) terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) untuk kaum yang meyakini." (QS. al-Jāthiyah [45]:4).

habitatnya di pasir dan di air. Herbert Eisenstein, "Animal Life," in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, ed. Jane Dammen Mc Auliffe, vol. 1 (Leiden, Boston: E.J. Brill, 2001), 94.

[27] al-Mīdānī, *Ma'ārij al-Tafakkur*, 7: 144.

[28] Sayyid Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*, vol. 3 (Kairo: Dār al-Shurūq, 1986), 1493.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sebagai bentuk kekuasaan-Nya, Allah memberikan jaminan penghidupan bagi makhluk-makhluk-Nya dalam bentuk pemenuhan rezeki. Ini tergambar dalam surah Hūd ayat 6 dan surah al-'Ankabūt ayat 60, "Dan tidak satu pun makhluk bergerak (bernyawa) di bumi melainkan semuanya dijamin Allah rezekinya…" (QS. Hūd [11]:6); "Dan berapa banyak makhluk bergerak yang bernyawa yang tidak (dapat) membawa (mengurus) rezekinya sendiri. Allah-lah yang memberi rezeki kepadanya dan kepadamu. (QS. al-'Ankabūt [29] :60). Sebagai bentuk pengagungan atas kekuasaan Allah, makhluk-makhluk itu tunduk dan patuh kepada-Nya. Ketundukan dan kepatuhan tersebut diekspresikan dalam bentuk bersujud kepada Allah. "Dan segala apa yang ada di langit dan di bumi hanya bersujud kepada Allah yaitu semua makhluk bergerak (bernyawa) dan (juga) para malaikat…" (QS. al-Naḥl [16]: 49). Namun sebaliknya, perbuatan buruk dan kezaliman yang mereka lakukan menjadikan mereka mendapat siksa (QS. al-Naḥl [16]: 61; QS. Fāṭir [35]: 45).

Selain itu, sebagian kata *dābbah* di surah makiyah ini dipadukan dengan kata *al-arḍ,* dan sebagian yang lain dipisah dengan preposisi *fī* (*dābbah fī al-arḍ*) dan *min* (*dābbah min al-arḍ*). Kata *dābbah al-arḍ* sebagaimana dalam surah Saba' ayat 14 ini diterjemahkan dengan rayap (*al-arḍah*).[29] Darwazah mendefinisikannya dengan sejenis ulat yang dikenal dengan ngengat yang biasa merapuhkan kayu, yaitu rayap (*ism al-dūdah al-ma'rūfah bi al-sūs wa al-latī tankhar al-khashab wa hiya al-arḍah*).[30] Habannakah mendefinisikan makna *dābbah al-arḍ* dengan hewan

[29] Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*, 5: 2900; Sa'īd Ḥawwā, *Al-Asās fī al-Tafsīr*, vol. 5 (Kairo: Dār al-Salām, 2009), 184.
[30] Darwazah, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth*, 4:270.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melata kecil yang biasa memakan kayu dan sejenisnya (*duwaybah ta'kul al-khashab wa naḥwah*) yang dalam istilah biologi disebut dengan *al-naml al-abyaḍ.*[31]

Di pihak lain, kata *dābbah* yang disambungkan dengan *al-arḍ* yang dipisah dengan preposisi *fī* (*dābbah fī al-arḍ*) disebutkan dua kali, oleh para mufasir cenderung dipahami sebagaimana makna *dābbah* sebelumnya. Hanya saja, Habannakah memberikan penjelasan mengapa Al-Qur'an memilih menggunakan preposisi *fī* (*dābbah fī al-arḍ*), bukan *'alā* (*dābbah 'alā al-arḍ*), agar cakupan makna tersebut tidak saja mengacu pada makhluk hidup yang ada di *atas* bumi, tetapi juga mencakup segala hewan yang ada di *dalam* lapisan dan perut bumi.[32]

Sementara dalam memahami kata *dābbah min al-arḍ,* dengan menggunakan preposisi *min*, sejumlah mufasir memahaminya secara beragam. Secara umum, mereka memahami kata tersebut dalam konteks peristiwa menjelang kiamat, yaitu keluarnya makhluk unik, meskipun tidak semua mufasir berkenan menjelaskan detail bentuk, sifat, dan asal-usul makhluk unik tersebut. Darwazah[33] menjelaskan bahwa sejumlah kitab tafsir mengutip hadis yang menggambarkan sifat *dābbah,* tempat munculnya, dan kengerian akibat kehadirannya. Sebagian hadis tersebut bersumber kitab hadis otoritatif dan sebagian lagi tidak ditemukan di kitab-kitab tersebut. Meskipun Darwazah sedikit mengutip narasi hadis, ia menegaskan bahwa

---

[31] al-Mīdānī, *Ma'ārij al-Tafakkur,* 12:53.
[32] al-Mīdānī, *Ma'ārij al-Tafakkur,* 10: 321.
[33] Darwazah, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth,* 3: 301–304. Darwazah misalnya mengutip hadis yang menjelaskan bahwa *dābbah* itu bernama *jassāsah* yang akan keluar di wilayah Makkah. Makhluk tersebut, dalam narasi tersebut, digambarkan memiliki rambut dan berbulu lebat, jalannya gesit, yang akan keluar kelak pada akhir zaman sebagai tanda-tanda kiamat. Darwazah juga mengutip bahwa Tamīm al-Dārī menyampaikan informasi kepada Rasulullah saw. bahwa ia melihat *dābbah* di wilayah Jazirah Arab dan *dābbah* itu mengabarkan kepadanya bahwa Isa dikerangkeng dengan kerangkeng besi di biara yang berada di Jazirah Arab menunggu izin untuk keluar. Singkatnya, Al-Qur'an secara tegas menunjukkan bahwa keluarnya *dābbah* dari bumi itu atas perintah Allah.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Qur'an menjelaskan perihal munculnya *dābbah* dari bumi atas perintah Allah untuk mengatakan bahwa orang-orang kafir itu tidak meyakini tanda-tanda kekuasaan Allah. Ketegasan semacam ini juga dijumpai di beberapa hadis sahih. Yang pasti, kata Darwazah, peristiwa tersebut merupakan persoalan gaib yang niscaya untuk diimani, meskipun nalar belum mampu menjangkaunya.

Sebagaimana Darwazah, Habannakah[34] menjelaskan bahwa hewan yang akan muncul kelak di akhir zaman adalah "hewan aneh dan unik" (*dābbah 'ajībah gharībah*). Itu adalah tanda besar bagi manusia di bumi. Hewan itu akan berbicara dengan manusia dengan bahasa-bahasa mereka yang baragam, untuk memberikan keyakinan kuat tentang ketuhanan Allah dan kekuasaan-Nya. Kehadiran tanda tersebut sebagai pengingat kepada manusia agar tersingkap kenyataan bahwa orang-orang kafir itu adalah orang-orang yang tidak meyakini ayat-ayat Allah.

Berbeda dengan Darwazah dan Habannakah, al-Jābiri mengkritisi sejumlah mufasir yang menjelaskan ayat ini. Menurutnya, sejumlah mufasir memahami ayat tersebut lepas dari konteks stilistika Al-Qur'an dalam dakwah. Mereka malah menukil sejumlah riwayat dari mitos-mitos umat terdahulu terkait *dābbah* yang oleh kebanyakan mereka dianggap sebagai muculnya makhluk yang mendahului peristiwa kiamat. Pandangan ini, menurut al-Jābirī,[35] tidak selaras dengan metode dakwah Al-Qur'an. Padahal, menurutnya lebih lanjut, dengan mengacu pada konteks keterkaitan ayat, mufasir tidak perlu merujuk dongeng-dongeng semacam itu. Al-Jābirī memberikan alternatif penjelasan bahwa ayat tersebut masih dalam

[34] al-Mīdānī, *Ma'ārij al-Tafakkur,* 9: 186.
[35] Lihat catatan kaki nomor 10 al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm,* 1: 329.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

konteks ayat sebelumnya yang menjelaskan sifat orang Quraish dengan tuli dan buta, bahkan mereka itu diumpamakan dengan hewan. Dengan demikian, memahami ayat 82 surah al-Naml ini adalah, mereka yang tidak mendengar perkataan akal (*kalām al-'aql*) adalah hewan. Oleh karena itu, pada hari kiamat kelak, mereka akan dipanggil untuk dievaluasi amal perbuatannya. Allah mengutus hewan (*dābbah*) untuk berbicara pada mereka, dan hewan tersebut mengabarkan kepada mereka bahwa manusia yang selamat pada hari kiamat adalah mereka yang di dunia meyakini ayat-ayat Allah. Karena hanya sesama hewanlah mereka bisa saling memahami perkataan mereka.

Sebagaimana al-Jābirī, Quṭb[36] tidak tertarik mendeskripsikan jenis *dābbah* apa yang akan muncul menjelang hari kiamat kelak. Yang pasti, sebagaimana dijelaskan dalam teks Al-Qur'an dan hadis sahih, kemunculan *dābbah* tersebut adalah tanda-tanda kiamat. Yang menarik perhatian Quṭb adalah bagaimana cara Al-Qur'an memaparkan narasinya dengan menyebut kata *dābbah* dalam konteks surah al-Naml secara keseluruhan. Surah al-Naml berisi segmen-segmen dialog antara sekelompok serangga, burung, dan jin dengan Nabi Sulaymān. Penyebutan diksi *dābbah min al-arḍ* ada dalam konteks semacam itu. Meskipun pada mulanya *dābbah* itu tidak bisa berbicara, atau manusia tidak memahaminya, tapi pada saat hari kiamat akan ditandai dengan kemampuan hewan yang bisa berbicara untuk "….mengatakan kepada mereka bahwa manusia dahulu tidak yakin kepada ayat-ayat Kami." (QS. al-Naml [27]: 82)

[36] Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*, 1986, 5:2667; Sayyid Quṭb, *Mashāhid al-Qiyāmah fī al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t), 115–16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Zamakhsharī malah sibuk mengutip hadis tentang deskripsi *dābbah,* dari mana ia akan muncul, bagaimana cara munculnya, dan seterusnya. Persoalan yang diabaikan oleh Quṭb dan al-Jābirī. Menafsirkan potongan ayat, *anna al-nāsa kānū bi āyātinā lā yūqinūn,* al-Zamakhsharī mengatakan, hewan itu akan berkata bahwa manusia tidak yakin dengan kemunculanku, karena kemunculan *dābbah* tersebut termasuk tanda-tanda kekuasan-Nya (*al-āyāt*).[37]

Sebagaimana dalam surah-surah makiyah, diksi *dābbah* yang digunakan dalam surah madanīyah tidak jauh berbeda. Bahkan dalam banyak hal sama. Di antara penggunaan kata *dābbah* dalam surah-surah makiyah adalah untuk menunjukkan kekuasaan Allah. Hal ini juga tampak dalam penggunaan *dābbah* dalam surah-surah madanīyah. Dalam surah al-Baqarah ayat 164, misalnya, dijelaskan bahwa penciptaan langit dan bumi, pergantian malam dan siang, termasuk penyebaran beragam jenis hewan merupakan tanda kebesaran Allah. "…..Dia tebarkan di dalamnya bermacam-macam binatang, dan perkisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi, (semua itu) sungguh merupakan tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang yang mengerti" (QS. al-Baqarah [2]:164). Termasuk bagaimana Allah Swt. menciptakan beragam spesies hewan (*dābbah*), dari yang berjalan di atas perutnya, berjalan dengan dua kaki, hingga yang berjalan dengan empat kaki (QS. al-Nūr [24]: 45).

Pada saat yang sama, di dalam surah madanīyah juga dijelaskan bagaimana hewan-hewan (*dawābb*) dan makhluk-makhluk yang lain bersujud kepada Allah

[37] Dalam tafsir ini, al-Zamakhsharī mengutip hadis tentang *dābbah* yang panjangnya 60 hasta. Lihat al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf,* 3: 352.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Swt. (QS. al-Ḥajj [22]: 18), dan bagaimana hewan-hewan itu juga dijadikan perumpamaan bagi mereka yang tuli dan bisu lantaran tidak mau mendengar dan memahami kebenaran atau juga orang-orang yang kafir. Mereka, oleh Allah Swt. digambarkan sebagai makhluk atau hewan yang paling buruk (QS. al-Anfāl [8]:22, 55).

Dengan demikian, baik dalam surah makiyah maupun dalam surah madanīyah, diksi *dābbah* dengan ragam derivasinya digunakan dalam konteks yang nyaris sama: ekspresi kekuasaan Allah dan penjelesan bahwa hewan pun bersujud kepada-Nya. Yang membedakan penggunaan diksi *dābbah* dan derivasinya adalah pada penggambaran orang kafir atau mereka yang enggan menyimak dan memahami kebenaran sebagai seburuk-buruknya hewan (*sharr al-dawābb*).

3. Burung (*al-Ṭayr*)

Burung merupakan jenis hewan yang juga banyak disebutkan di dalam Al-Qur'an. Selain menggunakan diksi umum seperti *ṭayr* dan *ṭā'ir*, Al-Qur'an juga menyebutkan jenis burung secara spesifik yang mengacu pada jenis burung tertentu, yaitu hudhud, gagak (*ghurāb*), dan puyuh (*salwā*).

Di dalam Al-Qur'an, burung dibedakan dengan kategori hewan lainnya yang biasanya disebut dengan *dābbah*. Dalam surah al-An'ām disebutkan, "Dan tidak ada seekor binatang pun yang ada di bumi dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan semuanya merupakan umat-umat (juga) seperti kamu…."(QS. al-An'ām [6]: 38). Ini artinya, ada jenis hewan yang melata di bumi, dan ada juga hewan yang terbang di langit. Burung adalah salah satu jenis hewan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang terbang yang disebutkan di dalam Al-Qur'an. Salah satu diksi yang digunakannya adalah *ṭayr.*

Kata *ṭayr* berasal dari akar kata *ṭa-ya-ra* yang dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak 29 kali dengan beragam derivasinya. Lima kali dalam bentuk *ism fā'il* dengan wazan *fā'il* (*ṭā'ir*), satu kali dalam bentuk *ism fā'il* dengan wazan *mustaf'il* (*mustaṭīr*), 19 dalam bentuk *maṣdar* (*ṭayr*), 4 kali dalam bentuk kata kerja (*yaṭīr*, *taṭayyara*, *iṭṭayyara*, dan *yaṭṭayyar*). Dari dua puluh sembilan kata dengan akar kata *ṭa-ya-ra*, tidak seluruhnya bermakna burung. Hanya dua puluh kata saja yang bermakna burung, terutama kata yang berbentuk *ṭayr* dan sebagian *ṭā'ir*. Selebihnya bermakna ramalan akan datangnya keburukan atau kesialan.

Dalam bahasa Arab, akar kata *ṭa-ya-ra* mengacu pada sesuatu yang ringan di udara (*yadull 'alā khiffah al-shay'i fī al-hawā'*),[38] atau setiap gerakan benda yang memiliki sayap di udara (*ḥarkah dhī al-janaḥ fī al-hawā' bi janāḥih*).[39] Dari makna itulah, kata *ṭayr* bermakna burung, tepatnya sekawanan burung. Kata ini adalah bentuk plural dari kata *ṭā'ir* (singular). Di dalam Al-Qur'an, ada dua puluh kali pengulangan kata ini dalam pengertian burung, 13 di antaranya ada di surah-surah makiyah dan 7 sisanya disebutkan di surah-surah madanīyah.

Dalam surah-surah makiyah, kata *ṭayr* dengan makna burung ini digunakan dalam konteks yang beragam. Ada yang berhubungan dengan mukjizat dua orang Nabi, yaitu Nabi Dāwud as dan Nabi Sulaymān as. Dua nabi ini memiliki kemampuan berkomunikasi dengan makhluk selain manusia. Nabi Dāwud,

[38] Ibn Fāris, *Maqāyis al-Lughghah*, 542.
[39] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 13: 171.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

misalnya, mampu menundukkan burung dan gunung sekaligus mampu berkomunikasi dengan makhluk-makhluk tersebut (QS. Ṣād [38]: 19, QS. Saba' [34]: 10, dan QS. al-Anbiyā' [21]: 79). Begitu pula dengan Nabi Sulaymān. Ia memiliki bala tentara dari kalangan manusia, jin, dan burung dan ia diberi kemampuan berkomunikasi dengan makhluk-makhluk tersebut (QS. al-Naml [27]:16-20).

Selain itu, kata *ṭayr* di dalam surah makiyah juga digunakan untuk menjelaskan bahwa penciptaan burung merupakan salah satu bentuk kekuasaan Allah. Ini terlihat bagaimana burung bisa terbang di angkasa dan tidak jatuh ke bumi, tanpa ada yang menahannya. Itu semua karena kekuasaan Allah Swt. (QS. al-Naḥl [16]: 79 dan QS. al-Mulk [67]: 19). Di surah makiyah juga dijelaskan bahwa burung dengan spesies yang berbeda dengan *dābbah* adalah sama-sama makhluk Allah Swt. dan sama-sama umat Allah Swt. (QS. al-An'ām [6]: 38). Di samping itu, di surah makiyah, kata *ṭayr* digunakan untuk menggambarkan surga dengan fasilitas yang serba lengkap, termasuk menu daging burung (QS. al-Wāqi'ah [56]: 21), gambaran tentang mimpi dua orang pemuda saat di penjara dan meminta Yūsuf untuk menakwil mimpinya, yang salah satu mimpinya adalah membawa roti di atas kepalanya dan sebagiannya dimakan burung (QS. Yūsuf [12]: 36), serta gambaran tentang salah satu jenis burung yang bergerombol (*abābīl*) yang melemparkan batu-batu neraka ke rombongan Abrahah yang hendak merusak Ka'bah (QS. al-Fīl [105]: 3).

Sementara dalam surah madanīyah, kata *ṭayr* disebutkan berhubungan dengan permohonan Nabi Ibrāhīm a.s. kepada Allah untuk menjelaskan tentang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

cara Allah Swt. menghidupkan orang mati kelak pada hari kebangkitan guna memantapkan keyakinannya. “Dia (Allah) berfirman, “Kalau begitu ambillah empat ekor burung, lalu cincanglah olehmu kemudian letakkan di atas masing-masing bukit satu bagian, kemudian panggillah mereka, niscaya mereka datang kepadamu dengan segera.” (QS. al-Baqarah [2]: 260). Dalam surah ini juga dijelaskan bahwa salah satu mukjizat Nabi ‘Īsā a.s. adalah menjadikan patung burung menjadi burung yang sesungguhnya, “Aku telah datang kepada kamu dengan sebuah tanda (mukjizat) dari Tuhanmu, yaitu aku membuatkan bagimu (sesuatu) dari tanah berbentuk seperti burung, lalu aku meniupnya, maka ia menjadi seekor burung dengan izin Allah. (QS. Āli ‘Imrān [3]:49 dan QS al-Mā’idah [5]:110).

Selain itu juga dijelaskan bahwa semua makhluk, baik di langit dan di bumi, bertasbih kepada Allah Swt., termasuk burung (QS. al-Nūr [24]: 41). Satu hal yang tidak ditemukan dalam surah-surah makiyah adalah menjadikan burung sebagai perumpamaan. Ini misalnya terlihat dalam surah al-Ḥajj ayat 31, “(Beribadahlah) dengan ikhlas kepada Allah, tanpa mempersekutukan-Nya. Barangsiapa mempersekutukan Allah, maka seakan-akan dia jatuh dari langit lalu disambar oleh burung, atau diterbangkan angin ke tempat yang jauh (QS. al-Ḥajj [22]: 31).

4. Binatang Liar (*al-Wuḥūsh*)

Selain *al-an‘am, al-ṭayr,* dan *al-dabbah*/*al-dawābb*, diksi umum untuk menjelaskan hewan tertentu adalah *al-wuḥūsh*. Kata *al-wuḥūsh* disebutkan satu kali dalam Al-Qur’an, tepatnya di surah al-Takwīr ayat 5. Kata *al-wuḥūsh* merupakan bentuk plural dari *al-waḥsh. Waḥsh* berasal dari akar kata *wa-ḥa-sha* yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menunjukan lawan kata dari jinak (*al-ins*).[40] Setiap binatang darat yang tidak jinak (*kull shay'in min dawābb al-birr mimmā lā yasta'nis*) disebut dengan *al-waḥsh*.[41] Ini artinya bahwa *waḥsh* berarti liar sebagai lawan kata dari jinak (*al-uns*).

Dalam Al-Qur'an, kata *al-wuḥūsh* digunakan dalam konteks situasi menjelang hari pembalasan ketika, di antaranya, seluruh binatang liar ini dikumpulkan. Tujuan penyebutan kisah berkumpulnya binatang liar ini di hari kiamat kelak, di antaranya, untuk menunjukkan keadilan Allah pada seluruh makhluk-Nya, sehingga tidak saja manusia dan jin yang dikumpulkan, tetapi juga seluruh binatang liar. Selain itu, binatang-binatang itu biasanya saling memangsa bagi lainnya. Namun pada hari tersebut, mereka berkumpul bersama. Itu semua menunjukkan betapa mencekamnya hari itu.[42]

5. Binatang Buas (*al-Sabu'*)

Selain *al-an'am, al-ṭayr, al-dabbah*/*al-dawābb,* dan *al-wuḥūsh,* diksi umum untuk menjelaskan kata hewan adalah *al-sabu'*. Kata *al-sabu'* mengacu pada jenis binatang bertaring (*mā lahū nāb*) dan memusuhi manusia dan binatang lainnya serta memangsanya. Oleh karena itu, *al-sabu'* diterjemah dengan binatang buas. Termasuk dalam kategori *al-sabu'* adalah harimau dan singa.

Dalam konteks Al-Qur'an, kata *al-sabu'* hanya disebutkan satu kali di surah al-Mā'idah ayat 3, yang berkaitan dengan penjelasan tentang keharaman mengonsumsi bangkai, darah, daging babi, daging hewan yang disembelih bukan atas nama Allah, daging hewan yang mati tercekik, dipukul, jatuh, ditanduk, atau

[40]Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris, *Maqāyis al-Lughghah* (Kairo: Dār al-Ḥadith, 2008), 949.
[41] al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 31: 62; Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 15: 168.
[42]al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 31:62.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mati diterkam binatang buas kecuali yang sempat disembelih (*mā akala al-sabu' illā ma dhakkaytum*).

6. Unta

Di antara nama hewan yang disebutkan secara spesifik dalam Al-Qur'an adalah unta. Unta merupakan nama hewan yang paling sering disebut di dalam Al-Qur'an. Diksi yang digunakan juga paling beragam. Setidaknya ada 13 jenis unta yang disebutkan di dalam Al-Qur'an selain diksi hewan secara umum seperti *an'ām* dan *dābbah* (Lihat Tabel 3). Istilah-istilah yang digunakan adalah *al-ibil, al-nāqah, al-budn, al-ba'īr, al-jamal, al-jimālah, al-ḥīm, al-bakhīrah, al-sā'ibah, al-waṣīlah, al-ḥām, al-'ishār,* dan *al-'īr*. Seringnya penyebutan unta di dalam Al-Qur'an ini bisa dipahami lantaran unta merupakan hewan padang pasir, tempat di mana Al-Qur'an itu diturunkan. Tidak aneh apabila jenis hewan ini merupakan hewan yang paling sering disebut di dalam Al-Qur'an.

Secara umum, kata unta disebut 23 kali berikut pengulangannya dalam Al-Qur'an. Dari 23 kali penyebutan kata unta dalam Al-Qur'an, 18 di antara disebut di surah makiyah dan sisanya (5 kali) di surah madanīyah. Istilah *al-nāqah* adalah kata yang paling sering digunakan untuk menyebut kata unta dalam Al-Qur'an. Istilah *al-nāqah* yang berarti unta betina disebutkan tujuh kali di enam surah berbeda. Semuanya berkaitan dengan kisah Nabi Ṣāliḥ dan kaumnya, Thamūd. Dalam kisah tersebut, *al-nāqah* menjadi mukjizat kenabian Ṣāliḥ yang dapat dilihat dan tidak boleh dianiaya (QS. al-Isrā' [17]: 59). Sayangnya, umat Nabi Ṣālih malah menganiaya dan membunuhnya, sehingga mereka pantas mendapat siksa Allah Swt. (QS. Hūd [11]: 64).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Di tujuh kata *nāqah* dalam Al-Qur'an, tiga di antaranya di*iḍafah*kan dengan kata *Allāh* (*nāqah Allāh*). Sejumlah mufasir memiliki pandangan yang beragam terkait dengan makna peng-*iḍafah*-an kata *nāqah* pada kata *Allāh.* Menurut Darwazah, penggambaran unta dengan unta Allah (*nāqah Allāh*) merupakan betuk mukjizat *rabbānī* yang tampak pada Nabi yang diutus kepada kaum Thamūd sebagai bentuk respons terhadap tantangan mereka.[43] Serupa dengan Darwazah, Habannakah menjelaskan bahwa peng-*iḍafah*-an ini hendak menjelaskan posisi unta sebagai salah satu dari tanda kekuasaan Allah Swt. dalam bentuk mukjizat yang diberikan kepada Nabi Ṣāliḥ.

Dalam konteks ayat 13 surah al-Shams, seolah Allah memberikan peringatan kepada kaum Thamūd, "Waspadalah dengan kekuasaan Allah, jangan kalian ganggu dan aniaya (*iḥdharū āyāt Allāh an tamassūhā bi sū'in*).[44] Al-Zamakhsharī menjelaskan bahwa hal tersebut dalam rangka pengagungan terhadap unta betina tersebut sekaligus dalam rangka memuliakan keberadaannya (*ta'ẓīman lahā wa tafkhīman lisha'nih*).[45] Sementara al-Rāzī memaparkan sejumlah pendapat terkait persoalan ini. Sebagian mengatakan bahwa *iḍafah* kepada Allah merupakan salah satu bentuk pengagungan dan pengkhususan. Ada juga yang mengatakan karena penciptaan unta betina itu tanpa perantara dan langsung sempurna.

Sebagian yang lain mengatakan karena pemiliknya adalah Allah Swt., sekaligus pada saat yang sama bahwa unta betina tersebut sebagai bentuk argumen

[43] Darwazah, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth,* 2: 141.
[44] al-Mīdānī, *Ma'ārij al-Tafakkur*, 2: 325.
[45] al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf,* 2: 113.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Allah kepada kaum Nabi Mūsā.[46] Penisbatan unta pada Allah, menurut Quṭb,[47] menunjukkan bahwa unta tersebut bukanlah unta biasa, atau setidaknya proses kemunculannya tidak melalui proses normal layaknya unta pada umumnya, sehingga keberadaan unta tersebut pantas menjadi semacam bukti kenabian Ṣāliḥ. Ḥawwā[48] menegaskan apa yang disampaikan mufasir sebelumnya bahwa peng-*iḍafah*-an itu karena Allah menciptakan unta itu secara langsung tanpa keturunan dan proses peranakan.

Diksi lainnya adalah *al-ibil*, *al-ba'īr*, dan *al-jamal/jimālat* yang masing-masing disebutkan sebanyak 2 kali. Semuanya disebutkan di surah-surah makiyah. Secara etimologis, *al-īr* itu mengacu pada unta (*al-ibil*). Ada yang menambahkan, tidak sekadar unta, tapi unta yang mengangkut persediaan makanan (*al-ibil allatī taḥmil al-mīrah*). Kata *al-īr* ini adalah kata benda feminin (*mu'annath*) yang mengacu tidak hanya kepada satu unta, tapi mengacu pada sekelompok unta.[49] Oleh karena itu, ada sebagian yang menerjemah *al-īr* dengan kafilah atau rombongan (*al-qāfilah*), yaitu "kafilah berunta" (*caravan of camel*).[50]

Di dalam Al-Qur'an, kata *al-īr* diulang sebanyak 3 kali, dan hanya disebutkan di satu surah, yaitu surah Yūsuf. Ketiganya mengacu pada rombongan berunta saudara-saudara Nabi Yūsuf dalam misi mencari persediaan makanan.

---

[46] Oleh karena itu, unta itu dianggap sebagai mukjizat (*āyat*) karena unta tersebut keluar dalam bentuk yang sempurna dari batu besar dan keras (*ṣakhrah*). Al-Qāḍī mengatakan bahwa unta tersebut adalah mukjizat karena, *pertama*, unta tersebut keluar dari gunung; *kedua*, unta tersebut bukan unta laki-laki dan juga bukan betina; dan *ketiga*, unta tersebut keluar dalam bentuk sempurna tanpa tahapan normal. Lihat, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Ghayb*, vol. 14 (Beirut: Dār al-Fikr, 2005), 143.
[47] Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*, 3:1313.
[48] Ḥawwā, *Al-Asās fī al-Tafsīr*, 2:324.
[49] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 10: 350–351.
[50] Badawi and Haleem, *Arabic-English Dictionary*, 655–656; al-Jamal, *Mu'jam wa Tafsīr Lughaghī li Kalimāt al-Qur'ān*, 3: 180.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sayangnya mereka "dijebak" seolah mencuri "piala raja" (*ṣuwā'a al-malik*), "Wahai kafilah! Sesungguhnya kamu pasti pencuri." (QS. Yūsuf [12]:70). Dalam ayat 82 surah yang sama, ada pembelaan dari rombongan berunta saudara Yūsuf bahwa dirinya bukanlah pencuri, "Dan tanyalah (penduduk) negeri tempat kami berada, dan kafilah yang datang bersama kami. Dan kami adalah orang yang benar." (QS. Yūsuf [12]:82). Sementara kata *al-īr* yang ketiga disebutkan di surah yang sama ayat ke-94. Kata ini digunakan untuk menjelaskan misi raja untuk mengusapkan baju Yūsuf ke wajah ayahnya, Ya'qūb, "Dan ketika kafilah itu telah keluar (dari negeri Mesir), ayah mereka berkata, 'Sesungguhnya Aku mencium bau Yūsuf, sekiranya kamu tidak menuduhku lemah akal (tentu kamu membenarkan aku).'" (QS. Yūsuf [12]: 94).

Dengan demikian, ketiga kata *al-'īr* mengacu pada rombongan berunta saudara-saudara Yūsuf dalam misi penyediaan makanan dan misi rekonsiliasi antara mereka dan Yūsuf di satu sisi, dan mereka, Yūsuf, serta orang tuanya di sisi yang lain.

Diksi yang masih berkaitan dengan kata *al-'īr,* adalah kata *al-ba'īr.* Kata ini juga menjadi padanan kata unta yang digunakan di dalam Al-Qur'an. Kata ini disebutkan dua kali. Dua-duanya disebutkan di surah Yūsuf dalam konteks yang sama dengan kata *al-'īr* namun dengan konotasi yang berbeda. Kata *al-ba'īr* digunakan untuk menggambarkan unta, baik laki-laki atau perempuan. Biasanya dikatakan, unta laki-laki itu *ba'īr* dan unta perempuan juga *ba'īr* (*li al-jamal ba'īr wa li al-nāqah ba'īr*).[51] Ini artinya, *ba'īr* itu mencakup unta dari dua jenis kelamin

[51]Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 2:112.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(*a camel of either sex*).[52] Di dalam konteks Al-Qur'an, diksi *ba'īr* ini digunakan untuk menjelaskan ukuran. "Ini barang-barang kita dikembalikan kepada kita, dan kita akan dapat memberi makan keluarga kita, dan kami akan memelihara saudara kami, dan kita akan mendapat tambahan jatah (gandum) *seberat beban seekor unta.*" (QS. Yūsuf [12]:65) dan "....dan siapa yang dapat mengembalikannya akan memperoleh (bahan makanan *seberat) beban unta*, dan aku jamin itu." (QS. Yūsuf [12]:72).

Al-Jamal dan derivasinya juga adalah kata lain yang juga disebutkan di dalam Al-Qur'an. Kata *al-jamal* lebih mengacu pada unta laki-laki, lawan dari *al-nāqah* yang biasanya diterjemahkan menjadi unta betina. Kata *al-jamal* dengan ragam derivasinya disebutkan sebanyak 11 kali. Hanya saja, kata yang bermakna unta hanya disebutkan dua kali, yaitu *jimālat* dan *al-jamal*. Kata pertama disebutkan dalam surah al-Mursalāt ayat 33. Dalam konteks ini, kata tersebut digunakan untuk menggambarkan neraka yang apinya menyemburkan bunga api sebesar dan setinggi istana ke seluruh penjuru, "Seakan-akan iring-iringan unta yang kuning." (QS. al-Mursalāt [77]:33). Sebagaimana *jimālat,* kata *al-jamal* dalam Al-Qur'an juga digunakan untuk menggambarkan ketidakmungkinan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Allah dan menyombongkan diri tidak akan masuk surga. Ketidakmungkinan masuk surga mereka itu digambarkan dengan ketidakmungkinan unta masuk ke lubang jarum. "...Dan mereka tidak akan masuk surga, sebelum unta masuk ke dalam lubang jarum." (QS. al-A'rāf [7]: 40). Dengan

[52] Badawi and Haleem, *Arabic-English Dictionary*, 102.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

demikian, dua kata ini, *al-jamal* dan *jimālat* digunakan dalam konteks perumpamaan.

Selain itu, ada beberapa istilah lain yang digunakan Al-Qur'an untuk menyebut nama unta, yaitu *al-'ishār*, *al-hīm*, *al-budn*, *al-bakhīrah*, *al-sā'ibah*, *al-waṣilah*, dan *al-ḥām*. Dua istilah pertama ditemukan di surah-surah makiyah dan sisanya di surah madanīyah. *Al-'Ishār* yang berasal dari akar kata *'a-sh-r* yang berarti angka sepuluh (*zāda wāḥidan 'alā tis'ah*). Dari makna semacam ini, orang Arab menyebut unta yang telah hamil 10 bulan dengan dengan *'ishār.*[53] Kata *'ishār* merupakan bentuk plural dari kata *al-'usharā'*, mengacu pada unta yang masa kehamilannya mencapai 10 bulan. Nama ini terus melekat hingga unta tersebut melahirkan. *'Ishār* merupakan harta benda termewah bagi orang-orang Arab pada masa itu. Sehingga mustahil mereka membiarkannya tidak terurus kecuali karena peristiwa genting yang mereka hadapi.

Dalam konteks ini, ayat 4 surah al-Takwīr, "Dan apabila unta-unta yang bunting ditinggalkan (tidak terurus)" (QS. al-Takwīr [81]: 4) menemukan relevansinya. Habannakah menjelaskan bahwa ayat ini sebagai bentuk metafor betapa bingungnya manusia menghadapi kiamat, bahkan harta paling berharga mereka sekalipun tidak sempat terurus.[54] Pendapat yang sama juga disampaikan al-Rāzī. Bagi orang Arab, sebagaimana dijelaskan al-Rāzi mengutip Ibn 'Abbas, unta yang hamil merupakan harta paling istemewa bagi mereka. Sehingga pesan Al-

[53] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 10:156–157.
[54] al-Mīdānī, *Ma'ārij al-Tafakkur,* 1: 407–408.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Qur'an ini untuk orang Arab menggunakan ilustrasi *'ishār* karena hampir seluruh penghidupannya dihasilkan dari unta.[55]

Hīm nama lain dari unta yang disebutkan di surah makiyah. Kata ini hanya ditemukan satu kali di surah al-Wāqi'ah ayat 55. Di dalam bahasa Arab, salah satu makna dari *hīm* dan derivasinya adalah sangat haus. *Hāma* artinya haus. Dalam potongan hadis tentang permohonan minta hujan disebutkan *idhāghbarrat arḍunā wa hāmat dawābbunā,* yang berarti apabila tanah kami mengering tanah dan hewan-hewan kami haus …. Dari akar yang sama, *huyyām,* bermakna sangat haus (*ashadd al-'aṭash*), *hiyām* bermakna unta yang haus (*al-ibil al-'iṭāsh*), dan *hīm* yang berarti haus.[56] Dalam konteks Al-Qur'an, kata *hīm* mengacu pada unta yang haus. Dalam ayat tersebut, digambarkan bagaimana kondisi *aṣhāb al-shimāl,* "golongan kiri", kelak di neraka. Salah satunya digambarkan bahwa mereka akan meminum air yang sangat panas dengan begitu lahapnya ibarat minumnya unta yang kehausan. "Maka kamu minum seperti unta (yang sangat haus) minum." (QS. al-Wāqi'ah [56]:55).

Al-Budn adalah istilah lain dari unta yang disebutkan pertama kali di surah-surah madanīyah. Kata ini hanya disebutkan satu kali yang berhubungan dengan salah satu syiar Allah Swt. dengan menjadikan unta sebagai kurban. Salah satu makna dari akar kata *b-d-n* adalah gemuk. Unta ini disebut *al-budn* karena biasanya unta yang dijadikan hadiah untuk kurban adalah unta pilihan yang besar. Dalam

[55] al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb,* 31: 62. Quṭb juga menjelaskan hal yang sama bahwa *'ishār* merupakan harta paling berharga yang mereka miliki (*aghla mā takūn 'indah*). Karena, dari unta yang hamil (*'ishār*) diharapkan melahirkan anak dan memproduksi susu. Lihat Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān,* 6: 3838.
[56] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab,* 15:126.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

konteks ini, sapi yang besar masuk dalam kategori *al-budn.* Darwazah[57] menjelaskan bahwa *al-budn* adalah bentuk plural dari *badanah* yang mengacu pada hewan ternak sejenis unta dan sapi yang biasanya digunakan sebagai kurban. Disebut *al-budn* karena badan dan dagingnya besar.

Jenis unta lainnya yang disebut di surah madanīyah adalah *al-bakhīrah*, *al-waṣīlah*, *al-sā'ibah*, dan *al-ḥam*. Keempat istilah ini disebutkan masing-masing satu kali di satu surah yang sama, bahkan di ayat sama, yaitu surah al-Mā'idah ayat 103. Unta-unta ini tersebut disebutkan sebagai bagian dari tradisi jahiliah yang dikoreksi oleh Islam. Mereka berdalih bahwa hewan-hewan itu tidak bisa dimanfaatkan dan dikonsumsi lantaran ciri yang melekat pada dirinya, dan hanya layak menjadi persembahan kepada tuhan.

Keempat jenis unta itu adalah *baḥīrah, sā'ibah, waṣīlah,* dan *ḥām. Baḥīrah* adalah bentuk dari wazan *fa'īlah* dari kata *al-baḥr* yang berarti membelah atau merobek (*al-shaqq*). Orang Arab biasa menyebutkan *baḥara nāqatahū idhā shaqqa udhunahā* (unta itu menjadi *baḥīrah* apabila dua telinganya robek). Abū 'Ubaydah dan al-Zajjāj, sebagaimana dikutip al-Rāzī,[58] mengatakan bahwa *baḥīrah* disebutkan bagi unta betina yang telah melahirkan anak lima kali (*al-nāqah idhā natajat khamsata abṭun*), dan anaknya yang kelima jantan. Unta betina semacam itu mereka belah telinganya, kemudian mereka lepaskan untuk tuhan-tuhan mereka, dan tidak boleh lagi dipakai untuk kendaraan, dan tidak boleh diambil air susunya.

[57] Darwazah, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth,* 6: 50.
[58] al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 12; 95–96; al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf,* 1: 639.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sementara *sā'ibah* berasal dari akar kata *sā-ba* yang berarti mengalir atau berjalan cepat. Orang Arab mengatakan *sāba al-ma' wa sābat al-ḥayyah* (air mengalir dan ular berjalan cepat).[59] Dari makna semacam ini, ulama memiliki beberapa pandangan tentang kata *sā'ibah.* Abu 'Ubaydah menyebutkan bahwa apabila seseorang sakit, atau datang dari perjalanan, atau bernazar atau mensyukuri sebuah anugerah, ia menjadikan untanya sebagai *sā'ibah.* Artinya, ia tidak bisa mengambail manfaat dari unta tersebut layaknya unta yang dijadikan *baḥīrah*. Al-Farrā' memberikan penjelasan berbeda. Menurutnya, *sā'ibah* adalah unta betina yang melahirkan sepuluh kali dan seluruhnya betina. Lalu yang bersangkutan menjadikan unta itu sebagai *sā'ibah* dengan tidak mengambil manfaat sedikitpun dari unta tersebut, baik menunggangi atau pun mengonsumsi susunya kecuali untuk anak atau tamunya. Ibn 'Abbās menjelaskan bahwa *sā'ibah* adalah unta yang dijadikan seserahan bagi berhala mereka.

Waṣīlah, sebagaimana dijelaskan para mufasir,[60] adalah apabila seekor kambing yang lahir jantan maka ia diserahkan kepada tuhan-tuhan mereka, dan jika betina, ia menjadi milik mereka. Apabila kambing itu melahirkan kembar, satu jantan dan satunya betina, maka mereka menyebut *waṣīlah* dalam pengertian yang betina menyambung saudara jantannya (*waṣalat akhāhā*). Mereka tidak menyembelihnya, dan yang jantan diserahkan kepada tuhan-tuhan mereka.

---

[59]al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 12:96.

[60] Ibid. al-Rāzī dengan mengutip pandangan para mufasir mengatakan bahwa *waṣīlah* adalah sejenis kambing (*shāt*). Namun penulis merujuk pada penjelasan dalam hadis yang diriwayatkan Bukhārī dari Sa'id ibn Musayyib pada hadis nomor 4623 yang mengatakan bahwa waṣīlah itu adalah unta (*al-nāqah*).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sementara dalam hadis riwayat al-Bukhārī dari Sa‘id ibn Musayyib[61] dijelaskan bahwa *waṣīlah* adalah unta betina yang waktu melahirkan anak pertama kalinya betina dan setelah itu beranak lagi kembar yang kedua-duanya betina. Induk unta tersebut dibiarkan terlepas bebas jika anak-anaknya tidak ada yang jantan yang memisahkan antara keduanya. Hal itu mereka lakukan demi berhala-berhala mereka. Sementara *ḥām* adalah unta pejantan yang dipekerjakan dalam masa yang telah ditentukan dan jika masanya telah habis lalu mereka membiarkannya bebas demi untuk mendekatkan diri kepada berhala-berhala sesembahan mereka. Selain itu mereka membebaskan dari segala muatan dan beban hingga ia tidak lagi disuruh membawa apa pun.

7. Sapi

Sapi di dalam Al-Qur’an disebutkan dua istilah, yaitu *baqarah* dan *‘ijl*. Kata *baqarah* disebutkan sebanyak 9 kali dengan beragam derivasinya. Empat kali dengan menyebut *al-baqarah*, tiga kali dengan menyebut *al-baqar,* dan dua kali *baqarāt*. Dari sembilan kata *baqar* dan derivasinya, 4 di antaranya disebutkan di surah makiyah dan 5 sisanya di surah-surah madanīyah. Dua bentuk kata yang digunakan di surah makiyah adalah *baqarāt* (dalam bentuk plural) dan *baqar* (dalam bentuk singular).

Kata *baqarāt* ini disebutkan dalam surah Yūsuf, dan dua-duanya berhubungan dengan Raja Mesir yang bermimpi tujuh sapi betina gemuk (*sab‘u baqarātin simānin*) yang memakan tujuh sapi betina kurus (*sab’un ‘ijāf*) (QS. Yūsuf

[61] Ini dijelaskan dalam koleksi hadis al-Bukhārī nomor 4623. Lihat Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī bi Sharh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 8 (Kairo: Dār Ṣalāḥ al-Dīn, 2000), 143–146.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

[12]: 43). Sehingga sang raja berdasarkan masukan seseorang meminta Yūsuf untuk menakwil mimpi (QS. Yūsuf [12]:46).

Sedangkan *al-baqar* disebutkan tiga kali. Dua di antaranya disebutkan di surah makiyah, dan sisanya disebutkan di surah madanīyah. Dalam surah makiyah, kata *al-baqar* ini terkait dengan respons Al-Qur'an terhadap perilaku orang-orang musyrik yang selalu membuat-buat aturan hukum sendiri. Mereka mengharamkan sebagian binatang yang dihalalkan oleh Allah dengan alasan-alasan yang tidak benar dan dengan cara berbohong terhadap Allah. Untuk membatalkan alasan mereka dan membuka kebohongan mereka, maka dikemukakan pertanyaan, "Dan dari unta sepasang dan dari sapi sepasang. Katakanlah, 'Apakah yang diharamkan dua yang jantan atau dua yang betina, atau yang ada dalam kandungan kedua betinanya?'" (QS. al-An'ām [6]: 144).

Dalam surah madanīyah, kata *al-baqar* disebutkan bersamaan dengan kata *baqarah.* Kata *baqarah* itu sendiri disebutkan sebanyak empat kali dalam surah al-Baqarah ayat 67-71. Kata-kata itu berkaitan dengan pembangkangan bani Israel untuk menyembelih sapi dengan cara menyoal sedetail mungkin sifat dan ciri sapi yang hendak disembelih sebagai dalih untuk menolak perintah tersebut. Mereka lalu meminta Mūsā untuk memohon kepada Allah tentang sapi yang hendak disembelih. "(Karena) sesungguhnya sapi itu belum jelas bagi kami, dan jika Allah menghendaki, niscaya kami mendapat petunjuk." (QS. al-Baqarah [2]:70).

Selain *al-baqar*, *baqarah*, dan *baqarāt*, sapi dalam Al-Qur'an disebutkan dengan menggunakan diksi *'ijl.* Kata ini berakar dari kata *'a-ja-la* yang di dalam Al-Qur'an ditemukan sebanyak 47 kali dalam beragam derivasinya. Namun kata

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan bentuk *'ijl* yang berarti anak sapi (*walad al-baqar*)[62] hanya ditemukan sepuluh kali, lima kali di surah-surah makiyah dan sisanya di surah-surah madanīyah. Baik di surah makiyah maupun madanīyah, kata *'ijl* itu mengacu pada kisah pembangkangan umat Nabi Mūsā dengan membuat patung anak sapi sebagai tuhan-tuhan mereka.

8. Kuda

Kuda merupakan jenis hewan yang juga banyak disebutkan di dalam Al-Qur'an. Ini bisa dipahami lantaran dua jenis hewan itu merupakan hewan yang biasa ditemukan di Jazirah Arab, tempat Al-Qur'an diturunkan, di samping unta, sapi, dan kambing atau domba. Bahkan kuda dianggap sebagai sesuatu yang paling disukai Rasulullah setelah istri-istrinya (HR. al-Nasā'i, nomor 3564).[63]

Hadis-hadis lain seputar keutamaan kuda banyak ditemukan dalam kitab-kitab hadis. Bahkan juga dikisahkan bahwa menunggang kuda dinilai sebagai warisan Nabi Ismā'il, karena Ismā'īl adalah orang pertama yang menunggang kuda. Oleh karena itu, kuda itu dinamakan "kendaraan" (*al-'arāb*), sementara sebelum itu kuda dibiarkan liar layaknya hewan liar lainnya (*waḥshīyah kasā'ir al-wuḥūsh*).[64]

Di dalam Al-Qur'an, istilah kuda disebutkan dengan beragam nama, ada yang disebut secara umum dengan *al-khayl*, ada juga yang disebut dengan sifatnya,

---

[62] *'Ijl* adalah anak sapi hingga berusia 1 bulan (*'ijl ḥīna taḍa'ahū ummuhū ilā shahr*). Lihat Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 10:48.

[63] Abū 'Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shu'ayb ibn 'Alī al-Khurāsānī al-Nasā'ī, *Al-Mujtabā min al-Sunan*, ed. 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah, 2nd ed., vol. 6 (Aleppo: Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmīyah, 1986), 217.

[64] al-Dumayrī, *Ḥayāh al-Ḥayawān al-Kubrā*, 1: 453.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seperti *al-'āḍiyāt, al-mūriyāt, al-mughīrāt, al-ṣāfināt*, dan *al-jiyād*.[65] Diksi yang digunakan secara umum untuk menunjuk kata kuda dalam Al-Qur'an adalah *al-khayl*. Setidaknya ada lima kata *khayl* dalam Al-Qur'an, dua kali di surah makiyah dan tiga kali di surah madanīyah. Dalam konteks surah makiyah, kata *al-khayl* digunakan, di antaranya, untuk menunjukkan bahwa kuda, di samping bagal dan keledai, sebagai kendaraan dan binatang peliharaan yang menyenangkan dan membanggakan (QS. al-Naḥl [16]: 8). Selain itu, kata *al-khayl* juga digunakan sebagai ilustrasi betapa Iblis mengerahkan segala daya untuk menggoda keturunan Adam, seolah ia sedang mengerahkan bala tentara berkuda (*khayl*) dan tentara yang berjalan kaki (*rajil*). (QS. al-Isrā' [17]: 64).

Sebagaimana dalam surah makiyah, kata *al-khayl* dalam surah madanīyah juga mengacu pada konsep dan penggunaan yang sama. Dalam surah Āli 'Imrān ayat 14, misalnya, kata *al-khayl* dikaitkan dengan salah satu harta yang menjadi objek untuk memenuhi kesenangan hidup di dunia selain istri, anak, emas, perak, lahan pertanian, dan ternak. Selain itu, dalam surah al-Anfāl ayat 60, kata *al-khayl* digunakan berhubungan dengan perlunya umat Islam mempersiapkan kekuatan pertahanan, seperti tentara berkuda (*ribāṭ al-khayl*). Kalau dalam surah makiyah tentara berkuda yang dimaksud berhubungan dengan konteks persiapan kekuatan mental kita menghadapi musuh yang abstrak (iblis dan setan), maka dalam surah madanīyah ini tentara berkuda itu dikaitkan dengan kekuatan fisik menghadapi para musuh nyata, yaitu mereka yang hendak menghancurkan Islam.

---

[65] Dalam bahasa Arab, kuda disebutkan dengan beragam diksi. Di samping disebut secara umum dengan *al-khayl* atau *al-fars*, ia juga disebutkan dengan ragam nama yang dilihat dari sifatnya, usianya, warnanya, dan lain sebagainya. Lihat Shakr, *Al-Ḥayawān fī al-Adab al-'Arabī*, 2: 27–31.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selain yang disebut secara umum dengan *al-khayl*, kata kuda dalam Al-Qur'an menggunakan kata khusus yang dikaitkan dengan sifat kuda tersebut. Setidaknya ada lima kata spesifik yang dikaitkan dengan kuda, yaitu: *al-'āḍiyāt*, *al-mūriyāt*, *al-mughīrāt,*[66] *al-ṣāfināt*, dan *al-jiyād.* Seluruh kata ini disebutkan di surah makiyah dengan masing-masing disebutkan satu kali. Seluruh kata itu mengacu pada kuda perang dengan karakter yang berbeda-beda. Tiga yang pertama berhubungan dengan kuda perang yang berlari kencang (*al-'āḍiyāt*), kuda yang memercikkan bunga api (dengan pukulan kuku kakinya (*al-mūriyāt*), dan kuda yang menyerang dengan tiba-tiba (*al-mughīrāt*) yang dijadikan sumpah oleh Allah dalam firman-Nya. Sumpah dengan kuda ini selaras dengan situasi Arab yang menganggap kuda itu sangat bernilai dan berharga.[67]

Sedangkan dua kata terakhir, *al-ṣāfināt* dan *al-jiyād* berkaitan dengan Nabi Sulaymān yang selalu mengontrol pasukan berkudanya setiap sore. Karena perhatian inilah, Nabi Sulaymān mendapat pujian. Suatu ketika ia dipertunjukkan dengan dua sifat kuda pilihan (*dāllah 'alā faḍīlah al-faras*), yang bila diam ia *ṣufūn* dan bila bergerak ia *jawdah.* Artinya, dalam kondisi diam, kuda tersebut tampak tenang, jinak, dan bila bergerak ia tampil tangkas dan gesit.[68]

---

[66] Mufasir berselisih pendapat berhubungan dengan tiga kata tersebut, apakah itu bermakna unta atau kuda? Ibn Mas'ūd menganggap bahwa ketiga kata itu bermakna jenis unta. Sementara Ibn 'Abbās, Mujāhid, Qatadah, al-Ḍaḥḥāk, 'Aṭa', dan lainnya menganggap ketiga kata itu sebagai jenis kuda. Disertasi ini mengikuti pandangan yang kedua ini. Lihat al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 32: 59–60; Darwazah, al-Mīdānī, dan al-Jābirī juga mengikuti pandangan yang mengatakan bahwa ketiga kata tersebut mengacu pada jenis kuda. Lihat, Darwazah, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth*, 2:7–8; al-Mīdānī, *Ma'ārij al-Tafakkur*, 1:630; al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm*, 1:63.

[67] Darwazah, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth*, 2:9; al-Dumayrī, *Ḥayāh al-Ḥayawān al-Kubrā*, 1:431.

[68] al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 26: 189.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

9. Kambing dan Domba

Di dalam Al-Qur'an, kata kambing disebutkan sembilan kali dengan beragam diksi, yaitu *al-ghanam* sebanyak tiga kali, *al-na'jah* dengan derivasinya sebanyak 4 kali, *al-ma'z* dan *al-ḍa'n* masing-masing satu kali. Seluruh kata kambing dengan beragam diksinya hanya disebutkan di surah makiyah.

Al-Ghanam berasal dari akar kata *gha-na-ma*. Di dalam Al-Qur'an, *al-ghanam* dalam beragam bentuknya disebutkan sebanyak sembilan kali. Tiga kali dalam bentuk *ghanam*, empat kali dalam bentuk *maghānim,* dan dua kali dalam bentuk kata kerja *thulāthi al-mujarrad, ghanimtum*. Yang pertama bermakna kambing, sementara dua yang terakhir berhubungan dengan harta dan ganimah.

Kata *ghanam* yang bermakna kambing merupakan kata benda yang menunjuk pada sekawanan kambing. Dalam Bahasa Arab disebutkan *ghanam mughannamah*, sekawanan kambing. Sedangkan untuk menyebutkan satu kambing menggunakan istilah *shāt*.[69] Dalam Al-Qur'an, kata *ghanam* yang disebutkan sebanyak tiga kali tersebut berkaitan dengan kambing-kambing piaraan Nabi Mūsā (QS. Ṭāhā [20]: 18), kambing-kambing kaum Nabi Daud dan Nabi Sulaymān yang merusak ladangnya (QS. al-Anbiyā' [21]: 78), dan perihal keharaman lemak kambing bagi kaum Yahudi (QS. al-An'ām [6]: 146).

Sementara kata *na'jah* dalam Al-Qur'an juga digunakan untuk makna kambing. Dalam Bahasa Arab, kata *na'jah* yang berakar dari *na-'a-ja* mengacu pada warga dari ragam warna (*lawn min al-alwān*). Kata *al-na'aj*, misalnya, bermakna putih mulus (*al-bayāḍ al-khāliṣ*). Dari kata tersebut muncul kata *na'jah,*

[69] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 11: 92–93.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

jenis kambing. Istilah ini biasanya digunakan untuk kambing betina.[70] Kata ini, dalam Al-Qur'an, disebutkan tiga kali dalam bentuk singular (*na'jah*) dan plural (*ni'ājih*). Kata ini digunakan berhubungan dengan kasus yang menimpa dua kelompok yang bersengketa yang mereka bermaksud memohon putusan dari Nabi Daud perihal status kambing yang mereka miliki. "Sesungguhnya saudaraku ini mempunyai sembilan puluh sembilan ekor kambing betina (*na'jah*) dan aku mempunyai seekor saja, lalu dia berkata, "Serahkanlah (kambingmu) itu kepadaku! Dan dia mengalahkan aku dalam perdebatan." (QS. Ṣād [38]: 23).[71]

10. Semut

Semut merupakan salah satu hewan invertebrata dari jenis insecta (*hashrah*) yang disebutkan di dalam Al-Qur'an. Semut adalah jenis serangga yang namanya juga diabadikan sebagai salah satu nama surah di dalam Al-Qur'an, selain lebah dan laba-laba. Di antara kebiasaan semut adalah membangun tempat tinggal di bawah tanah atau di bawah pohon dengan membuat terowongan kecil di tanah. Mereka hidup dengan membangun tempat tinggalnya berkelompok satu dengan

[70] Ibn Fāris, *Maqāyis al-Lughghah*, 906.

[71] Darwazah mengutip penjelasan Perjanjian Baru terkait kesalahan Nabi Dāwud dalam kasus keterpikatan Dāwud terhadap istri prajuritnya sehingga Dāwud mendapat teguran Allah Swt. Dalam Al-Qur'an, kasus tersebut diilustrasikan dengan kehadiran dua kelompok berseteru tentang kepemilikan kambing (*na'jah*). Kata *na'jah* oleh sebagian mufasir dipahami sebagai wanita, sehingga sebagian mufasir mengaitkan hal ini dengan kasus ketertarikan Dāwud terhadap istri salah seorang prajuritnya. Meskipun demikian, Darwazah keberatan dengan riwayat tersebut, karena dalam Al-Qur'an, kisah Nabi dijabarkan dengan singkat dengan bahasa yang penuh penghormatan. Darwazah, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth*, 2: 307–308; al-Mīdānī, *Ma'ārij al-Tafakkur*, 3: 534–535; al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm*, 1:215; al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 16: 176–180; al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf*, 3: 645–647; Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*, 5: 3017–3018; Ḥawwā, *Al-Asās fī al-Tafsīr*, 5: 306–307.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lainnya, sehingga tampak seperti kompleks perumahan. Ada juga yang membangun rumahnya di dedaunan kering.[72]

Di dalam Al-Qur'an, semut disebutkan dengan dua diksi, yaitu *naml* dan *dhurrah*. Kata *al-naml* adalah bentuk plural dari kata *namlah* atau *namulah*. Di dalam bahasa Arab, kata *na-ma-la* mengacu pada segala sesuatu yang kecil dan lunak (*ṣighar wa khiffah*).[73] Di dalam Al-Qur'an, kata *al-naml* berikut derivasinya disebutkan sebanyak 3 kali. Seluruhnya disebutkan di surah makiyah dan berkaitan dengan kisah Nabi Sulaymān a.s., yaitu surah al-Naml ayat 18.

Diksi kedua adalah *dharrah*. Kata *dharrah* berasal dari kata *dhar-ra* yang bermakna halus dan tersebar (*laṭāfah wa intishār*). Karena itu, kata *dharra* juga bermakna semut kecil (*ṣighār al-naml*),[74] bagian-bagian terkecil (*habā'ah*),[75] materi terkecil (*aṣghar juz'in min al-māddah*).[76] Di dalam Al-Qur'an, kata *dharrah* enam kali, 5 kali di surah makiyah dan 1 kali di surah madanīyah. Seluruh kata *dharrah* di dalam Al-Qur'an bersandingan dengan kata *mithqāla,* yaitu *mithqāla dharrah* yang artinya kurang lebih "seumpana benda terkecil sekalipun" atau "seumpama semut terkecil sekalipun." Ini artinya, kata *dharrah* dibedakan dengan *naml*. Jika *dharrah* bermakna semut kecil, maka *naml* adalah semut besar.[77]

---

[72] Muḥammad Ismā'īl al-Jāwish, *Min 'Ajā'ib al-Khalq fī 'Ālam al-Ḥasharāt* (Kairo: al-Dār al-Dhahabīyah, 2016), 56.
[73] Ibn Fāris, *Maqāyis al-Lughghah*, 918
[74] ibid., 316.
[75] Ḥasanyn Muḥammad Makhlūf, *Kalimāt al-Qur'ān: Tafsīr wa Bayān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1956), 116.
[76] al-Jamal, *Mu'jam wa Tafsīr Lughaghī*, 2:139.
[77] Ini misalnya dijelaskan oleh al-Dumayrī ketika menjelaskan hukum membunuh semut dalam konteks larangan yang disebutkan dalam hadis riwayat Abū Dawud. Menurutnya, yang dilarang adalah membunuh semut besar (*al-naml/al-namlah*), sedangkan semut kecil (*al-dhurr*) tidak dipersoalkan. Lihat al-Dumayrī, *Ḥayāh al-Ḥayawān al-Kubrā*, 2:499.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

11. Ikan

Selain hewan yang hidup di darat dan udara, Al-Qur'an juga menyebutkan jenis hewan yang hidup di air, yaitu ikan. Ada tiga diksi yang digunakan Al-Qur'an untuk menunjuk kata ikan, yaitu *hūt* atau *ḥītān*, *nūn,* dan *ṣayd al-baḥr*.

Ḥūt yang biasa diterjemahkan dengan ikan (*al-samakah*) adalah bentuk singular. Bentuk pluralnya adalah *ḥītān*. Ada yang membedakan antara *ḥūt* di satu sisi dan *al-samak* di sisi yang lain. *Ḥūt* adalah ikan besar (*al-aẓīm min al-samak*), dan *al-samak* sebaliknya.[78]

Di dalam Al-Qur'an, kata *ḥūt* berikut derivasinya disebutkan sebanyak lima kali, empat di antaranya dalam bentuk singular (*ḥūt*), dan sisanya dalam bentuk plural (*ḥītān*). Kata ini seluruhnya disebutkan di surah makiyah. Seluruh kata itu berkenaan dengan tiga kisah, yaitu kisah Nabi Yūnus dan insiden perahu yang sesak (QS. al-Qalam [68]: 48 dan QS. al-Ṣāffāt [37]: 142), kisah Nabi Mūsa mencari guru (QS. al-Kahf [18]: 61, 63), dan kisah 'orang yang mengagungkan hari Sabat' (*aṣḥab al-sabt*) (QS. al-A'rāf [7]: 163).

Istilah lain yang digunakan Al-Qur'an untuk menunjuk kata ikan adalah *nūn. Nūn* bermakna ikan besar (*al-ḥūt*). Ia adalah bentuk singular, sementara bentuk pluralnya adalah *anwān* dan *nīnān.*[79] Di dalam Al-Qur'an, kata *nūn* disebutkan dua kali, yaitu di surah al-Qalam ayat 1 dan al-Anbiyā' ayat 87. Kata *nūn* di awal surah al-Qalam ditulis dengan *n* (ن), oleh karena itu ulama berselisih pendapat apakah huruf itu menunjuk makna ikan atau lainnya. Al-Rāzī[80] merekam keragaman

[78] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 4:259; Ibn Fāris, *Maqāyis al-Lughghah*, 230.
[79] Ibn Fāris, *Maqāyis al-Lughghah*, 879; Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 14: 392.
[80] al-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Ghayb*, 30: 69.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pandangan tentang huruf tersebut. Pendapat *pertama* mengatakan bahwa huruf tersebut dibaca *nūn* sehingga maknanya mengacu pada kata ikan (*al-samakah*). Pandangan ini didasarkan pada pendapat Ibn ‘Abbas, Mujāhid, Muqātil, dan al-Suddī. Penganut pandangan ini juga mengatakan bahwa huruf itu merupakan bentuk sumpah dengan ikan.

Pendapat *kedua* mengatakan bahwa huruf tersebut bermakna tinta (*al-dawāh*). Pendapat ini juga didasarkan pada riwayat Ibn ‘Abbās dan dipilih oleh al-Ḍaḥḥāk, Ḥasan, dan Qatādah. Mengikuti pandangan ini, berarti Allah dalam surah ini bersumpah dengan tinta dan pena. Pendapat *ketiga* mengatakan bahwa kata *nūn* bermakna tempat malaikat menulis apa saja yang diperintahkan oleh Allah. Pendapat ini diriwayatkan oleh Mu‘awiyah ibn Qurrah. Pendapat *keempat* mengakatan bahwa *nūn* adalah tinta yang digunakan malaikat untuk mencatat. Sedangkan pendapat yang kelima adalah bahwa huruf *nūn* tersebut adalah huruf terakhir kata *al-raḥmān.* Seluruh pendapat ini, menurut al-Razī, dianggap lemah. Pandangan yang lebih diterima oleh mayoritas ulama, kata al-Rāzī, adalah bahwa huruf tersebut adalah nama dari surah Al-Qur’an atau memang tujuan dari huruf tersebut sebagai bentuk tantangan (*al-taḥaddī*).

Sedangkan kata *nūn* dalam surah al-Anbiyā’ ayat 87, ulama bersepakat bahwa kata itu bermakna ikan (*al-samakah*).[81] Ayat ini menggunakan kata *dha al-nūn* yang mengacu pada Nabi Yūnus a.s., sebagaimana dalam surah al-Qalam ayat 48 yang menggunakan kata *ṣāḥib al-ḥūt.*

[81] al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 22:197.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Istilah lain yang mengacu pada kata ikan adalah *ṣayd al-baḥr,* buruan "laut". Kata *al-baḥr* tidak melulu dipahami sebagai laut, tetapi mecakup tempat berair dan sungai (*jamī' al-miyāh wa al-anhār*). Termasuk kategori hewan buruan di air adalah ikan dengan ragam jenisnya. Al-Razī menjelaskan bahwa ada tiga jenis hewan yang bisa diburu di air.[82] *Pertama*, ikan dengan ragam spesiesnya. Mengonsumsi ragam ikan dengan beragam spesiesnya dihalalkan. *Kedua*, katak dengan ragam jenisnya. Mengonsumsi hewan tersebut haram. *Ketiga*, hewan selain ikan dan katak. Terkait dengan jenis terakhir, ulama berselisih pendapat terkait hukum mengonsumsinya, yang pasti menurut ibn Abū Laylā kebanyakan adalah dihalalkan. Dengan demikian, dalam konteks ini, kata *ṣayd al-baḥr* yang digunakan Al-Qur'an mengacu pada segala yang hidup di air, dan ikan satu di antaranya.

12. Anjing

Anjing adalah jenis hewan yang juga disebutkan di dalam Al-Qur'an. Di dalam Al-Qur'an, diksi yang digunakan untuk menunjuk kata anjing adalah *kalb.* Dalam Al-Qur'an, kata *kalb* berikut derivasinya disebutkan sebanyak enam kali. Satu kali dalam bentuk *ism fā'il* (*mukallibīn*), dan lima dalam bentuk *ism maṣdar* (*kalb*). Kata *kalb* berasal dari akar kata *ka-la-ba* yang bermakna keterkaitan sesuatu dengan lainnya secara erat dan daya tarik satu dengan lainnya (*ta'alluq al-shay' bi al-shay' fī shiddah wa shiddah jadhb*).[83] Dari makna ini, kata *kalb* diacukan. *Kalb* itu sendiri dipahami sebagai setiap binatang buas yang melukai (*kull sabu''aqūr*).

[82] al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 12:85
[83] Ibn Fāris, *Maqāyis al-Lughghah*, 791.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn Sayyidah, sebagaimana dikutip Ibn Manẓūr, berkata, biasanya *kalb* ini unggul dalam menggonggong.[84]

Di dalam Al-Qur'an, diksi anjing digunakan untuk menggambarkan, *pertama*, salah satu hewan yang memiliki kebiasan dan tanda fisik tertentu. Di antara kebiasan anjing adalah "...jika kamu menghalaunya dijulurkan lidahnya dan jika kamu membiarkannya dia menjulurkan lidahnya (juga)." (QS. al-A'rāf [7]: 176). *Kedua*, salah satu hewan yang setia yang turut menemani manusia. Ini digambarkan dalam kisah *aṣhāb al-kahf* ketika anjing itu menjadi teman sekaligus menjaga para pemuda gua tersebut. *Ketiga*, anjing sebagai media berburu.[85] Ini merupakan bagian dari kesetiaan anjing, sehingga ia juga bisa membantu manusia untuk berburu. Dalam konteks ini, Al-Qur'an menghalalkan mengonsumsi hewan hasil buruan anjing yang terlatih. Kata *mukallibiīn* bisa dipahami dalam konteks ini.

13. Keledai

Selain kuda, keledai merupakan hewan yang juga disebutkan di dalam Al-Qur'an. Keledai merupakan hewan yang memiliki kesamaan, di samping perbedaan, dengan kuda. Tidak ada hewan yang menggauli lain jenisnya selain kuda dan keledai.[86] Kuda dan keledai merupakan hewan, yang meskipun karakternya berbeda, tapi bisa saling menghamili. Hasil persilangan dua jenis hewan ini melahirkan bagal (*al-baghl*). Jika yang jantan itu keledai, maka bagal itu lebih mirip kuda. Sebaliknya, jika yang jantan itu kuda, maka bagal itu lebih mirip

[84] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 13:95.
[85] Quṭb 'Abd al-Ḥamīd Quṭb, "Al-Kalb Warada fī Thalāthah Mawāḍi' Qur'ānīyah," n.d., https://www.albayan.ae/supplements/ramadan/quran/2014-06-20-1.2154693. Diakses 27 Januari 2019
[86] al-Dumayrī, *Ḥayāh al-Ḥayawān al-Kubrā*, 1:339

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keledai. Uniknya, bagal ini tidak mewarisi kecerdasan kuda dan tidak pula mewarisi kepandiran keledai. Bagal hanya mewarisi sejumlah gen positif dari kuda dan keledai, yaitu kesabaran keledai dan kekuatan kuda. Konon, orang pertama yang melakukan persilangan ini adalah Qārūn.[87]

Dalam Al-Qur'an, keledai diungkapkan dengan kata *ḥimār* dalam bentuk singular dan *ḥamīr* serta *ḥumur* dalam bentuk plural.[88] Kata *ḥamīr* ditemukan di surah makiyah dan *ḥimār* serta *ḥumur* di surah madanīyah. Kata *ḥamīr* digunakan untuk menjelaskan fungsi dan manfaat dari keledai –di samping hewan serumpun lainnya, kuda dan bagal—yaitu sebagai kendaraan dan perhiasan (QS. al-Naḥl [16]: 8). Selain itu, kata tersebut juga digunakan untuk menjelaskan pesan Luqmān kepada anaknya agar dalam berbicara jangan meniru ringkikan keledai (*ṣawt al-ḥamīr*), karena ringkikan keledai merupakan paling buruknya suara hewan (QS. Luqmān [31]:19).

Sementara dalam surah madanīyah, ada dua model bentuk plural dari *ḥamīr*, yaitu *ḥimār* dan *ḥumur.* Semua kata ini oleh Al-Qur'an digunakan dalam konteks perumpamaan. Sebagaimana karakter keledai yang pandir, dalam Al-Qur'an, hewan ini digunakan untuk mengumpamakan "...orang yang diberi tugas membawa Taurat, kemudian mereka tidak membawanya (tidak mengamalkannya) adalah seperti keledai yang membawa kitab-kitab yang tebal (QS. al-Jumu'ah [62]: 5).

[87]al-Dumayrī, *Ḥayāh al-Ḥayawān al-Kubrā*, 1:200.
[88]Kata *ḥimār* berasal dari akar kata *h-m-r* yang dalam Bahasa Arab memiliki makna yang beragam. Di samping bermakna warna merah (hewan merah, baju merah, dan sebagainya), kata tersebut juga bermakna putih. Ini misalnya digunakan untuk menjelaskan warna kulit seperti dalam potongan hadis, *bu'ithtu ilā al-aḥmar wa al-aswad* yang artinya saya diutus ke masyarakat berkulit putih dan hitam (orang non Arab [*'ajam*] dan Arab). Kata itu juga bermakna keledai, baik liar maupun jinak. Lihat, Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 4: 217–221.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Merekalah orang-orang yang mendustakan agama lantaran tidak mengamalkan kitab suci yang diterimanya, sama dengan keledai yang tidak tahu (apalagi mengamalkan) apa yang ada di punggungnya.

Di tempat lain, orang semacam itu juga diibaratkan dengan keledai liar yang lari terkejut (*ḥumur mustanfirah*) (QS. al-Muddaththir [74]: 50). Artinya, mereka orang-orang kafir itu lari dari agama Islam, seperti keledai ketakutan lari dikejar singa.

Dalam surah al-Baqarah ayat 259, keledai juga dijadikan penjelasan untuk membuktikan ke-Mahakuasa-an Allah Swt. di hadapan mereka yang meragukan kemampuan Allah Swt. untuk membangkitkan kembali makhluknya. "....Lihatlah makanan dan minumanmu yang belum berubah, tetapi lihatlah keledaimu (yang telah menjadi tulang belulang). Dan agar Kami jadikan engkau tanda kekuasaan Kami bagi manusia. Lihatlah tulang belulang (keledai itu), bagaimana Kami menyusunnya kembali, kemudian Kami membalutnya dengan daging." (QS. al-Baqarah [2]:259).

14. Ular

Ular adalah jenis hewan lainnya yang disebutkan dalam Al-Qur'an. Dalam Al-Qur'an, ada tiga istilah yang digunakan untuk menunjuk kata ular, yaitu *ḥayyah, thu'bān,* dan *jānn*. *Ḥayyah* hanya disebutkan satu kali, sementara *thu'bān* dan *jānn* masing-masing disebutkan dua kali. Dengan demikian, kata ular dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak lima kali dan seluruhnya ditemukan di surah-surah makiyah.

Dalam Al-Qur'an, ketiga kata tersebut digunakan untuk menjelaskan mukjizat Nabi Mūsā a.s., salah satunya mengubah tongkat menjadi ular. Dalam

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penggunaan bahasa Arab, kata *ḥayyah* mencakup jenis ular jantan dan betina, besar maupun kecil. Sementara *thu'bān* dan *jānn* digambarkan saling berlawanan. *Thu'bān* mengacu pada jenis ular yang besar, sementara *jānn* sebaliknya, yaitu ular kecil.[89]

Berdasar urutan turun wahyu, kata *thu'bān* adalah kata pertama yang digunakan Al-Qur'an untuk menunjuk jenis hewan yang bernama ular. Ini tampak dalam surah al-A'rāf ayat 106 yang menjelaskan bukti kenabian Musā ketika Firaun dan bala tentaranya meminta Mūsā untuk menunjukkan tanda kenabian (*bayyinah* atau *āyah*). "Lalu (Mūsā) melemparkan tongkatnya, tiba-tiba tongkat itu menjadi ular besar (*thu'bān*) yang sebenarnya." (QS. al-A'rāf [7]:107). Ayat ini diulang dengan redaksi yang sama di surah al-Shu'arā'[26] ayat 30.

Kata berikutnya yang digunakan Al-Qur'an untuk menunjuk hewan yang bernama ular adalah *ḥayyah*. Kata ini hanya disebutkan satu kali, tepatnya di surah Ṭāhā, "Lalu (Mūsā) melemparkan tongkat itu, maka tiba-tiba ia menjadi seekor ular (*ḥayyah*) yang merayap dengan cepat." (QS. Ṭāhā [20]: 20). Sedangkan kata terakhir yang mengacu pada jenis ular berdasarkan urutan turun wahyu adalah *jānn*. Kata ini disebutkan dua kali dalam Al-Qur'an, yaitu di surah al-Naml ayat 10 dan al-Qaṣaṣ ayat 31. Meskipun tidak sama persis redaksinya, namun dua ayat ini memberikan penekanan yang sama, yaitu setelah Allah memerintah Mūsā melempar tongkatnya, tongkat itu pun berubah menjadi ular yang gesit yang menjadikan Mūsā ketakutan. Merespons keberadaan Mūsā, Allah Swt. berfirman,

[89] Muḥammad Muḥammad Dāwud, *Mu'jam al-Furūq al-Dilālīyah fī al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dār Gharīb, 2007), 164–165; al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 22: 28.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"Wahai Mūsā! Jangan takut! Sesungguhnya di hadapan-Ku, para rasul tidak perlu takut." (QS. al-Naml [27]:10), "Wahai Mūsā! Kemarilah dan jangan takut. Sesungguhnya engkau termasuk orang yang aman." (QS al-Qaṣaṣ [28]: 31).

15. Babi

Babi adalah salah satu hewan yang juga disebutkan di dalam Al-Qur'an. Diksi yang digunakan Al-Qur'an untuk menunjuk hewan yang bernama babi ini adalah *khinzīr. Khinzīr* diderivasi dari kata *khazzara* yang berarti menyempitkan atau memicingkan mata (*khazzara al-'ayn*). Dari kata *khazzara* tersebut kata *khinzīr* diambil. Babi disebut *khinzīr* karena ia memiliki kebiasaan memicingkan mata di saat melihat.[90]

Di dalam Al-Qur'an, kata *khinzīr* berikut derivasinya disebutkan sebanyak lima kali, dua kali di surah makiyah dan tiga kali di surah madanīyah. Dalam surah makiyah, diksi *khinzīr* digunakan untuk menjelaskan beberapa benda yang haram dikonsumsi, yaitu bangkai, darah, *khinzīr*, dan hewan yang disembelih bukan atas (nama) Allah. Dua narasi tentang *khinzīr* di surah al-An'ām ayat 145 dan al-Naḥl ayat 115 menjelaskan persoalan yang sama, yaitu haramnya mengonsumsi empat hal, di antaranya adalah babi.

Hal yang sama juga ditegaskan dalam surah madanīyah. Kata *khinzīr* juga digunakan dalam konteks semacam itu. Dalam surah al-Baqarah ayat 173 dan al-Mā'idah ayat 3, Allah juga menjelaskan hal sama dengan firman-Nya yang diturunkan pada era makiyah, yaitu haramnya mengonsumsi empat hal, yaitu

[90] al-Dumayrī, *Ḥayāh al-Ḥayawān al-Kubrā*, 1:423.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bangkai, darah, babi, dan hewan yang disembelih dengan tanpa menyebut nama Allah.

Berbeda dengan surah al-Baqarah ayat 173 dan al-Mā'idah ayat 3, surah al-Mā'idah ayat 60 menggunakan kata *khanāzīr* (bentuk plural dari *khinzīr*) sebagai bentuk kutukan kepada ahli kitab yang selalu melecehkan agama Nabi Muḥammad saw. Sebagaimana diriwayatkan bahwa Rasulullah saw. didatangi sekelompok Yahudi dan mereka bertanya, "Siapakah Rasul yang engkau percaya?" Setelah mereka mendengar bahwa Nabi 'Īsā as. termasuk Rasul yang dipercaya, mereka yang melecehkan agama itu berkata, 'Kami tidak mengetahui pemeluk agama yang paling sedikit mendapatkan bagian di dunia dan akhirat dibadingkan kamu, dan agama yang lebih buruk dari agamamu.'[91] Pelecehan semacam ini kemudian direspons dengan perintah Allah kepada Nabi Muḥammad saw., "Katakanlah (Muḥammad), "Apakah akan aku beritakan kepadamu tentang orang yang lebih buruk pembalasannya dari (orang fasik) di sisi Allah? Yaitu, orang yang dilaknat dan dimurkai Allah, di antara mereka (ada) yang dijadikan kera dan babi dan (orang yang) menyembah Thaghut." Mereka itu lebih buruk tempatnya dan lebih tersesat dari jalan yang lurus. (QS. al-Mā'idah [5]:60).

Mufasir berbeda pendapat, apakah kutukan Allah berupa perubahan mereka menjadi kera dan babi dalam bentuk perubahan fisik atau perubahan hati dan karakter mereka. Tapi yang pasti, babi dan kera merupakan jenis hewan yang digambarkan buruk. Dari saking buruknya, al-Jāhiẓ[92] menggambarkan, seandainya

[91] Latar belakang ini berkaitan dengan surah al-Mā'idah ayat 59 yang konteksnya masih berkaitan dengan ayat ke-60. Lihat Abū al-Ḥasan 'Ālī ibn Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb Nuzūl al-Qur'ān*, ed. Kamāl Basyūnī Zaghlūl (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1991), 203.
[92] al-Jāhiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, 2: 285.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

buruk muka serta karakter pengkhianat dan pendusta yang melekat pada babi itu menyatu, niscaya tidak semakin menambah keburukan babi tersebut. Demikian pula kera. Bisa jadi, karena alasan itulah, kenapa Allah mengubah para ahli kitab pembangkang itu menjadi babi dan kera, baik fisik maupun karakternya.

16. Kera

Dalam ayat ke-60 surah al-Mā'idah, di samping menyebutkan babi, Allah juga menyebut kata kera (*qiradah*) untuk menggambarkan keburukan orang-orang ahli kitab dan bani Israel. Di dalam Al-Qur'an, diksi *qiradah* sebanyak tiga kali, 1 kali si surah makiyah dan 2 kali di surah madanīyah. Sebagaimana babi, diksi kera di dalam Al-Qur'an digunakan untuk menggambarkan sesuatu yang negatif.[93]

Ini tergambar dalam surah al-A'rāf ayat 176 dan al-Baqarah ayat 65. Dalam dua ayat tersebut, Allah memberikan azab kepada bani Israel lantaran kezaliman, kesombongan, dan keengganan mereka menerima nasihat. "Maka setelah mereka bersikap sombong terhadap segala apa yang dilarang. Kami katakan kepada mereka, 'Jadilah kamu kera yang hina.'" (QS. al-A'rāf [7]:166); "Dan sungguh, kamu telah mengetahui orang-orang yang melakukan pelanggaran di antara kamu pada hari Sabat, lalu Kami katakan kepada mereka, 'Jadilah kamu kera yang hina!'" (QS. al-Baqarah [2]: 65).

[93] Di dalam Al-Qur'an, tidak ada penjelasan tentang keharaman mengonsumsi kera, sebagaimana keharaman mengonsumsi babi. Ini bisa dipahami lantaran ada kebiasan sebagian penganut agama tertentu dan kelompok manusia tertentu yang mengonsumsi babi. Al-Jāhiẓ menjelaskan bahwa orang Arab secara umum tidak mengonsumsi babi. Tapi ada golongan dari kalangan Nasrani yang terbiasa mengonsumsi dan menikmati daging babi. Atas dasar ini, Al-Qur'an hadir menegaskan secara eksplisit keharaman babi. Berbeda dengan hukum mengonsumsi kera. Secara umum, orang memang tidak mengonsumsinya. Mereka melarang sendiri untuk dirinya (*yanhā 'an nafsih*). Sehingga Al-Qur'an tidak perlu secara eksplisit menegaskan keharaman kera. Atas dasar ini, bisa dipahami kenapa ada pelarangan tegas mengonsumsi babi, sementara hukum mengonsumsi kera tidak ada. Ibid., 2:280.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Para mufasir berbeda pandangan, apakah bani Israel itu dijadikan kera yang sebenarnya atau hanya sifat dan watak mereka saja yang seperti kera, sedangkan fisik mereka seperti fisik manusia? Mayoritas ulama berpandangan bahwa mereka benar-benar menjadi kera, seperti kera yang sebenar-benarnya. Akan tetapi, seperti riwayat Ibn ‘Abbās, mereka hanya hidup tiga hari, lalu mereka binasa.[94] Sementara menurut riwayat Mujahid, Allah mengubah sifat dan watak mereka menjadi kera, bukan mengubah fisik mereka menjadi kera.[95]

17. Burung Salwa

Salwā adalah jenis burung yang disebutkan secara spesifik di dalam Al-Qur’an. Kata ini disebutkan di tiga tempat dalam Al-Qur’an, dua di surah makiyah (QS. Al-A‘rāf [7]: 160/Ṭāhā [20]: 80) dan sisanya di surah madanīyah (QS. Al-Baqarah [2]: 57). Di sejumlah tafsir, kata *salwā* diterjemahkan sebagai sejenis burung puyuh (*ṭā’ir al-sumānā*)[96] yang dianugerahkan kepada bani Israel, di samping *al-manna*. Oleh karena itu, di dalam Al-Qur’an, kata *al-salwā* selalu bergandingan dengan kata *al-manna*.

18. Serigala

Serigala (*al-dhi’b*) disebutkan sebanyak 3 kali, semuanya ada di surah makiyah (QS. Yūsuf [12]: 13-14, 17). Kata *al-dhi’b* merupakan bagian dari rumpun anjing (*kalb*). Oleh karena itu, ada yang mengatakan bahwa *al-dhi’b* merupakan

---

[94] al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 3:109.
[95] Ibid., 3:108; al-Dumayrī, *Ḥayāh al-Ḥayawān al-Kubrā*, 1:423.
[96] al-Mīdānī, *Ma‘ārij al-Tafakkur*, 4: 645; al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf*, 1:137; al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 3: 8; Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur’ān*, 1: 72; Ḥawwā, *Al-Asās fī al-Tafsīr*, 1: 78; al-Jābirī, *Fahm al-Qur’ān al-Ḥakīm*, 1:237.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

anjing liar (*kalb al-barr*). Di dalam Al-Qur'an, kata *al-dhi'b* disebutkan berhubungan dengan insiden pembuangan Yūsuf oleh para saudaranya yang kepada orang tuanya dilaporkan dimangsa serigala. Padahal sebelumnya orang tua mereka mengkhawatirkan kepergiannya, khawatir Yūsuf dimangsa serigala (QS. Yūsuf [12]:13-17).

19. Belalang

Belalang (*al-jarād*) merupakan hewan invertebrata dari jenis insek. Belalang merupakan jenis serangga yang disebutkan di dalam Al-Qur'an. Di dalam Al-Qur'an, kata *al-jarād* disebutkan sebanyak dua kali, satu kali dalam bentuk *ma'rifah* (*al-jarād*), dan yang lainnya dalam bentuk *nakirah* (*jarād*). Kata *jarād* berasal dari akar kata *ja-ra-da* yang berarti nampaknya bagian luar sesuatu karena tidak tertutupi tabir (*buduww ẓāhir al-shay' ḥayth lā yasturuh sātir*). Bisa jadi, dari makna dasar inilah, belalang disebut *jarād* karena menggunduli bumi dengan memakan apa yang ada di atasnya (*summiya jarād li'annah yajrud al-arḍ ya'kul mā 'alayhā*).[97]

Di dalam Al-Qur'an, kata *jarād* dalam bentuk *nakirah* disebut dalam surah al-Qamar ayat 7. Dalam ayat ini, kata *jarād* menjadi semacam perumpamaan bagaimana kelak orang-orang musyrik menyambut hari pembalasan. "Pandangan mereka tertunduk, ketika mereka keluar dari kuburan, seakan-akan mereka belalang yang beterbangan." (QS. al-Qamar [54]:7). Al-Razi menjelaskan bahwa mereka diumpamakan belalang yang beterbangan dalam hal banyak dan melimpahnya

[97]ibn Fāris, *Maqāyis al-Lughghah*, 164–165.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

belalang (*maththalahum bi al-jarād al-muntashir fī al-kathrah wa al-tamawwuj*). Gambaran tersebut, kata al-Rāzi, menunjukkan penggambaraan cara bagaimana mereka dibangkitkan dan keluar dari kuburan-kuburan mereka (*ishārah ilā kayfīyah khurūjihim min al-ajdāth wa ḍa'fihim*).[98] Darwazah menjelaskan bahwa gambaran perumpamaan tersebut guna menumbuhkan rasa takut di hati para pembangkang dan orang-orang yang berdusta. Darwazah menambahkan bahwa ungkapan semacam itu lumrah digunakan Al-Qur'an ketika membantah keangkuhan dan sifat keras kepala orang-orang kafir. Artinya, diksi semacam itu merupakan ungkapan stilistik untuk menghibur Nabi Muḥammad saw. di satu sisi, sekaligus menghina orang-orang kafir di sisi yang lain (*ta'bīr uslūbīy yataḍamman al-tasliyah wa al-tahwīn*).[99]

Sedangkan diksi *al-jarād* dalam bentuk *ma'rifah* disebutkan dalam surah al-A'rāf dalam konteks penjelasan siksa dengan menggunakan hewan terhadap mereka yang ingkar terhadap Allah Swt. "Maka Kami kirimkan kepada mereka topan, belalang, kutu, katak, dan darah (air minum berubah menjadi darah) sebagai bukti-bukti yang jelas, tetapi mereka tetap menyombongkan diri dan mereka adalah kaum yang berdosa." (QS. al-A'rāf [7]:133)

Ayat tersebut hendak menjelaskan siksa Allah Swt. terhadap firaun dan bala tentaranya lantaran kesombongan mereka meskipun Allah telah membuktikan kebenaran melalui Nabi Mūsā. Allah Swt. menurunkan siksa berupa kemarau berkepanjangan yang berujung pada paceklik dan 'krisis pangan' (*naqṣ min al-*

[98] al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 29: 33.
[99] Darwazah, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth*, 2:280–281.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

thamarāt). Namun, ketika kemakmuran datang, mereka mendakwa hal itu semua lantaran usaha yang telah mereka lakukan; sementara apabila ditimpa bencana, mereka menimpakan kesialan itu kepada Nabi Mūsā dan pengikutnya. Kocongkakan dan kezaliman mereka itulah yang kemudian mendesakkan Allah Swt. menurunkan siksa berupa hama belalang, kutu, katak, dan darah kepada mereka. Namun demikian, mereka tetap sombong dan zalim.[100]

20. Lalat

Di antara hewan invertebrata lainnya dari jenis insek yang juga disebutkan dalam Al-Qur'an adalah lalat. Al-Qur'an menyebut *dhubāb* untuk jenis hewan tersebut.

Kata *dhubāb* berasal dari akar kata *dhab-ba*. Kata dengan akar kata ini memiliki makna hewan kecil bersayap (*ṭuway'ir*) dan gerakan (*al-ḥarakah*). Dari makna hewan kecil bersayap inilah kata lalat diambil untuk menunjukkan kata *dhubāb*. *Al-Dhubāb* adalah bentuk singular, sedangkan bentuk pluralnya adalah *al-dhibbān,* dan ada juga yang mengatakan *adhibbah.*[101]

Al-Dumayrī menggambarkan lalat sebagai makhluk paling bodoh lantaran ia selalu mengorbankan dirinya dalam kecelakaan.[102] Oleh karena itu, dalam pribahasa Arab ada ungkapan *akhṭa' min dhubāb,* lantaran lalat selalu hinggap di tempat yang panas (api) sehingga ia mati.[103]

---

[100] Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*, 3:1344; Ḥawwā, *Al-Asās fī al-Tafsīr*, 2:348–353.
[101] Ibn Fāris, *Maqāyis al-Lughghah,* 318.
[102] al-Dumayrī, *Ḥayāh al-Ḥayawān al-Kubrā*, 1:488.
[103] Shakr, *Al-Ḥayawān fī al-Adab al-'Arabī*, 2:141. Shakr juga menyebutkan sejumlah pribahasa dengan menggunakan diksi lalat ini. Misalnya, *ahwan min dhubāb* (lebih hina dari lalat) karena lalat memang dinilai hewan yang hina dan jorok, di samping tentu saja hewan yang ringkih.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam Al-Qur'an, kata *dhubāb* disebutkan dua kali di surah madanīyah, yaitu surah al-Ḥajj ayat 73. Dalam ayat tersebut, *dhubāb* dijadikan sebagai tamsil untuk menggambarkan bahwa mereka yang menyembah berhala atau menyembah selain Allah adalah orang-orang yang ringkih, bodoh, dan hina, seringkih, sebodoh, dan sehina lalat. Betapa tidak, mereka tidak kuasa menciptakan seekor lalat, betapa pun ringkihnya, bahkan sekalipun mereka bekerja sama untuk menciptakannya. Mereka pun tidak kuasa merebut kembali apa yang telah dirampas oleh lalat tersebut. Di sinilah, pengabdi dan penyembahnya sama-sama lemahnya dengan yang disembah, *ḍa'ufa al-ṭālib wa al-maṭlūb*.

21. Laba-Laba

Laba-laba atau *al-'ankabūt* adalah satu-satunya hewan invertebrata dari jenis arachnida yang disebutkan dalam Al-Qur'an. Laba-laba sekaligus menjadi salah satu nama surah dalam Al-Qur'an. *Al-'ankabūt* berasal dari kata *'ankaba* adalah hewan kecil melata yang biasa menenun di dinding dan terkadang di sumur dengan tenunan yang halus dan tipis (*duwaybah tansuj fī al-hawā' wa 'alā ra's al-bi'r nasjan raqīq muhalhal*).[104]

Di dalam Al-Qur'an, kata *al-'ankabūt* disebutkan dua kali di satu ayat dalam surah makiyah. Kata *al-'ankabūt* tersebut disebutkan dalam konteks parabel, mengumpamakan mereka yang menjadikan selain Allah Swt. sebagai penolong dan pelindung sama dengan laba-laba yang membangun rumah. "Dan sesungguhnya rumah yang paling lemah ialah rumah laba-laba, sekiranya mereka mengetahui"

[104] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 10: 309.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(QS. al-‘Ankabūt [29]: 41). Artinya, dalam situasi tertentu, rumah laba-laba yang lemah dan tipis itu tidak memadai bagi laba-laba untuk menjadi tempat berlindung, karena ia tidak mampu menahan terpaan angin, dinginnya cuaca, dan teriknya matahari. Dalam konteks ini, diksi laba-laba menjadi parabel betapa ringkihnya keimanan mereka, seringkih rumah laba-laba.

22. Burung Hudhud

Selain menggunakan diksi *ṭayr* dan *ṭā'ir,* Al-Qur'an menggunakan diksi spesifik perihal burung. Sebagaimana burung salwa, burung hudhud juga disebutkan secara spesifik di dalam Al-Qur'an.

Kata *hudhud* hanya disebutkan satu kali dalam Al-Qur'an berkenaan dengan peristiwa inspeksi mendadak Nabi Sulaymān a.s. terhadap bala tentaranya dari kalangan manusia, jin, dan burung. "Dan dia memeriksa burung-burung lalu berkata, "Mengapa aku tidak melihat hudhud, apakah ia termasuk yang tidak hadir?" (QS. al-Naml [27]:20).

Habannakah menjelaskan bahwa ahli zoologi menggambarkan hudhud sebagai burung berwarna merah muda dengan jambul di kepalanya.[105] Di bagian sayap dan ekornya bergaris hitam dan putih. Ia hidup di wilayah yang lebih banyak beriklim panas di Eropa, Asia, dan Afrika. Burung hudhud membangun sarangnya di lubang-lubang pepohonan, tembok-tembok, batu-batu besar. Betina hudhud biasanya bertelor 5-7 telor, dan hudhud jantan memberi makan hudhud betina saat ia mengerami telor-telornya. Hudhud memakan serangga, dan menghabiskan

[105] al-Mīdānī, *Ma'ārij al-Tafakkur*, 9:71; Dalam keyakinan orang Arab, jambul hudhud itu merupakan bentuk *reward* dari Allah karena kebaikannya kepada induknya. Karena ketika induknya mati, si hudhud menguburkannya di kepalanya. Lihat al-Jāhiẓ, *al-Ḥayawān*, 3: 249.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagian besar waktunya di tanah guna mencari makanannya. Para mufasir menyebutkan bahwa Allah Swt. menciptakan hudhud untuk mendeteksi keberadaan air di perut bumi. Apabila hudhud itu mengepak-ngepakkan sayapnya di suatu tempat, bisa diduga bahwa tempat itu ada airnya. Bisa jadi, karena kemampuan inilah Sulaymān menjadikan hudhud sebagai salah satu bagian dari bala tentaranya.[106]

23. Burung Gagak

Jenis burung lainnya yang disebut secara spesifik dalam Al-Qur'an adalah 'burung gagak' (*ghurāb*). Kata ini hanya disebutkan satu kali di surah madanīyah berkenaan dengan bagaimana Allah mengajarkan tata cara mengubur mayat Hābīl kepada Qābīl melalui peran *ghurāb.* "Kemudian Allah mengutus seekor burung gagak menggali tanah untuk diperlihatkan kepadanya (Qābīl). Bagaimana dia seharusnya menguburkan mayat saudaranya. Qābīl berkata, 'Oh, celaka aku! Mengapa aku tidak mampu berbuat seperti burung gagak ini, sehingga aku dapat menguburkan mayat saudaraku ini?' Maka jadilah dia termasuk orang yang menyesal." (QS al-Mā'idah [5]: 31).

Di dalam kamus, *ghurāb* diterjemah dengan burung hitam (*al-ṭā'ir al-aswad*), bahkan ia disebut sebagai burung paling jelek (*akhbath al-ṭuyūr*).[107] Dikatakan *ghurāb* karena burung itu berwarna hitam. Di akhir ayat ke-27 surah Fāṭir disebutkan وَغَرَابِيْبُ سُوْدٌ yang artinya *"dan yang hitam pekat*". Al-Dumayrī

[106] al-Mīdānī, *Ma'ārij Al-Tafakkur*, 9:71; Al-Jāhiẓ, *Al-Ḥayawān*, 3:250; Bandingkan juga dengan al-Dumayrī, *Ḥayāh al-Ḥayawān al-Kubrā*, 2: 515.
[107]Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 11: 26–27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengutip perkataan Abū al-Haytham mengatakan bahwa salah satu hikmah mengapa Allah mengutus burung *ghurāb,* bukan jenis burung lainnya dan bukan dari jening binatang buas ketika terjadi inseden pembunuhan terhadap Hābil, adalah karena pembunuhan saat itu merupakan sesuatu yang aneh dan langka (*mustaghrib*) dan belum pernah terjadi sebelum peristiwa tersebut.[108]

24. Bagal

Selain kuda dan keledai, bagal adalah jenis hewan yang juga disebutkan dalam Al-Qur'an. Bagal merupakan hasil persilangan dari kuda dan keledai. Dalam Al-Qur'an, kata bagal (*al-baghl*) disebutkan satu kali itu di surah al-Naḥl ayat 8. Kata ini disebutkan bersamaan dengan kuda dan keledai tentang kemanfaatannya sebagai kendaraan dan perhiasan.

25. Lebah

Di antara hewan invertebrata dari jenis insek yang juga disebutkan dalam Al-Qur'an adalah lebah. Al-Qur'an menyebut *naḥl* untuk jenis hewan tersebut. Nama ini sekaligus diabadikan sebagai salah satu nama surah dengan menggunakan nama hewan di dalam Al-Qur'an, yaitu *al-Naḥl*.

Al-naḥl berasal dari akar kata *na-ḥa-la,* yang mengacu pada tiga makna, yaitu: kecil dan kurus (*diqqah wa huzāl*), pemberian (*'aṭā'*), dan pengakuan (*iddi'ā'*).[109] Bisa jadi, karena kecil dan kurusnya, lebah disebut dengan *naḥl*.

[108] al-Dumayrī, *Ḥayāh al-Ḥayawān al-Kubrā*, 2:241.
[109] Ibn Fāris, *Maqāyis al-Lughghah*, 889; Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 14:211–213.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Di dalam Al-Qur'an, kata dengan akar kata tersebut disebutkan sebanyak dua kali. *Pertama*, *niḥlah* sebagaimana disebutkan dalam surah al-Nisā' ayat 4. Dalam konteks ayat ini, kata *niḥlah* bermakna pemberian. *Kedua*, *al-naḥl* sebagaimana disebutkan dalam surah al-Naḥl ayat 68. Dalam konteks ayat ini, kata *al-naḥl* bermakna lebah. Dengan demikian, kata *al-naḥl* (*naḥl* adalah bentuk plural dari kata *naḥlah*) yang bermakna lebah hanya disebutkan satu kali di surat yang juga menggunakan namanya. "Dan Tuhanmu mengilhamkan kepada lebah, 'Buatlah sarang di gunung-gunung, di pohon-pohon kayu, dan di tempat-tempat yang dibikin manusia'" (QS. al-Naḥl [16]: 68).

26. Kutu

Sebagaimana belalang (*al-jarād*), kutu (*al-qummal*) merupakan hewan invertebrata dari jenis insek. Kata *al-qummal* hanya disebutkan satu kali di dalam Al-Qur'an dalam konteks yang sama dengan kisah belalang sebagai siksa bagi Firaun dan bala tentaranya yang ingkar (QS. Al-A'rāf [7]: 133).

27. Katak

Katak (*al-ḍifda'*) merupakan hewan vertebrata dari jenis amfibi. Dalam Al-Qur'an, kata ini disebutkan satu kali dalam bentuk plural, *al-dafādi',* dalam konteks kisah siksa dengan menggunakan hewan, sebagaimana belalang dan kutu. (QS. al-A'rāf [7]: 133).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

28. Nyamuk

Orang Arab menyebut nyamuk (*ba'ūḍ*), sebagaimana laron (*farāsh*) dan kutu (*qummal*) sebagai bagian dari jenis *dhubāb* (lalat).[110] Ibn Fāris menyebut *ba'ūḍah* sebagai jenis dari lalat (*ḍarb min al-dhubāb*). Nyamuk, sebagaimana lalat, termasuk hewan invertebrata dari jenis insek. Jenis hewan ini juga disebutkan di dalam Al-Qur'an.

Nyamuk diciptakan sebagaimana bentuk gajah, hanya saja anggota tubuh nyamuk lebih banyak dibandingkan dengan anggota tubuh gajah. Dari segi bentuk, nyamuk dan gajah memiliki kesamaan, ada kaki, belalai, dan ekor. Hanya saja, berbeda dengan gajah, nyamuk juga dilengkapi dengan sayap.[111]

Di dalam Al-Qur'an, diksi nyamuk hanya disebutkan satu kali dalam bentuk singular, *ba'ūḍah,* yaitu di surah al-Baqarah ayat 26. Dalam ayat ini dijelaskan bahwa Allah tidak segan membuat perumpamaan seekor nyamuk atau yang lebih kecil dari itu. Ayat tersebut, menurut Ibn 'Abbās, diturunkan berhubungan dengan tuduhan orang Yahudi bahwa perumpamaan yang ada dalam Al-Qur'an tidak bernilai, lantaran sejumlah perumpamaan yang digunakan Al-Qur'an mengunakan sesuatu yang tidak bernilai. Termasuk di antara perumpamaan tersebut adalah binatang kecil dan hina seperti lalat, laba-laba, dan semacamnya. "Sesungguhnya Allah tidak segan membuat perumpamaan seekor nyamuk atau yang lebih kecil dari itu…." (QS. al-Baqarah [2]: 26).

---

[110] Shakr, *Al-Ḥayawān fī al-Adab al-'Arabī*, 2:140.
[111] al-Dumayrī, *Ḥayāh al-Ḥayawān al-Kubrā*, 1:184.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

29. Singa

Di antara jenis hewan yang juga disebutkan dalam Al-Qur'an adalah singa. Al-Qur'an menyebut jenis hewan ini dengan *qaswarah*. Al-Bazzār dalam *Musnad*-nya dari Abū Ḥurayrah mengatakan bahwa *qaswarah* adalah *al-asad* (singa).[112] Kata ini disebutkan satu kali di surah makiyah, tepatnya di surah al-Muddaththir ayat 51. Kata *qaswarah* berasal dari kata *al-qasr* yang berarti perkasa, pemberani, dan menang. Singa disebut *qaswarah* karena ia mengungguli segala binatang buas (*sumiya al-asad bidhālik li'annah yaqhar al-sibā'*).[113]

Jenis hewan ini di dalam Al-Qur'an digunakan untuk menggambarkan perilaku orang musyrik dan kafir yang menghindar dari peringatan Allah. Ibn 'Abbas sebagaimana dikutip al-Rāzī menjelaskan bahwa keledai liar yang melarikan diri dari singa saat berpapasan merupakan ilustrasi dari sikap orang-orang musyrik dan kafir yang melarikan dan menjauhkan diri dari pesan dakwah Nabi Muḥammad Saw.. Mereka ibarat keledai liar yang lari terkejut saat berjumpa dengan singa.[114] "Lalu mengapa mereka (orang-orang kafir) berpaling dari peringatan (Allah)? Seakan-akan mereka keledai liar yang lari terkejut, lari dari singa." (QS. al-Muddaththir [74]:49-51).

---

[112] Abū Bakr Aḥmad ibn 'Amr ibn 'Abd al-Khāliq ibn Khallād ibn 'Ubaibdillah al-'Atakī, *Musnad al-Bazzār*, 3rd ed., vol. 15 (Madinah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 2009), 10. Redaksinya sebagai berikut: عَن أَبِي هُرَيرة في قول الله تبارك وتعالى: {فرت من قسورة} قال: الأسد. Al-Dumayrī mengutip Ibn 'Abbās yang mengatakan bahwa *qaswarah* adalah *asad* dalam Bahasa Arab, *qaswarah* dalam Bahasa Etiopia, *siyar* dalam Bahasa Persia, *arina* dalam Bahasa Nabaṭ. Lihat, al-Dumayrī, *Ḥayāh al-Ḥayawān al-Kubrā*, 2:340.

[113] al-Dumayrī, *Ḥayāh al-Ḥayawān al-Kubrā*, 2:340.

[114] Darwazah, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth,* 1: 486; al-Mīdānī, *Ma'ārij al-Tafakkur*, 1:147; al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 30: 190; Ḥawwā, *Al-Asās fī al-Tafsīr*, 6: 352.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ilustrasi ini tampak aneh. Bayangkan, mengapa mereka lari dan menjauh dari peringatan? Kalau saja keledai itu lari dari singa yang ada di hadapannya, itu sangatlah wajar, dan hak keledai itu untuk sesegara mungkin melarikan diri. Yang menjadikannya aneh bagi orang yang berpikir adalah lantaran mereka (orang-orang musyrik dan kafir) itu lari dari panggilan kebenaran ilahi, suatu sikap yang seharusnya mereka tidak lari dan menjauh. Bisa jadi, itu terjadi lantaran hati mereka tertutup karena kesombongan mereka, sehingga mereka tidak bisa dan tidak mau menyambut ajakan dan peringatan tersebut.[115]

30. Gajah

Gajah yang dalam bahasa Arab disebut *al-fīl* merupakan salah satu hewan yang juga disebutkan di dalam Al-Qur'an. Kata itu hanya disebutkan satu kali. Meskipun disebut satu kali, nama hewan ini bahkan menjadi salah satu nama surah dalam Al-Qur'an dari enam nama surah Al-Qur'an yang menggunakan nama hewan.

Sebagaimana diketahui, hewan-hewan yang disebutkan dalam Al-Qur'an hampir seluruhnya adalah spesies yang ada di Jazirah Arabia. Kecuali gajah, seluruh hewan yang disebutkan di dalam Al-Qur'an bisa ditemukan di lingkungan habitat Jazirah Arabia.[116] Gajah bisa dianggap sebagai "hewan asing" yang disebutkan di dalam Al-Qur'an. Penyebutan hewan asing ini di dalam Al-Qur'an bisa dipahami karena hewan ini pernah muncul di masa menjelang lahirnya Islam melalui peristiwa yang cukup populer, yaitu insiden penghancuran Ka'bah oleh

[115] al-Mīdānī, *Ma'ārij al-Tafakkur*, 1:147; Ḥawwā, *Al-Asās fī al-Tafsīr*, 6:352.
[116] Sarra Tlili, *Animals in The Qur'an* (New York: Cambridge University Press, 2012), 66.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Abrahah dan pasukannya yang datang dari Etiopia, yang kemudian direkam dalam surah pendek di dalam Al-Qur'an, yaitu surah al-Fīl.

Al-Rāzi dalam tafsirnya[117] mengisahkan bahwa Raja Yaman yang bergelar al-Ashram dan bernama Abrahah ibn al-Ṣabbāḥ membangun gereja megah di ibu kota Yaman, Ṣan'a'. Gereja yang bernama al-Qulays ini hendak dijadikan pusat tujuan beribadah baru untuk menyaingi peran dan fungsi Ka'bah saat itu. Suatu malam, seorang lelaki dari bani Kinānah hendak menistakan bangunan yang hendak dikeramatkan oleh Abrahah dengan cara buang air besar. Peristiwa itu memancing amarah sang raja.

Konon dikisahkan bahwa yang memicu amarah sang raja adalah sekelompok orang Arab yang membakar puing-puing gereja, sehingga sang raja bersumpah untuk meruntuhkan Ka'bah. Dengan membawa delapan gajah (ada yang mengatakan dua belas, bahkan ada yang mengatakan seribu), ia hendak memasuki Makkah. Begitu Makkah kian dekat, Abdul Muṭṭallib menemui mereka dan menawarkan upeti dengan memberikan sepertiga kekayaan kota Makkah agar mereka mengurungkan niatnya dan kembali ke Yaman. Mereka menolak, bahkan menyiapkan tentara gajahnya untuk terus memasuki Makkah. Anehnya, setiap menghadap ke arah Ka'bah, gajah itu menderum dan enggan beranjak, sementara ketika dihadapkan ke selain arah Ka'bah, gajah itu bergegas. Situasi semacam ini tidak mengurungkan niat Abrahah untuk menghancurkan Ka'bah. Lalu tiba-tiba muncul segerombolan burung aneh dari arah Yaman, yang tidak pernah ditemui di wilayah Makkah. Masing-masing burung itu membawa tiga batu, satu di paruhnya

[117] al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 32:89–90.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan dua batu di dua kakinya dan dilemparkan ke rombongan penghancur Ka'bah. Mereka membusuk, jemarinya berjatuhan, dan seolah mereka terserang virus mematikan.

Insiden ini direkam dalam surah pendek yang menjadikan nama gajah sebagai nama surahnya, yaitu surah al-Fīl. Surah yang diawali dengan pertanyaan, *alam tara*. Redaksi tanya ini menunjukkan bahwa peristiwa itu telah populer di kalangan mereka.

31. Laron

Laron merupakan merupakan jenis hewan serupa nyamuk. Di dalam Al-Qur'an, Laron disebut dengan *al-farāsh*. *Al-Farāsh* merupakan bentuk plural dari *farāshah.* Laron merupakan jenis hewan yang terbang dan berkerumun di cahaya. Kebiasan berkerumun di sekitar cahaya terjadi lantaran laron memiliki penglihatan yang lemah. Ia akan selalu mencari cahaya lalu menghempaskannya di cahaya tersebut.[118]

Di dalam Al-Qur'an, diksi *al-farāsh* disebutkan satu kali di surah makiyah, tepatnya di di surah al-Qāri'ah ayat 4. Dalam ayat tersebut, diksi *al-farāsh* digunakan dalam konteks perumpamaan tentang dahsyatnya peristiwa kiamat. Salah satu perumpamaannya adalah menggambarkan kegalauan dan kekalutan manusia pada hari kiamat kelak seperti laron yang beterbangan (*al-farāsh al-mabthūth*), terbang tak tentu arah lantaran takut.[119]

---

[118] al-Dumayrī, *Ḥayāh al-Ḥayawān al-Kubrā*, 2:280.
[119] al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 32:67.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Hewan sebagai Salah Satu Pemeran dalam Narasi Al-Qur'an

Dalam Al-Qur'an, nama-nama hewan disebutkan berikut pengulangannya sebanyak 197 kali (Lihat Tabel 3). Ada lima puluh tiga (53) nama hewan yang disebutkan secara spesifik dan lima (5) kategori hewan yang disebutkan dalam bentuk umum, yaitu binatang ternak (*al-an'ām* berikut derivasinya), binatang melata (*al-dābbah* berikut derivasinya), burung (*ṭayr* berikut derivasinya), binatang liar (*al-wuḥūsh*), dan binatang buas (*al-sabu'*). Seluruhnya ada lima puluh delapan (58) kategori hewan, baik disebutkan dalam bentuk umum maupun disebutkan secara spesifik. Dari lima puluh delapan nama hewan tersebut, tiga belas (13) nama hewan yang disebutkan Al-Qur'an berkaitan dengan jenis unta. Ini artinya, jenis unta merupakan jenis hewan yang paling banyak disebutkan dalam Al-Qur'an. Secara keseluruhan, penyebutan unta dalam Al-Qur'an berulang sebanyak 23 kali dengan ragam diksi yang digunakannya. Ini bisa dipahami lantaran unta merupakan jenis hewan padang pasir. Bahkan ia dikenal sebagai "perahu padang pasir" (*safīnah al-ṣaḥrā'*).[120]

Bila dihitung ragam jenis hewannya, setidaknya ada tiga puluh satu (31) nama hewan di dalam Al-Qur'an dengan mengabaikan ragam detailnya pada masing-masing hewan. Tiga puluh satu nama hewan itu adalah: binatang ternak (*al-na'ām/al-an'ām*), binatang melata (*al-dābbah/al-dawābb*), burung (*al-ṭayr/ṭā'ir*), binatang liar (*al-wuḥūsh*), binatang buas (*al-sabu'*), unta (*al-ibil/ al-nāqah/ al-budn/ al-ba'īr/ al-jimālah/ al-jamal/ al-ḥīm/ al-bakhīrah/ al-sā'ibah/ alwaṣīlah/ al-ḥām/ al-'ishār/ al-īr*), sapi (*baqar/baqarah/'ijl*), kuda (*al-khayl/ al-'āḍiyāt/ al-*

[120] al-Dumayrī, *Ḥayāh al-Ḥayawān al-Kubrā*, 1:27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mūriyāt/ al-mughīrāt/ al-sāfināt/ al-jiyād), kambing atau domba (*al-ghanam/ al-ma'z/ al-ḍa'n/ na'jah*), semut (*al-naml/ dharrah*), ikan (*nūn, hūt, ḥitān, ṣayd al-baḥr*), anjing (*al-kalb*), keledai (*al-ḥimār*), ular (*ḥayyah/ thu'bān/ jānn*), babi (*al-khinzīr*), burung salwa (*salwā*), kera (*al-qiradah*), serigala (*al-dhi'b*), belalang (*al-jarād*), lalat (*al-dhubāb*), laba-laba (*al-'ankabūt*), burung hudhud, burung gagak (*al-ghurāb*), bagal (*al-bighāl*), lebah (*al-naḥl*), kutu (*al-qummal*), katak (*al-ḍafādi'*), nyamuk (*al-ba'ūḍah*), singa (*al-qaswarah*), gajah (*al-fīl*), dan laron (*al-farāsh*).

Di lihat dari segi rentang turunnya, ayat-ayat Al-Qur'an yang menyebutkan nama hewan tersebar di surah makiyah dan madanīyah. Dari 197 kali penyebutan nama hewan di dalam Al-Qur'an, 143 di antaranya berada di surah-surah makiyah dan sisanya sejumlah 54 kali berada di surah madanīyah. Ini artinya, ayat-ayat Al-Qur'an yang menyebutkan diksi hewan lebih banyak ditemukan di surah makiyah dibandingkan di surah madanīyah.

Dari semua penyebutan nama hewan tersebut, tidak semuanya digunakan dalam konteks penokohan dalam kisah Al-Qur'an. Dari tiga puluh satu (31) nama hewan di dalam Al-Qur'an dengan mengabaikan ragam detailnya pada masing-masing hewan, hanya dua puluh (20) nama hewan yang menjadi pemeran dalam kisah Al-Qur'an. Dua di antaranya adalah nama hewan dalam bentuk umum (hewan ternak/*an'ām* dan burung/*ṭayr*), dan delapan belas sisanya hewan yang disebutkan secara spesifik. Kedua puluh nama hewan itu adalah: binatang ternak (*al-an'ām*), burung (*ṭayr*), unta, sapi, kambing, semut, ikan, anjing, keledai, ular, babi, burung

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

salwa, kera, serigala, belalang, burung hudhud, burung gagak, kutu, katak, dan gajah

Hewan-hewan yang menjadi pemeran dalam narasi Al-Qur'an inilah yang akan diuraikan dalam pemaparan berikut, diurut berdasarkan kisah hewan yang disebutkan di surah makiyah, lalu kisah hewan yang disebutkan di surah madanīyah. Sedangkan kisah hewan yang diulang di surah makiyah dan madanīyah akan dijelaskan pada bab berikutnya, sekaligus menjadi contoh analisis struktur naratif dalam konteks integritas tekstual Al-Qur'an.

3.1 Fabel dalam Surah Makiyah

No	Nama Hewan	Uraian	Makiyah	Jumlah
1	Binatang Ternak	Kisah Nabi Hūd dan kaumnya, 'Ād Diksi: *al-an 'ām*	Al-Shu'arā': 133	1
2	Burung	Burung dan tentara bergajah Diksi: *ṭayr*	al-Fīl : 3	1
		Burung tunduk kepada Nabi Dawud dan menjadi tentaranya Diksi: *al-ṭayr, ṭayr*	Ṣād: 19 al-Anbiyā': 79 al-Naml: 16,17, 20	5
		Burung dan Mimpi penghuni penjara bersama Yūsuf Diksi: *al-ṭayr*	Yūsuf: 36, 41	2
3	Unta	Kisah unta dan umat Nabi Ṣāliḥ (kaum Thamūd). Diksi: *al-nāqah*	al-Shams : 13 al-Qamar : 27 al-A'rāf ; 73, 77 al-Shu'rā' : 155 al-Isrā' : 59 Hūd : 64	7
4	Sapi	Yusuf bermimpi sapi Diksi: *baqarāt*	Yūsuf : 43, 46	2
		Tamu Nabi Ibrāhīm dan Suguhan Daging Sapi Diksi: *'ijl*	Ḥūd : 67 Al-Dhāriyāt : 26	3
5	Kambing atau Domba	Nabi Mūsā dan kambing Diksi: *al-ghanam*	Ṭāhā : 18	1
		Nabi Dawud, Nabi Sulaymān, dan kambing Diksi: *al-ghanam*	al-Anbiyā' : 78	1
		Dawud dan umatnya tentang kambing Diksi: *al-na'jah/ni'ājih/ na'jatuk*	Ṣād : 23, 24	4
6	Semut	Semut dan pasukan Nabi Sulaymān Diksi: *al-naml, malah*	al-Naml: 18	3
7	Ikan	Nabi Yūnus dan ikan	al-Qalam: 48	3

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

		Diksi: *al-ḥūt, nūn*	al-Ṣaffāt: 142 al-Anbiyā': 87	
		Nabi Mūsā, hamba salih, dan Ikan Diksi: *ḥūt*	al-Kahf: 61, 63	2
		Ikan dan Aṣhāb al-Sabt	al-A'rāf: 163	1
8	Anjing	Anjing dan Penghuni Goa Diksi: *Kalbe*	al-Kahf: 18, 22	4
9	Ular	Nabi Mūsā, Firaun, dan ular Diksi: *ḥayyah, thu'bān, jān*	al-A'rāf: 107 Ṭāhā: 20 al-Shu'arā': 32 al-Naml: 10 al-Qaṣaṣ: 31	5
10	Serigala	Yusuf dan intrik dimakan serigala Diksi: *al-dhi'b*	Yūsuf: 13, 14, 17	3
11	Belalang	Siksa dengan hewan kepada umat Nabi Mūsā yang membangkang Diksi: *al-jarād*	al-A'rāf: 133	1
12	Kutu	Siksa dengan hewan kepada umat Nabi Mūsā yang membangkang Diksi: *al-qummal*	al-A'rāf: 133	1
13	Katak	Siksa dengan hewan kepada umat Nabi Mūsā yang membangkang Diksi: *al-ḍafādi'*	al-A'rāf: 133	1
14	Burung Hudhud	Nabi Sulaymān dan Hudhud Diksi: *hudhud*	Al-Naml: 20	1
15	Gajah	Tentara bergajah	al-Fīl: 1	1
Jumlah				53

1. Fabel dalam Narasi Al-Qur'an Makiyah

a. Al-An'ām.

Satu-satunya kategori hewan yang disebutkan dalam bentuk umum yang digunakan dalam kisah Al-Qur'an adalah diksi *an'ām* yang bermakna binatang ternak. Penggunaan diksi *an'ām* ini dalam kisah Al-Qur'an berhubungan dengan pemaparan kisah Nabi Hūd a.s. dan kaumnya, yaitu kaum 'Ād. Di dalam Al-Qur'an, pemaparan kisah Nabi Hūd dan umatnya, 'Ād, disampaikan di banyak tempat di dalam Al-Qur'an. Setidaknya ada delapan belas surah Al-Qur'an yang menyinggung kisah ini, 16 surah di surah makiyah dan dua surah di surah madanīyah. Sementara penggunaan diksi hewan di dalam kisah ini hanya

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ditemukan di satu surah, yaitu surah al-Shu‘arā’ [26]. Kisah Nabi Hūd dan kaumnya dijelaskan dari ayat 123 hingga 140.

Kisah kaum ‘Ād adalah salah satu segmen kisah di antara tujuh kisah Nabi dalam surah al-Shu‘arā’ yang membentang dari ayat 10-191. Kisah kaum ‘Ād ini ada di ayat 123-140, kisah keempat setelah Nabi Mūsā, Nabi Ibrāhīm, dan Nabi Nūḥ dan sebelum Nabi Ṣāliḥ, Nabi Lūṭ, dan Nabi Shu‘ayb.

Dalam kisah ini, kata *an‘ām* hadir dalam konteks ‘kisah anugerah’ (*reward stories*). Dalam kisah ini, hewan ternak diperankan sebagai salah satu ‘*reward*’ Allah, di samping *reward* dengan anak-anak, kebun-kebun, dan mata air. *Reward* ini hadir dalam konteks ajakan Nabi Hūd kepada kaumnya, yang di antara mereka adalah kerabat dekatnya, untuk bertakwa kepada Allah Swt., Tuhan yang telah memberikan anugerah melimpah berupa hewan ternak, anak-anak, kebun, dan mata air. Sayangnya mereka, sebagaimana kisah-kisah umat Nabi yang dijelaskan sebelum kisah ini, tetap membangkang.

Kisah Nabi Ḥūd, di samping kisah-kisah Nabi yang lain dalam surah ini, dalam rangka penegasan kedustaan mereka dan penolakan mereka menerima ajakan para utusan Allah, sama dengan dengan kelakuan orang kafir Makkah terhadap dakwah Rasulullah saw. Inilah salah satu tema utama surah al-Shu‘arā’, yang dalam pemaparannya diilustrasikan dengan beragam kisah umat terdahulu. Sebagaimana kelakuan umat-umat terdahulu, begitu juga yang dilakukan orang-orang kafir Quraish dalam menyikapi dakwah Nabi Muḥammad saw., kebanyakan mereka tidak beriman. Dalam setiap segmen kisah Nabi dalam surah ini, pernyataan yang selalu muncul pernyataan “Sungguh, pada yang demikian itu terdapat tanda

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(kekuasaan Allah), tetapi kebanyakan mereka tidak beriman. Dan sungguh, Tuhanmu, Dialah Yang Mahaperkasa, Maha Penyayang." (QS. al-Shu'arā' [26]: 139-140).

b. Burung

Burung di antara jenis hewan yang terbanyak disebutkan di dalam kisah Al-Qur'an. Di dalam Al-Qur'an, kisah dengan burung terkadang menggunakan diksi umum, yaitu *al-ṭayr,* terkadang juga menggunakan diksi khusus seperti *hudhud*, *salwā*, dan *ghurāb.* Kisah dengan menggunakan tokoh burung ini disebutkan di surah makiyah dan madanīyah. Kisah burung juga ada yang diulang, baik di surah makiyah dan madanīyah. Di surah makiyah, ada tiga kisah dengan menggunakan burung, yaitu kisah burung dan tentara bergajah, burung sebagai salah satu tentara Sulaymān, serta burung dan mimpi penghuni perjara. Kisah burung di dalam surah makiyah ini memiliki peran berbeda. Burung dalam konteks tentara bergajah sebagaimana dijelaskan dalam surah al-Fīl berperan sebagai pemeran dalam kisah pengazaban terhadap tentara bergajah.

Dalam konteks Nabi Lūṭ, burung memiliki peran yang berbeda. Ia hadir sebagai salah satu dari bala tentara Lūṭ selain dari kalangan jin dan manusia. Dalam konteks ini, burung menjadi 'pembatu" dalam kisah tersebut. Sedangkan dalam kisah pemuda di penjara, burung hadir dalam mimpinya. Dalam konteks ini, bisa dikatakan bahwa burung dalam kisah tersebut dikategorikan sebagai kisah mimpi dengan hewan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1) Burung dan Tentara Bergajah

Kisah ini dijelaskan dalam surah al-Fīl, khususnya ayat 3. Dalam kisah ini, burung hadir bersama tokoh hewan lainnya, yaitu gajah. Gajah menjadi hewan yang digunakan para tentara Abrahah yang datang untuk menghancurkan Ka'bah. Sebagai sanksinya, Allah Swt. mengutus burung yang bertugas menyerang mereka dengan batu dari tanah liat yang dibakar (*ḥijārah min sijjīl*). Dalam konteks ini, burung berperan sebagai tokoh dalam kisah pengazaban terhadap para tentara bergajah.

2) Burung Tunduk kepada Nabi Dāwud dan Menjadi Tentara Nabi Sulaymān

Salah satu keistemewaan Nabi Dāwud adalah memahami bahwa makhluk yang lain, seperti gunung dan burung. Baik gunung maupun burung ditundukkan oleh Allah Swt. Mereka ditundukkan dan turut bertasbih bersama Nabi Dāwud. Mereka tunduk dan patuh pada ketentuan Allah untuk kepentingan manusia (Ṣād [38]: 19; al-Anbiyā' [21]: 79).

Mewarisi keahlian orang tuanya, Dāwud, Sulaymān juga memahami bahasa selain bahasa manusia. Ini bisa dimaklumi karena Nabi Sulaymān memiliki pasukan tidak hanya manusia, tetapi juga jin dan burung. Dalam surah al-Naml ayat 15-17 dijelaskan bahwa Sulaymān dan pendahulunya, Dāwud, diberi keistemewaan lebih dibandingkan dengan hamba-hamba mukmin lainnya. Salah satu keistemewaan tersebut adalah kemampuannya berkomunikasi dengan hewan, termasuk dengan bala tentaranya dari jenis burung.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3) Burung dan Mimpi Penghuni Penjara

Kisah ini merupakan salah satu segmen dari kisah Yūsuf yang disebutkan secara utuh di dalam Al-Qur'an. Kisah ini bermula ketika Yūsuf dijebloskan ke penjara lantaran kasus "mesum" yang dituduhkan kepada Yūsuf. Bersama Yūsuf, ada dua orang pemuda yang juga dimasukkan ke penjara. Suatu ketika, kedua orang pemuda itu mendatangi Yūsuf untuk bertanya perihal mimpi yang dialaminya. Mereka meyakini bahwa Yūsuf mampu melakukannya dan ia juga termasuk orang yang baik. Salah satu dari pemuda itu bermimpi memeras anggur, yang yang lainnya bermimpi membawa roti di atas kepalanya dan sebagiannya dimakan burung. Takwil terhadap mimpi dua pemuda itu dijawab oleh Yūsuf sebagaimana direkam dalam surah Yūsuf ayat 40-42. Dalam kisah tersebut, burung hadir dalam mimpi salah satu pemuda di penjara. Burung hadir dalam kisah yang bisa dikategorikan sebagai kisah mimpi dengan hewan.

c. Unta

Di antara tiga belas diksi unta yang digunakan dalam Al-Qur'an sebagaimana dijelaskan di bagian awal bab ini, *al-nāqah* merupakan diksi yang paling populer digunakan Al-Qur'an untuk menggambarkan kisahnya, yaitu yang berhubungan dengan Nabi Ṣāliḥ a.s. Selain itu, ada dua diksi lainnya yang digunakan dalam konteks kisah Nabi Yūsuf a.s., yaitu *al-ba'īr* dan *al-'īr*. Dengan demikian, dari tiga belas diksi unta yang digunakan Al-Qur'an, hanya tiga di antaranya yang digunakan dalam konteks kisah-kisah Al-Qur'an, yaitu kisah Nabi Ṣāliḥ dan kisah Nabi Yūsuf. Oleh karena diksi *al-ba'īr* dan *al-'īr* lebih dikaitkan dengan perumpaan (misalnya: *kayla ba'īr* atau *ḥiml ba'īr* [seberat beban seekor

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

unta]) atau rombongan penunggang unta (misalnya: *ayyatuh al-'īr* [wahai kafilah]), maka diksi *al-nāqah* lebih relevan untuk dibahas.

Seluruh diksi *al-nāqah* dalam Al-Qur'an berhubungan dengan kisah Nabi Ṣāliḥ a.s. dan kaum Thamūd. Di dalam Al-Qur'an, kata *thamūd* disebutkan sebanyak dua puluh enam (26) kali di dua puluh satu (21) surah. Sementara penyebutan kata *al-nāqah* hanya ada di enam (6) surah dalam Al-Qur'an.[121] Kisah kaum Thamūd muncul secara beragam dengan narasi yang saling melengkapi. Ada yang menjelaskan kisah Thamūd dalam bentuk kisah, sebagaimana di delapan surah; ada juga juga yang sekadar menyebutkan kaum Thamūd dengan tujuan untuk memberikan gambaran serupa dengan karakter orang-orang kafir Quraish serta orang-orang munafiq. Mereka digambarkan sama-sama membangkang sebagaimana pembangkangan kaum kafir terdahulu (*al-kuffār al-mutaqaddimūn*), di antaranya kaum Thamūd. Model semacam ini disebutkan di 14 surah Al-Qur'an.[122]

Dari enam surah yang menyebutkan kata *al-nāqah*, penulis hanya akan membahas tiga surah di antaranya, yaitu al-A'rāf [7]: 73-79, al-Shu'arā' [26]: 141-159, dan surah Hūd [11]: 61-68. Ini didasarkan bahwa di tiga surah tersebut narasi tentang *al-nāqah* dan peran Nabi Ṣāliḥ lebih detail dijabarkan dibandingkan dengan tiga surah lainnya.

---

[121] QS. al-Shams [91]: 13; QS. al-Qamar [54]: 27; QS. al-A'rāf [7]: 73, 77; QS. al-Shu'arā' [26]: 155; QS. al-Isrā'[17]: 59; QS. Hūd [11]: 64

[122] QS. al-Fajr [89]: 9; QS. al-Najm [53]: 51; QS. al-Shams [91]: 4-5; QS. al-Burūj [85]: 18; QS. Qāf [50]: 12; QS. Ṣād [38]: 13; QS. al-Furqān [25]: 38; QS. al-Isrā'[17]: 59; QS. Ghāfir [40]: 31; QS. Ibrāhīm [14]: 9; QS. al-Ḥāqqah [69]: 4-6, QS. al-'Ankabūt [29]: 38 (Makiyah), dan QS. al-Ḥajj [22]: 42: QS. al-Tawbah [9]: 70 (Madanīyah).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam surah al-A‘rāf ayat 73-79 dan surah Ḥūd ayat 61-68, Allah Swt. berfirman dengan pembukaan yang nyaris sama dengan narasi yang agak berbeda. Dalam dua surah tersebut, kisah diawali dengan penegasan bahwa yang diutus kepada kaum Thamūd[123] adalah Ṣāliḥ. Dakwah pertama Ṣāliḥ adalah mengajak kaumnya untuk menyembah Allah, dan hanya Allahlah Tuhan yang patut mereka sembah. Ajakan ini lebih dijabarkan dalam surah Hūd. Dalam surah Hūd dijelaskan bahwa Allah adalah Pencipta bumi dan tugas manusia untuk memakmurkannya. Oleh karena itu, manusia harus selalu memohon perlindungan Allah dan bertobat. Tidak seperti dalam surah al-A‘rāf, dalam surah Hūd ada segmen bahwa kaum Thamūd meragukan ajakan Ṣāliḥ sehingga menuntut Ṣāliḥ untuk menghadirkan bukti (*bayyinah*) kebenaran peran dan ajakannya, yaitu keberadaan unta (*al-nāqah*).

Sampai di sini ada kesamaan narasi antara surah al-A‘rāf dan surah Hūd bahwa ada dua syarat yang harus dipenuhi kaum Thamūd tentang unta tersebut, yaitu: biarkanlah ia makan di bumi Allah (*fadharūhā ta’kul fī arḍ Allāh*) dan jangan disakiti (*lā tamassūhā bi sū’*). Jika dua syarat ini tidak dipenuhi, “Maka akibatnya kamu akan mendapatkan siksaan yang pedih” (*faya’khudhakum ‘adhāb ‘alīm*). Sayangnya, kaum Thamūd tidak memenuhi persyaratan tersebut, malah mereka membunuhnya. Akibatnya, Allah menyiksa mereka.

Dalam surah al-A‘rāf dijelaskan bahwa bentuk siksanya adalah gempa (*al-rajfah*) yang mengakibatkan mereka mati bergelimpangan di dalam reruntuhan

[123] Abū ‘Amr ibn al-‘Alā’ mengatakan bahwa *thamūd* berasal dari kata *al-thamd* yang berarti air yang sedikit (*al-mā’ al-qalīl*). Disebut *thamūd* karena di komunitas mereka memiliki keterbatasan air. Ada juga yang mengatakan bahwa *thamūd* itu diacukan pada leluhur mereka yaitu Thamūd ibn ‘Ād ibn Iram ibn Sām ibn Nūḥ. Lihat, al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 14:142.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

rumah mereka. Sementara dalam surah Hūd disebutkan bahwa siksanya adalah *al-ṣayḥah.* Mengacu pada penjelasan Ibn ‘Abbās, al-Rāzī menjelaskan bahwa kata *al-ṣayḥah* memiliki dua makna, yaitu petir (*al-ṣā‘iqah*) dan teriakan yang dahsyat (*ṣayhah ‘aẓīmah hā’ilah*).[124] Dalam konteks ini, *al-nāqah* dalam narasi kaum Thamud ini menjadi “kisah mukjizat”, kisah hewan yang berperan sebagai mukjizat.

Berbeda dengan narasi pada surah al-A‘rāf ayat 73-79 dan Hūd ayat 61-68, surah al-Shu‘arā’ ayat 141-159 diawali dengan narasi yang bernuansa kesimpulan bahwa kaum Thamūd mendustakan nabinya. Kesimpulan bahwa kaum Thamūd mendustakan para rasulnya dijabarkan dengan pertanyaan, mengapa kalian tidak bertakwa padahal kami adalah utusan untuk mengingatkan kalian. Kami tidak butuh imbalan lantaran mengingatkan kalian, karena imbalan kami hanyalah dari Allah. Meskipun demikian, kaum Thamūd enggan mengikuti ajakan Ṣāliḥ, malah mereka berkata bahwa Ṣaliḥ itu sama dengan mereka yang bisa jadi dipengaruhi sihir (QS. al-Shu‘arā’ [27]:141-159).

Sebagaimana dalam surah al-A‘rāf dan Hūd, dalam surah ini juga dijelaskan permintaan kaum Thamūd untuk menghadirkan bukti kebenarannya sebagai rasul atau dikenal dengan mukjizat. Lalu Ṣāliḥ menghadirkan unta di tengah-tengah mereka dan Ṣāliḥ menetapkan syarat sebagaimana dalam surah al-A‘rāf dan Hūd, hanya saja dengan redaksi yang berbeda, yaitu: 1) hendaknya kaum Thamūd berbagi jatah minum dengan unta tersebut, dan 2) hendaknya kalian tidak menyentuh unta tersebut untuk berlaku jahat. Jika syarat tersebut tidak dipenuhi,

[124] al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 18:18.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

maka siksa Allah akan datang menyerang mereka. Sayangnya, kaum Thamūd tidak memenuhi persyaratan tersebut, malah mereka membunuhnya. Akibatnya, Allah menyiksa mereka. Dalam surah ini, gambaran siksa tidak disebutkan secara jelas, sebagaimana dalam surah al-A'rāf dan Hūd yang menggunakan istilah *al-rajfah* dan *al-ṣayḥah*. Sementara dalam surah ini hanya menggunakan kata umum, yaitu *al-'adhāb*.

Yang membedakan konten surah ini dengan dua surah lainnya yang disebutkan sebelumnya, dalam surah ini ada segmen berupa pernyataan Ṣaliḥ bahwa dirinya tidak menuntut imbalan dari mereka, karena imbalan yang diharapkannnya adalah dari Allah Swt. Selain itu, adalah tanggapan kaum Thamūd bahwa Ṣalih adalah manusia biasa layaknya mereka.[125] Pernyataan ini tidak ditemukan dalam surah al-A'rāf maupun surah Hūd.

d. Sapi

Ada dua diksi yang digunakan untuk menggambarkan sapi, yaitu *baqarah* dan *'ijl*. Kisah sapi dalam Al-Qur'an ditemukan di dua surah makiyah dan madanīyah dengan diksi dan konteks yang berbeda. Kisah sapi yang disebutkan di surah makiyah saja ada dua kisah, yaitu kisah mimpi raja Mesir dan takwil mimpi Nabi Yūsuf serta kisah tamu Nabi Ibrāhīm dan suguhan daging sapi. Sisanya adalah kisah yang disebutkan di surah makiyah dan surah madanīyah dengan narasi yang berbeda. Dalam konteks ini, penulis akan menjelaskan dua kisah sapi yang hanya disebutkan di surah makiyah.

[125] Darwazah, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth*, 3:255.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1) Nabi Yūsuf dan Takwil Mimpi Raja Mesir

Kisah sapi dalam mimpi raja Mesir merupakan 'kisah mimpi" dengan hewan. Dalam salah satu kisah Al-Qur'an, hewan dihadirkan menjadi salah satu pemeran dalam mimpi. Kisah ini disebutkan di surah Yūsuf sebagai salah satu segmen dari kisah utuh tentang Nabi Yūsuf. Di awal surah Yūsuf, Al-Qur'an menyebutkan hendak mengisahkan 'kisah teristemewa' (*aḥsan al-qaṣaṣ*). Ini bisa dipahami karena satu-satunya kisah yang tuntas dan relatif detail termaktub di dalam surah Yūsuf.

Selain itu, sebagaimana disebutkan al-Rāzī,[126] dalam surah Yūsuf terkandung pesan, hikmah, dan keajaiban dalam kisah-kisahnya. Kisah sapi muncul dalam adegan mimpi raja Mesir dan peran Nabi Yūsuf sebagai penakwil mimpinya.[127] Hal ini dijelaskan dalam surah Yūsuf 43-49. Profesi Yūsuf sebagai juru takwil mimpi ini hadir setelah ada testimoni dari para pemuka kerajaan Mesir saat itu yang teringat pengalamannya di penjara saat meminta bantuan Yūsuf untuk menjelaskan makna mimpinya.

Sebagaimana dijelaskan dalam ayat sebelumnya, 36-42, ada salah satu orang yang selamat dari dua orang yang sama-sama dipenjara bersama Yūsuf dan pernah meminta bantuan Yūsuf untuk menjelaskan takwil mimpi yang dialaminya. Melalui orang tersebut, profesi Yūsuf sebagai penakwil mimpi diketahui oleh sang raja. Narasi mimpi dan penjelasan takwilnya dijelaskan dalam surah Yūsuf ayat 43-49.

---

[126] al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 18:70.
[127] Ḥawwā, *Al-Asās fī al-Tafsīr*, 3:130.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Salah satu segmen kisah dari kisah panjang tentang Yūsuf adalah profesi Yūsuf yang mampu menakwil mimpi. Segmen ini sekaligus semakin mendekatkan buah kesabaran Yūsuf, yaitu berupa kebahagiaan terbebas dari jeruji penjara. Segmen ini mengisahkan bahwa Sang Raja bermimpi melihat tujuh ekor sapi gemuk dimakan oleh tujuh ekor sapi kurus; tujuh tangkai gandum yang hijau dan tujuh tangkai lainnya yang kering. Mimpi ini tidak kuasa dipahami oleh Sang Raja, sehingga ia mencari opini siapa yang mampu menguak tabir mimpi tersebut. Tersebutlah nama Yūsuf yang diminta untuk menjelaskan arti mimpi tersebut. Sebagai bonusnya, ia terbebas dari penjara, bahkan diangkat sebagai orang kepercayaan raja. Sebagaimana direkam Al-Qur'an, Sang Raja berkata, "Sesungguhnya kamu (mulai) hari ini menjadi seorang yang berkedudukan tinggi di lingkungan kai dan dipercaya."

2) Tamu Nabi Ibrāhīm dan Suguhan Daging Sapi

Di dalam Al-Qur'an, kisah tamu Nabi Ibrāhīm ini diulang tiga kali di tiga surah makiyah, yaitu surah Hūd ayat 69-76, surah al-Ḥijr ayat 51-77, dan surah al-Dhāriyāt. Di tiga surah tersebut, kisah ini dirangkai dengan kisah Nabi Lūṭ dan umatnya yang membangkang. Namun demikian, tidak semua surah ini menyebutkan diksi anak sapi (*'ijl*). Hanya di surah Ḥūd dan al-Dhāriyāt saja saja kata *'ijl* di sebutkan, sementara dalam surah al-Ḥijr, kata *'ijl* sebagai suguhan pada tamu Nabi Ibrāhīm tidak disebutkan.

Dalam kisah tersebut, kata *'ijl* menjadi sajian untuk menghormati tamu. Bisa dikatakan bahwa penggunaan diksi hewan dalam konteks kisah ini adalah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam rangka menghomati tamu. Hewan dalam kisah ini digunakan sebagai "kisah penghormatan" dengan menggunakan hewan.

Kisah ini diawali dengan kedatangan para tamu yang mengucapkan selamat kepada Nabi Ibrāhīm. Sebagai bentuk penghormatan, Nabi Ibrāhīm melalui istrinya memberi suguhan daging anak sapi yang dibakar (*'ijl hanīd*), atau dalam surah al-Dhāriyāt disebutkan dengan anak sapi yang gemuk (*'ijl samīn*). Sayangnya, tamu-tamu itu enggan memakannya. Dalam surah Hūd disebutkan bahwa tangan mereka tidak menjamahnya (*lā taṣilu ilayh nakirahum*), sementara dalam surah al-Dhāriyāt disebutkan bahwa Ibrāhīm bertanya kepada mereka kenapa kalian tidak mau makan (*alā ta'kulūn*). Keengganan tamu untuk mengonsumsi suguhan keluarga Ibrāhīm ini membangkitkan rasa takut pada diri Nabi Ibrāhim dan keluarga.[128] Gelagat takut keluarga Nabi Ibrāhīm terbaca oleh sang tamu, dan mereka berkata, "Jangan takut". Karena tujuan mereka sebenarnya adalah untuk mendatangi umat Nabi Lūṭ sebagaimana dalam surah Hūd ayat 70. Sementara dalam surah al-Dhāriyāt mereka menjelaskan alasan kedatangan mereka setelah ditanya oleh Nabi Ibrāhīm karena mereka diutus pada kaum yang berdusta (*qawm mujrimīn*) (QS. al-Dhāriyāt [51]: 31-37).

Malah para tamu itu berkata bahwa kedatangan mereka juga untuk memberikan kabar gembira akan hadirnya keluarga baru di keluarga Ibrāhīm, yaitu hadirnya Ishak. Sang istri heran, apakah mungkin hadir keluarga baru sementara

[128] Dalam tradisi mereka, tamu yang enggan menerima suguhan tuan rumah dianggap melanggar kebiasaan bertamu, dan biasanya ada tujuan buruk. Tuan rumah tidak sadar bahwa yang sedang bertamu adalah malaikat utusan Allah Swt. Lihat al-Mīdānī, *Ma'ārij al-Tafakkur*, 10:448. Bandingkan juga dengan al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 18:21.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dirinya mandul dan tua, begitu juga dengan Ibrāhim. Kisah ini diakhiri dengan siksaan bagi umat Lūt.

Menyikapi hal ini, al-Razī[129] dalam tafsirnya memberikan penjelasan tentang apa makna penjelasan siksa terhadap umat Nabi Lūṭ dalam narasi kisah Ibrāhīm dan tamunya ini? Setidaknya ada dua perspektif untuk menjawab persoalan ini. *Pertama*, Ibrāhīm adalah buyut para Nabī, sementara Lūt adalah bagian dari kaum Ibrāhīm. Sebagai bentuk penghormatan terhadap Ibrāhīm sebagai penghulu para nabi, maka sebelum bertugas kepada umat Nabi Lūṭ, para utusan ini bertamu kepada Nabi Ibrāhīm untuk memohon pertimbangannya. *Kedua*, keputusan Allah untuk membinasakan umat Nabi Lūt ini melahirkan kesedihan dan kecemasan pada diri Nabi Ibrāhīm sebagai bentuk kasih sayang Ibrāhīm kepada kaumnya, sehingga Allah mengutus utusan tersebut kepada Nabi Ibrāhīm untuk memberi kabar gembira berupa hadirnya keluarga baru di tengah-tengah keluarga Nabi Ibrāhīm. Selain itu, Lūṭ merupakan salah satu umat Nabi Ibrāhīm yang beriman yang kemudian diangkat menjadi utusan melanjutkan risalah Nabi Ibrāhīm di Negeri Shām.[130]

e. Kambing/Domba

Ada dua diksi yang digunakan untuk menggambarkan tokoh kambing dalam kisah-kisah Al-Qur'an, yaitu *al-ghanam* dan *al-na'jah.* Kisah dengan menggunakan kambing atau domba dalam Al-Qur'an ditemukan di tiga surah makiyah, yaitu surah Ṭāhā ayat 18, al-Anbiyā' ayat 78, dan Ṣād ayat 23-24 berhubungan dua kasus kisah, yaitu kisah Nabi Mūsā serta kisah Nabi Sulaymān dan Nabi Dāwud.

[129] al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 28: 202–203.
[130] al-Mīdānī, *Ma'ārij al-Tafakkur*, 10:445.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1) Kisah Nabi Mūsā

Dalam surah Ṭāhā ayat 18, kata kambing (*ghanam*) disinggung dalam konteks pertanyaan Allah kepada Mūsā di sela-sela perjalanan pulang dari Madyan ke Mesir. Di tengah perjalanan, Mūsā melihat api di kejauhan. Ia bermaksud mendatangi cahaya api itu dengan meninggalkan istri dan rombongannya, siapa tahu ia bisa membawa sedikit nyala api sebagai penghangat atau ia akan mendapat petunjuk di tempat tersebut. Begitu mendekati tempat tersebut, Mūsā dipanggil Allah Swt., "Wahai Mūsā! Sungguh, Aku adalah Tuhanmu." Penegasan ini untuk meyakinkan kegalauan Mūsā bahwa panggilan itu adalah dari Allah, bukan dari setan. Mūsā diminta untuk melepaskan sandalnya, karena ia sedang berada di tempat suci, lembah suci *Ṭuwā.* Setelah Mūsā siap menerima pesan, Allah berfirman bahwa Allah telah memilihnya sebagai utusan kepada bani Israel.

Ada dua pesan utama yang disampaikan dalam wahyu tersebut, yaitu tentang percaya kepada Allah, bahwa tidak ada tuhan selain-Nya. Sebagai implementasi keimanan adalah dengan menyembah-Nya dan melaksanakan salat sebagai media mengingat-Nya. Pesan kedua adalah kepastian adanya hari kiamat yang waktunya dirahasiakan.[131]

Narasi berikutnya berbicara tentang bekal dakwah yang menjadi ciri kenabian Mūsā, yaitu bekal mukjizat. Allah bertanya apa yang ada di tangan kanan

[131] Habannakah memerinci setidaknya ada enam poin yang dibicarakan antara Allah dan Mūsā, yaitu: 1) Memastikan bahwa Allahlah yang sedang berkomunikasi dengannya; 2) Memastikan bahwa tidak ada tuhan selain Allah; 3) keharusan menyembah Allah; 4) Keharusan melaksanakan salat. Salat merupakan sarana ibadah seluruh umat beragama; 5) Hari kiamat pasti datang sebagai ajang membalas apa yang telah diusahakan umat manusia; dan 6) Jangan lalai dengan kepastian kiamat akibat ulah mereka yang tidak beriman dan orang yang hanya menuruti hawa nafsu. Lihat, al-Mīdānī, *Ma'ārij al-Tafakkur,* 8:53–58.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mūsā, dan ia pun menjawab panjang lebar. “Ini adalah tongkat, aku bertumpu padanya, dan aku merontokkan (daun-daun) dengannya untuk (makanan) kambingku, dan bagiku masih ada lagi manfaat yang lain.”

Meskipun Allah Maha Tahu apa yang ada pada Mūsā, tapi Allah tetap bertanya, “Apakah yang ada di tangan kananmu, wahai Mūsā?” Al-Rāzi memberikan penjelasan faidah dari pertanyaan tersebut.[132] *Pertama*, biasanya, apabila orang hendak menunjukkan ada hal luar biasa dari sesusatu yang remeh, maka ia akan tunjukkan di hadapan hadirin dengan bertanya tentang hal remeh tersebut. Begitu juga ketika Allah Swt. hendak menunjukkan bahwa tongkat itu bisa memunculkan hal luar biasa seperti berubahnya menjadi ular, memecah lautan yang hendak dilalui, dan memecah batu hingga keluar air, maka mula-mula Allah Swt. seolah bertanya kepada Mūsā, “Tahukah kamu hakikat benda yang ada di tangan kananmu itu? Benda itu hanyalah kayu biasa yang tidak memiliki dampak apa pun pada lainnya. Tapi apa yang terjadi, dari benda yang semula remeh, ternyata berubah menjadi hal luar biasa.

Kedua, ketika Allah Swt. memperdengarkan secara langsung firman-Nya kepada Mūsā, Mūsā bingung dan ketakutan sehingga nyaris tidak bisa membedakan mana tangan kanan dan tangan kiri. Dalam situasi inilah Allah Swt. bertanya apa yang ada di tangan kananmu, wahai Mūsā.

Ketiga, dengan pertanyaan itu, Allah Swt. hendak mengenalkan kepada Mūsā ke-Mahasempurnaan Ilahi dengan menunjukkan keterbatasan manusia. Misalnya dengan menyoal tentang tongkat serta segala manfaatnya, dan itu pun

---

[132] al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 22:24–28.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dijelaskan sebagian oleh Mūsā. Dari situ Allah menunjukkan manfaat yang lebih besar lagi dari apa yang dijelaskan Mūsā. Hal itu untuk mengingatkan kepada Mūsā bahwa akal memiliki keterbatasan dalam mencandra fenomena alam. Tanpa pertolongan Allah, manusia tidak ada artinya. *Keempat*, pertanyaan itu untuk menegaskan bahwa tongkat itu hanyalah kayu, sehingga apabila tongkat itu berubah menjadi ular, Mūsā tidak perlu merasa takut.

Dalam konteks ini, kehadiran kata kambing dalam kisah "pelantikan" Mūsā menjadi nabi hanyalah kisah pelengkap dan pesan utama yang hendak disampaikan. Kata kambing (*ghanam*) dihadirkan untuk melengkapi segmen seputar pertanyaan Allah Swt. kepada Nabi Mūsā tentang apa yang sedang dipegang tangan kanan Mūsā. Kebetulan yang dipegangnya adalah tongkat, yang salah satu fungsinya untuk merontokkan dedaunan untuk makanan kambing.

2) Kisah Nabi Dāwud dan Nabi Sulaymān

Kata kambing di dalam kisah Al-Qur'an juga hadir dalam konteks kisah Nabi Dāwud dan Nabi Sulaymān. Ada dua kisah berbeda yang melibatkan Dāwud dan Sulaymān. Dua kisah ini dalam konteks posisi Dāwud dan Sulaymān sebagai raja yang oleh warganya selalu dimintai pertimbangan dalam memutuskan persoalan. Kisah pertama tentang orang-orang yang berseteru tentang suatu persoalan. Ia memanjat dinding mihrab, tempat Dāwud berzikir. Hal tersebut membuat Dāwud kaget, karena ia menduga ada orang yang hendak berbuat jahat. "Mereka berkata, 'Janganlah takut! (Kami) berdua sedang berselisih, sebagian dari kami berbuat zalim kepada yang lain; maka berilah keputusan di antara kami secara adil dan janganlah menyimpang dari kebenaran serta tunjukilah kami ke jalan yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lurus.'" Mereka lalu mengonsultasikan kasus yang menyebabkan mereka berseteru. Ini terekam dalam surah Ṣād [38] ayat 23-24.

Ayat tersebut mengisahkan perseteruan dua orang. Yang satu mengatakan bahwa saudaranya memiliki sembilan puluh sembilan ekor kambing, sementara dirinya hanya memiliki seekor kambing. Pemilik seekor kambing itu mengadu kepada Dāwud bahwa pemilik sembilan puluh sembilan ekor kambing itu menuntut agar kambing semata wayangnya diserahkan kepadanya. Ia merasa dirugikan karena harus menyerahkan kambing satu-satunya kepada pemilik sembilan puluh sembilan ekor kambing tersebut. Perseteruan inilah yang diminta untuk diselesaikan oleh Dāwud. "Sungguh, dia telah berbuat zalim kepadamu dengan meminta kambingmu itu untuk (ditambahkan) kepada kambingnya...," putus Dāwud tanpa komfirmasi pada orang yang dilaporkan. Pada akhirnya Dāwud menduga bahwa Allah telah mengujinya, dan ia pun memohon ampunan kepada Tuhannya dengan bersujud dan bertobat.[133]

Kisah kedua juga berkenaan dengan Dāwud dan Sulaymān. Ini disebutkan dalam surah al-Anbiyā' [21] ayat 78. Dalam ayat ini dijelaskan bagaimana Dāwud dan Sulaymān memutuskan sengkata di antara rakyat mereka. Sengketa yang dimaksud berhubungan dengan sekawanan kambing yang merusak tanaman petani di waktu malam. Sebagaimana dijelaskan oleh mayoritas mufasir, bahwa kasus tersebut berkenaan dengan dua orang yang datang menghadap Dāwud a.s. Satu di

[133] Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, vol. 8, (Beirut: Dār al-Fikr, 2001), 164-165. Al-Jābirī menafsirkan kata *na'jah* dengan *imra'ah,* istri. Ini didasarkan pada sejumlah riwayat dalam beberapa tafsir yang mengaitkan kasus yang menimpa Dāwud yang terpikat dengan istri salah seorang tentaranya yang bernama Uria. Lihat Darwazah, *Al-Tafsīr al-Ḥadith*, 2: 307-308; al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm*, 1: 214-215.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

antaranya adalah pemilik kebun dan satunya pemilik kambing. Pemilik kebun berkata, “Kambing-kambing itu memasuki kebun kami dan merusak semuanya.” Lalu Dāwud berkata, “Ambil kambing itu.”

Merasa tidak puas, keduanya menghadap Sulaymān dan ia bertanya, “Bagaimana Dāwud memutuskan hukum di antara kalian?” lalu keduanya mengisahkan prosesnya. “Jika saya yang memutuskan, niscaya keputusannya tidak demikian”, kata Sulaymān. Sebaiknya kambing-kambing itu diserahkan ke pemilik kebun untuk dirawat dan diambil manfaatnya, baik bulu, susu, maupun anak-anaknya. Sementara kebunnya diserahkan kepada pemilik kambing untuk diolah. Begitu tanamannya tumbuh kembali seperti semula sebelum dirusak oleh kambing-kambing tersebut, maka kebun itu diserahkan kembali ke pemiliknya, begitu pula dengan kambing-kambingnya. Lalu kedua orang tersebut melaporkan kepada Dāwud dan menyampaikan pertimbangan Sulaymān. Dāwud berkata, “Keputusannya seperti keputusan Sulaymān.” Akhirnya Allah mengakhiri ayat ini dengan, “Kami menyaksikan keputusan (yang diberikan) oleh mereka itu.”

Dari dua kisah di atas, dapat dikatakan bahwa kambing dalam kisah tersebut dikategorikan sebagai kisah penamsilan dengan dengan hewan.

f. Semut

Interaksi Sulaymān dengan hewan tidak saja dengan burung, melainkan juga dengan semut. Ini bagian dari keistemewaan yang dimiliki Sulaymān bisa bisa saling memahami dengan apa yang ada dalam pikiran semut. Berbeda halnya dengan sesama hewan. Hewan-hewan, tidak terkecuali burung dan serangga,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memiliki media untuk bisa saling memahami (*wasā'il al-tafāhum*).[134] Artinya, adalah wajar bila antar hewan bisa berkomunikasi dengan kode khusus yang mereka miliki. Sementara yang terjadi dengan Sulaymān adalah 'kondisi khusus' sebagai bentuk mukjizat yang diberikan kepadanya.

Inilah yang terekam dalam surah al-Naml, tempat di mana kata semut sebagai bagian dari serangga disebutkan. Dikisahkan bahwa ketika rombongan Sulaymān dan tentaranya dari kalangan manusia, jin, dan burung hendak melintasi lubang semut, seekor semut berkata yang kemudian diabadikan dalam surah al-Naml: "Masuklah ke dalam sarang-sarangmu, agar kamu tidak diinjak oleh Sulaymān dan bala tentaranya, sedangkan mereka tidak menyadari." Maka Sulaymān tersenyum lalu tertawa karena (mendengar) perkataan semut itu. (QS. al-Naml [27]:18-19).

Interaksi komunikatif ini membuat Sulaymān tersenyum lebar. Hal ini terjadi, di samping karena kebanggaan Sulaymān lantaran sikap patuh dan sikap kasih sayang bala tentaranya terhadap lainnya, juga karena kebanggaan Sulaymān dianugerahi kemampuan memahami bahasa semut.[135] Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa semut dalam kisah ini diperankan sebagai tokoh jenaka yang bisa membuat Sulaymān tersenyum. Rasa bangga ini diwujudkan dalam bentuk syukur sebagaimana termanifestasi dalam doa di ujung ayat ke-19 surah al-Naml [27].

---

[134]Ḥawwā, *Al-Asās fī al-Tafsīr*, 4:333.
[135] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Ghayb*, vol. 24 (Beirut: Dār al-Fikr, 2005), 168.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

g. Ikan

Ikan adalah satu-satunya makhluk laut yang disebutkan di dalam Al-Qur'an. Diksi ikan dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak delapan kali. Ada tiga kata yang digunakan Al-Qur'an untuk menunjuk kata ikan, yaitu *ḥūt* berikut disebutkan lima kali (terkadang menggunakan kata *ḥītān*, dan terkadang pula di-*iḍafah*-kan pada kata ṣāḥib [*ṣāḥib al-ḥūt*]), *nūn*, dan *ṣayd al-baḥr.* Dari tiga istilah ini, satu di antaranya ada di surah madanīyah, yaitu *ṣayd al-baḥr*, dan sisanya disebutkan di surah makiyah. Penjelasan tentang ikan tidak semuanya berhubungan dengan kisah. Hanya diksi ikan yang disebutkan di surah makiyah saja yang berhubungan dengan kisah. Setidaknya ada tiga kisah yang berkaitan dengan ikan dalam Al-Qur'an, yaitu kisah *aṣḥāb al-sabt* (satu kali), kisah Nabi Mūsā (dua kali), dan kisah Nabi Yūnus dan perahu yang penuh (*al-falak al-mashḥūn*) sebanyak tiga kali.

1) Ikan dan *Aṣhāb al-Sabt*

Narasi pertama terkait dengan anugerah yang diberikan kepada bani Israel, yang salah satunya adalah melimpahnya ikan-ikan di laut pada hari Sabtu, hari di saat bani Israel tidak diperkenankan bersibuk diri dalam urusan duniawi sesuai dengan janji mereka, termasuk mengail ikan. Bagi bani Israel, hari Sabtu merupakan hari beribadah, sehingga mereka juga dikenal sebagai *aṣḥāb al-sabt.*[136] Kisah ini disebutkan dalam surah al-A'rāf ayat 163.

Di saat larangan untuk bersibuk diri selain dalam urusan ibadah itulah mereka digoda dengan melimpahnya ikan-ikan pada hari Sabtu, hari ketika mereka

[136] al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf*, 2:160.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menfokuskan diri untuk beribadah. Padahal di luar hari itu, ikan-ikan tersebut menjauh dari mereka. Salah satu golongan di antara mereka memasang jaring untuk menguasai ikan-ikan yang melimpah sehingga mereka berhasil mendapatkan ikan-ikan tersebut, sementara kelompok yang lain diam saja dan tidak terlibat dalam penangkapan ikan-ikan tersebut.[137] Akibatnya, sebagai sanksi terhadap mereka yang melanggar, Allah menyiksa mereka dengan mengubah mereka menjadi kera.

Dalam konteks ini, ikan menjadi alat uji-coba bagi bani Israel sehingga mereka tergiur untuk melanggar aturan agamanya agar mereka fokus beribadah di hari Sabtu. Bisa dikatakan bahwa bahwa ikan dalam konteks kisah tersebut menjadi semacam 'kisah cobaan' dengan hewan. Mereka dicoba dengan ikan, lalu mereka tergiur dengan melawan ajaran agamanya, dan Allah pun menyiksa lantaran mereka melanggar aturan agamanya.

Kisah ini disebutkan juga di beberapa surah madanīyah lainnya tanpa menyebutkan diksi ikan. Setidaknya ada tiga surah yang mengisahkan *aṣḥāb al-sabt* ini, yaitu: al-Baqarah ayat 65, al-Nisā' ayat 47, dan al-Mā'idah ayat 60.[138]

2) Nabi Mūsā, Hamba Salih, dan Ikan

Kisah kedua yang berhubungan dengan penyebutan ikan adalah kisah Nabi Mūsā ketika hendak berguru. Diketahui bahwa meskipun Nabi Mūsā dikenal

[137] Darwazah, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth*, 2:521.

[138] Meskipun kisah tentang *aṣḥāb al-sabt* diulang di surah makiyah dan madanīyah, tapi dalam disertasi ini peneliti memasukkan dalam kategori kisah hewan yang disebutkan di surah makiyah saja. Ini karena penyebutan nama hewan (ikan/*ḥītānuhum*) yang berhubungan dengan kisah *aṣḥāb al-sabt* hanya disebutkan di surah al-A'rāf ayat 163 saja, sedang di surah-surah madanīyah, diksi *ḥūt* dan derivasinya tidak disebutkan. Adapun diksi *qiradah* yang disebutkan dalam surah al-A'rāf tersebut dan diulang di beberapa surah madanīyah sebagaimana disebutkan di atas akan dibahas di tempat lain dalam disertasi ini.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memiliki pengetahuan luas dan derajat yang mulai, tetap saja ia mencari guru untuk mendalami pengetahuan. Kisah ini merupakan rangkaian kisah pertualangannya untuk mencari pengetahuan yang dijelaskan di surah al-Kahf ayat 61-78.

Sebagaimana diketahui bahwa surah al-Kahf berisi empat kisah, yang salah satunya adalah kisah Nabi Mūsā dan hamba salih. Dikisahkan bahwa Nabi Mūsā bermaksud mencari guru mendalami pengetahuan. Konon, upayanya untuk mencari guru ini dipicu oleh kenyataan bahwa setelah Mūsa a.s. menerima wahyu dan bercakap langsung dengan Allah Swt., ia merasa bahwa hanya dia yang mendapatkan anugerah pengetahuan semacam itu, "Siapakah orang yang lebih unggul dan lebih berilmu dibandingkan aku?," kata Mūsā. Konon, pertanyaan Mūsā ini dijawab bahwa ada seorang hamba Allah yang bermukim di lautan. Dialah Khiḍir. Ada juga riwayat yang menjelaskan bahwa setelah Mūsā dianugerahi pengetahuan oleh Allah Swt., ia menduga bahwa tidak ada orang lain yang mendapatkan anugerah yang sama. Lalu Jibrīl a.s. yang saat itu ada di tepi laut berkata: "Wahai Mūsā, coba lihat burung kecil itu yang turun mendekati lautan lalu dengan paruhnya ia mengambil sebagian dari lautan dan ia kemudian terbang lagi ke angkasa. Begitulah kira-kira pengetahuan yang engkau dapatkan." Oleh karena itulah Mūsā bertekad mencari sang guru tersebut.[139]

Bersama temannya, ia menyusuri laut dengan membawa bekal makanan dan lauk. Quṭb tidak memberikan penjelasan siapa teman Mūsā, dan siapa yang hendak dicari oleh Mūsa, serta di laut mana mereka berada.[140] Sementara al-Rāzī dan

[139] al-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Ghayb*, 21:132.
[140] Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān,* 4:2277

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

beberapa mufasir lainnya memberikan petunjuk bahwa guru yang sedang dicari Mūsā adalah Khiḍir dan teman yang bersama Mūsā adalah Yūsha‘ ibn Nūn. Ada juga yang mengatakan bahwa yang menemani Mūsā adalah pembantunya, ada juga yang mengatakan muridnya. Sementara lautan tempat pertemuannya sebagaimana eksplisit di dalam Al-Qur’an adalah ‘tempat pertemuan dua lautan” (*majma‘ al-baḥrayn*). Mufasir memiliki ragam pandangan tentang apa yang dimaksud dengan *majma‘ al-baḥrayn.* Ada yang mengatakan pertemuan laut Persia dan Romawi, ada juga yang mengatakan Afrika dan Tangier (Maroko), dan lain sebagainya.[141]

Ketika sampai di tempat pertemuan dua lautan, ada peristiwa aneh yang terjadi, dan itu hanya menimpa pelayan dan teman Mūsa. Ikan yang berada dalam keranjang yang terbuat dari daun kurma (*miktāl*) yang menjadi bekal mereka hilang, melompat ke lautan “....dan (ikan) itu mengambil jalannya ke laut dengan cara yang aneh sekali.” Merasa lelah, Mūsā meminta pembantunya untuk membuka bekal makanannya, “Bawalah kemari makanan kita; sungguh kita telah merasa letih karena perjalanan kita ini.” Pembantu Mūsā menjawab, “Tahukah engkau ketika kita mencari tempat berlindung di batu tadi, maka aku lupa (menceritakan tentang) ikan itu dan tidak ada yang membuat aku lupa untuk mengingatnya kecuali setan, dan (ikan) itu mengambil jalannya ke laut dengan cara yang aneh sekali.” Pasti ini pertanda baik bahwa tempat yang dicari kian dekat. Lalu Mūsā berkata, “Itulah

[141] al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf*, 2:665; al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 21:133; Habannakah menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan *majma' al-baḥrayn* itu adalah tempat pertemuan lautan di Laut Merah di Teluk Aqabah atau dikenal dengan Teluk Eilat. Lihat, al-Mīdānī, *Ma‘ārij al-Tafakkur*, 13:424. ‘Ābid al-Jābirī memberikan penjelasan berbeda. Mengutip Yāqūt dalam *Mu‘jam al-Buldān*, ia menjelaskan bahwa *majma' al-baḥrayn* adalah nama wilayah yang mencakup tepian laut India antara Bashrah dan Oman. Tempat itu ada di mulut sungai Jordan (*Jordan river*) di Danau Tiberias yang terletak di dekat Dataran Tinggi Golan, Israel. Lihat al-Jābirī, *Fahm al-Qur’ān al-Ḥakīm*, 2:213.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(tempat) yang kita cari." Lalu keduanya kembali, mengikuti jejak mereka semula. Lalu mereka berdua bertemu dengan seorang hamba di antara hamba-hamba Kami, yang telah Kami berikan rahmat kepadanya dari sisi Kami, dan yang telah Kami ajarkan ilmu kepadanya dari sisi Kami."

Ikan menjadi bagian penting dalam kisah ini. Ikan yang pada mulanya menjadi bekal perjalanan untuk mengobati lapar, lalu berubah hidup dan menjadi penunjuk arah tempat yang hendak dituju Mūsā. Ikan berperan sebagai 'penolong' dalam kisah ini, semacam 'kisah pertolongan' dengan hewan sebagaimana peran *ghurāb* dalam kasus Qābīl atau burung dalam kasus Nabi Sulaymān.

3) Nabi Yūnus dan Drama dalam Perut Ikan

Sedangkan narasi ketiga adalah kisah Nabi Yūnus dan drama dalam perut ikan. Di dalam Al-Qur'an, Yūnus terkadang disebutkan secara eksplisit dan terkadang disebutkan dengan gelarnya. Secara eksplisit, nama Yūnus disebutkan di empat surah, yaitu Yūnus ayat 89, al-An'ām ayat 86, al-Ṣāffāt ayat 139, dan al-Nisā' ayat 163. Kecuali surah al-Nisā', semua kata Yūnus dalam Al-Qur'an disebutkan di surah-surah madanīyah. Sedangkan yang tidak disebutkan secara eksplisit ada di dua surah, yaitu *dha al-nūn* di surah al-Anbiyā' ayat 87 dan *ṣāḥib al-ḥūt* di surah al-Qalam ayat 48.

Sementara kisah Yūnus dan drama perut ikan ini disebutkan di tiga surah Al-Qur'an, yaitu surah al-Qalam 48-50, al-Ṣāffāt 139-148, dan surah al-Anbiyā' 87-88. Selain di surah-surah tersebut, meskipun menyebutkan nama Yūnus, tidak ada penjelasan tentang kisahnya, kecuali sekadar menyebut nama Yūnus semata.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kisah Yūnus di surah al-Qalam dan surah al-Ṣāffāt berkaitan dengan insiden perahu sesak (*al-fulk al-mashḥūn*) yang ditumpangi Yūnus. Ketika itu, Nabi Yūnus kecewa terhadap sikap kaumnya yang enggan menerima ajakannya untuk bertauhid. Nabi Yūnus tampak tidak sabar menghadapi kaumnya. Akhirnya ia memutuskan untuk meninggalkan kaumnya. Dalam pelariannya, ia menumpang kapal yang penuh sesak dengan penumpang dan barang-barangnya. Di tengah laut, perahu itu diterpa gelombang besar. Dalam keyakinan pelaut, peristiwa gelombang besar yang kemudian menjadikan perahu ini tidak berlayar terjadi karena ada seorang budak pelarian (*ābiq*) di perahu tersebut, dan oleh karena itu orang tersebut harus diturunkan. Karena tidak ada satu pun yang rela terjun ke laut, akhirnya diputuskan untuk dilakukan undian. Akhirnya, undian itu mengenai Yūnus. "Saya adalah pelarian (*anā al-ābiq*)," kata Yūnus. Yūnus pun melompat ke laut. "Maka dia ditelan ikan besar dalam keadaan tercela." (QS. al-Ṣāffāt [37]:142). Kata tercela (*mulīm*) lantaran Yūnus meninggalkan kaumnya dalam keadaan marah (*mughāḍib*) dan dia meninggalkan tugas-tugas kerasulannya tanpa seizin Allah Swt.[142]

Gambaran tentang perilaku Nabi Yūnus tersebut dijadikan pesan oleh Allah Swt. kepada Nabi Muḥammad saw. dalam menjalankan dakwahnya, agar senantiasa bersabar menghadapi tantangan dan kebebalan umatnya. "Maka bersabarlah engkau (Muḥammad) terhadap ketetapan Tuhanmu, dan janganlah engkau seperti (Yūnus) orang yang berada dalam (perut) ikan ketika dia berdoa dengan hati sedih." (QS. al-Qalam [68]: 48). Dalam ayat ini digunakan istilah *ṣāḥib al-ḥūt* (orang yang berada di dalam perut ikan).

[142] al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf*, 3:625; Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*, 5:2998.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan demikian, peran ikan dalam kisah Yūnus adalah pahlawan penolong sebagai bagian dari mukjizat yang dianugerahi Allah Swt. kepada Yūnus karena dia telah menyesali tindakannya dan senantiasa berdoa kepada Allah. Dalam konteks ini, ikan menjadi semacam kisah mukjizat bagi Nabi Yūnus.

h. Anjing

Sebagaimana dijelaskan di bagian terdahulu, kata *kalb* yang berarti anjing dengan beragam derivasinya disebutkan sebanyak enam kali, lima kali di surah makiyah dan 1 kali di surah madanīyah. Dari lima kali pengulangan di surah makiyah, satu di antaranya tidak berhubungan dengan kisah, melainkan dengan perumpamaan (parabel). Sedangkan empat sisanya berhubungan dengan kisah 'pemuda goa" (*aṣhāb al-kahf*). Sementara satu kali di surah madanīyah menggunakan bentuk kata lain, yaitu *mukallibīn,* yang biasanya diterjemah dengan anjing yang dididik untuk berburu (*ta'līm al-jawāriḥ li al-ṣayd*).[143]

Secara umum, dari enam kata *kalb* dan derivasinya, semuanya mengacu pada penekanan makna yang positif, kecuali satu kali penggunaan kata *kalb* untuk perumpamaan. Selebihnya, anjing yang disebutkan dalam Al-Qur'an memiliki peran positif. Empat kali disebutkan dalam konteks anjing yang menemani pada penghuni goa, dan satu lagi berkaitan dengan peran anjing sebagai hewan berburu yang hasil buruannya bisa dikonsumsi.

Pembahasan ini difokuskan pada peran anjing dalam mendampingi para penghuni goa. Di surah al-Kahf, kata *kalb* diulang empat kali, satu kali di ayat ke-

[143] al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 11: 118–120.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

18 dan tiga kali di ayat ke-22. Dalam ayat 18 surah al-Kahfi dijelaskan bahwa anjing itu membentangkan kedua lengannya di depan gua. Dalam konteks ini, anjing menjadi pengaman para pemuda tangguh dari kejaran penguasa yang secara akidah berseberangan. Peran anjing dalam kisah pemuda goa ini sama dengan peran burung dalam kerajaan Sulaymān. Ia menjadi semacam kisah pertolongan dengan menggunakan hewan. Sementara dalam ayat 22 menjelaskan jumlah para pemuda, apakah tiga orang (empat dengan anjingnya), lima orang (enam dengan anjingnya), atau tujuh orang (delapan dengan anjingnya).

i. Ular

Ada tiga diksi ular yang digunakan dalam kisah Al-Qur'an, yaitu *ḥayyah, jān,* dan *thu'bān.* Ketiga diksi yang digunakan Al-Qur'an ini semuanya berkaitan dengan mukjizat yang diberikan kepada Nabi Mūsā ketika hendak berdakwah kepada Firaun dan bala tentaranya. Dengan demikian, ular dalam konteks kisah ini bisa dikategorikan sebagai 'kisah mukjizat' dengan menggunakan hewan, sebagaimana dengan sapi (*nāqah*) dalam konteks kisah Nabi Ṣāliḥ. Kisah dengan ular ini disebutkan di lima surah makiyah, yaitu surah al-A'rāf dan al-Shu'ārā' dengan menggunakan diksi *thu'bān*, surah Ṭāhā dengan menggunakan diksi *ḥayyah*, dan surah al-Naml dan al-Qaṣaṣ menggunakan diksi *jānn*.

Di lihat dari urutan pewahyuan, diksi pertama yang digunakan adalah *thu'bān.* Sebagaimana dijelaskan di bagian awal, bahwa *thu'bān* mengacu pada jenis ular yang besar, sebagai lawan dari *jānn,* ular kecil. Diksi itu ditemukan di surah al-A'rāf ayat 107 dan surah al-Shu'arā' ayat 32 yang berkisah seputar tugas kenabian Mūsā untuk menghadapi raja lalim, Firaun. Dakwah pertama adalah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

meyakinkan Firaun dan pengikutnya bahwa Mūsā adalah utusan Allah Swt., Tuhan semesta alam. Keangkuhan Firaun menjadikannya enggan menerima ajakan Mūsā. Malah ia meminta Mūsā untuk membuktikan kebenaran pengakuannya. "Jika benar engkau membawa sesuatu bukti, tunjukkanlah, kalau kamu termasuk orang-orang yang benar." Dalam konteks tantangan inilah kata *thu'bān* muncul. "Lalu (Mūsā) melemparkan tongkatnya, tiba-tiba tongkat itu menjadi ular besar (*thu'ban*) yang sebenarnya. Karena kesombongannya, Firaun dan para pemuka kerajaannya tetap saja tidak mengakui kebenaran risalah Mūsā. Bahkan mereka menuduh Mūsā sebagai tukan sihir.

Dalam surah Ṭāhā, diksi yang digunakan adalah *ḥayyah*. Kata ini tidak digunakan dalam konteks merespons tantangan Firaun dan para pemuka kerajaannya, melainkan dalam konteks ketika Allah hendak menujukkan kekuasaan-Nya di hadapan Mūsā dengan cara memerintahkan Mūsā untuk melemparkan tongkatnya. Begitu tongkat dilemparkan, tiba-tiba tongkat itu berubah menjadi *ḥayyah.* Begitu juga dengan diksi *jānn*. Diksi *jānn,* sebagaimana *ḥayyah,* digunakan dalam konteks ketika Allah Swt. hendak menunjukkan kekuasaannya dengan memberi bekal dakwah berupa mukjizat kepada Mūsā. Pola narasinya adalah, ada perintah Allah untuk melemparkan tongkat dan Mūsā pun melemparkannya. Tongkat itu tiba-tiba berubah menjadi *ḥayyah* atau *jānn.* Sementara kata *thu'ban* digunakan dalam konteks menjawab tantangan Firaun untuk menunjukkan bukti kenabiannya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Rāzī[144] menjelaskan perbedaan penggunaan diksi *ḥayyah, thu'bān,* dan *jānn*. Diksi *ḥayyah* bermakna umum, mencakup ular jantan dan betina, besar maupun kecil. Sedangkan *thu'bān* dan *jānn* bermakna saling menafikan. Jika *thu'ban* mengacu pada jenis ular besar, maka sebaliknya *jānn* mengacu pada jenis ular kecil. Dalam konteks ayat-ayat di atas, al-Rāzī, begitu juga Habannakah,[145] menjelaskan bahwa ketika pertama kali dilemparkan, tongkat itu berubah menjadi ular kecil (*ḥayyah ṣaghīrah*) dan lambat laun berkembang menjadi ular besar (*thu'bān*). Atau, bisa juga dipahami bahwa tongkat yang dilempar itu berubah menjadi ular besar (*thu'bān*), hanya saja gerakan dan kegesitannya sama dengan ular kecil (*jānn*).

j. Serigala

Diksi serigala yang di dalam Al-Qur'an menggunakan kata *al-dhi'b* muncul sebanyak tiga kali. Semuanya ada di surah Yūsuf. Kata ini muncul dalam salah satu adegan dalam kisah Yūsuf. Surah ini diawali dengan adegan pembuka berupa laporan Yūsuf kepada orang tuanya, Ya'qūb, tentang mimpi yang dialaminya. Di dalam mimpinya, Yūsuf melihat sebelas bintang, matahari, dan bulan, yang semuanya bersujud kepadanya (QS. Yūsuf [12]: 4). Melalui perasaan halusnya, sang ayah berpesan kepada Yūsuf agar tidak menceritakan mimpi itu kepada seluruh saudaranya, karena dikhawatirkan mereka berkonspirasi jahat kepadanya. Apalagi dalam perasaan saudara-saudaranya, sang ayah lebih cinta kepada Yūsuf dan saudara kandungnya dibandingkan kepada saudara-saudaranya yang lain.

[144] al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 22:28.
[145] Ibid.; al-Mīdānī, *Ma'ārij al-Tafakkur*, 8:62.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menyikapi sikap sang ayah yang ‘berpihak’, saudara-saudara Yūsuf bersekongkol untuk menjauhkan Yūsuf dari ayahnya, sehingga rasa cinta sang ayah utuh untuk mereka semua. Ada dua opsi yang mereka usulkan: bunuh atau asingkan.

Sampailah suatu saat ketika mereka memohon restu orang tuanya untuk mengajak Yūsuf bermain dengan mereka dengan kepastian bahwa mereka akan menjaga Yūsuf semaksimal mungkin. Sang ayah menjawab dengan penuh kekhawatiran, “Sesungguhnya kepergian kamu bersama dia (Yūsuf) sangat menyedihkanku dan aku khawatir dia dimakan serigala, sedang kamu lengah darinya.” (QS. Yūsuf [12]:13).

Sampai di sini, diksi serigala, *al-dhi’b,* itu muncul berkaitan dengan kekhawatiran sang ayah. Dengan penuh yakin, mereka menjawab kekhawatiran orang tuanya bahwa jika gagal menyelamatkan Yūsuf, pasti mereka termasuk orang yang rugi. Betapa tidak, mereka adalah gerombolan yang kuat (*‘uṣbah*). Namun, ketika restu itu didapat meskipun dengan berat hati, mereka akhirnya membawa Yūsuf ke suatu tempat dan akhirnya mereka bersepakat untuk memasukkan Yūsuf ke dalam sumur.

Drama persekongkolan mereka mulai dimainkan dan mereka pulang menghadap sang ayah sambil menampilkan suasana sedih. Ini digambarkan dalam surah Yūsuf [12] ayat 17.

Dramatisasi pengasingan Yūsuf yang seolah-olah ia dimakan serigala ini dilengkapi dengan bukti fisik palsu, yaitu baju gamis Yūsuf yang dilumuri darah. Narasi ini disudahi dengan kedatangan sekelompok musafir yang hendak mengambil air di sumur. Begitu timba diturunkan, ia berteriak bahagia, “ Oh

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

senangnya, ini ada seorang anak muda" (*yā bushrā, hādhā ghulām*). Namun akhirnya, Yūsuf pun dijual dengan harga murah kepada pembelinya. Narasi ini menggambarkan akhir 'cobaan perdana' yang dialami Yūsuf, dan akan diikuti dengan cobaan-cobaan lainnya, meskipun pada akhirnya berujung bahagia.[146]

Sampai di sini, kisah hewan dalam kasus ini menjadi semacam 'kisah konspirasi' dengan menggunakan hewan. Hewan, dalam hal ini serigala, menjadi 'kambing hitam' konspirasi yang dilakukan saudara-saudara Yūsuf terhadapnya, seolah-olah ia dimangsa serigala. Padahal tidak begitu kenyataannya.

k. Kutu, Belalang, dan Katak

Kisah kutu, belalang, dan katak disebutkan dalam surah al-A'rāf ayat 133. Sebagaimana burung dalam kisah tentara bergajah, kutu, belalang, dan katak dalam kisah Mūsā ini bisa dikategorikan sebagai kisah pengazaban dengan menggunakan hewan. Siksa dengan wabah hewan ini merupakan rangkaian dari beberapa siksa yang ditimpakan kepada Firaun dan pasukannya, namun mereka tetap saja ingkar kepada Allah.

Dikisahkan ketika mereka meminta Mūsā untuk membuktikan kenabiannya dan Mūsā menunjukkannya dengan melempar tongkat yang berubah menjadi ular dan ular itu pun memakan seluruh ular rekaan para tukang sihir Firaun, mereka malah menuduh Mūsā sebagai tukang sihir. Firaun dan kaumnya pernah dihukum dengan kemarau yang berkepanjangan yang mengakibatkan paceklik. Lalu mereka menuduh, bahwa kejadian itu adalah akibat ulah Mūsā dan pengikutnya. Tetapi

[146] Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*, 4:197.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

begitu kemakmuran mereka nikmati, mereka dengan sombongnya mengatakan bahwa itu karena usaha mereka. Padahal nasib mereka ada di tangan Allah Swt.

Dengan bukti-bukti yang diajukan kepada Firaun dan kaumnya yang membangkang, tetap saja mereka dengan sombongnya berkata, "Bukti apa pun yang engkau bawa kepada kami untuk menyihir kami, kami tidak akan beriman kepadamu." Tantangan semacam ini direspons dengan datangnya siksaan berupa topan, banjir bandang yang meluluhlantakkan segala sesuatu.[147] Lalu mereka meminta Mūsā untuk mendoakan agar menghilangkan bencana ini, dan mereka berjanji akan beriman. Topan pun berhenti, namun mereka pun enggan beriman. Akibat banjir bandang yang menimpa mereka, tanah yang sebelumnya tandus menghijau, sehingga mereka pun menduga itu adalah nikmat betapa pun mereka tidak beriman kepada Allah.

Lalu Allah Swt. mengirimkan belalang yang kemudian merusak tanaman mereka, bahkan merusak bangunan-bangunan mereka. Lalu mereka mengadu kepada Mūsā a.s. dan meminta Mūsā untuk berdoa agar menghentikan wabah belalang. Begitu wabah itu berhenti, mereka pun enggan beriman. Selanjutnya Allah mengirimkan kutu atau hama yang merusak dan menghabiskan ternak dan tanaman mereka. Bahkan kulit-kulit mereka pun terdampak kutu-kutu itu seperti cacar sehingga mereka tidak bisa tidur.

[147] Topan, belalang, kutu, katak, darah, dan seterusnya merupakan siksa yang ditimpakan Allah Swt. kepada bani Israel lantaran kepongahan mereka dan ketidakkonsistenan mereka dengan janji yang diikrarkan, janji untuk beriman setelah azab itu dibebaskan dari mereka. Sayangnya, mereka tetap inkar dan tidak mau beriman. Gambaran silih bergantinya siksa bisa dilihat di al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, 4: 174–176.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Seperti biasa, mereka lalu meminta agar Mūsā a.s mendoakan agar hama itu hilang dan mereka berjanji akan beriman. Begitu hama kutu itu hilang, mereka tetap tidak beriman. Lalu Allah Swt. mengirimkan katak yang begitu banyak sehingga tersebar ke makanan dan minuman mereka. Lagi-lagi mereka memohon kepada Mūsā untuk mendoakan agar katak-katak itu lenyap dan mereka berjanji akan beriman.

Begitu katak-katak itu, lenyap, tetap saja mereka menyombongkan diri dan tidak mau beriman. Demikian seterusnya. Begitu ditimpa siksa, mereka memohon kepada Mūsā agar ia memohonkan ampunan kepada Tuhannya dan mereka berjanji akan beriman mengikuti ajakan Mūsā dan bani Israel dibiarkan ikut bersama Mūsā.

Namun, seperti biasa, hingga batas waktu yang harus mereka penuhi, mereka tetap ingkar janji. Rangkaian sanksi berikutnya adalah dengan menenggelamkan mereka di laut lantaran mereka mendustakan dan melalaikan tanda-tanda kekuasaan Allah. Dengan demikian, ada beberapa siksa yang pernah ditimpakan kepada bani Israel, salah satunya adalah penyiksaan dengan menggunakan hewan, yaitu wabah kutu, belalang, dan katak.

l. Burung Hudhud

Salah satu keistemewaan Nabi Sulaymān adalah memahami bahasa selain bahasa manusia. Ini bisa dimaklumi karena Nabi Sulaymān memiliki pasukan tidak hanya manusia, tetapi juga jin dan burung. Dalam surah al-Naml ayat 15-17 dijelaskan bahwa Sulaymān dan pendahulunya, Dāwud, diberi keistemewaan lebih dibandingkan dengan hamba-hamba mukmin lainnya. Salah satu keistemewaan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tersebut adalah kemampuannya berkomunikasi dengan hewan, termasuk dengan bala tentaranya dari jenis burung.

Kisah ini hadir dalam segmen kisah Nabi Sulaymān dan bala tentaranya ketika hendak berdakwah kepada Ratu Saba', sesuai dengan informasi yang diterima Hudhud (lihat surah al-Naml ayat 19-44). Dalam konteks ini, burung, termasuk yang secara spesifik disebutkan adalah Hudhud, menjadi 'pembatu" Sulaymān dalam alur kisah tersebut.

m. Gajah

Di dalam Al-Qur'an, kata *al-fīl* atau gajah hanya disebutkan satu kali. Ini bisa dipahami karena gajah bukanlah spesies yang dikenal di Jazirah Arabia, seperti halnya unta. Diksi gajah muncul dalam konteks kisah penyerangan Ka'bah di masa menjelang kelahiran Nabi Muḥammad Saw. Nama *al-Fīl* kemudian diabadikan menjadi salah satu nama surah Al-Qur'an.

Dalam surah tersebut, diksi gajah disebutkan bersamaan dengan penyebutan burung (*ṭayr*). Dalam kisah tersebut, gajah diperankan sebagai tunggangan mereka yang hendak meruntuhkan Ka'bah. Oleh karena itu, dalam Al-Qur'an, pasukan penyerang Ka'bah itu disebut dengan *aṣḥāb al-fīl.*[148] Gajah bukan pelaku utama,

[148] Al-Rāzī memberikan penjelasan kenapa Al-Qur'an menggunakan diksi *aṣḥāb al-fīl* ('pemilik unta'), bukan *arbāb al-fīl* atau *mullāk al-fīl.* Dijelaskan bahwa diksi al-*ṣāḥib* merupakan bagian dari jenis tersebut. Artinya, perkataan *aṣḥāb al-fīl* menunjukkan bahwa mereka adalah bagian dari komunitas gajah yang tidak bisa memahami dan tidak berakal, bahkan lebih hina. Al-Rāzī mengilustrasikan dengan menggunakan diksi sahabat yang dilekatkan pada mereka yang bersabahat dengan Nabi. Kata *ṣāḥīb* di sini dilekatkan pada yang lebih mulia dan lebih tinggi, bukan sebaliknya. Misalnya, Abū Bakar al-Ṣiddiq disebut sahabat lantaran berteman dengan Nabi Muḥammad, bukan sebaliknya. Nabi Muhammad tidak bisa disebut sahabat hanya lantaran berteman dengan Abū Bakar. Dalam konteks *aṣḥāb al-fīl*, bisa dikatakan bahwa mereka itu situasinya lebih hina dan lebih rendah daripada gajah. Ini dikuatkan dengan riwayat yang menjelaskan bahwa setiap kali dihadapkan ke

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melainkan peran pembantu yang dimanfaatkan oleh tuannya untuk menghancurkan Ka'bah.

2. Fabel dalam Narasi Al-Qur'an Madanīyah

Dalam surah-surat madanīyah, penyebutan nama hewan dalam konteks kisah tidak sebanyak dalam surah-surah makiyah. Ini bisa dipahami bahwa mayoritas kisah-kisah dalam Al-Qur'an dijabarkan di surah-surah makiyah. Setidaknya ada lima jenis hewan yang diperankan dalam kisah Al-Qur'an yang disebutkan di surah madanīyah saja, yaitu burung secara umum (*ṭayr*), sapi, keledai, babi, dan burung yang disebutkan secara khusus, yaitu burung gagak (*ghurāb*).

3.2 Fabel dalam Surah Madanīyah

No	Nama Hewan	Uraian	Madanīyah	Jumlah
1	Burung	Nabi Ibrāhīm dan pembuktikan mukjizat dengan burung Diksi: *al-ṭayr*	al-Baqarah: 260	1
		Mukjizat Nabi 'Isā menciptakan burung dari tanah Diksi: *ṭayr, al-ṭayr*	Āli 'Imrān: 49 Al-Mā'idah: 110	4
		Qābil dan burung gagak Diksi: *ghurāb*	Al-Mā'idah: 31	1
2	Sapi	Bani Israil dan penyembelihan sapi Diksi: *al-baqar* dan *baqarah*	Al-Baqarah : 67, 68, 69, 70, 71	5
3	Keledai	Penduduk Desa Diksi: *ḥimār*	Al-Baqarah: 259	١
4	Babi	Pelanggar Hari Sabat menjadi babi. Diksi: *al-khanāzīr*	Al-Mā'idah: 60	
5	Burung Gagak	Qābil dan burung gagak Diksi: *ghurāb*	Al-Mā'idah: 31	1
Jumlah				13

Ka'bah, gajah itu berpaling dan lari ke arah berbeda, seolah hendak menunjukkan penolakan kepada tuannya untuk meruntuhkan Ka'bah. Di sini, gajah lebih baik derajatnya dibandingkan tuannya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selain itu, ada tiga jenis hewan lainnya yang dikisahkan ulang di surah makiyah dan madanīyah, yaitu sapi, burung salwa, dan kera. Ketiga jenis hewan yang dikisahkan ulang di surah-surah makiyah dan madanīyah ini akan dijelaskan secara khusus pada bagian berikutnya.

a. Burung

1) Burung dalam Kisah Nabi Ibrāhīm

Kisah ini bermula dari orang yang mendebat Nabi Ibrāhīm untuk membuktikan keberadaan Allah. Konon, itu itu adalah Namrūdh ibn Kan'ān. Ia merupakan orang tiran pertama yang mengaku sebagai tuhan.[149] Ibrāhīm menjawab keraguan tersebut, "Tuhanku ialah Yang menghidupkan dan mematikan." "Jika hanya itu tandanya, jawab Namrūdh nyinyir, saya juga bisa menghidupkan (membiarkan orang hidup dengan tidak membunuhnya) dan mematikan (dengan membunuhnya)." Lalu Ibrāhīm menguatkan argumennya dengan mengatakan bahwa Allah menerbitkan matahari dari timur, maka terbitkanlah matahari itu dari barat. Namrūdh mati kutu. Ini digambarkan dalam surah al-Baqarah ayat 258.

Setelah dijeda dengan bukti lainnya tentang hakikat hidup dan mati dalam ayat 259, surah al-Baqarah ayat 260 menjelaskan keinginan Ibrāhīm untuk kian memantapkan dan menenangkan keyakinannya perihal hakikat dan rahasia hidup

[149] al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf*, 1:285; al-Rāzi menjelaskan kapan peristiwa tersebut terjadi. Ada yang mengatakan bahwa peristiwa tersebut terjadi ketika Ibrāhīm menghancurkan patung-patung, sebelum ia dilemparkan ke api. Pendapat ini disampaikan oleh Muqātil ibn Sulaymān. Ada juga yang mengatakan bahwa peristiwa debat tersebut terjadi setelah Ibrāhīm dilemparkan ke api. Lihat al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, 3:21; Quṭb tidak menyebutkan siapa orang yang mendebat Ibrāhīm. Karena baginya yang terpenting adalah konten pesannya, bukan siapa orang yang terlibat dalam kisah tersebut. Lihat Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*, 1:297; Ḥawwā, *Al-Asās fī al-Tafsīr*, 1:302.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan mati, ia meminta kepada Allah Swt. untuk memperlihatkan bagaimana Allah Swt. menghidupkan dan mematikan. Allah meminta Ibrāhīm untuk mengambil empat jenis burung,[150] lalu burung itu dicincang, bagian daging yang dicincang dicampur sedemikian rupa, begitu juga darah dan bulu-bulunya. Setelah dicincang dan dicampur sedemikian rupa, Ibrāhīm meletakkannya di atas masing-masing bukit satu bagian, sementara kepala-kepala burung itu dipegangnya. Sesuai petunjuk Allah, ia memanggil burung yang dicincang tersebut. Tiba-tiba bagian daging burung yang dicincang, termasuk darah dan bulunya datang dengan segera kepada Ibrāhīm. Bagian darah burung tertentu menyatu dengan bulu, daging dan kepala sesuai dengan bentuk burung pada saat sebelum dicincang. Bahkan ketika Ibrāhīm mendekatkan kepala burung dengan yang bukan pasangannya, burung itu menjauh. Demikian sebaliknya, ketika kepala yang menjadi pasangannya, bagian-bagian itu mendekat dan menyatu utuh seperti sediakala.[151] Kisah ini terekam dalam surah al-Baqarah ayat 260.

Dalam konteks ini, burung digunakan dalam kisah Al-Qur'an untuk menunjukkan pembuktian tentang bagaimana Allah dengan segala kemahakuasaan-Nya mampu menghidupkan yang mati, termasuk burung-burung yang telah mati dicincang bisa menyatu dan hidup kembali. Dalam kisah ini, burung menjadi semacam 'kisah pembuktian' tentang kekuasaan Allah untuk mematikan yang hidup, dan sebaliknya, menghidupkan yang mati.

---

[150]Konon, empat jenis burung itu adalah ayam jago, burung merak, burung merpati, dan burung gagak. Lihat al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, 2: 198

[151] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2) Mukjizat Nabi ‘Īsā Menciptakan Burung dari Tanah

Sebagaimana dalam kisah Ibrāhīm di atas, burung juga digunakan dalam kisah kerasulan ‘Isa. Berbeda dengan kisah Nabi Ibrāhīm, burung dalam kisah Nabī ‘Isa menjadi salah satu contoh dan bukti kerasulannya. Sementara dalam kisah Nabi Ibrāhīm, burung menjadi media yang digunakan Allah untuk menjelaskan kepada Nabi Ibrāhīm proses menghidupkan yang mati.

Ada dua surah yang menjelaskan persoalan ini, yaitu Āli ‘Imrān ayat 49-51 dan al-Mā’idah [5]: 110- 111). Dalam dua surah tersebut dijelaskan bahwa ‘Īsā sebagai rasul dibekali kemapuan menulis (*kitāb*), hikmah, Taurat dan Injil.[152] Selain itu, ia juga dibekali keistemewaan yang tidak dimiliki lainnya, yaitu berupa mukjizat. Salah satu mukjizat itu adalah membuat burung dari tanah.[153] “... aku membuatkan bagimu (sesuatu) dari tanah berbentuk seperti burung, lalu aku meniupnya, maka ia menjadi seekor burung dengan izin Allah.” (QS. Āli ‘Imrān [3]: 49), “Dan ingatlah ketika engkau membentuk dari tanah berupa burung dengan seizin-Ku, kemudian engkau meniupnya, lalu menjadi seekor burung (yang sebenarnya) dengan seizin-Ku” (QS. al-Mā’idah [5]: 110)

Dalam konteks ini, burung menjadi salah satu media untuk menunjukkan keluarbiasaan seseorang yang ditunjuk sebagai nabi. Burung dalam kisah Nabi ‘Īsā

---

[152] Al-Rāzi menjelaskan pengertian kata *al-kitāb* dan *al-ḥikmah* dalam ayat tersebut. Menurutnya, Allah mengajarkan *al-kitāb*, yaitu keterampilan menulis (*al-khaṭṭ wa al-kitābah*). Sementara *al-ḥikmah* adalah mengajarkan pengetahuan dan mendidik akhlak. Begitu ‘Isā terampil dalam dunia tulis menulis dan menguasai disiplin keilmuan *aqlīyah* dan *shar‘īyah*, Allah lalu mengajarkan Taurat dan lalu Injil. Di sinilah bisa dipahami, bahwa sebelum Allah mengajarkan kitab suci, ‘Isā dibekali terlebih dahulu dengan perangkat-perangkat pendukungnya. Lihat, al-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Ghayb*, 8:51.
[153] Ada lima jenis mukjizat yang diberikan kepada ‘Isā, yaitu kemampuan menciptakan burung dari tanah, menyembuhkan orang yang buta sejak dari lahir, menyembuhkan orang yang berpenyakit kusta, menghidupkan orang mati, dan mengetahui sesuatu yang gaib. Lihat, Ibid., 8:51–54.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sama dengan unta yang digunakan sebagai bekal kenabian dalam kisah Nabi Ṣāliḥ. Dengan demikian, burung dalam kisah Nabi ‘Īsā, sebagaimana unta dalam kisah Nabi Ṣāliḥ, merupakan bentuk kisah mukjizat dengan menggunakan hewan.

b. Sapi

Dua diksi yang digunakan Al-Qur’an untuk menyebutkan kata sapi, yaitu *‘ijl* dan *baqar* berikut beberapa derivasinya. Baik di surah makiyah maupun di surah madanīyah, dua diksi tersebut yang digunakan untuk menggambarkan sapi. Dalam surah makiyah, misalnya, kata *baqar* disebutkan dalam konteks kisah mimpi raja Mesir, sementara *‘ijl* disebutkan dalam konteks kisah jamuan makan malam tamu Nabi Ibrāhīm.

Sementara dalam surah madanīyah, kata *baqar/baqarah* digunakan dalam konteks kisah Nabi Mūsā dan kaumnya ketika ia menyampaikan perintah Tuhannya untuk menyembelih sapi (*baqarah*). Dikisahkan bahwa perintah menyembelih *baqarah* ini terjadi lantaran Nabi Mūsā a.s. diminta untuk memberikan solusi dari peristiwa pembunuhan yang terjadi. Lalu Mūsā a.s. memohon kepada Allah Swt. untuk memberi petunjuk tentang siapa pelakunya.

Lalu Allah Swt. memerintahkan kepada mereka untuk menyembelih sapi (*baqarah*), karena syarat untuk mengungkap pelaku pembunuhan adalah dengan menyembelih sapi. Mengingat bani Israel pernah menjadikan sapi sebagai sesembahan,[154] mereka merespons jawaban Mūsā dengan berkata, “Apakah engkau akan menjadikan kami sebagai ejekan?” (QS. Al-Baqarah [2]: 67).

[154] Bisa jadi, perintah menyembelih sapi ini sekaligus sebagai bentuk penghapusan sisa syirik yang dialami mereka lantaran pernah menyembah *‘ijl* (anak sapi). Dengan demikian, perintah Allah untuk

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Lalu mereka meminta Mūsā untuk bertanya kepada Allah sapi yang bagaimana yang hendak disembelih, berapa usianya, dan apa warnanya. Namun penjelasan Allah melalui Mūsā belum juga memuaskan mereka. Lagi-lagi mereka meminta Mūsā untuk lebih menjelaskan sapi apa yang dimaksud. Mūsā lalu menjelaskan berdasarkan firman Allah bahwa sapi yang dimaksud adalah sapi yang belum pernah digunakan untuk membajak tanah dan tidak (pula) untuk mengairi tanaman, sehat, dan tanpa belang. "Mereka berkata, 'Sekarang barulah engkau menerangkan (hal) yang sebenarnya.' Lalu mereka menyembelihnya, dan nyaris mereka tidak melaksanakan (perintah) itu." (QS. al-Baqarah [2]: 71).

Lalu pada ayat berikutnya, Allah Swt. memerintahkan untuk memukul mayat yang terbunuh dengan bagian dari sapi tersebut (QS. Al-Baqarah [2]: 73) dan dengan tiba-tiba mayat itu bangkit kembali dan mengisahkan siapa pembunuhnya.[155]

Tidak seperti dalam mimpi raja Mesir, ketika sapi dihadirkan dalam mimpi atau juga sapi bakar yang menjadi hidangan tamu Ibrāhīm, sapi dalam kisah ini hadir sebagai media dakwah untuk menguji seberapa taat umat Mūsā mengikuti pesan dan perintah Allah. Sapi dalam kisah ini menjadi semacam kisah cobaan dengan menggunakan hewan untuk menguji komitmen bani Israel.

c. Keledai

Satu-satunya kisah di dalam Al-Qur'an yang melibatkan peran keledai adalah kisah yang berhubungan dengan orang yang melintasi satu negeri (*marra*

---

menyembelih sapi, bukan lainnya, dalam rangka merendahkan hewan yang sebelumnya mereka agungkan. Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, 1: 324

[155] Ibid., 330–331.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

'alā qaryah). Di dalam surah al-Baqarah ayat 259, kisah ini tidak menyebutkan siapa pelakunya dan di wilayah mana terjadi.[156] Namun demikian, mufasir berusaha memberikan penjelasan siapa orang yang melintasi negeri tersebut. Ada yang mengatakan bahwa yang melintasi negeri tersebut adalah 'Uzayr, Khiḍir, Armiyā, Ḥizqiyāl, dan seseorang dari bani Israel. Ḥawwa menguatkan pendapat bahwa orang tersebut adalah 'Uzayr.[157] Sedangkan negeri yang dilintasi adalah Baitulmaqdis.[158]

Terlepas dari siapa dan di mana, ayat tersebut hendak menjelaskan kepada kita perihal peristiwa hidup setelah mati. Dalam ayat tersebut digambarkan bahwa ada satu orang yang melintasi suatu negeri yang porak-poranda, lalu terbetik dalam benaknya, bagaimana cara Allah Swt. menormalisasi negeri yang telah porak poranda dan bagaimana Allah menghidupkan orang-orang yang telah mati? Menjawab pertanyaan tersebut, lalu Allah mematikan orang tersebut dan kemudian menghidupkannya kembali. Untuk menguji, Allah bertanya kepada orang tersebut, "Berapa lama engkau tinggal di sini?" Orang tersebut menjawab, "Aku tinggal di sini sehari atau bahkan setengah hari." Orang tersebut menduga bahwa ia baru saja bangun dari tidur sesaatnya. Padahal tidak. "Tidak, engkau telah tinggal selama 100 tahun," jawab Allah. "Lihat makanan dan minumanmu yang belum berubah, juga lihat keledaimu yang tinggal tulangnya." (QS. al-Baqarah [2]: 259)

---

[156] Tidak ada penjelasan, baik dari Al-Qur'an maupun dalam hadis, yang menyebutkan siapa orang yang melintasi suatu negeri, dan di mana negeri tersebut. Karena poin penting dari penjelasan tersebut adalah pada pesan yang terkandung dari kisah tersebut (*li anna al-'ibrah fī al-maḍmūn*). Lihat Ḥawwā, *Al-Asās fī al-Tafsīr*, 1:304.

[157] Berbeda dengan Ḥawwa, Darwazah mengunggulkan pandangan bahwa orang yang melintasi negeri tersebut adalah Armiyā. Prinsipnya, mufasir sepakat bahwa yang melintasi negeri itu adalah nabi bani Israel, hanya saja mereka berselisih perihal nama nabi tersebut. Lihat Darwazah, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth*, 6:475.

[158] Ḥawwā, *Al-Asās fī al-Tafsīr*, 1:304

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Gambaran kisah tersebut menunjukkan bahwa Allah sangat bisa melakukan apa saja sesuai dengan kehendaknya, termasuk mengawetkan makanan dan minuman hingga seratus tahun, termasuk juga menunjukkan bagaimana proses Allah membangkitkan kembali orang-orang yang telah meninggal dunia. Dalam kisah ini, keledai hadir sebagai salah satu tokoh yang diperankan dalam kisahnya. Meskipun makanan dan minuman tersebut tampak seolah orang tersebut tinggal sebentar, tapi keberadaan tulang belulang keledai yang ditungganginya menjadi bukti bahwa orang tersebut tidak sebentar tinggal di tempat tersebut. Keberadaan keledai dalam kisah tersebut menjadi bukti kemahakuasaan Allah untuk mematikan sekaligus menghidupkan kembali makhluk-makhluk-Nya.

d. Babi

Babi dijadikan salah satu pemeran dalam kisah Al-Qur'an. Dalam surah al-Mā'idah ayat 60, di samping menyebutkan kera, Allah Swt. juga menyebut kata babi (*al-khanāzīr*) untuk menggambarkan kekejian perilaku orang-orang ahli kitab dan bani Israel. Kata babi dalam Al-Qur'an menggunakan dua bentuk, singular (*al-khinzīr*) dan plural (*al-khanāzīr*). Secara umum, kata babi dengan menggunakan bentuk singular berhubungan dengan status keharaman mengonsumsi babi, sementara kata babi dalam bentuk plural berhubungan dengan sanksi yang Allah Swt. berikan kepada bani Israel.

Dalam ayat tersebut, Allah menggambarkan beberapa tindakan Allah Swt. kepada bani Israel, yaitu melaknat mereka, marah terhadap mereka, menjadikan mereka kera dan babi, serta menjadikan mereka menyembah *ṭaghūt.*[159] Di antara

[159]Sejumlah mufasir berbeda dalam menafsirkan kata *tāghūt* pada ayat tersebut. Ada yang mengatakan bahwa *tāghūt* itu adalah sapi (*'ijl*) lantaran bani Israel menyembah sapi. Dalam

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sanksi yang diberikan Allah kepada bani Israel adalah menjadikan mereka babi. Mufasir memberikan penjelasan bahwa pembangkangan mereka terhadap mukjizat turunnya hidangan kepada Nabi ‘Īsā a.s. (*mā’idah ‘īsā*) menjadikan mereka disanksi menjadi babi, sementara pembangkang kehormatan Hari Sabat disanksi menjadi kera. Mufasir lainnya menjelaskan bahwa sanksi menjadikan mereka kera dan babi itu berhubungan dengan pelanggaran Hari Sabat. Para pembangkang dari kalangan pemuda disanksi dengan menjadi kera, sementara pembangkang dari kalangan tua disanksi dengan menjadi babi.[160] Dalam konteks ini, babi, sebagaimana kera, menjadi semacam kisah pengazaban dengan hewan, yaitu menjadikan mereka seperti babi atau berwatak seperti babi lantaran melanggar aturan-aturan yang berlaku.

e. Burung Gagak

Di samping disebutkan dalam bentuk umum, kata burung (*ṭayr*) juga disebutkan secara spesifik di dalam Al-Qur’an. Di antara jenis burung yang disebut secara spesifik di dalam Al-Qur’an adalah *ghurāb* yang diterjemah dengan burung gagak. Kata ini hanya disebutkan dua kali di surah dan ayat yang sama, yaitu al-Mā’idah ayat 31.

Penyebutan burung gagak (*ghurāb*) ini berkaitan dengan kisah dua putra Adam (Hābīl dan Qābīl) yang berseteru. Setidaknya ada dua pendapat yang menjelaskan asal-usul perseteruan mereka. *Pertama*, Hābīl adalah pemilik ternak

---

pengertian umum, penyembah *tāghūt* adalah mereka yang menyembah selain Allah dengan menuruti bujuk rayu setan. Lihat al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf*, 1:608–609. Sebagian yang lain menafsirkan *tāghūt* dengan berhala (*al-awthan*/*al-aṣnām*) sebagaimana dalam surah al-Nisā’ ayat 51. Lihat Darwazah, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth*, 9:167

[160] al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf*, 1:609; al-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Ghayb*, 12:32.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kambing dan Qābīl pemilik pertanian. Keduanya bermaksud untuk berkurban. Hābīl memilih kambing terbaiknya untuk diserahkan sebagai kurban, sementara Qābīl memilih biji-bijian terburuknya sebagai kurban. Hasilnya, kurban Hābīl yang diterima, sementara kurban Qābīl ditolak. Qābīl dendam dan dengki kepada Hābīl dan bermaksud membunuhnya.

Kedua, diriwayatkan bahwa setiap kali melahirkan, istri Adam bayi kembar, laki-laki dan perempuan. Di aturan saat itu, apabila mereka hendak menikah, salah satunya harus dipasangkan dengan kembaran yang lain. Qābīl lahir dengan kembaran perempuannya, setelahnya Hābīl dilahirkan dengan kembaran perempuannya juga. Konon, kembaran Qābīl berparas cantik, sementara kembaran Hābīl sebaliknya. Adam bermaksud menikahkan anak-anaknya sesuai aturan yang berlaku. Sayangnya, Qābīl menolak dan merasa lebih berhak menikahi kembarannya sendiri, sementara Hābil lebih berhak menikahi kembarannya sendiri. Adam menjelaskan, "Itu hanya pandanganmu saja, bukan perintah Allah. Kalau begitu, persembahkan kurban kepada Allah, siapa yang kurbannya diterima, maka ia lebih pantas menikahi gadis yang diperebutkan itu." Ternyata Allah menerima kurban Hābīl. Qābīl pun bermaksud membunuh Hābīl lantaran dengki.

Sebagaimana dikutip al-Rāzī bahwa setiap orang yang mendapatkan nikmat pasti ada orang yang dengki (*anna kulla dhī ni'mah maḥsūd*), [161] begitu juga yang terjadi kepada Hābīl. Ia didengki terhadap saudaranya sendiri lantaran nikmat yang ia peroleh. Penjalasan ini terekam dalam surah al-Mā'idah ayat 27-29.

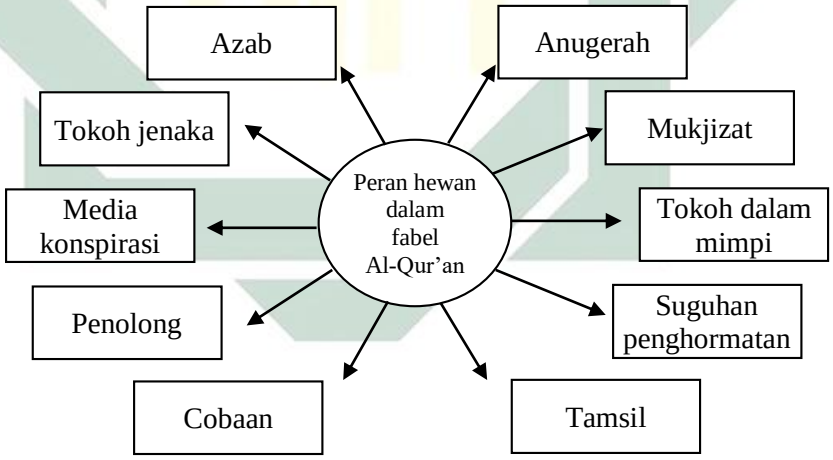
[161] Al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghayb*, 11: 172; 12:111

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam narasi berikutnya, Allah menghadirkan pemeran utama hewan, berupa kehadiran burung gagak dalam kisah perseteruan dua putra Adam tersebut. Allah Swt. menghadirkan burung gagak dalam kisah ini sebagai "pahlawan penolong" yang mengajarkan dan mendidik manusia yang ceroboh dalam bersikap (QS. al-Mā'idah [5]: 27-31).

Burung gagak, *ghurāb*, hadir sebagai tokoh yang mengajarkan dan mendidik Qābīl yang tidak bisa menyelesaikan proses untuk menguburkan saudaranya, Hābīl, yang ia bunuh. Di sinilah, representasi peran burung gagak dalam kisah ini bisa dikategorikan sebagai kisah pertolongan dengan menggunakan hewan.

3. 3 Representasi Peran Hewan dalam Fabel Al-Qur'an



digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV
INTEGRITAS TEKSTUAL DAN KOHERENSI FABEL DALAM AL-QUR'AN

A. Fabel Al-Qur'an dalam Perspektif Komposisi Al-Qur'an dan Analisis Struktur Naratif

Dalam uraian sebelumnya dijelaskan bahwa ada sejumlah kisah Al-Qur'an yang menjadikan hewan sebagai salah satu pemeran utamanya. Kisah-kisah itu tersebar di beberapa surah Al-Qur'an, baik di surah makiyah maupun madanīyah. Kisah-kisah itu tidak hanya disebutkan di surah makiyah atau madanīyah, tetapi juga ada yang diulang di surah makiyah dan madanīyah. Pada bab sebelumnya telah dijelaskan beberapa hewan yang menjadi pemeran kisah yang dijelaskan di surah makiyah saja dan mada saja. Pada bab ini lebih difokuskan pada kisah hewan yang disebutkan di surah makiyah dan madanīyah. Bab ini sekaligus hendak menunjukkan bagaimana analisis komposisi surah dan analisis struktur naratif dikembangkan pemikir muslim dan Barat diterapkan dalam menganalisis kisah hewan dalam Al-Qur'an.

Setidaknya ada tiga kisah hewan yang sama yang disebutkan di surah makiyah dan madanīyah, yaitu: sapi (*'ijl*) sebagai tuhan bani Israel, anugerah burung *salwā* bagi umat Mūsā, dan "menjadi kera" bagi pembangkang kehormatan *yawm al-sabt*. Tiga kisah ini seluruhnya berhubungan dengan kisah Nabi Mūsā, kisah yang paling banyak disebutkan dalam Al-Qur'an.[1] Dari tiga kisah itu,

[1] Faisol Fatawi, "Naratologi Al-Qur'an: Struktur dan Fungsi Naratif Kisah Nabi Musa dalam Al-Qur'an" (Disertasi, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2016); Darwazah menjelaskan alasan kenapa kisah Mūsā, Firaun, dan bani Israel tersebar di sejumlah surah Al-Qur'an. Ia menjelaskan bahwa tidak seperti komunitas umat-umat terdahulu lainnya yang punah, bani Israel memiliki pengaruh luar biasa baik dalam ranah agama dan dunia di Jazirah Arab. Selain itu, kata Darwazah, di dalam Bibel, peristiwa Mūsā, Firaun, dan bani Israel ini terekam dalam kuantitas yang besar

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

semuanya disebutkan di surah al-A‘rāf dan dua di antaranya di surah Ṭāhā untuk surah makiyah dan ketiganya disebutkan di surah al-Baqarah dan sebagian di surah al-Nisā’ dan surah al-Mā’idah untuk surah madanīyah.

Tabel 4.1 Persebaran tiga kisah hewan yang disebutkan di surah makiyah dan madanīyah

No	Nama Hewan	Uraian	Makiyah	Madanīyah	Jumlah	
					Mk	Md
1	Sapi	Umat Nabi Mūsā menuhankan sapi Diksi: *‘ijl*	Al-A‘rāf : 148, 152 Ṭāhā : 88	al-Baqarah : 51, 54, 92, 93 Al-Nisā’ : 153	3	5
2	Burung Salwa	Nabi Musa dan Salwā Diksi: *salwā*	al-A’rāf: 160 Ṭāhā: 80	Al-Baqarah: 57	2	1
3	Kera	Pelanggar hari Sabt menjadi kera Diksi: *qiradah*	al-A‘rāf: 166	al-Baqarah: 65	1	1
Jumlah					6	7

1. Kisah *‘Ijl* dalam Komposisi Surah Makiyah dan Madanīyah

a. Kisah *‘Ijl* dalam Komposisi Surah-Surah Makiyah: Al-A‘rāf dan Ṭāhā

Kisah *‘ijl* disebutkan di dua surah makiyah dan dua surah madanīyah. Dalam surah-surah makiyah, kisah *‘ijl* disebutkan di surah al-A‘rāf dan Ṭāhā. Sebagaimana diketahui, ulama tidak bersepakat tentang kronologi surah-surah Al-Qur’an. Secara umum, ulama berpendapat bahwa surah al-A‘raf turun lebih awal dibandingkan dengan surah Ṭāhā. Jika surah al-A‘rāf berada di urutan ke-39 dalam kronologi surah, surah Ṭāhā berada di urutan ke-45.[2] Dalam konteks ini, baik surah

dibandingkan dengan kisah-kisah Nabi dan komunitas-komunitas lainnya. Al-Qur'an turun dalam situasi semacam ini. Lihat, Muḥammad ‘Izzat Darwazah, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth: Tartīb al-Suwar ḥasab al-Nuzūl*, vol. 2 (Tunisia: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2008), 527.

[2] ‘Abid al-Jābiri sebagaimana mayoritas pemikir Muslim juga menempatkan surah al-A‘rāf pada urutan ke-39 setelah surah Ṣād. Dalam kategori al-Jābirī, surah-surah makiyah dalam konteks dakwah Nabi bisa dibagi menjadi enam era, yaitu: 1) penegasan kenabian, *rubūbīyah*, dan *ulūhīyah*; 2) penegasan hari kebangkitan, hari pembalasan, dan tanda-tanda kiamat; 3) penolakan syirik dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-A‘rāf maupun surah Ṭāhā berada pada periode ketiga yang pesan utamanya diarahkan pada penolakan pada segala bentuk kemusyrikan dan kepandiran penyembahan berhala. Oleh karena itu, wajar jika yang menonjol dalam pemaparan kisahnya dalam surah ini berhubungan dengan persoalan tersebut.

Surah al-A‘rāf merupakan salah satu surah makiyah dalam bagian *al-sab‘ al-ṭiwāl.* Dengan demikian, ia merupakan surah makiyah terpanjang, bahkan termasuk tiga surah terpanjang dalam Al-Qur’an secara keseluruhan. Surah ini juga merupakan surah yang berisi serial kisah terbanyak di antara sejumlah surah Al-Qur’an.[3] Dalam urutan mushaf, surah al-A‘rāf berada di urutan ke-7 setelah surah al-Fātiḥah, al-Baqarah, Āli ‘Imrān, al-Nisā’, al-Mā’idah, dan al-An‘ām. Sementara dalam urutan pewahyuan, mayoritas pemikir Muslim menempatkan surah al-A‘rāf pada urutan ke-39 setelah surah Ṣād dan sebelum surah al-Jinn.

Berbeda dengan pandangan arus utama pemikir Muslim, Nőldeke menempatkan surah Ṭāhā turun lebih awal dibandingkan dengan surah al-A‘rāf. Menurut Nőldeke, surah Ṭāhā berada di urutan ke-55 sementara surah al-A‘rāf berada di urutan ke-87. Ini artinya, dalam perspektif Nőldeke, surah Ṭāhā masuk pada kategori surah makiyah tengah dan surah al-A‘rāf berada di kategori makiyah akhir yang menjembatani dengan era madanīyah.[4]

---

kepandiran penyembah berhala; 4) penyampaian dakwah secara terang-terangan dan membangun komunikasi dengan suku-suku; 5) blokade terhadap Nabi dan keluarganya dan hijrahnya orang Islam ke Etiopia; 6) pasca blokade: melanjutkan komunikasi dengan suku-suku serta persiapan untuk hijrah ke Madinah. Lihat Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, *Madkhal Ilā al-Qur’ān al-Karīm: fī al-Ta‘rīf bī al-Qur’ān* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-‘Arabiyyah, 2006), 250–254; Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, *Fahm al-Qur’ān al-Ḥakīm: Al-Tafsīr al-Wāḍiḥ ḥasab Tartīb al-Nuzūl*, vol. 1 (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 2012), 18.

[3] Darwazah, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth*, 2:361.

[4] Theodor Nőldeke, *Tārikh Al-Qur’ān*, terj. George Tāmir (Beirut: Manshūrāt al-Jamal, 2008), XXXII. Dalam kronologi Nőldeke-Schwally, surah al-A‘rāf berada pada urutan ke-87 setelah surah Fāṭir dan sebelum surah al-Aḥqāf. Surah ini dalam versi Nőldeke berada di era Makkah akhir.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Surah al-A‘rāf merupakan salah satu surah makiyah yang paling banyak menyebutkan kisah di dalamnya.[5] Di dalamnya dikisahkan peran dakwah para Nabi dan kaumnya serta pembangkangan yang menyertai dakwahnya. Selain kisah figur manusia pertama, Adam a.s dan istrinya, setidaknya ada enam kisah rasul dan kaumnya serta kisah nabi dan kaumnya yang tidak disebutkan namanya secara tegas tertera dalam surah al-A‘rāf.[6] Kisah ‘anak sapi’ (*‘ijl*) ada dalam salah satu segmen kisah Nabi Mūsā dan bani Israel.

Menurut Ḥabannakah, pembahasan tentang *‘ijl* termaktub dalam bagian keenam dari dua belas bagian dalam surah al-A‘rāf. Habannakah memilah konten surah al-A‘rāf menjadi dua belas (12) bagian. Ia menyebut masing-masing bagian itu dengan *al-dars*. Pada bagian keenam (ayat 59-171) inilah segmen tentang *‘ijl* diuraikan. Bagian keenam yang mencakup ayat 59-171 ini oleh Ḥabannakah diperinci menjadi enam segmen, yaitu segmen tentang kisah Nabi Nūḥ dan kaumnya (ayat 59-64), Nabi Hūd dan kaumnya (ayat 65-72), Nabi Ṣāliḥ dan kaumnya (ayat 73-79), Nabi Lūṭ dan kaumnya (ayat 80-84), Nabi Shu‘ayb dan kaumnya (ayat 85-93); kisah nabi dan penduduk desa (ayat 94-102), dan kisah Nabi Mūsā dan Hārun dan kaumnya serta Firaun dan bani Israel (ayat 103-171). Kisah *‘ijl* berada di segmen ketujuh

Segmen ketujuh ini diawali dengan penjelasan tentang Allah mengutus Mūsā kepada Firaun dengan dibekali dua mukjizat, yaitu tongkat yang bisa berubah

[5] Faḍl Ḥasan ‘Abbās, *Al-Qaṣaṣ al-Qur’ānī: Īḥā’uh wa Nafaḥātuh* (Oman: Dār al-Furqān, 1978), 29.
[6] Mereka itu adalah Nabi Nūḥ dan kaumnya (ayat 59-64); Nabi Hūd dan kaumnya (ayat 65-72); Nabi Ṣāliḥ dan kaumnya (ayat 73-79); Nabi Lūṭ dan kaumnya (ayat 80-84); Nabi Shu‘ayb dan kaumnya (ayat 85-93); kisah nabi dan penduduk desa (ayat 94-102); dan kisah Nabi Mūsā dan Hārun dan kaumnya serta Firaun dan bani Israel (ayat 103-171)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjadi ular dan tangan yang bersinar (ayat 103-126). Kondisi ini mendapat reaksi negatif dari Firaun dan bala tentaranya berupa pembangkangan Firaun dan bala tentaranya serta kesombongan mereka sehingga layak mendapatkan balasan dari Allah Swt., yaitu ditenggelamkan di lautan (ayat 127-137). Bani Israel yang selamat terus bersama Mūsā menyeberangi lautan dengan aman sembari mereka meminta agar Mūsā membuat tuhan untuk mereka sembah (ayat 138-141).

Setelah itu, Mūsā memenuhi waktu dan tempat (*mīqāt al-zamānī* dan *mīqāt al-makānī*) yang ditentukan Allah untuk menerima Taurat selama 30 hari dan meminta Ḥārun untuk menggantikan perannya, memimpin bani Israel dengan tiga pesan: gantilah aku untuk memimpin bani Israel (*ukhlufnī fī qawmī*); perbaikilah dirimu dan kaummu (*aṣliḥ*), perbaiki diri dan kaumnya, termasuk juga pesan agar Ḥārūn berbuat baik dalam mengelola dan memimpin bani Israel serta memperbaiki segala tindakan yang merusak dengan kepemimpinan yang baik, mitigasi persebaran kerusakan, dan mengendalikan para perusak; dan pesan ketiga adalah jangan mengikuti cara-cara para perusak. Namun Allah menambahkan perpanjangan waktu 10 hari lagi hingga genap menjadi 40 hari. Perpanjangan waktu inilah yang menjadi awal drama pembangkangan bani Israel.

Habannakah[7] menjelaskan bahwa penambahan 10 hari dari janji Allah kepada Mūsā itu adalah dalam rangka menguji bani Israel, apa yang sekiranya terjadi ketika Mūsā tidak segera kembali kepada mereka setelah 30 hari memenuhi janjinya bertemu dengan Tuhannya, apa yang sekiranya mereka perbuat di bawah

[7] ‘Abd al-Raḥman ibn Hasan Habannakah al-Mīdānī, *Ma‘ārij al-Tafakkur wa Daqā’iq al-Tadabbur*, vol. 4 (Damaskus: Dār al-Qalam, 2014), 536–537.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kepemimpinan Hārūn? (ayat 142-147). Dampaknya bisa dilihat pada segmen berikutnya, mereka tidak memperdulikan ajakan Ḥārūn dan mereka menciptakan tuhan rekaan berbentuk anak sapi yang bersuara (*'ijlan jasadan lahū khuwār*).

Dalam segmen ini, tidak disebutkan siapa aktor utama pereka tuhan imajinatif tersebut. Dalam sejarahnya, patung sapi merupakan patung yang populer di kalangan penyembah berhala era Firaun. Dalam mitologi Mesir Kuno, patung yang berupa lembu jantan dan dianggap suci itu dikenal dengan patung Apis.[8]

Dalam konteks inilah kisah *'ijl* muncul. Kisal *'ijl* ini hampir memicu konflik antara Mūsā dan Ḥārūn (ayat 143-154). Setelah peristiwa ini, dan setelah kemarahan Mūsā mereda, Mūsā mengajak 70 orang terpilih untuk bertobat pada waktu yang telah ditentukan. Ini perjalanan kedua Mūsa menuju tempat dan waktu yang ditentukan (*mīqāt*). Jika perjalanan pertama untuk mengambil *lawḥ,* yaitu kitab Taurat, maka perjalanan kedua adalah perjalanan pertobatan karena ulah kaumnya yang menyimpang ketika ditinggal pada perjalanan pertama (ayat 155-157).

Berbeda dengan Habannakah, Sa'īd Ḥawwā memilah surah al-A'rāf menjadi 3 bagian, termasuk pendahuluan dan penutup.[9] Segmen tentang *'ijl* ditemukan pada bagian kedua. Pada bagian kedua, Ḥawwā memilah lagi menjadi empat subbagian yang dia sebut dengan *maqṭa'.* Subbagian pertama mengurai tentang kisah beberapa Nabi, yaitu Nabi Nūḥ dan kaumnya, Nabi Ḥūd dan kaumnya, Nabi Ṣāliḥ dan kaumnya, Nabi Lūṭ dan kaumnya, dan Nabi Shu'ayb dan

[8] Ibid., 4:564.
[9] Bagian pertama sekaligus pembukaan adalah ayat 1-58, bagian kedua dari ayat 59-171, dan bagian ketiga dari ayat 172-206.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kaumnya. Semuanya adalah nabi-nabi yang disebut dalam Bibel (*Biblical prophets*) (ayat 59-102).

Subbagian berikutnya membahas tentang Nabi Mūsā dan Firaun. Pembahasan ini dimulai dari ayat 103 sampai 137. Sedangkan subbagian ketiga membahas bani Israel dan penyimpangan-penyimpangannya (ayat 138-159). Pada subbagian inilah, segmen tentang kisah *'ijl* diuraikan.

Subbagian ini diawali dengan kisah ketika bani Israel melewati lautan saat menyelamatkan diri dari kejaran Firaun, yang pada saat itu Firaun ditenggelamkan di lautan tersebut. Pada saat melewati lautan, mereka menjumpai sebuah komunitas penyembah berhala. Melihat fakta demikian, bani Israel mengusulkan kepada Mūsā untuk "menciptakan" tuhan sebagaimana mereka. Dengan singkat Mūsā menjawab, "Kalian bodoh. Mereka akan dihancurkan (oleh kepercayaan) yang dianutnya dan apa yang telah mereka kerjakan akan sia-sia." (ayat 138-139).

Lalu Mūsā melanjutkan, "Pantaskah aku mencari tuhan untukmu selain Allah, padahal Dia yang telah melebihkan kamu atas segala umat (pada masa itu). Ingat ketika kalian diselamatkan dari Firaun dan kaumnya, yang menyiksa kamu dengan siksaan yang sangat berat, mereka membunuh anak-anak laki-lakimu dan membiarkan hidup anak-anak perempuanmu?" (ayat 140-141). Persoalan muncul setelah Nabi Mūsā melakukan pertemuan dengan Tuhannya pada waktu dan tempat tertentu (*mīqāt*) dengan durasi waktu 30 plus 10 hari untuk menerima tanggung jawab kenabian dan wahyu serta meminta saudaranya, Hārūn, untuk menjaga bani Israel dengan tiga pesan: mengganti peran kepemimpinan, memperbaiki diri dan kaumnya, dan larangan mengikuti para perusak (ayat 142-147).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pada saat berakhir rentang waktu 30 hari dan bani Israel tidak tahu dengan pertambahan waktu 10 hari, mereka mulai gelisah. Pertambahan waktu inilah yang menjadikan mereka berinisiatif untuk membuat tuhan rekaan berupa anak sapi (*'ijl*) yang dibuat dari perhiasan kaumya. Situasi inilah yang melahirkan kemarahan Mūsā begitu kembali dari tempat perjanjian dengan Tuhannya lantaran kemusyrikan mereka. Mūsā pun marah pada Hārūn karena ia gagal menjaga pesannya.

Sebagai konsekuensi, Mūsā memilih 70 orang dari mereka untuk memohon pertobatan kepada Tuhan di tempat tertentu (*mīqāt*) atas perbuatan yang telah dilakukan kaumnya (ayat 148-155). Segmen ini dipungkasi dengan hiburan kepada Rasulullah saw. bahwa dialah utusan terakhir, umat terakhir, dan penyempurna dakwah. Rasulullah saw. diminta untuk mewartakan bahwa ia adalah rasul Allah untuk seluruh manusia yang telah dikisahkan dalam kitab suci sebelumnya, baik dalam Taurat sebagai kitab suci pertama, maupun dalam Injil (ayat 156-159). Pada subbagian keempat, kata Ḥawwā, dibahas tentang kelanjutan dari penyimpangan-penyimpangan yang dilakukan bani Israel sehingga mereka pantas mendapat siksa dari Allah Swt. (ayat 160-171).

Dalam beberapa hal, Reda memiliki kesamaan dengan pembagian Ḥawwā. Meskipun tidak sepenuhnya sama, Reda menegaskan bahwa surah al-A'raf didominasi pembahasan tentang kisah-kisah umat terdahulu. Pada paroh bagian awal isi surah yang bertutur tentang kisah-kisah umat terdahulu (ayat 59-102), dijelaskan tentang kisah-kisah bangsa yang gagal mengikuti para nabinya dan selanjutnya mereka dimusnahkan, dan pada paruh berikutnya berisi kisah Mūsā dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bani Israel yang berhasil, meskipun akhirnya mengalami kemunduran dan kegagalan (ayat 103-171).[10]

Secara retoris, segmen penting dalam isi surah al-A‘rāf ini, meminjam istilah Cuypers, mengandung karakteristik binaritas (*binarity*). Binaritas yang dimaksud adalah adanya dua elemen linguistik atau dua makna yang sengaja dimasukkan dalam hubungan di dalam teks. Karakteristik semacam ini lumrah dijumpai dalam dalam retorika Semitik.[11] Dalam konteks segmen dalam surah al-A‘rāf ini, binaritas dijumpai pada level wacana, yaitu segmen yang di satu sisi menjelaskan kisah bangsa yang *gagal* mengikuti nabinya dan akhirnya dimusnahkan serta segmen kebalikannya yaitu kisah Mūsā dan bani Israel yang *berhasil*, meskipun pada akhirnya juga gagal.

Jika digambarkan dengan pola analisis komposisi Al-Qur’an sebagaimana Cuypers dan Farrin, segmen tentang Mūsā dan pembangkangan umatnya dengan mencipta tuhan palsu akan berpola komposisi ‘cermin” (*mirror*) atau dalam istilah Farrin disebut dengan ciasmus. Pola ini berbentuk komposisi ABC-C’B’A’. Meskipun komposisi ini tidak selumrah komposisi cincin atau konsentrik, tapi komposisi cermin atau ciasmus ini sesekali dijumpai dalam komposisi Al-Qur’an. Dalam konteks surah al-A‘rāf, penulis memodifikasi komposisi Ḥawwa dan Reda dan menemukan bahwa pola komposisinya adalah ciasmus (*chiasmus composition*) atau cermin (*mirror composition*). Pola tersebut sebagai berikut:

---

[10] Nevin Reda, “What Is the Qur’an? A Spritually Integrative Perspective,” *Islam and Christian-Muslim Relations* 30, no. 2 (2019): 140–142.

[11] Binaritas dalam retorika Semitik bisa terjadi pada level tema dan konsep, juga pada level wacana. Michel Cuypers, *The Composition of the Qur’an: Rhetorical Analysis* (London: Bloomsbury Publishing, 2015), 13–15.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

A Prolog yang berisi tentang Al-Qur'an dan keniscayaan mengikutinya	1-9
B Kisah Ādam dan iblis dan arahan agar bani Ādam tidak terperdaya oleh gangguan setan. Pada bagian ini juga ada klasifikasi manusia kelak pada hari kiamat akan terbagi menjadi 3, *ashāb al-jannah*, *aṣḥāb al-a'rāf*, dan *aṣḥāb al-nār.*	10-58
C Kisah umat yang gagal mengikuti Nabinya dan akhirnya dimusnahkan	59-102
C' Kisah Mūsā dan bani Israel yang berhasil, meskipun akhirnya mengalami kemunduran dan gagal	103-171
B' Mengingatkan komitmen awal bani Ādam dengan Tuhannya bahwa komitmen bertauhid telah berlangsung sejak awal. Jangan sampai komitmen itu berubah lantaran mengikuti setan.	172-198
A' Epilog yang berisi penjelasan bahwa Nabi Muḥammad mengikuti Al-Qur'an karena di dalamnya berisi petunjuk dan rahmat bagi orang yang beriman	199-209

Secara umum, surah al-A'rāf menfokuskan diri pada pesan utama, yaitu pentingnya meletakkan ketaatan pada kitab suci ("the Book") di atas ketaatan pada kebiasaan yang diwariskan. Dalam konteks inilah Reda memahami *a'rāf*, nama surah ini, sebagai bentuk plural dari *'urf* yang bermakna beragam, dan salah satu makna yang populer adalah kebiasaan (*custom*). Berbeda dengan kebanyakan mufasir yang memahami *a'rāf* sebagai tempat yang tinggi atau surga,[12] Reda malah memahami *a'rāf* dengan makna kebiasaan. Ini didasarkan pada tiga hal:[13] *pertama*, sejumlah bentuk singular kata *a'rāf* diulang dalam surah ini tidak dalam pengertian tempat yang tinggi (*heights*); *kedua*, adanya generasi yang telah mewarisi kitab suci yang dijelaskan dalam surah ini, dan itu hanya disebutkan sekali; dan *ketiga*, penekanan surah pada aktualisasi ajaran-ajaran dasar tentang keyakinan dan peringatan agar agama tidak dijadikan permainan dan senda gurau. Dalam

[12] Di dalam Al-Qur'an, *aṣḥāb al-a'rāf* dilawankan dengan *aṣḥāb al-nār.* Lihar surah al-A'rāf ayat 48-50.
[13] Reda, "What Is the Qur'an?," 141.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengertian ini, *aṣḥāb al-a'rāf* merupakan mereka yang mewarisi kitab-kitab suci mereka dari generasi sebelumnya dan karenanya mereka mengikuti kebiasaan yang baik, bukan melakukan kejahatan yang akan berdampak pada siksa di neraka. Oleh karena itu, wajar jika *aṣḥāb al-a'rāf* dilawankan dengan *aṣḥāb al-nār*.[14]

Tabel 4.2 Ragam Model Komposisi Surah al-A'rāf

	Habannakah	Sa'īd Ḥawwā	Nevin Reda
I	1-10	1-58 1-9 10-58	1-58 1-9 10-58
II	11-25	59-171 59-102 103-137 138-159 160-171	59-102
III	26-36	172-206 172-188 189-206	103-171 103-169 169-171
IV	37-53		172-198 172-173 174-198
V	54-58		199-206
VI	59-171 59-64 65-72 73-79 80-84 85-93 94-102 103-171		
VII	172-174		
VIII	175-177		
IX	178-179		
X	180		
XI	181-198		
XII	199-206		

Kisah pembangkangan bani Israel dengan menjadikan patung *'ijl* sebagai tuhan mereka juga disebutkan dalam surah Ṭāhā. Menurut pandangan mayoritas pemikir Muslim, meskipun sama-sama surah makiyah, surah Ṭāhā turun setelah

[14] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

surah al-A'rāf. Ini artinya, meskipun kisah tersebut memiliki kesamaan, konteks yang melatarinya bisa saja berbeda. Sebagaimana disebutkan 'Abid al-Jābirī, wahyu itu diturunkan sesuai dengan konteks sosialnya, dan konteks sosial itu akan senantiasa berubah (*al-waḥy kāna yanzil ḥasb muqtaḍa al-aḥwāl, wa al-aḥwāl tataghayyar min ḥin li ākhar*).[15] Perubahan konteks yang kemudian berdampak pada 'perubahan' teks baik secara stilistik maupun secara wacana yang oleh Angelika Neuwirth disebut dengan *a canonical prosess.*[16] Perubahan dan perkembangan baik dalam bentuk stilistika wahyu maupun dalam wacana wahyu berlangsung seiring dengan perubahan tersebut. Ini yang dalam istilah Neuwirth disebut dengan *equally socially relevant*.[17] Artinya, ada relevansi antara suasana pewahyuan dan konten wahyu yang disampaikan.

Neuwirth menegaskan bahwa 'penambahan' wacana terjadi dalam teks yang datang kemudian (*later addition*). Penambahan tidak saja terjadi pada surah madanīyah dibandingkan dengan surah makiyah, tetapi juga pada surah makiyah yang datang kemudian, semisal kasus surah al-A'rāf dan surah Ṭahā.[18] Bagi

---

[15] al-Jābirī, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm*, 243.

[16] Istilah ini oleh Neuwirth dipinjam dari pendekatan kanonik (*canonical approach*) yang dikembangkan Christoph Dohmen. Dohmen mengusulkan perlunya memahami asal usul 'kitab suci' (*canon*) sebagai proses perkembangan (*a process of growth*). Kitab suci, dalam konteks ini, tidak lagi mencakup bentuk final teks yang dikodifikasikan secara resmi, tapi lebih bermakna "kesadaran tentang karakter perjanjian yang mengikat yang berakar dalam teks" yang ditegaskan oleh referensi yang berkesinambungan dari teks yang muncul kemudian ke inti teks. Hal itu juga ditegaskan oleh contoh-contoh intertektualitas yang berulang yang yang tercermin dalam unit teks yang berkembang di sekitar inti teks tersebut. Lihat Angelika Neuwirth, "Meccan Texts-Medinan Additions? Politics and the Re-Reading of Liturgical Communications," in *Words, Texts and Consepts Cruising the Mediterranean Sea: Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science; Dedicated to Gerhard Endress on His Sixty-Fifth Birthday*, ed. Rödiger Arnzen and Jörn Thielmann (Leuven: Peeters, 2004), 73–74.

[17] Ibid., 74.

[18] Neuwirth, misalnya, menambahkan diksi *the extended version* ketika menjelaskan kisah *'ijl* dalam surah al-A'rāf sebagai versi yang diperluas dari penjelasan kisah *'ijl* dalam surah Ṭāhā yang ia sebut sebagai *the earlies text.* Ini terjadi karena Neuwirth menganggap bahwa surah al-A'rāf turun belakangan setelah surah Ṭāhā. Lihat Ibid., 76–80.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Neuwirth, penjabaran narasi di surah al-A‘rāf lebih luas dibandingkan dengan penjabaran narasi pada surah Ṭāhā, karena surah al-A‘rāf turun lebih belakangan dibandingkan dengan surah Ṭāhā.

Tidak seperti Neuwirth, disertasi ini menunjukkan sebaliknya. Mengikuti pandangan mayoritas mufasir Muslim (lihat, tabel kronologi Al-Qur’an), penulis menganggap bahwa surah al-A‘rāf diturunkan lebih awal dibandingkan dengan surah Ṭāhā, meskipun berada dalam konteks umum yang sama. Kisah *‘ijl* dalam dua surah tersebut, meskipun ada kemiripan plot, ditemukan perbedaan diksi dan perkembangan wacana di dalamnya. Perkembangan wacana dan penggunaan diksi tertentu itulah yang mendasari kesimpulan penulis bahwa surah Ṭāhā turun belakangan setelah surah al-A‘rāf.

Dalam surah al-A‘rāf, misalnya, plot kisah diawali Mūsā menghadiri perjanjian dengan Tuhannya untuk menerima tugas kenabian dan Taurat selama empat puluh malam. Sementara dalam surah Ṭāhā, Allah Swt. mempertanyakan kenapa Mūsā datang lebih awal dibandingkan kaumnya.

Sebelum membandingkan dua surah tersebut, berikut ini beberapa pandangan mufasir tentang pembagian dan komposisi surah Ṭāhā. Habannakah, misalnya, membagi surah Ṭāhā pada sembilan bagian. *Pertama*, pesan yang berisi tentang tugas dakwah Rasulullah saw., tugas pengingat dan edukatif Al-Qur’an, dan penjelasan bahwa Al-Qur’an adalah firman Allah Swt. Ini dijelaskan di bagian awal surah dari ayat 1-8.

Kedua, gambaran tentang kisah Mūsā dari sampainya Mūsā ke dekat gunung Tursina dalam perjalanan pulang menuju Mesir dari Madyan, Mūsā

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menerima wahyu dan pelantikan kenabiannya, peristiwa-peristiwa penting dalam menyampaikan risalah Allah di Mesir hingga keluar dari Mesir bersama bani Israel, tenggelamnya Firaun dan tentaranya. Ini digambarkan dalam ayat 9-99.

Ketiga, berisi peringatan kepada orang yang berpaling dari Al-Qur'an dan pemaparan kisah orang-orang yang salah saat itu. Ini dijabarkan dari ayat 99-104. *Keempat*, potret tentang gambaran hari kiamat yang di antaranya terjadinya perubahan kosmik dan peristiwa-peristiwa genting (ayat 105-112). *Kelima*, penjelasan tentang Al-Qur'an dan pendidikan bagi Rasulullah agar tidak tergesa-gesa mengulang bacaan saat Al-Qur'an turun (ayat 113-114).

Keenam, kisah tentang Adam dan segala hal yang berhubungan dengan manusia era awal. *Ketujuh*, peringatan kepada para pendusta Rasulullah dan orang-orang kafir dengan siksa-Nya yang menyeluruh; *Kedelapan*, pesan Allah kepada rasul-Nya, dan kepada siapa saja dari umatnya untuk salat dan sabar (ayat 130-132). *Kesembilan*, mendiskusikan sebagian pernyataan orang kafir dengan persuasi, koreksi, dan sanksi (ayat 133-135). Kisah *'ijl*, dalam konteks ini, ada di akhir bagian kedua dalam komposisi surah Ṭāhā menurut Ḥabannakah.

Bagian kedua ini diawali dengan formula pertanyaan retoris dari Allah kepada Nabi Muhammad saw., yaitu: *Hal atāka ḥadīthu Mūsā*.... [19] Lalu kisah berlanjut pada kisah menjelang pengangkatan tugas Mūsā sebagai rasul dan

[19] Ada beberapa formula dalam mengawali kisah dalam Al-Qur'an. Ada formula dialogis yang biasanya diawali dengan *yas'alūnak...*; formula perumpamaan, yang biasanya diawali dengan *waḍrib lahum mathal...ḍaraballāh mahal...*; formula substitusi seperti *wa...idh...;* formula 'pengangkatan tugas' (*the formula of Commission*) seperti *wa fī...idh....*; formula pengangkatan tugas yang biasanya secara eksklusif digunakan untuk nabi-nabi *non* biblikal seperti *wa ilā*...dan lain sebagainya. Lebih lanjut, lihat Karim Samji, *The Qur'ān: A Form Critical History* (Berlin-Boston: De Gruyter, 2018), 177–191.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengenalan tanda-tanda kekuasan yang dimilikinya untuk menghadapi objek dakwahnya, yaitu mukjizat berupa tongkat dan tangan yang bisa memancar (ayat 9-23). Menyadari kekhawatiran dan kelemahan yang ada pada dirinya,[20] ditambah beban berat untuk berdakwah kepada Firaun dan bala tentaranya, segmen berikutnya berisi doa yang dibaca Mūsā mengawali risalahnya sekaligus memohon agar saudaranya, Hārūn, mendampinginya dalam tugas profetiknya (ayat 24-36).

Segmen berikutnya berkisah peristiwa masa kecil Mūsā yang terselamatkan dari pembunuhan, dan bagaimana 'strategi' Allah menyelamatkan bayi Mūsā di era ketika bayi laki-laki dibunuh. Segmen ini juga dilanjutkan dengan Mūsā dewasa yang diutus menghadapi Firaun, keluarga yang membesarkannya, bersama saudaranya, Hārūn (ayat 37-60).

Bagian berikutnya pertarungan antara Mūsā dan pasukan Firaun. Pertarungan akhirnya dimenangkan Mūsā sehingga akhirnya pasukan Firaun beriman kepada Tuhan Mūsā dan Hārūn, meskipun mereka diancam oleh Firaun (ayat 61-76). Segmen berikutnya Mūsā diperintah untuk menyeberang lautan bersama bani Israel dengan bantuan tongkatnya untuk menyelamatkan diri dari pengejaran Firaun. Mūsā dan kaumnya selamat dan Firaun tenggelam digulung ombak. (ayat 77-79).

Segmen berikutnya adalah anugerah yang telah diberikan Allah kepada bani Israel. Ada tiga anugerah yang didapat bani Israel: *pertama*, menyelamatkan

---

[20] Setidaknya ada tiga kekhawatiran yang ada pada diri Mūsā, yaitu: *pertama*, khawatir dibunuh oleh otoritas Firaun. Kekhawatiran ini terjadi karena sebelum keluar dari Mesir, Mūsā memukul pemuda Koptik demi menolong pemuda Israel dan akhirnya mati. *Kedua*, keterbatasan komunikasinya lantaran hambatan yang terjadi pada lisannya. *Ketiga*, temperamen (*sur'ah al-ghadab*) dan tergesa-gesa dalam bertindak karena hatinya tidak lapang. Lihat al-Mīdānī, *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqā'iq al-Tadabbur*, 8:75–78.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mereka dari kejaran Firaun dengan melintasi lautan dan Firaun dan tentaranya tenggelam; *kedua*, janji Allah kepada Mūsā untuk menurunkan wahyu di Tursina, yang sayangnya bani Israel tidak ikut bersama; *ketiga*, setelah mereka kesal lantaran tidak ada makanan yang bisa dikonsumsi, Allah menganugerahi makanan berupa *manna* dan *salwā*.[21] (ayat 80-82).

Segmen terakhir dari bagian ini adalah teguran Allah Swt. kepada Mūsā lantaran tidak membawa serta kaumnya untuk memenuhi janji bermunajat di Tursina. Lamanya waktu Mūsā meninggalkan kaumnya berdampat pada reaksi pembangkangan yang diprovokasi Sāmirī. Hārūn yang bertugas mengganti peran Mūsā tidak kuasa menghadapi kaumnya. Mūsā, begitu kembali dari Tursina, marah kepada Ḥārūn yang gagal menjaga kaumnya, Mūsā juga marah kepada Sāmirī karena telah memprovokasi kawannya untuk musyrik kepada Tuhannya. Akibat pembangkangan itu, Sāmirī berhak mendapatkan siksa dari Allah: di dunia sepanjang hidupnya ia akan berkata, "Jangan sentuh aku", dan begitu juga ia akan mendapat siksa di akhirat. Akhirnya Mūsā membakar patung '*ijl* tersebut dan melarungnya ke laut (ayat 83-99).

Sementara Ḥawwā membagi komposisi surah Ṭāhā menjadi enam bagian. *Pertama*, pembukaan yang berisi penegasan bahwa Al-Qur'an hadir untuk membahagiakan, bukan sebaliknya (ayat 1-8). *Kedua*, sebagian segmen kisah Mūsā ketika pertama kali hendak dilantik menjadi rasul. Mengingat tugas kenabian berat, Mūsā dilengkapi dengan bekal dakwah berupa mukjizat, tongkat dan tangan yang bersinar. Menyadari beban dan tanggung jawab yang luar biasa dalam

[21] Ibid., 8:273–275.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melaksanakan tugas kenabian, Mūsā memohon kepada Allah agar dilapangkan dadanya, dimudahkan urusannya, dilancarkan komunikasinya, dan pendamping dakwah. Allah pun mengabulkannya. Dengan modal dasar itulah, Mūsā melaksanakan tugasnya menghadapi Firaun dan bala tentaranya (ayat 9-55).

Pada segmen berikutnya, setelah Allah menampakkan tanda kebenaran-Nya yang dibekalkan kepada Mūsā, Firaun tetap saja ingkar. Terjadi pertarungan antara Mūsā dan kubu Firaun yang pada akhirnya dimenangkan Mūsā. Pasukan Firaun pun beriman kepada Tuhan Mūsā dan Hārūn, betapa pun mereka diancam oleh Firaun (ayat 56-76). Lalu Mūsā bersama bani Israel meninggalkan Mesir, lari dari kejaran Firaun dan pendukungnya, melalui jalur laut. Laut menjadi kering berkat mukjizat tongkat yang dipukulkan ke laut. Mūsā dan bani Israel selamat dari kejaran Firaun, sementara Firaun dan pendukungnya tenggelam. Kemudian konteks kisahnya diarahkan kepada bani Israel yang telah mendapatkan anugerah selamat dari Firaun, turunnya Taurat, dan anugerah *manna* dan *salwā.* Allah berpesan agar mereka tidak melampaui batas sebagaimana Firaun sehingga pantas mendapatkan siksa.

Kisah berlanjut pada teguran Allah kepada Mūsā lantaran Mūsā meninggalkan kaumnya karena terburu-buru untuk menghadap Tuhannya.[22] Kisah Mūsā meninggalkan kaumnya berdampak pada terjadinya gejolak di komunitas bani Israel. Sāmirī ditengarai sebagai pemantik persoalannya lantaran ia memprovokasi bani Israel dengan mencipta tuhan palsu berupa *'ijl*. Setelah 40 hari pergi, Mūsā kembali ke kaumnya dalam keadaan marah lantaran insiden patung *'ijl*.

[22] Teguran ini didasarkan oleh sikap Mūsā yang lebih mementingkan dirinya dibandingkan urusan umatnya. Padahal memperhatikan urusan umat agar senantiasa taat kepada perintah Allah merupakan sikap yang selamat, bukan untuk kepentingan pribadi, bahkan jika niat yang benar sekalipun. Lihat Sa'īd Ḥawwā, *Al-Asās fī al-Tafsīr*, vol. 4 (Kairo: Dār al-Salām, 2009), 26.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Padahal sebelumnya Hārūn sudah mengingatkan agar bani Israel tetap mengikuti perintah Hārūn. Namun mereka enggan dan tetap menyembah patung *'ijl* hingga Mūsā kembali di tengah-tengah mereka. Mūsā menegur Hārūn, lalu menegur Sāmirī.

Akibat pembangkangan itu, Sāmirī berhak mendapatkan siksa dari Allah: sepanjang hidupnya di dunia ia akan berkata, "Jangan sentuh aku", dan di akhirat ia akan mendapat siksa. Akhirnya Mūsā membakar patung '*ijl* tersebut dan melarungnya ke laut. Bagian ini juga menjelaskan kisah ini adalah bagian dari kisah umat terdahulu yang disampaikan kepada Nabi Muḥammad sebagai bekal dakwahnya, di samping tentu saja adalah Al-Qur'an. Al-Qur'an menjadi acuan, dan mereka yang berpaling pantas untuk mendapat siksa kelak pada hari kiamat.

Segmen ini diakhiri penjabaran tentang peristiwa yang akan terjadi pada hari kiamat (ayat 77-114). Segmen berikutnya berisi tentang kisah Nabi Ādam dan Iblis sebagai simbol konflik abadi antara kebaikan dan keburukan (ayat 115-127). Surah ini dipungkasi dengan bagian penutup yang berisi pesan moral kepada Nabi Muḥammad agar senantiasa bersabar sambil mengingat bagaimana umat terdahulu dimusnahkan lantaran tidak taat pada ajaran agama (ayat 127-137). Dalam pembagian Ḥawwā, kisah *'ijl* ada di sela-sela bagian keempat dalam komposisi surah yang disusunnya.

'Ābid al-Jābirī memilah komposisi surah Ṭāhā pada lima bagian. *Pertama*, pendahuluan yang berisi penjelasan bahwa kehadiran Al-Qur'an bukan untuk membebani, melainkan sebagai peringatan. Itu karena Al-Qur'an diturunkan oleh Allah Swt., Tuhan pencipta langit dan bumi. (ayat 1-8).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedua, berisi kisah Mūsā mencakup narasi tentang pelantikan Mūsā sebagai utusan (ayat 9-16), pengenalan tentang bekal dakwahnya berupa tongkat sebagai salah satu mukjizatnya (ayat 17-23), Mūsā diutus kepada Firaun ditemani Ḥārūn (ayat 24-36), mengenang masa kecil Mūsa hingga hendak diangkat menjadi Rasul (ayat 37-41), Mūsā diutus kepada Firaun ditemani Hārūn untuk suatu misi (ayat 42-55), Mūsā bertarung dengan ahli sihir Firaun dan Mūsā menang (ayat 56-69), ahli sihir Firaun beriman kepada Tuhan Mūsā (ayat 70-79), dan fitnah Sāmirī yang membuat tuhan rekaan untuk bani Israel (ayat 80-98).

Ketiga, penjelasan bahwa itu adalah kisah umat terdahulu. Nabi Muhammad saw. dibekali Al-Qur'an, dan Allah berpesan agar Nabi Muḥammad saw. tidak tergesa-gesa membaca sebelum benar-benar selesai (ayat 99-114). *Keempat*, Ādam larut menuruti nafsunya sehingga terkecoh oleh bujuk rayu Iblis. Situasi ini sama dengan situasi orang-orang Qurais yang terpedaya oleh Iblis. Bagian ini juga berisi penjelasan tentang penghitungan pada hari kiamat (ayat 115-125). *Kelima*, penutup yang berisi pesan moral kepada Nabi Muḥammad untuk bersabar dan tidak menujukan pandangan kepada kenikmatan yang dianugerahkan kepada mereka (ayat 126-135).

Dari ketiga model komposisi surah Ṭāḥā yang dibuat oleh mufasir, terlihat bahwa masing-masing memiliki cara dan kesimpulan sendiri di dalam 'memenggal' bagian-bagian komponen dalam komposisi surah. Ḥabannakah dan al-Jābirī, misalnya, sama-sama menempatkan kisah Mūsā yang di dalamnya disebutkan kisah tentang *'ijl,* pada bagian kedua. Hanya saja keduanya berbeda dalam menentukan batas akhir bagiannya. Jika Ḥabannakah menganggap bahwa ayat 99 sebagai batas

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

akhir segmen kisah Mūsā, maka al-Jābirī menganggap ayat 98 sebagai batas akhir segmen kisah tersebut. Ini artinya, segmen kisah *'ijl* bermula dari ayat 83 hingga 99 menurut Ḥabannakah dan bermula dari ayat 80 hingga 98 menurut al-Jābirī. Sedangkan menurut Ḥawwā, segmen kisah *'ijl* berada di antara ayat 77 hingga 114.

4.3 Ragam Model Pembagian Komposisi Surah Ṭāhā

	Habannakah al-Mīdānī	Sa'īd Ḥawwā	'Abid al-Jabirī
I	1-8	1-8	1-8
II	9-99 9-36 37-60 61-76 77-79 80-82 83-99	9-55	9-98 9-16 17-23 24-36 37-41 42-55 56-69 70-79 80-98
III	99-104	56-76	99-114
IV	105-112	77-114	115-127
V	113-114	115-127	128-135
VI	115-127	127-135	
VII	128-129		
VIII	130-135		

Jika dianalisis dengan model retorika Al-Qur'an Cuypers, maka komposisi surah Ṭāhā berpola konsentris atau cincin (*concentric/ring composition*), dengan pola sebagai berikut:

A Prolog (1-8)
B Kisah Mūsā, Firaun, dan Bani Israel (9-99)
C Balasan orang yang menentang Al-Qur'an dan tanda-tanda hari kiamat (100-114)
B' Kisah Adam dan Iblis (115-127)
A' Epilog (128-135)

Dari beberapa segmen kisah di atas, segmen kisah *'ijl* dalam surah al-A'rāf bermula dari ayat 142 hingga 156 dan dalam surah Ṭāhā berawal dari ayat 83 hingga 99. Pada dua surah tersebut ada beberapa perbedaan dalam bentuk keragaman wacana (*ikhtilāf tanawwu'*) dalam memaparkan kisah *'ijl. Pertama*, alih

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kepemimpinan. Dalam surah al-A‘rāf dijelaskan ‘alih kepemimpinan’ Mūsā kepada Hārūn ketika Mūsā hendak bermunajat pada waktu dan tempat yang telah ditentukan (*mīqāt*), serta rentang waktu meninggalkan kaumnya. Sementara dalam surah Ṭāhā, narasi ini tidak disebutkan. Dalam surah Ṭāhā dijelaskan pertanyaan Allah kenapa Mūsā bergegas menemui-Nya dan meninggalkan kaumnya, sementara dalam surah al-A‘rāf tidak disebutkan.

Kedua, prosesi ‘pelantikan’ sebagai rasul. Prosesi pelantikan sebagai rasul dan pemberian *alwāḥ* tidak disebutkan di dalam surah Ṭāhā, sementara dalam surah al-A‘rāf disebutkan. *Ketiga,* aktor pembuat *‘ijl*. Di surah al-A‘rāf, pembuat *‘ijl* tidak disebutkan secara eksplisit. Surah ini hanya menyebutkan *qawm Mūsā* sebagai penciptanya. Sementara di surah Ṭāhā, aktor tersebut disebutkan secara eksplisit, yaitu Sāmirī.

Keempat, bahan dasar ‘*ijl*. Bahan dasar pembuatan patung *‘ijl* disebutkan dengan diksi yang berbeda. Di surah al-A‘rāf, diksi yang digunakan adalah *ḥuliyyihim*, sementara di surah Ṭāhā menggunakan diksi *zīnah al-qawm. Kelima*, proses pembuatan *‘ijl.* Di surah al-A‘rāf proses pembuatan *‘ijl* tidak disebutkan, sementara dalam surah Ṭāhā, proses pembuatannya dinarasikan dengan jelas.

Keenam, kemarahan Mūsā. Ekspresi kemarahan Mūsā kepada Hārūn, dalam surah al-A’rāf, ditampakkan dalam bentuk memegang kepala sambil menarik ke arahnya (*wa akhadha bira’s akhīh yajurruh ilayh*), sementara dalam surah Ṭāhā ditampakkan dalam bentuk memegang janggut dan kepala (*lā ta’khudh bi-liḥyatī wa-lā bi-ra’sī*). *Ketujuh*, sanksi. Di surah al-A‘rāf, sanksi tidak disebutkan secara eksplisit. Dalam surah tersebut, sanksi digambarkan abstrak dalam narasi “...kelak

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

akan menerima kemurkaan dari Tuhan mereka dan kehinaan dalam kehidupan di dunia." Sementara dalam surah Ṭāhā, sanksi digambarkan lebih eksplisit dengan narasi, "Maka sesungguhnya di dalam kehidupan (di dunia) engkau (hanya dapat) mengatakan, 'Janganlah menyentuh (aku),'. Dan engkau pasti mendapat (hukuman) yang telah dijanjikan (di akhirat) yang tidak akan dapat engkau hindari.."

Dalam beberapa aspek, penjabaran narasi lebih banyak ditemukan dalam surah Ṭāḥā dibandingkan surah al-A'rāf. Ini artinya, disertasi ini menguatkan temuan Neuwirth bahwa surah yang turun kemudian lebih menjabarkan narasi pada surah yang turun sebelumnya (*a later addition*). Selain itu, urutan kronologi wahyu tidak semata-mata diidentifikasi dengan perbedaan stilistika dan tema sebagaimana diyakini Nöldeke dan pendukungnya, tetapi juga informasi historis yang otoritatif yang menjelaskan konteks turunnya ayat atau surah tersebut. Al-Jābirī mengutip sejumlah riwayat untuk mengukuhkan bahwa surah Ṭāhā turun lebih belakangan dibandingkan dengan surah al-A'rāf, meskipun konten dan pesan utama dua surah tersebut sama: yaitu pembatalan kemusyrikan dan kebodohan penyembah berhala.[23] Berikut perbandingan plot narasinya:

	Al-A'rāf (142-156)	Narasi	Ṭāhā (83-99	Narasi

[23] al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm*, 1:294–297. Bandingkan dengan Neuwirth yang secara khusus menulis kajian tentang *'ijl* di dua surah makiyah dan madanīyah. Lihat Angelika Neuwirth, "Meccan Texts-Medinan Additions? Politics and the Re-Reading of Liturgical Communications," in *Words, Texts and Consepts Cruising the Mediterranean Sea: Studieson the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science; Dedicated to Gerhard Endress on His Sixty-Fifth Birthday*, ed. Rüdiger Arnzen and Jörn Thielmann (Leuven: Peeters, 2004); Atau juga pemikir Muslim yang banyak dipengaruhi cara pandang orientalis seperti Albayrak yang juga menulis disertasi tentang kisah Al-Qur'an dan Isrā'īlīyāt dalam kesarjanaan Barat dan dalam Tafsir Klasik. Sebagian gagasannya dalam disertasi tersebut diolah dalam artikel ini. Lihat Ismail Albayrak, "The Qur'anic Narratives of the Golden Calf Episode," *Journal of Qur'anic Studies* 3, no. 1 (2001): 47–69.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

I	142-147	- Menghadiri perjanjian dengan Tuhannya untuk menerima tugas kenabian dan Taurat selama empat puluh malam. - Mendelegasikan tugasnya kepada Hārun dengan pesan: gantikan tugas kepemimpinan, perbaikilah dirimu dan kaummu, dan janganlah engkau mengikuti orang-orang yang berbuat kerusakan. - Pesan agar Mūsā membawa dan berpegang teguh dengan risalah dan firman Tuhan - Perintah agar kaumnya juga berpegang kepadanya dengan sebaik-baiknya	83-84	Allah mempertanyakan kenapa Mūsā datang lebih awal dibandingkan kaumnya. Mūsā menjelaskan bahwa ia bersegera karena berharap ridamu, sementara kaumnya sedang menyusul di belakangku.
II	148-149	- Kaum Mūsā membangkang dengan membuat patung anak sapi yang bertubuh dan bersuara dan perhiasan mereka (*ḥuliyyihim*), ketika mereka ditinggal oleh Mūsā. Padahal patung anak sapi itu tidak dapat berbicara dengan mereka dan tidak dapat (pula) memberikan petunjuk. Pada akhirnya mereka pun menyesali tindakannya.	85	Ujian bagi kaum Mūsā setelah ditinggal melalui provokasi Sāmirī. Tidak ada penjelasan siapa sebenarnya Sāmirī.
III	150-153	- Mūsā kembali pada kaumnya dalam keadaan sedih dan marah. Ekspresi kemarahannya ia tunjukkan dengan melempar *lawḥ* yang baru saja ia dapatkan, dan memegang dan menarik kepala Hārūn. - Hārūn menjelaskan duduk perkaranya bahwa bukannya dia melalaikan tugas, melainkan mereka enggan menurutinya, bahkan nyaris membunuhnya. Dan Mūsā pun sadar dan berdoa "Ya Tuhanku, ampunilah aku dan saudaraku dan masukkanlah kami ke dalam rahmat Engkau, dan Engkau adalah Maha Penyayang dari semua penyayang." - Mūsā menegaskan bahwa orang-orang yang	86-89	- Mūsā kembali pada kaumnya dalam keadaan sedih dan marah sambil bertanya: Bukankah Tuhanmu telah menjanjikan kepadamu suatu janji yang baik? Apakah terlalu lama masa perjanjian itu bagimu atau kamu menghendaki agar kemurkaan Tuhan menimpamu, mengapa kamu melanggar perjanjianmu dengan aku?" - Meraka menjawab dan beralasan bahwa mereka tidak melanggar perjanjian. Pembangkangan itu terjadi karena ulah orang ketiga, Sāmirī. Sāmirī itulah yang mencipta tuhan dari anak sapi yang bertubuh dan bersuara dari perhiasan kaumnya (*zīnah al-qawm*) dan berkata, "Inilah Tuhanmu dan Tuhannya

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

		menjadikan patung anak sapi sebagai sembahannya, kelak akan menerima kemurkaan dari Tuhan mereka dan kehinaan dalam kehidupan di dunia. Sebaliknya, mereka yang bertobat setelah mengerjakan kejahatan, pasti tobatnya diterima oleh Allah.		Mūsā, tetapi dia (Mūsā) telah lupa." - Hal ini direspons oleh Allah, tidakkah mereka memperhatikan bahwa (patung anak sapi itu) tidak dapat memberi jawaban kepada mereka, dan tidak kuasa menolak mudarat mau-pun mendatangkan manfaat kepada mereka?
IV	154-155	- Amarah Mūsā mereda dan *lawḥ* yang dibuang diambilnya (kembali). Lalu ia memilih tujuh puluh kaumnya untuk (memohon tobat kepada Kami) di tempat yang telah ditentukan.	90-94	- Segmen tentang Hārūn ketika ditinggal Mūsā dan ia menyampaikan pada kaumnya, Kamu hanya sekadar diberi cobaan (dengan patung anak sapi). "Ikutilah aku dan taatilah perintahku." - Pernyataan tersebut direspons kaumnya bahwa mereka tidak akan menuruti ajakan Hārūn hingga Mūsā kembali bersama mereka. - Mūsā marah kepada Hārūn karena ia dianggap tidak taat kepada Mūsā. Hārūn membela diri dengan mengatakan: Wahai putra ibuku! Janganlah engkau pegang janggutku dan jangan (pula) kepalaku. Aku sungguh khawatir engkau akan berkata (kepadaku), 'Engkau telah memecah belah antara bani Israel dan engkau tidak memelihara amanatku.'"
V	Kesimpul an	Berdoa agar diberi kebaikan di dunia dan di akhirat. Sungguh, kami kembali (bertobat) kepada Engkau. (Allah) berfirman, "Siksa-Ku akan Aku timpakan kepada siapa yang Aku kehendaki dan rahmat-Ku meliputi segala sesuatu. Maka akan Aku tetapkan rahmat-Ku bagi orang-orang yang bertakwa, yang menunaikan zakat dan orang-orang yang beriman kepada ayat-ayat Kami."	95-98	- Lalu Mūsā juga marah kepada Sāmirī dan bertanya tentang motivasinya membuat patung *'ijl*. Ia menjawab bahwa dirinya mengetahui sesuatu yang tidak diketahui orang lain. Ia mengambil segenggam (tanah dari) jejak rasul lalu aku melemparkannya (ke dalam api itu). - Mūsā marah dan meminta Sāmirī pergi dan ia mengatakan bahwa Sāmirī sepanjang hidupnya akan mengatakan *lā misās* (jangan sentuh aku). Mūsā juga berjanji akan membakar tuhan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

				rekaan itu dan melarungnya ke laut
VI			99	Allah mengatakan bahwa demikian kisah untuk Muhammad tentang sebagian kisah (umat) yang telah lalu, dan sungguh, telah Kami berikan kepadamu suatu peringatan (Al-Qur'an) dari sisi Kami.

b. Kisah *'Ijl* dalam Komposisi Surah Madanīyah: Al-Baqarah

Sebagaimana dijelaskan dalam dua surah makiyah (al-A'rāf dan Ṭāhā), kisah pembangkangan dengan *'ijl* juga dijelaskan di dua surah madanīyah, yaitu surah al-Baqarah dan al-Nisā'. Namun untuk kepentingan kajian ini, penulis hanya mencukupkan pada kajian dalam surah al-Baqarah, mengingat narasi *'ijl* dalam surah al-Nisa' kurang tepat untuk disebut sebagai kisah. Ia lebih tepat disebut sebagai kesimpulan dari narasi pembangkangan bani Israel dengan menyembah *'ijl* yang dijelaskan dalam surah-surah lainnya.[24]

Sebagaimana dalam sejumlah surah makiyah, surah yang turun belakangan biasanya menambahkan informasi yang telah disampaikan di surah yang turun lebih

[24] Oleh karena itu wajar bila Pregill hanya menyebut tiga surah yang menyinggung kisah *'ijl*, yaitu al-A'rāf, Ṭāhā, dan al-Baqarah. Lihat, Michael E. Pregill, "'A Calf, a Body That Lows': The Golden Calf from Late Antiquity to Classical Islam," in *Golden Calf Traditions in Early Judaism, Christianity, and Islam*, ed. Eric F. Mason and Edmondo F. Lupieri (Leiden-Boston: E.J. Brill, 2019), 267.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

awal. Dalam kasus kisah *'ijl*, surah Ṭāhā menambahkan informasi yang tidak disebutkan dalam surah al-A'rāf sebagaimana dijelaskan pada bagian sebelumnya. Begitu juga dengan beberapa surah madanīyah yang menjelaskan kisah serupa. Surah al-Baqarah adalah surah madanīyah yang juga menampilkan narasi pembangkangan dengan *'ijl.*

Surah al-Baqarah adalah surah pertama dalam urutan surah-surah madanīyah. Tidak ada perbedaan pandangan di kalangan para pengkaji sejarah Al-Qur'an, baik dari kalangan Muslim maupun orientalis. Mereka bersepakat menempatkan surah al-Baqarah sebagai surah pertama dalam urutan surah-surah madanīyah.[25]

Sa'īd Ḥawwā memposisikan surah al-Baqarah sebagai surah inti. Tema-tema yang terkandung di dalamnya, menurut Ḥawwā, diperinci oleh surah-surah yang lain.[26] Sebagaimana dijelaskan pada Bab II disertasi ini, setiap surah dalam kumpulan surah-surah dalam Al-Qur'an memiliki *miḥwar* (tema utama) dalam surah al-Baqarah. Itulah yang mendasari kenapa dalam urutan mushaf, al-Baqarah berada di bagian pertama setelah surah al-Fātiḥah. Dalam bagian ini, penulis tidak hendak mengulang komposisi surah al-Baqarah dalam perspektif Ḥawwā. Penulis

[25] Hanya saja masing-masing berbeda dalam nomor urutan surahnya. Darwazah menempatkan surah al-Baqarah dalam urutan ke-92, Al-Jābirī dan Nöldeke menempatkannya pada urutan ke-91, dan versi Mesir menempatkannya pada urutan ke-87. Perbedaan urutan ini diakibatkan dari perbedaan jumlah surah makiyah yang diikuti oleh masing-masing pendapat. Darwazah menganggap bahwa surah makiyah berjumlah 91 surah dan sisanya adalah madanīyah, Al-Jābirī dan Nöldeke menganggap bahwa surah makiyah berjumlah 90 surah dan sisanya adalah madanīyah, dan versi Mesir menganggap bahwa surah makiyah berjumlah 86 surah dan sisanya adalah madanīyah.

[26] Pandangan ini didasarkan dari pandangannya bahwa surah-surah Al-Qur'an memiliki koherensi tematik di dalamnya. Koherensi tematik dalam perspektif Ḥawwā didasarkan pada urutan Al-Qur'an sebagaimana dalam mushaf yang ada saat ini (*tartīb muṣḥāfī*). Oleh karena surah al-Baqarah sebagai surah "pembuka" setelah al-Fātiḥah, maka seluruh surah setelah al-Baqarah menjadi penjelas dari pesan-pesan yang ada di surah al-Baqarah.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hanya fokus pada segmen tertentu dalam surah al-Baqarah yang berhubungan dengan kisah *'ijl.*

Dalam pembagian Ḥawwā, segmen tentang kisah pembangkangan bani Israel dengan mencipta tuhan palsu dijabarkan di bagian pertama setelah bagian pembukaan. Surah al-Baqarah ini dibuka dengan uraian tentang tiga ragam manusia: mukmin, kafir, dan munafik. Pada subbagian ketiga dari bagian pertama (47-62) dan kedua (75-121) inilah, kisah tentang *'ijl* muncul.

Subbagian ketiga bagian pertama ini diawali dari ayat ke-47 dan berakhir dengan ayat ke-62. Ayat 47 diawali dengan panggilan pada bani Israel (*yā banī Isrā'īl..*) yang mengisahkan bagaimana Allah Swt. telah mengingatkan kepada mereka beberapa anugerah yang telah Allah Swt. berikan kepada mereka di masa lampau. Anugerah itu meliputi: mengunggulkan mereka dibandingkan komunitas lain pada masanya (*tafḍīluhum 'alā 'ālami zamānihim*), menyelamatkan mereka dari Firaun (*injā'uhum min fir'awn*), menerima Taurat (*inzāl al-tawrāt 'alayhim*), menerima tobat mereka setelah membangkang dengan mencipta tuhan palsu berupa *'ijl* (*qabūl tawbatihim min ba'd mā 'abadū al-'ijl*), dan lain sebagainya.[27] Pada bagian ini juga dijelaskan sanksi pelanggaran mereka akibat mencipta *'ijl* sebagai tuhan palsu, yaitu mereka yang tidak menyembah *'ijl* membunuh rekannya yang menyembah *'ijl* sebagai tuhan palsu mereka.[28]

'Abid al-Jābirī membagi surah al-Baqarah pada tujuh bagian. *Pertama*, pendahuluan yang berisi bahwa Al-Qur'an merupakan petunjuk bagi orang mukmin

[27] Ḥawwā, *Al-Asās fī al-Tafsīr*, 1: 75.
[28] Hawwa menganggap bahwa pendapat ini yang paling sahih.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan orang mukmin meyakini yang gaib, sementara orang kafir tidak meyakininya (ayat 1-7). *Kedua*, pembahasan tentang orang munafik, yaitu orang yang mengaku beriman, padahal mereka tidak beriman (ayat 8-20).

Ketiga, pembahasan tentang intimidasi dan ancaman terhadap orang-orang musyrik, karena kemaksiatan mereka sama dengan kemaksiatan iblis (ayat 21-39). *Keempat*, cercaan terhadap Yahudi Madinah. Bagian ini dibagi menjadi beberapa subbagian, yaitu: Allah mengingatkan mereka akan segala nikmat yang sudah dianugerahkan pada leluhur mereka serta mengajak mereka untuk masuk Islam (ayat 40-48); penderitaan Mūsā dan kaumnya dalam perjalanan dari Mesir ke Palestina (ayat 49-62); mereka melanggar perjanjian dengan Allah dan mereka tidak terikat dengan syariat yang digambarkan dengan kasus *asḥab al-sabt* dan perintah penyembelihan sapi (ayat 63-74); Mereka sebenarnya buta huruf, tidak mengenali dan mengerti kitabnya kecuali sekadar menduga-duga saja (ayat 75-82); mereka tidak menghormati perjanjian, mereka hanya meyakini sebagian dan ingkar pada bagian yang lain (ayat 83-86); Mereka enggan menerima pelajaran dari rasul-rasul mereka, bahkan mereka menyombongkan diri dan membunuh mereka (ayat 87-103); orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak rela kepada apa yang disampaikan Nabi Muhammad hingga bergabung dengan agama mereka (ayat 104-123).

Kelima, kembali kepada Nabi Ibrahim, leluhur orang Arab dan asal-usul agamanya (ayat 124-141). Bagian lima terdiri dari beberapa subbagian, yaitu, perubahan arah kiblat dan kerenggangan dengan Yahudi (ayat 142-157); beberapa syiar haji (ayat 158-167); menolak prinsip dan mereka hanya mau mengikuti apa yang diikuti leluhur mereka (ayat 168-176).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Keenam, beragama yang benar, baik secara teologis maupun praktis (ayat 177). Bagian ini berisi beberapa subbagian, yaitu: kisas (ayat 178-179); wasiat (ayat 180-182); puasa dan kewajiban yang lain (ayat 183-189); perang di bulan haram, yaitu perang Ibn Jaḥsh dan peran Badar (ayat 190-195); haji, umrah, dan manasik keduanya (ayat 196-203); berislam secara utuh dengan seluruh ajaran-ajarannya (ayat 204-214); beberapa pertanyaan tentang hukum dengan menggunakan formula "mereka bertanya.....katakan Muḥammad....." (*yas'alūnak....qul....*) (ayat 215-223); perihal sumpah, talak, susuan, dan hak janda (ayat 224-242); dorongan untuk berperang (ayat 224-254); larangan memaksa orang lain untuk masuk agama tertentu (ayat 255-260); dorongan untuk infak dan larangan mengungkit-ungkit pemberian (*al-mann*) dan ria (ayat 261-274); larangan riba, keharusan menertibkan administrasi hutang-piutang dan persaksian (ayat 275-284). *Ketujuh*, penutup yang berisi bahwa Allah tidak membebani umatnya dengan kewajiban yang melampaui kemampuan mereka, dan Allah mengganjar sesuai dengan apa yang mereka lakukan (ayat 285-286). Dari pembagian al-Jābirī, segmen pembangkangan bani Israel berada pada bagian keempat dalam konteks cercaan terhadap Yahudi Madinah.

Sedangkan Farrin membagi surah al-Baqarah pada sembilan bagian. Kesembilan bagian itu simetris dan membentuk salah satu pola simetris, yaitu pola konsentrik (A B C D - E - D'C'B'A'). Bagian-bagian itu digambarkan sebagai berikut: [29]

A 1-20 Orang beriman versus orang kafir dan munafik

[29] Raymond K. Farrin, "Surat Al-Baqara: A Structural Analysis," *The Muslim World* 100, no. 1 (January 2010): 17–32.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B	21-39	Ciptaan Tuhan, dan pengetahuan-Nya mencakup segalanya (ini berhubungan dengan dosa Adam dan Hawa)
C	40-103	Nabi Mūsā menyampaikan hukum kepada bani Israel; Bani Israel enggan menyembelih Sapi
D	104-141	Nabi Ibrahim diuji; Ka'bah dibangun oleh Nabi Ibrahim dan Nabi Ismail;
E (142-152)		Ka'bah merupakan arah baru salat; ini adalah ujian keimanan; berlomba dalam kebaikan
D'	153-177	Umat Islam akan diuji; Perintah untuk menunaikan haji ke Makkah; Ṣafa dan Mina; respons terhadap politeisme
C'	178-253	Nabi menyampaikan aturan kepada umat Islam; Muslim didesak masuk Islam secara sepenuh hati (*kāffah*)
B'	254-284	Ciptaan Tuhan, dan pengetahuan-Nya mencakup segalanya (ini berhubungan dengan karitas)
A'		Iman versus tidak beriman

Dari pola di atas, narasi pembangkangan bani Israel dengan membuat tuhan palsu berupa *'ijl* ditemukan pada bagian ketiga (C)

Sementara Neal Robinson[30] membagi surah al-Baqarah pada enam bagian, yaitu: *pertama*, pendahuluan (1-39). *Kedua*, kritisisme bani Israel (ayat 40-121). *Ketiga*, warisan Nabi Ibrahim (ayat 122-152). *Keempat*, legislasi untuk bangsa baru (ayat 153-242). *Kelima*, perjuangan membebaskan Ka'bah (ayat 243-283). *Keenam*, epilog (ayat 284-286). Dalam konteks ini, narasi tentang pembangkangan bani Israel dijabarkan pada bagian kedua yang oleh Robinson disimpulkan dalam bagian kritisisme bani Israel.

[30] Neal Robinson, *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, 2nd ed. (London: SCM Press, 2003), 201–223.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tabel 4.4 Ragam Model Pembagian Komposisi Surah al-Baqarah

	Sa'īd Ḥawwā	'Abid al-Jābirī	Raymond K. Farrin	Neal Robinson
I	1-20	1-7	1-20 1-2 3-4 5 6-7 8-14 15-20	1-39
II	21-167 21-29 30-39 40-123 124-141 142-152 153-167	8-20	21-39 21-24 25-26,5 26,5-29 30-38 39	40-121
III	168-207 168-177 178-182 183-207	21-39	40-103 40-46 47-66 67-82 83-96 97-103	122-152
IV	208-284	40-123 40-48 49-62 63-74 75-82 83-86 87-103 104-123	104-141 104-121 122-133 134-141	153-242
V	285-286	124-176 124-141 142-157 158-167 168-176	142-152 142-143 144-146 147-148 149-150 151-152	243-283
VI		177-284 177 178-179 180-182 183-189 190-195 196-203 204-214 215-223 224-242 243-254 255-260 261-274	153-177 153-158 159-160 161-173 174-176 177	284-286

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

		275-284		
VII		285-286	178-253 178-182 183-189 190-194 195-207 208-214 215 216-218 219 220-242	
VIII			254-284 154 255-260 261-284	
IX			285-286 285 286 286,5 286,9	

Secara umum, narasi *'ijl* dalam surah al-Baqarah memperkaya narasi kisah yang sama yang disinggung dalam dua surah sebelumnya, al-A'rāf dan Ṭāhā. Dalam surah al-Baqarah, narasi *'ijl* hadir dalam konteks ketika Allah Swt. menyeru kepada bani Israel untuk mengingat-ingat anugerah dan nikmat yang telah Allah berikan kepada mereka. Di antara nikmat tersebut adalah melebihkan mereka dibandingkan komunitas dan umat lainnya pada zamannya, menyelamatkan mereka dari Firaun dan pengikut-pengikutnya dengan berhasil menyeberangi lautan sementara Firaun dan pengikut-pengikutnya ditenggelamkan, dan permaafan Allah kepada mereka tatkala mereka menyimpang dengan menjadikan patung *'ijl* sebagai sesembahan, serta nikmat berupa pemberikan Taurat kepada Mūsā sebagai petunjuk bagi mereka. Ada satu hal yang membedakan konten surah al-Baqarah ketika menyinggung narasi *'ijl* adalah perihal tata cara pertobatan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam dua surah makiyah, tata cara pertobatan sama sekali tidak disinggung. Yang disebutkan di dua surah tersebut hanyalah sanksi bagi pelakunya. Jika dalam surah al-A'rāf sanksinya tidak dijelaskan secara eksplisit kecuali hanya gambaran abstrak berupa murka Tuhan serta kehinaan di dunia, di surah Ṭāhā, bentuk kehinaan itu digambarkan lebih eksplisit, yaitu berupa kehidupan terasing dari lainnya.[31] Sementara bentuk pertobatan mereka sama sekali tidak disinggung di dua surah makiyah tersebut. Bentuk pertobatan ini disinggung di surah madanīyah, yaitu surah al-Baqarah. Dalam surah al-Baqarah, mereka diperintahkan untuk bunuh diri (*faqtulū anfusakum*), karena cara ini dianggap cara terbaik sebagai bentuk pertobatan. Oleh para mufasir, ungkapan "bunuhlah diri kalian" dipahami secara berbeda. Ada yang memahami secara metaforis dengan "cegah dan hentikan nafsu *lawwāmah*-mu" (*ḥakkimū al-nafs al-lawwāmah*) sebagaimana dipahami al-Jābirī.[32] Ada yang memahami secara harfiah dengan bunuh diri atau saling membunuh satu dengan lainnya (*qatala ba'ḍuhum ba'ḍan*). Ini misalnya dipahami oleh Sa'īd Ḥawwā.[33]

---

[31] Dalam sejumlah tafsir, ditemukan sejumlah pandangan mengenai makna bahwa selama di dunia, Sāmirī akan mengatakan *lā misās.* Darwazah menafsirkan bahwa Mūsā memerintah Sāmirī agar tidak bergaul dengan sesamanya, sebagaimana mereka juga tidak boleh bergaul dengan Sāmirī. Sāmirī terasing dari komunitasnya. Darwazah, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth,* 3:204; Ḥabannakah menjelasakan bahwa Mūsā mengusir Sāmirī dari komunitasnya dan Mūsā mendoakan agar Sāmirī menderita penyakit kulit yang tidak bisa disentuh oleh lainnya. Sehingga ia akan selalu mengatakan, "jangan sentuh aku" (*lā misās*). Lihat al-Mīdānī, *Ma'ārij al-Tafakkur*, 8:290; al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm*, 1:303.

[32] al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm,* 3:45.

[33] Ḥawwā, *Al-Asās fī al-Tafsīr*, 1:77. Habannakah menolak, sebagaimana mayoritas mufasir juga menolak, bahwa sanksi bagi mereka itu adalah bunuh diri (*al-intiḥār*), dengan cara mereka yang menyembah *'ijl* membunuh diri mereka sendiri. Menurut Ḥabannakah, ayat ini dipahami bahwa para penyembah patung *'ijl* itu dibunuh oleh mereka yang tidak menyembahnya. Lihat al-Mīdānī, *Ma'ārij al-Tafakkur*, 4:624.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan demikian, narasi *'ijl* dalam surah madanīyah lebih merefleksikan peristiwa-peristiwa historis yang digambarkan dalam surah-surah makiyah. Di lihat dari segi pemarannya, narasi *'ijl* dalam surah makiyah lebih bernuansa kisah (*qaṣaṣīyan*), sementara narasi *'ijl* dalam surah madanīyah lebih bernuansa sentilan dan teguran (*taqrī'īyan*).[34] Atas dasar itulah, al-Jābirī menempatkan segmen tersebut dalam bagian "teguran terhadap Yahudi Madinah".[35]

2. Kisah *Salwā* dalam Komposisi Surah Makiyah dan Madanīyah

a. Kisah *Salwā* dalam Komposisi Surah-Surah Makiyah: Al-A'rāf dan Ṭāhā

Sebagaimana *'ijl,* narasi tentang *salwā* juga disebutkan di dua surah makiyah, yaitu al-A'rāf dan Ṭāha. Baik dalam surah al-A'rāf maupun surah Ṭāhā, narasi tentang *salwā* ini disebutkan dalam konteks yang sama, yaitu konteks kisah Nabi Mūsā dan bani Israel, yang tentu saja berhubungan dengan narasi *'ijl.* Jika kisah *'ijl* berhubungan dengan kisah pembangkangan dengan menggunakan simbol hewan, kisah *salwā* yang akan dibahas berikut ini berhubungan dengan kisah hewan sebagai anugerah dari Allah Swt.

Dalam surah al-A'rāf, narasi *salwā* muncul setelah kisah *'ijl.* Segmen ini diawali dengan penegasan bahwa tidak semua umat Mūsā membangkang, sebagaimana mereka yang menyembah *'ijl*. Ada di antara mereka yang patuh dan taat, mengajak lainnya ke jalan Allah dengan memerintahkan kebaikan dan mencegah keburukan. Mereka-mereka yang patuh dan taat inilah oleh Mūsā dipilah menjadi dua belas kelompok (*ithnatay 'ashrah asbātān*). Mereka selalu mendapat

[34] Darwazah, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth*, 6:171.
[35] al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm*, 3:44.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

anugerah dari Allah. Misalnya, ketika mereka lapar dan kehausan, mereka meminta kepada Mūsā. Lalu Allah menunjukkan Mūsā agar ia memukulkan tongkatnya ke batu. Lalu memancarlah dua belas mata air untuk masing-masing kelompok itu. Mereka juga dianugerahi *manna*, makanan sejenis madu, dan *salwā,* sejenis burung puyuh, untuk memenuhi kebutuhan mereka.

Sayangnya, mereka tetap saja tidak bersyukur, dan mereka telah menzalimi diri mereka sendiri. Narasi ini dijelaskan dalam surah al-A‘rāf ayat 159-160. Dalam segmen ini, narasi *salwā* berhubungan dengan penjelasan Allah tentang anugerah yang dilimpahkan kepada bani Israel, namun tetap saja mereka ingkar kepada ajaran nabi-nabi mereka.

Berbeda dengan yang digambarkan dalam surah al-A‘rāf, narasi *salwā* dalam surah Ṭāhā muncul sebelum narasi *‘ijl.* Dikisahkan bahwa bani Israel diingatkan tentang anugerah yang telah Allah berikan kepada mereka, yaitu keselamatan mereka dari kejaran Firaun dan anugerah berupa *manna* dan *salwā*. Anugerah ini untuk disyukuri dalam bentuk dikonsumsi sesuai kebutuhannya, bukan dengan cara melampaui batas. Ini digambarkan dalam surah Ṭāhā ayat 80-83. Narasi ini kemudian dilanjutkan dengan kisah *‘ijl*.

Baik dalam surah al-A‘rāf maupun Ṭāhā, narasi *salwā* berhubungan dengan penjelasan Allah tentang anugerah yang telah Allah berikan kepada mereka, yang salah satunya adalah anugerah *salwā* di saat mereka membutuhkan asupan makanan. Hanya saja, gambaran anugerah yang Allah berikan kepada mereka lebih banyak disebutkan di dalam surah al-A‘rāf dibandingkan dalam surah Ṭāhā.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam surah al-A‘rāf anugerah itu berupa ketersediaan mata air untuk memenuhi dua belas kelompok bani Israel yang dibentuk oleh Mūsā, awan yang menaungi mereka dari teriknya Sinai, dan anugerah makanan berupa *manna* dan *salwā*. Sementara dalam surah Ṭāhā, anugerah Allah yang diberikan kepada mereka adalah selamat dari kejaran Firaun, perjanjian munajat di bukit Tursina, dan anugerah makanan berupa *manna* dan *salwā.* Dalam surah al-A‘rāf, narasi ini diawali dengan penjelasan bahwa tidak semua umat Mūsā itu membangkang. Ada di antara mereka yang taat dan patuh. Mereka itulah yang mendapatkan anugerah dari Allah.

Sementara dalam surah Ṭāhā, narasi ini langsung menjelaskan tentang anugerah Allah kepada mereka. Dalam surah al-A‘rāf, narasi ini diakhiri dengan "*Mereka tidak menzalimi Kami, tetapi merekalah yang selalu menzalimi dirinya sendiri*", sedangkan dalam surah Ṭāhā diakhiri dengan "*..janganlah melampaui batas, yang menyebabkan kemurkaan-Ku menimpamu."* Berikut perbandingan plot narasinya:

	Al-A‘rāf (159-160)	Narasi	Ṭāhā (80-82	Narasi
I	159	- Penjelasan tidak semua umat Mūsā itu membangkang. Ada di antara mereka yang taat dan patuh.	-	
II	160-a	- Membagi bani Israel menjadi dua belas suku. - Allah menganugerahkan 12 mata air kepada mereka di saat mereka membutuhkan sebagai bentuk mukjizat Mūsā. - Allah menaungi mereka dengan awan di tengah panasnya Sinai.	80	- Allah memberi anugerah selamat dari musuh mereka. - Mengadakan perjanjian munajat di bukit Tursina - Memberikan anugerah *manna* dan *salwā* dan perintah untuk mengonsumsi rezeki yang baik.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

		- Allah menurunkan *mann* dan *salwā* di saat mereka membutuhkan asupan makanan dan perintah mengonsumi yang baik-baik.		
III	160-b	Mereka tidak menzalimi Kami, tetapi merekalah yang selalu menzalimi dirinya sendiri.	80	- Janganlah melampaui batas, yang menyebabkan Allah murka. - Allah Maha Pengampun dan tetap memberi petunjuk bagi yang bertobat, beriman dan berbuat kebajikan.

Dengan demikian, meskipun terkesan ada pengulangan narasi *salwā* di dua surah makiyah tersebut, sesungguhnya ada perbedaan alur yang di sampaikan dalam dua surah tersebut. Oleh karena itu, ulama membantah adanya pengulangan (*tikrār*) dalam kisah Al-Qur'an. Karena pada kenyataannya, di dalam kisah yang diulang tampak penambahan informasi baru, sehingga tidak tepat untuk disebut sebagai pengulangan. Bahkan, di dalam kisah yang sama yang disebutkan di beberapa tempat, dipastikan akan ada perbedaan, betapa pun sedikit. Perbedaan itu bisa dari segi alurnya, *taqdīm* dan *ta'khīr*-nya, penambahan dan pengurangannya (*ziyādah wa nuqṣān*).[36]

b. Kisah *Salwā* dalam Komposisi Surah Madanīyah: Al-Baqarah

Kisah *salwā* dalam surah al-Baqarah menjadi bagian tidak terpisah dari kisah Mūsā secara umum, dan kisah pembangkangan umat Mūsā melalui tuhan ciptaan

[36] Sa'īd 'Aṭiyah 'Alī Muṭāwi', *Al-I'Jāz al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Āfāq al-'Arabiyyah, 2006), 200–201.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mereka berupa *'ijl* secara khusus. Berbeda dengan narasi *salwā* di dua surah makiyah, narasi *salwā* di surah al-Baqarah yang notabene surah madanīyah ini menjadi satu kesatuan yang tidak terpisahkan dengan narasi *'ijl*.

Dalam surah al-Baqarah, narasi *salwā*—menurut Robinson—ada pada segmen 'kritisisme bani Israel'[37] atau segmen 'cercaan terhadap Yahudi Madinah' subbagian tentang 'penderitaan Mūsā dan kaumnya dalam perjalanan dari Mesir ke Palestina' dalam komposisi yang dibuat oleh al-Jābirī.[38] Dalam segmen ini, ada dinamika 'tarik-ulur' keyakinan yang menjadi kebiasaan bani Israel: taat dan patuh beberapa saat, lalu membangkang pada saat yang lain. Albayrak menyebut suasana psikologis dan sosiologis ini semacam 'mentalitas budak' (*they are still slaves in their consciousness*).[39] Mereka seolah belum siap untuk hidup bebas akibat begitu kuatnya pengaruh Firaun dalam kesadaran mereka.

Narasi ini diawali dengan penjelasan beberapa nikmat dan anugerah yang Allah berikan kepada bani Israel. Anugerah itu adalah mengunggulkan mereka dibandingkan komunitas sezamannya; mengamankan mereka dari penindasan Firaun dalam bentuk siksaan kepada mereka; menyelamatkan mereka dari kejaran Firaun, sementara Firaun dan pengikutnya tenggelam di lautan; menerima pertobatan mereka setelah mereka membangkang dengan mencipta tuhan berupa *'ijl*; menghidupkan mereka kembali setelah mereka disambar halilintar lantaran dosa yang mereka perbuat; menaungi para leluhur mereka dahulu dengan awan di tengah teriknya Sinai; memenuhi kebutuhan pangan mereka berupa *manna* dan

[37] Robinson, *Discovering the Qur'an*, 206.
[38] al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm*, 3:44–45.
[39] Albayrak, "The Qur'anic Narratives," 59.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

salwā; tersedianya dua belas mata air melalui mukjizat Mūsa; memenuhi segala apa yang mereka inginkan berupa sayur-mayur, mentimun, bawang putih, kacang adas, dan bawang merah.

Semua anugerah itu untuk dimanfaatkan sebaik mungkin, jangan sampai melakukan kejahatan di bumi dengan berbuat kerusakan. Sayangnya mereka selalu durhaka dengan mengingkari ayat-ayat Allah dan membunuh nabi-nabi mereka tanpa alasan yang dibenarkan setelah mereka mendapat ampunan dari Tuhannya, sehingga mereka ditimpa kenistaan dan kemiskinan, dan kembali mendapat kemurkaan dari Allah.

Sebagaimana dalam surah al-A'rāf, narasi *salwā* dalam surah al-Baqarah disebutkan setelah narasi *'ijl,* bahkan menjadi satu kesatuan dalam segmen kisah yang nyaris tidak bisa dipisahkan. Sementara dalam surah Ṭāhā, narasi *salwā* disebutkan sebelum narasi *'ijl.* Berikut perbandingan alur pada tiga surah tersebut:

	Al-A'rāf	Narasi	Ṭāhā	Narasi	Al-Baqarah	Narasi
I	159	Penjelasan tidak semua umat Mūsā itu membangkang. Ada di antara mereka yang taat dan patuh.	-		-	-
II	160-a	- Membagi bani Israel menjadi dua belas suku - Allah menganugerahkan 12 mata air kepada mereka di saat mereka membutuhkan sebagai bentuk mukjizat Mūsā. - Allah menaungi mereka dengan	80 a	- Allah memberi anugerah selamat dari musuh mereka. - Mengadakan perjanjian munajat di bukit Tursina - Memberikan anugerah *manna* dan *salwā* dan perintah untuk	47-60-a	penjelasan beberapa anugerah yang Allah berikan kepada bani Israel (mengunggulkan mereka dibandingkan komunitas sezamannya; mengamankan mereka dari

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

		awan di tengah panasnya Sinai. - Allah menurunkan *mann* dan *salwā* di saat mereka membutuhkan asupan makanan dan perintah mengonsumi yang baik-baik.		mengonsumsi rezeki yang baik.		penindasan Firaun dalam bentuk siksaan kepada mereka; menyelamatkan mereka dari kejaran Firaun; menerima pertobatan mereka setelah mereka membangkang dengan mencipta tuhan berupa *'ijl*; menghidupkan mereka kembali setelah mereka disambar halilintar lantaran dosa yang mereka perbuat; menaungi para leluhur mereka dengan awan di tengah teriknya Sinai; memenuhi kebutuhan pangan mereka berupa *manna* dan *salwā;* tersedianya dua belas mata air melalui mukjizat Mūsā.
III	160-b	Mereka tidak menzalimi Kami, tetapi merekalah yang selalu menzalimi dirinya sendiri.	80-b - 81	- Janganlah melampaui batas, yang menyebabkan Allah murka.	60-b	Jangan melakukan kejahatan di bumi dengan berbuat kerusakan.
IV					61-a	memenuhi segala apa yang mereka inginkan berupa sayur-mayur, mentimun, bawang putih, kacang adas,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

						dan bawang merah;
V					61-b	Sayangnya mereka selalu durhaka terhadap ayat-ayat Allah dan membunuh Nabi-nabi mereka tanpa alasan yang dibenarkan.

3. Kisah *Qiradah* dalam Komposisi Surah Makiyah dan Madanīyah

a. Kisah *Qiradah* dalam Komposisi Surah Makiyah: Al-A‘rāf

Sebagaimana kisah *‘ijl* dan *salwā,* kisah *qiradah* juga berhubungan dengan Mūsā dan bani Israel. Jika *‘ijl* berhubungan dengan kisah pembangkangan bani Israel dengan menggunakan simbol hewan dan kisah *salwā* berhubungan dengan kisah anugerah dengan menggunakan hewan, maka kisah *qiradah* berhubungan dengan kisah pengazaban dengan menggunakan simbol hewan.

Kisah *qiradah* ini dinarasikan di tiga surah, satu surah makiyah dan dua surah madanīyah, yaitu surah al-A‘rāf yang makiyah dan surah al-Baqarah dan al-Mā’idah yang madanīyah.

Secara umum, komposisi surah al-A‘rāf telah dijelaskan di atas. Dalam komposisi sebagaimana di atas, kisah *qiradah* ini terletak di bagian kedua untuk subbagian keempat dalam komposisi yang dibuat oleh Ḥawwā.[40] Dalam komposisi ini, Ḥawwā dan sejumlah mufasir lainnya menempatkan kisah *qiradah* dalam rangkaian yang sama dengan kisah *salwā,* bahkan dengan kisah *‘ijl*.

[40] Ḥawwā menempatkan kisah *qiradah* pada bagian kedua untuk subbagian keempat (ayat 161-171), Ḥabannakah menempatkan kisah tersebut di bagian keenam subbagian ketujuh (ayat 103-171), dan Reda menempatkan kisah ini pada bagian ketiga subbagian pertama (ayat 103-169). Seluruhnya menempatkan kisah *qiradah* pada rangkaian yang tidak terpisahkan dengan kisah *‘ijl.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kisah ini diawali pertanyaan retoris kepada bani Israel seputar sebuah komunitas yang tinggal di tepi laut. Komunitas ini melanggar aturan Hari Sabat, hari mereka bebas dari urusan duniawi dan fokus dengan urusan akhirat. Pelanggaran mereka dipicu oleh situasi ketika pada Hari Sabat ikan-ikan yang berada di sekitar pemukiman mereka mengapung di permukaan laut, situasi yang tidak terjadi pada hari-hari selain Hari Sabat. Ini awal godaan untuk mereka, menguji seberapa kuat mereka bertahan untuk berkomitmen dengan ajaran agamanya, bukan tergoda dengan urusan duniawi mereka. Sayangnya mereka tergoda, dan godaan ini sengaja diciptakan lantaran mereka selalu berlaku fasik.

Berkaitan dengan kebiasaan mereka yang berlaku fasik, ada sekelompok orang yang selalu menyampaikan nasihat kepada mereka yang selalu durhaka. Kelompok yang selalu durhaka ini bertanya, "Mengapa kamu terus menasihati kami sementara kami akan dibinasakan dan disiksa oleh Allah?" Ia menjawab bahwa hal tersebut dilakukan sebagai bentuk tanggung jawab kepada Allah, di samping harapan agar mereka bertakwa. Kepada mereka yang selalu durhaka dan berbuat fasik, Allah menimpakan siksaan yang keras. Sementara mereka yang senantiasa memberikan peringatan diselamatkan oleh Allah dari siksaan tersebut. Segmen ini diakhiri dengan siksaan Allah kepada mereka yang sombong dan mereka yang enggan mengikuti peringatan Allah, yaitu menjadi kera yang hina (*kūnū qiradatan khāsi'īn*). Siksa Allah itu akan terus berlanjut hingga kiamat kelak selama kedurhakaan mereka berlanjut.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b. Kisah *Qiradah* dalam Komposisi Surah-Surah Madanīyah: Al-Baqarah dan Al-Mā'idah

Sebagaimana dalam surah al-A'rāf yang makiyah, kisah *qiradah* juga dijelaskan di dua surah madanīyah, yaitu surah al-Baqarah dan al-Mā'idah. Dalam surah al-Baqarah, kisah *qiradah* ini berada di bagian keempat subbagian ketiga menurut komposisi al-Jābirī. Kisah ini berapa pada bagian cercaan kepada Yahudi Madinah pada subbagian 'pelanggaran perjanjian dengan Allah dan ketidakterikatan mereka dengan syariat' yang digambarkan dalam kisah *asḥab al-sabt* dan perintah penyembelihan sapi (ayat 63-74).[41] Segmen ini, oleh al-Jābirī dirangkaikan dengan kisah perintah penyembelihan sapi (*baqarah*).

Tidak seperti dalam surah al-A'rāf, narasi *qiradah* dalam surah al-Baqarah disampaikan dengan singkat. Ini bisa dipahami bahwa sasaran kisah ini adalah mereka yang telah tahu ceritanya. Sehingga wajar jika dalam surah ini, kisah *qiradah* disampaikan secara singkat dan padat. Ini bisa dipahami dari redaksi ayat 65-66 surah al-Baqarah:

Dan sungguh, kamu telah mengetahui orang-orang yang melakukan pelanggaran di antara kamu pada hari Sabat, lalu Kami katakan kepada mereka, "Jadilah kamu kera yang hina!" Maka Kami jadikan (yang demikian) itu peringatan bagi orang-orang pada masa itu dan bagi mereka yang datang kemudian, serta menjadi pelajaran bagi orang-orang yang bertakwa. (QS. al-Baqarah [2]: 65-66)

Sebagaimana dalam surah al-Baqarah, kisah *qiradah* dalam surah al-Mā'idah juga disampaikan dengan singkat. Kisah ini hanya dijadikan contoh dari

[41] al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm*, 3:47–48.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sejumlah karakter buruk Yahudi, dan di antara mereka ada yang disanksi dengan dijadikan kera dan babi. Dalam surah ini, sanksi dengan menjadi *qiradah* tidak digambarkan dalam bentuk kisah, melainkan lebih ditampilkan sebagai gambaran dari orang yang lebih buruk pembalasannya dibandingkan orang fasik di sisi Allah. Dalam redaksi surah tersebut disebutkan, "Yaitu, orang yang dilaknat dan dimurkai Allah, di antara mereka (ada) yang dijadikan kera dan babi dan (orang yang) menyembah Thaghut." (QS. al-Mā'idah [5]: 60).

4. Kisah *'Ijl, Salwā,* dan *Qiradah* dalam Perspektif Struktur Naratif Surah Makiyah dan Madanīyah

a. Kisah *'Ijl, Salwā,* dan *Qiradah* dan Perspektif Struktur Naratif Surah-Surah Makiyah: Al-A'rāf dan Ṭāhā

Dalam beberapa kasus, kisah *'ijl*, *salwā*, dan *qiradah* dalam Al-Qur'an menjadi satu kesatuan yang tidak terpisahkan dalam kisah Mūsā dan bani Israel. Namun dalam kasus lain, ketiga kisah itu menjadi kisah yang berdiri sendiri meskipun berhubungan dengan komunitas yang sama, yaitu bani Israel. Bagian berikut ini hendak mengurai ketiga kisah hewan tersebut dalam perspektif analisis naratif Labov.

Sebagaimana diketahui, setidaknya ada enam komponen dalam struktur naratif menurut Labov. Keenam komponen tersebut adalah abstrak (*abstract*), orientasi (*orientation*), 'tegangan" atau aksi komplikasi (*complicating action*), evaluasi (*evaluation*), resolusi (*resolution)*, dan koda (*coda*). Keenam komponen ini tidak selalu ada secara bersamaan. Tapi setidaknya, kata Toolan, dua elemen

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penting itu ada, yaitu tegangan atau aksi komplikasi dan resolusi.[42] Bahkan Labov menyebutkan bahwa *complicating action* merupakan satu-satunya elemen naratif yang perlu dan cukup (*only the complicating action is necessary and sufficient).*[43]

Di dalam Al-Qur'an, tidak semua kisah digambarkan secara detail. Bahkan kebanyakan disampaikan dengan singkat. Hal ini akan terlihat pada beberapa narasi *'ijl, salwā*, dan *qiradah* yang tersebar di beberapa surah, baik makiyah maupun madanīyah.

Dalam surah al-A'rāf, narasi pembangkangan dengan *'ijl* digambarkan dalam ayat 141-157. Kisah ini digambarkan dengan lengkap dan memenuhi apa yang oleh Labov disebut dengan *complate narrative,* narasi yang memenuhi keenam elemen naratif.

Narasi ini diawali dengan ajakan untuk mengingat pengalaman buruk bani Israel di bawah tekanan Firaun yang akhirnya mereka diselamatkan oleh Allah dari kekejaman Firaun dan bala tentaranya. Ayat 141 ini mengawali kisah sekaligus menjadi *abstract* dalam elemen naratif yang dirumuskan Labov.

Narasi ini melibatkan pelaku di waktu dan tempat tertentu. Gambaran tentang siapa yang terlibat, kapan, dan di mana peristiwa itu terjadi oleh Labov disebut dengan *orientation*. Ini digambarkan dalam ayat berikutnya bahwa ada beberapa pelaku dalam kisah tersebut, yaitu Mūsā, Hārūn, dan kaumnya di tempat dan waktu yang ditentukan (*mīqāt*). Dalam ayat ini dijelaskan bahwa Allah berjanji kepada Mūsā untuk bertemu dan memberikan Taurat dalam durasi waktu tiga puluh

---

[42] Michael Toolan, *Language in Literature: An Introduction to Stylistics* (New York: Routledge, 2013), 138.
[43] Karen Ann Watson, "A Rhetorical and Sociolinguistic Model for the Analysis of Narrative," *American Anthropologist* 75, no. 1 (February 1973): 257–258.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

plus sepuluh hari di tempat tertentu, yaitu Tursina. Untuk menggantikan perannya, Mūsā meminta saudaranya, Hārūn, untuk menggantikan tugasnya mengawal bani Israel (ayat 142).

Bagaimana awal mula kejadiannya? Ini yang oleh Labov disebut elemen *complicating action* atau aksi komplikasi/tegangan. Dalam konteks narasi ini, elemen tegangan dijelaskan pada ayat selanjutnya yang menjelaskan kedatangan Mūsā memenuhi janji Allah untuk bermunajat dan berkomunikasi langsung dengan-Nya yang dilanjutkan dengan 'pelantikan' Mūsā sebagai yang terpilih di antara manusia lainnya pada masanya untuk membawa risalah Allah dan menyampaikan pesan-pesan yang tertuang dalam *lawḥ.* Mūsā dan kaumnya diminta untuk berpegang teguh dengan pesan-pesan tersebut (ayat 143-145).

Evaluasi adalah elemen berikutnya dari narasi. Dalam narasi Al-Qur'an, menurut Afsar,[44] evaluasi merupakan bagian terpenting dan digunakan secara luas dalam berbagai bentuk pada poin-poin penting, tidak hanya dalam *complicating action*, melainkan juga dalam elemen-elemen narasi lainnya. Biasanya, kata Afsar, evaluasi dalam narasi Al-Qur'an bersifat menghakimi (*judgemental*).[45] Dalam narasi *'ijl* dalam surah al-A'rāf, elemen evaluasi digambarkan dengan kemurkaan Allah kepada mereka yang menyombongan diri, bahkan ketika mereka melihat tanda kekuasaan-Nya, mereka tetap tidak beriman dan tidak memilih jalan petunjuk (ayat 146-147).

---

[44] Ayaz Afsar, "A Discourse and Linguistic Approach to Biblical and Qur'ānic Narrative," *Islamic Studies* 45, no. 4 (2006): 514.

[45] Berbeda dengan elemen evaluasi dalam Bibel yang menyatu dalam narasi itu sendiri, elemen evaluasi dalam narasi Al-Qur'an bersifat penghakiman (*judgemental*). Oleh karena itu, bentuk elemen evaluasi dalam narasi Al-Qur'an berbentuk evaluasi eksternal, bukan evaluasi internal sebagaimana dalam Bibel. Lihat Ibid., 514–515.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Elemen berikutnya seharusnya adalah resolusi. Namun, dalam narasi tertentu, terlebih narasi yang dipaparkan dengan panjang lebar, sebelum mengakhiri kisah dengan elemen resolusi, biasanya dijeda terlebih dahulu dengan elemen orientasi dan *complicating action* berikutnya. Artinya, elemen orientasi mungkin saja muncul lebih dari sekali dengan *complication action* yang juga disebutkan lebih dari sekali. Dalam konteks narasi *'ijl* di surah al-A'rāf ini, ada lebih dari satu orientasi dan *complicationg action.* Sebagaimana orientasi I, orientasi II juga diawali dengan klausa naratif yang sama, yaitu *wa* yang bermakna 'dan'. Dalam orientasi II ini, aktor yang terlibat adalah kaum Mūsā yang melakukan pembangkangan dengan menciptakan tuhan rekaan berupa patung patung anak sapi (*'ijl*) yang bertubuh dan dapat bersuara (ayat 148-149).

Narasi ini kemudian dilanjutkan dengan elemen *complicating action II.* Jika dalam *complicating action I* dijelaskan bahwa Mūsa hadir memenuhi janji Allah untuk bermunajat dan berkomunikasi langsung dengan-Nya yang dilanjutkan dengan pelantikannya sebagai Nabi, pada *complicating action* II dijelaskan bahwa Mūsā kembali menemui kaumnya dalam keadaan marah dan sedih melihat pembangkangan kaumnya selama ditinggal pergi oleh Mūsā. Ada drama kemarahan Mūsā dalam bentuk pelemparan *lawḥ* dan pemegangan kepala Hārūn oleh Mūsā karena kesal (ayat 150-151).

Sebelum mengakhiri kisah, narasi ini dijeda dengan elemen evaluasi. Pada elemen evaluasi ini dijelaskan bahwa para pelaku pembangkangan yang menjadikan *'ijl* sebagai sesembahannya kelak akan menerima kemurkaan dari Tuhan dan kehinaan dalam kehidupan dunia. Namun, bagi mereka yang kemudian

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bertobat, niscaya Allah mengampuninya, karena Allah Maha Pengampun dan Penyayang (ayat 152-153).

Narasi ini diakhiri dengan elemen resolusi yang menjelaskan bahwa setelah amarah Mūsā mereda, *lawḥ* yang sebelumnya dilempar kemudian diambil kembali. *Lawḥ* tersebut berisi petunjuk dan rahmat bagi orang yang bertakwa. Sebagai bentuk pertobatan, Mūsā memilih 70 orang dari kaumnya untuk memohon ampunan kepada Tuhan. (ayat 154-155).

Di akhir kisah, narasi ini ditutup dengan koda. Fungsi umum koda adalah menutup urutan kisah. Namun, koda yang baik biasanya berisi pesan yang menyisakan kepuasan bagi pendengar dan berfungsi mencegah pertanyaan lebih lanjut tentang cerita.[46] Dalam konteks kisah ini, narasi ini ditutup dengan koda yang berisi harapan kebaikan di dunia dan di akhirat serta doa agar rahmat Allah ditetapkan kepada orang yang beriman (ayat 156-157). Jelaslah bahwa koda ini ditujukan untuk menutup ruang bertanya orang kafir Quraish tentang kisah pembangkangan umat terdahulu, serta agar mereka tidak melakukan hal yang sama sebagaimana yang terjadi pada bani Israel tersebut.

No.	Elemen	Ayat
1	Abstrak	Bani Israel selamat dari kekejaman Firaun dan bala tentaranya (QS. al-A'rāf [7]: 141)
2	Orientasi	Tokoh yang terlibat dalam narasi ini adalah Mūsā, Hārūn, dan kaumnya di tempat dan waktu tertentu (*mīqāt*). Ayat ini juga menjelaskan bahwa Allah Swt. berjanji kepada Mūsā untuk bertemu dan memberikan Taurat dalam durasi waktu tiga pulus plus sepuluh hari di bukit Tursina (QS. al-A'rāf [7]:142)
3	Tegangan/Aksi Komplikasi	• Mūsā datang untuk munajat di tempat dan waktu yang telah ditentukan.

[46] Watson, "A Rhetorical and Sociolinguistic Model," 254; Rabia Bajwa, "Divine Story-Telling as Self-Presentation: An Analysis of Sūrat al-Kahf" (Disertasi, Georgetown University, 2012), 46.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

		• Mūsā memohon agar Allah menampakkan wujudnya. Allah menjawab ketidaksanggupan Mūsā untuk bertemu secara langsung. Terbukti ketika Allah menampakkan pada gunung, gunung itu pun hansur dan Mūsā pingsan. • Allah mengangkat Mūsā sebagai nabi dan rasul dengan memberikan *lawḥ* (Taurat) (QS. al-A'rāf [7]: 143-145)
4	Evaluasi	• Orang-orang yang sombong dipalingkan dari tanda-tanda kekuasaan Allah. Kalaupun mereka melihat tanda kekuasaan Allah, mereka tidak beriman. • Mereka memilih jalan kesesatan, meskipun jalan petunjuk ditampakkan kepada mereka. (QS. al-A'rāf [7]: 146-147)
5	Orientasi II	• Muncul pemeran baru, sapi yang bertubuh dan bersuara (*'ijl*) beserta kaum Mūsā (QS. al-A'rāf [7]: 148-149)
6	Tegangan/Aksi Komplikasi II	Mūsā marah dan sedih seraya melemparkan *lawḥ* /Taurat yang diterimanya. Ia juga marah kepada Hārūn karena dikira Hārūn tidak melaksanakan tanggung jawabnya (QS. al-A'rāf [7]: 150-151).
7	Evaluasi II	Kreator patung sapi itu mendapatkan murka dari Allah dan kehinaan di bumi. Namun demikian, masih ada ruang bagi siapa pun yang bersalah untuk bertobat (QS. al-A'rāf [7]: 152-153)
8	Resolusi	Akhirnya, setelah amarahnya mereda, Mūsā mengambil kembali *lawḥ* yang sebelumnya ia lemparkan. Lalu Mūsā mengajak tujuh puluh orang kaumnya untuk bertobat di tempat dan waktu yang telah ditentukan (QS. al-A'rāf [7]: 154-155)
9	Koda	Narasi ini ditutup dengan koda yang berisi harapan kebaikan di dunia dan di akhirat serta doa agar rahmat Allah ditetapkan kepada orang yang beriman (QS. al-A'rāf [7]: 156-157)

Sebagaimana dalam surah al-A'rāf, struktur naratif kisah *'ijl* dalam surah Ṭāhā juga memenuhi enam elemen naratif versi Labov. Kisah ini diawali dengan abstrak yang menjelaskan kenapa Mūsā bergegas dengan meninggalkan kaumnya (ayat 83). Ayat berikutnya menjelaskan siapa yang terlibat dalam kisah dan kapan terjadi, yaitu Mūsā dan kaumnya pada saat mereka ditinggal oleh Mūsā (ayat 84). Inti kisahnya, atau disebut elemen tegangan/*complicating action* dijelaskan pada ayat berikutnya. Dijelaskan bahwa kisah ini adalah kisah ujian yang diberikan kepada kaum Mūsā saat ditinggalkan, yaitu kemusyrikan yang diprovokasi oleh ulah Sāmirī. Nama Sāmirī tidak muncul dalam kisah *'ijl* di surah al-A'rāf. Mendengar peristiwa itu, Mūsā kembali menemui kaumnya dalam keadaan marah,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sementara kaumnya tidak merasa bersalah dengan apa yang mereka lakukan (ayat 85-88).

Elemen berikutnya adalah evaluasi. Dijelaskan dalam ayat selanjutnya bahwa apakah mereka tidak sadar bahwa patung itu tidak bisa merespons apa pun, tidak juga mendatangkan manfaat dan menolak mudarat (ayat 89). Dilanjutkan dengan elemen naratif berikutnya adalah elemen orientasi II dan *complicating action II* yang berpasangan. Dalam ayat 90-97 dijelaskan bahwa ada aktor baru yang terlibat selain Mūsā, yaitu Hārūn dan kaumnya, di antaranya bernama Sāmirī. Hārūn hadir sebagai 'aktor' pengganti saat Mūsā meninggalkan kaumnya, namun peran Hārūn tidak dihiraukan oleh kaumnya. Bahkan Mūsā sempat marah kepada Hārūn karena ia diduga membiarkan kesesatan Sāmirī itu merajalela. Lalu Mūsā mengintrogasi Sāmirī perihal perbuatannya sambil Mūsā memberikan vonis bahwa sepanjang hidupnya, Sāmirī akan berkata "Jangan sentuh aku" dan di akhirat pasti mendapatkan hukuman. Selain itu, Mūsā kemudian membakar tuhan buatan Sāmirī dan melarung abunya ke laut.

Elemen selanjutnya adalah resolusi sebagai tanda bahwa kisah akan segera berakhir. Elemen ini berisi penegasan bahwa Allah adalah Tuhan yang tidak ada tuhan selain-Nya. Pengetahuan Allah meliputi segala hal (ayat 98). Kisah ini diakhiri dengan koda yang berisi kesimpulan akhir bahwa kisah tersebut diperuntukkan kepada Nabi Muḥammad dan Nabi Muḥammad dianugerahi Al-Qur'an sebagai pedoman bagi umatnya. Mereka yang berpaling dari Al-Qur'an, sebagaimana umat terdahulu berpaling dari ajaran Nabinya, akan menanggung beban berat di akhirat (ayat 99-104)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

No	Kategori	Ayat
1	Abstrak	Mūsā bergegas meninggalkan kaumnya untuk segera bertemu Tuhannya (QS. Ṭāhā [20]: 83)
2	Orientasi	Narasi ini melibatkan Mūsā sebagai tokoh utama dan kaumnya sebagai tokoh lainnya. Salah satu pemeran lainnya yang akan disebutkan berikut adalah Sāmirī dan sapi rekaan yang dibuat Sāmirī sebagai sesembahan. (QS. Ṭāhā [20]: 84)
3	Tegangan/Aksi Komplikasi	Kisah ini berupa kisah ujian bagi kaum Mūṣā saat ditingalkan oleh nabinya untuk sebera kuat ia mempertahankan keyakinnnya. Sekaligus pada saat yang sama ujian bagi Mūsā atas pembangkangan kaumnya berupa kemusyrikan kaumnya akibar provokasi Sāmīrī. Nama Sāmiri tidak muncul di surah al-A'rāf. Mūsā pun marah. (QS. Ṭāhā [20]: 85-88)
4	Evaluasi (eksternal)	Patung itu tidak berdampak sedikitpun pada manusia, tidak bisa mendatangkan manfaat dan tidak bisa menghindari mudarat (QS. Ṭāhā [20]: 89)
5	Orientasi	• Ada aktor baru yang terlibat selain Mūsā, yaitu Hārūn, Sāmirī, dan kaumnya yang lain. Kehadiran Hārūn sebagai aktor pengganti pada saat kepergian Mūsā untuk memenuhi janji dengan Tuhannya. Namun, Hārūn tidak dihiraukan oleh kaumnya. Mūsā pun marah kepada Hārūn karena ia diduga membiarkan kesesatan Sāmirī merajalela. • Mūsā mengintrogasi Sāmirī perihal perbuatannya dan memvonis bahwa sepanjang hidupnya Sāmirī akan berkata "Jangan sentuh aku" dan di akhirat pasti mendapatkan hukuman. • Mūsā kemudian membakar tuhan buatan Sāmirī dan melarung abunya ke laut. (QS. Ṭāhā [20]: 90-97)
6	Tegangan/Aksi Komplikasi	
7	Resolusi	Penegasan bahwa Allah adalah Tuhan kita, tidak ada tuhan selain-Nya (QS. Ṭāhā [20]: 98)
8	Koda	Kesimpulan akhir kisah adalah bahwa kisah ini ditujukan kepada Nabi Muḥammad. Nabi Muḥammad dibekali Al-Qur'an sebagai pedoman bagi umatnya. Siapa yang berpaling dari Al-Qur'an, sebagaimana berpalingnya umat terdahulu dari ajakan nabinya, akan menanggung beben yang berat di akhirat kelak. (QS. Ṭāhā [20]: 99-104)

Sementara kisah *salwā* dalam surah al-A'rāf dan Ṭāhā relatif lebih singkat dibandingkan dengan kisah *'ijl* di dua surah yang sama. Baik dalam surah al-A'rāf maupun surah Ṭāhā, elemen struktur naratif kisah *salwā* tidak lengkap. Hanya elemen-elemen tertentu dan penting saja yang terpenuhi, yaitu abstrak, orientasi,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

complacating action, dan resolusi. Sementara evaluasi dan koda tidak ditemukan dalam narasi *salwā* di dua surah tersebut.

Dalam surah al-A'rāf, misalnya, narasi *salwā* dibuka dengan abstrak bahwa tidak semua umat Mūsā itu membangkang kepada nabinya. Ada di antara mereka yang patuh dan taat serta bisa berlaku adil (ayat 159). Dalam narasi itu, terlihat siapa saja yang terlibat dan di mana peristiwa itu terjadi. Allah sebagai "Pengisah" menjelaskan bahwa aktor yang terlibat adalah Mūsā dan kaumnya yang oleh Allah kaum Nabi Mūsā tersebut dipecah menjadi dua belas suku dengan jumlah besar (ayat 160-a).

Pada ayat yang sama, aksi komplikasi sebagai elemen selanjutnya dalam struktur naratif berpasangan dengan informasi orientasi. Di situ dijelaskan bahwa ketika umat Mūsā meminta air lantaran kehausan, Allah mewahyukan kepada Mūsā untuk memukulkan tongkatnya kepada batu. Batu itu pun memancarkan dua belas mata air sesuai dengan jumlah sukunya.

Selain anugerah air, umat Mūsā juga dianugerahi awan yang menaungi mereka serta ketersediaan pangan berupa *manna* dan *salwā.* Mereka juga dianugerahi negeri yang subur (Baitulmaqdis) serta pengampunan dari kesalahan. (ayat 160-b-161). Dalam narasi ini, orientasi berpasangan langsung dengan peristiwa pertama dari *complicating action.* Sebagaimana dikatakan Cortazzi sebagaimana dikutip Afsar, terkadang informasi orientasi berpasangan langsung dengan peristiwa pertama dalam *complicating action.*[47]

[47] Afsar, "A Discourse and Linguistic Approach to Biblical and Qur'ānic Narrative," 498.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Narasi ini dipungkasi dengan resolusi bahwa Allah menimpakan azab kepada sebagian mereka lantaran kezalimannya (ayat 162). Dari analisis struktur naratif ini, dua elemen naratif tidak ditemukan dalam narasi ini, yaitu evaluasi dan koda.

Begitu juga dalam narasi *salwā* yang dijelaskan di surah Ṭāhā. Dalam surah tersebut, narasi *salwā* disampaikan secara singkat. Dalam surah ini, struktur naratif kisah *salwā* hanya mengandung empat elemen, yaitu orientasi, *complicationg action*, evaluasi, dan resolusi. Sementara abstrak dan koda tidak ditemukan dalam kisah *salwā* di surah tersebut.

Sebagaimana dalam surah al-A‘rāf, elemen orientasi dalam kisah *salwā* di surah Ṭāhā berpasangan dengan elemen tegangan/*complicating action.* Di situ dijelaskan siapa saja yang terlibat dan di mana peristiwa itu terjadi yang dipadukan dengan penjelasan tentang anugerah yang Allah berikan kepada bani Israel berupa keselamatan dari kejaran Firaun, perjanjian munajat dengan Allah di Tursina, anugerah asupan makanan berupa *manna* dan *salwā* dan perintah menikmati anugerah tersebut (ayat 80-81 a).

Berbeda dengan kisah *salwā* dalam surah al-A‘rāf, dalam kisah ini, elemen evaluasi bisa kita jumpai, yaitu penjelasan tentang larangan melampaui batas yang berdampak pada kemurkaan Allah (ayat 81-b). Kisah ini dipungkasi dengan gambaran tentang pengampunan Allah bagi mereka yang bertobat, beriman, berbuat kebajikan, dan senantiasa dalam petunjuk (ayat 82). Berikut perbandingan analisis struktur naratif kisah *salwā* di dua surah makiyah, yaitu surah al-A‘rāf dan Ṭāhā:

Nomor	Kategori	Al-A’rāf	Ṭāhā

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1	Abstrak	Tidak semua umat Mūsā membangkang. Ada di antara mereka yang taat (QS. al-A'rāf [7]: 159)	-
2	Orientasi	• Aktor yang terlibat adalah Mūsā dan kaumnya yang kemudia kaumnya dipecah menjadi dua belas suku. • Ketika Mūsā meminta air lantaran kehausan, Allah memerintahkan Mūsā untuk memukulkan tongkatnya kepada batu, dan batu itu pun memacarkan air sebanyak 12 mata air sesuai dengan jumlah suku-sukunya. zalimi dirinya sendiri. • Selain anugerah air, Mūsa dan kaumnya dianugerahi awan yang senantiasa menaungi mereka, dianugerahi ketercukupan pangan berupa *manna* dan *salwā.* Mereka juga dianugerahi tanah yang subur, yaitu Baitulmaqdis. (QS. al-A'rāf [7]: 160-161)	• Aktor yang terlibat adalah Mūsā dan kaumnya. Lokasi kisah itu di gunung Tursina. • Alur kisah diawali dengan pernyataan bahwa bahwa bani Israel diberi anugerah oleh Allah dalam bentuk selamat dari kekejaman Firaun dan bala tentaranya, ada perjanjian munajat dengan Allah di Tursina, dan anugerah ketercukupan asupan makanan berupa *manna* dan *salwā.* (QS. Ṭāhā [20]: 80-81a)
3	Tegangan/Aksi Komplikasi		
4	Evaluasi	-	Penjelasan tentang larangan melampaui batas yang berdampak pada kemurkaan Allah (QS. Ṭāhā [20]: 81b-81a)
5	Resolusi	Allah menimpakan siksa kepada mereka yang zalim (QS. al-A'rāf [7]: 162)	Pengampunan bagi yang mereka bertobat, beriman, dan berbuat kebajikan (QS. Ṭāhā [20]: 82)
6	Koda	-	-

Kisah berikutnya adalah kisah *qiradah.* Kisah ini juga dijabarkan di satu surah makiyah dan dua surah madanīyah. Dalam surah makiyah, kisah *qiradah* disebutkan di surah al-A'rāf. Seperti dalam kisah *salwā*, kisah *qiradah* ini dilihat dari analisis struktur naratif Labov termasuk narasi yang tidak sempurna. Artinya,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak seluruh enam elemen naratif ada pada kisah tersebut. Setidaknya, hanya empat elemen yang terpenuhi, yaitu abstrak, orientasi, *complicating action*, dan resolusi.

Kisah ini diawali dengan perintah kepada Nabi Muḥammad untuk bertanya kepada bani Israel tentang sebuah kota yang terletak di dekat laut (ayat 163 a). Beberapa aktor yang terlibat dan tempat peristiwa dijelaskan bersamaan dengan alur inti kisahnya pada penggalan ayat berikutnya. Di sini jelas bahwa aktornya adalah penduduk kota tersebut yang melakukan kesalahan lantaran melanggar peraturan Hari Sabat, hari ketika mereka harus fokus dengan urusan ibadah dan melupakan urusan duniawi. Mereka dicoba dengan membanjirnya ikan pada hari Sabtu, hari saat mereka merayakan Sabat (ayat 163 b-165). Kisah ini dipungkasi dengan kesimpulan yang menjelaskan hukuman bagi mereka yang melanggar perjanjian Sabat, mereka menjadi kera yang hina (*qiradah khāsi'īn*) (ayat 166).

No	Kategori	Ayat
1	Abstrak	Perintah Allah kepada Nabi Muhammad untuk bertanya kepada mereka di mana letak negeri yang terletak di dekat laut (QS. al-A'rāf [7]: 163a)
2	Orientasi	• Tokoh yang terlibat adalah penduduk kota tersebut (*ahl al-qaryah*) dan ikan. • Penduduk kota tersebut melanggar perjanjian tentang kehormatan hari Sabtu, hari ketika mereka fokus beribadah dan melupakan urusan dunia. Sayangnya mereka terbuai oleh melimpahnya ikan di hari Sabtu, sehingga mereka terperdaya untuk menyibukkan diri dengan menangkap ikan, bukan beribadah. (QS. al-A'rāf [7]: 163b-165)
3	Tegangan/Aksi Komplikasi	
4	Resolusi	Akhir kisahnya, merek disiksa dengan berubah menjadi kera yang hina (QS. al-A'rāf [7]: 166)

b. Kisah *'Ijl, Salwā,* dan *Qiradah* Perspektif Struktur Naratif Surah-Surah Madanīyah: Al-Baqarah dan Al-Mā'idah

Dalam surah makiyah, kisah *'ijl, salwā,* dan *qiradah* tidak semuanya disampaikan dalam bentuk narasi sempurna. Hanya kisah *'ijl* saja yang memenuhi

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

enam elemen naratif versi Labov. Selebihnya ditampilkan dalam bentuk *minimal narrative* lantaran tidak memenuhi keenam elemen naratif.

Sedangkan dalam surah madanīyah, kisah *'ijl* menyatu dengan kisah *salwā.* Kisah *'ijl* dan *salwā* ini relatif panjang uraiannya meskipun belum memenuhi apa yang oleh Labov disebut dengan *complete narrative*, karena tidak seluruh elemen terpenuhi dalam narasi tersebut. Dalam kisah ini, hanya lima elemen naratif yang terpenuhi, yaitu abstrak, orientasi, *complicating action* evaluasi, dan resolusi. Elemen koda tidak ditemukan dalam kisah ini.

Kisah ini dibuka dengan abstrak tentang gambaran anugerah Allah yang diberikan kepada bani Israel berupakan keselamatan dari situasi ketika anak lelaki dibunuh dan anak perempuan dibiarkan hidup, serta anugerah keselamatan dari kejaran Firaun saat menyeberang lautan (QS. al-Baqarah [2]: 49-50). Kisah ini dilanjutkan pada elemen orientasi, yang menjelaskan aktor yang terlibat, kapan, dan di mana peristiwa itu terjadi. Dalam kisah ini, aktor yang terlibat adalah Mūsā, patung sapi, dan bani Israel, dan peristiwa pembangkangan dengan *ijl* itu terjadi pada saat Mūsā bermunajat selama 40 malam (QS. al-Baqarah [2]: 51-53).

Elemen berikutnya adalah inti kisah, yaitu elemen aksi komplikasi. Di sini dikisahkan kezaliman bani Israel yang menciptakan tuhan palsu sebagai sesembahan. Elemen ini juga berisi perintah untuk bertobat dan Allah berjanji menerima tobatnya. Allah bahkan memberikan anugerah berupa awan yang menaungi mereka dari teriknya sahara serta anugerah terpenuhinya asupan makanan berupa *manna* dan *salwā* (QS. al-Baqarah [2]: 54-57a).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam kisah ini juga dilengkapi dengan elemen evaluasi yang menjelaskan bahwa bani Israel itu sebenarnya menzalimi diri sendiri, bukan menzalimi Tuhannya (QS. al-Baqarah [2]: 57b). Elemen berikutnya adalah aksi komplikasi II yang berisi kelanjutan dari aksi komplikasi I berupa perintah untuk menikmati anugerah makan dan janji anugerah karunia dari Tuhannya bagi mereka yang berbuat baik (QS. al-Baqarah [2]: 58). Kisah ini diakhiri dengan elemen resolusi yang berisi akhir kisah dari mereka yang zalim, yaitu diturunkannya malapetaka dari langit karena mereka selalu berbuat fasik (QS. al-Baqarah [2]: 59).

No.	Kategori	Ayat
1	Abstrak	Gambaran anugerah kepada bani Israel berupa: keselamatan dari kebijakan anak laki-laki dibunuh dan perempuan dibiarkan hidup, dan selamat dari kejaran Firan saat menyeberang lautan, an pada yang demikian itu merupakan cobaan yang besar dari Tuhanmu (QS. al-Baqarah [2]: 49-50)
2	Orientasi	Pemeran yang terlibat adalah Mūsā, sapi (*'ijl*), dan bani Israel. Peristiwa pembangkangan dengan *'ijl* ini terjadi pada saat Mūsā bermunajat selama 40 hari (QS. al-Baqarah [2]: 51-53)
3	Tegangan/Aksi Komplikasi I	• Kezaliman bani Israel dengan menyembah tuhan palsu, yaitu patung sapi. • Allah memerintahkan kepada mereka untuk bertobat dan berjanji akan menerima tobatnya. • Allah juga memberi anugerah berupa awan yang menaungi mereka dari terik serta anugerah ketercukupan pangan. (QS. al-Baqarah [2]: 54-57a).
4	Evaluasi	Mereka menzalimi diri sendiri, bukan menzalimi tuhan mereka. (QS. al-Baqarah [2]: 57b).
5	Tegangan/Aksi Komplikasi II	Perintah untuk menikmati anugerah ketercukupan pangan itu barupa *manna* dan *salwā* serta janji berupa karunia Allah bagi mereka yang berbuat baik (QS. al-Baqarah [2]: 58)
6	Resolusi	Akhir kisah ini ditutp dengan ancaman malapetaka yang turun dari langit bagi mereka yang zalim. (QS. al-Baqarah [2]: 59).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sementara kisah *qiradah* dalam surah madanīyah disebutkan di dua surah, yaitu al-Baqarah dan al-Mā'idah. Di dua surah tersebut, kisah *qiradah* dinarasikan sangat singkat. Di surah al-Baqarah, kisah ini dinarasikan langsung pada elemen *complicating action* dan diakhiri dengan elemen resolusi, sementara dalam surah al-Mā'idah hanya berisi elemen *complicating action*.

Dalam surah al-Baqarah, alur inti kisah itu adalah ketika Allah berkisah tentang pelantikan Mūsa dan berpesan agar Mūsā dan kaumnya berpegang teguh dengan apa yang telah Allah berikan, lalu kaum Mūsā ada yang berpaling. Namun karena ada karunia Allah, mereka masih diampuni. Namun di antara mereka ada yang terus melakukan pelanggaran, salah satunya adalah pelanggaran Hari Sabat. Kepada mereka Allah menyiksa dengan menjadi kera yang hina (ayat 64-65). Kisah ini diakhiri dengan elemen resolusi yang berisi narasi bahwa kisah penyiksaan tersebut menjadi peringatan bagi mereka saat itu yang mereka yang datang kemudian, dan agar menjadi pelajaran bagi mereka yang bertakwa (ayat 66).

Sedangkan dalam surah al-Mā'idah, narasinya hanya mengandung elemen *complicating action*, yaitu kisah melalui pernyataan Allah kepada Nabi Muḥammad apakah akan Allah kisahkan tentang orang yang lebih buruk pembalasannya dari orang fasik di sisi Allah. Mereka itu adalah orang yang dilaknat dan dimurkai Allah, yang di antara mereka dijadikan kera dan babi (ayat 60).

No.	Kategori	Al-Baqarah	Al-Mā'idah
1	Tegangan/Aksi Komplikasi	Kisah pelantikan Mūsā dan pesan Allah kepada Mūsā agar dia dan kaumnya berpegang teguh dengan ajaran Allah. Sayangnya mereka ada yang berpaling. Kepada mereka yang bertobat, mereka diampuni.	Kisah yang disampaikan kepada Nabi Muḥammad tentang orang yang paling buruk siksanya, lebih buruk dari orang fasik. Mereka itu adalah orang yang dilaknat dan dimurkai Allah, dan di antara mereka (ada) yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

		Sementara bagi mereka yang terus melakukan pelanggaran, maka Allah menyiksa mereka. Salah satu bentuk pelanggaran mereka adalah mengkhianati kesucian Hari Sabat. Oleh Allah, mereka disiksa dengan menjadi kera yang hina (QS. al-Baqarah [2]: 63-65).	dijadikan kera dan babi serta orang yang menyembah berhala. (QS. al-Mā'idah [5]: 60)
4	Resolusi	Siksaan itu sebagai bentuk peringatan bagi mereka dan generasi berikutnya sekaligus sebagai pelajaran bagi yang bertakwa. rang pada masa itu dan bagi mereka yang datang kemudian, serta menjadi pelajaran bagi orang-orang yang bertakwa (QS. al-Baqarah [2]: 66).	

Secara umum, narasi yang disampaikan di surah-surah makiyah relatif lebih panjang lebar dibandingkan dengan narasi yang disampaikan di surah-surah madanīyah. Meskipun tidak semua narasi di surah makiyah memenuhi apa yang oleh Labov disebut dengan *complete narrative*, tapi secara umum, elemen-elemen naratif dalam kisah yang disebutkan di surah-surah makiyah relatif lebih sempurna dibandingkan dengan kisah-kisah yang disebutkan di surah-surah madanīyah. Bisa jadi, hal ini terjadi karena, seperti disebutkan al-Jābirī, narasi dalam surah makiyah lebih bernuansa kisah (*qaṣaṣī*), sementara narasi dalam surah madanīyah lebih bernuansa sentilan dan teguran (*taqrī'ī*).[48] Selain itu, kisah sebagai bagian hiburan (*tasliyah*) bagi Nabi Muḥammad saw. lebih tampak pada suasana Nabi di Makkah ketimbang saat Nabi di Madinah. Kebutuhan akan narasi yang panjang dan indah sangat dibutuhkan dalam situasi psikologis semacam itu. Sementara dalam situasi

[48] Darwazah, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth,* 6: 171.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Madinah, kisah-kisah singkat itu menjadi semacam satire, sindiran, teguran, dan ejekan terhadap mereka yang dalam banyak hal karakter dan perilakunya sama dengan pesan yang dikisahkan.

B. Koherensi Tematik dan Struktur Fabel Al-Qur'an

1. *Surah Pairs* dan Koherensi Fabel Al-Qur'an

Di sejumlah karya orientalis, kritik tentang sistematika Al-Qur'an masih sering dijumpai. Mereka menilai bahwa Al-Qur'an tidak memberikan gambaran yang sistematis tentang satu persoalan tertentu. Bisa dilihat misalnya, dalam satu surah, dijumpai elemen-elemen yang beragam menyatu dalam satu surah. Elemen regulasi hukum menyatu dengan elemen ramalan eskatologis, narasi, serta laporan-laporan peristiwa kekinian dalam konteks saat turunnya Al-Qur'an.[49]

Dalam konteks narasi atau kisah, kisah-kisah dalam Al-Qur'an sering kali digambarkan tidak utuh, bahkan tidak didasarkan pada urutan kronologis yang lengkap. Problem urutan kronologis kerap memicu kritik dari kalangan orientalis, terlebih ketika kisah itu disandingkan dengan kisah-kisah yang ada dalam Bibel. Menurut Mir, urutan kronologis kisah bukanlah satu-satunya prinsip dalam pengorganisasian teks. Bahkan, teks seperti Al-Qur'an menantang seseorang untuk mencari petunjuk tentang *clue* yang menjelaskan jenis narasi apa yang ada di dalamnya.[50]

---

[49] Angelika Neuwirth, "Structural, Linguistic and Literary Feature," in *The Cambridge Companion to The Qur'ān*, ed. Jane Dammen McAuliffe (New York: Cambridge University Press, 2006), 104–110; Robinson, *Discovering the Qur'an*.

[50] Mustansir Mir, "Some Aspects of Narration in the Qur'an," in *Sacred Tropes : Tanakh, New Testament, and Qur'an as Literature and Culture*, ed. Roberta Sterman Sabbath (Leiden-Boston: E.J. Brill, 2009), 93–94.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sebagaimana temuan Bajwa, mayoritas kisah-kisah dalam Al-Qur'an dilihat dari cara penunjukan diri penuturnya cenderung pada pola komunikasi verbal ekspresif.[51] Meminjam kategori Jakobson yang memilah pola komunikasi verbal pada tiga, yaitu ekspresif, konatif, dan kognitif, Bajwa menyimpulkan bahwa karakteristik umum kisah-kisah dalam Al-Qur'an adalah ekspresif. Menurutnya, ketika Allah menunjuk diri-Nya dengan "Kami (...*nā*)" itu menunjukkan bahwa pola tersebut adalah bentuk komunikasi verbal ekspresif.[52] Dari tiga kisah hewan yang ditampilkan beberapa kali di surah makiyah dan madanīyah dalam Al-Qur'an, semua pengacuan kisah itu pada "Kami". Walaupun di beberapa tempat ada kasus yang terkadang Allah Swt. menggunakan 'strategi wacana" yang beragam atau dalam istilah ilmu retorika Arab disebut dengan *iltifāt.*

Sebagaimana dijelaskan di subbab sebelumnya, kisah tiga hewan yang disebut di surah makiyah dan madanīyah berada di surah al-A'rāf, Ṭāhā, al-Baqarah, dan al-Mā'idah. Apakah sebaran kisah yang sama di surah-surah yang berbeda, baik dari nama surahnya maupun masa turunnya, menunjukkan kesinambungan dan koherensi? Bukankah sebagaimana disebut di atas, dalam surah yang sama sekalipun, elemen konten surahnya beragam, dari yang berbincang seputar hukum, polemik, ramalan eskatologis, hingga narasi. Pada aspek apa koherensi itu ditemukan?

---

[51] Menurut Bajwa, setidaknya ada dua fitur stilistika Al-Qur'an dalam konteks wacana Al-Qur'an, termasuk juga wacana naratif, yaitu fitur yang mengacu pada penutur tersirat (*implied speaker*) dan fitur yang mengacu pada sasaran tersirat (*implied addressee*). Dalam konteks penutur tersirat, ketika menyampaikan firman-Nya, Allah terkadang menggunakan kata "Kami" (..*nā*), terkadang juga menggunakan kata "Dia" (*huwa*). Bajwa, "Divine Story-Telling as Self-Presentation," 26.
[52] Ibid., 25.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Untuk menjawab ini, Mir mengusulkan model pembacaan yang diolah dari Islāhī dan Farāhī. Konsep yang ia sebut dengan 'pasangan surah' (*the sūrah pairs*) dan 'kelompok surah' (*the sūrah group*)[53] bisa membantu menemukan aspek koherensinya, baik dari segi struktur maupun dari segi temanya. Konsep 'pasangan surah' yang dipinjam dari Islāhī ini didasarkan pada prinsip bahwa surah-surah Al-Qur'an dalam urutan yang ada saat ini, sebagai sebuah peraturan, adalah berpasangan.[54] Masing-masing pasangan membentuk dua surah yang sangat mirip dan terpisah dari pasangan-pasangan yang lain. Dua surah yang berpasangan itu, menurut Islāḥī, tampak kembar. Dilihat dari perspektif ini, empat surah yang menjelaskan tiga kisah hewan yang diulang di surah makiyah dan madanīyah bisa dipasangkan sebagai berikut: al-A'rāf - al-An'ām; Ṭāhā - al-Anbiyā'; al-Baqarah - Āli 'Imrān; dan al-Nisā' - al-Mā'idah.[55]

Menurut Mir, sebagaimana dikutip dari Islāhī, surah yang berpasangan itu menunjukkan gagasan saling melengkapi (*complementarity*).[56] Artinya, dua surah tersebut membentuk pasangan karena keduanya saling melengkapi. Pola saling melengkapi ini bisa berbentuk:[57] *pertama*, keringkasan dan detail (*brevity and detail*). Ketika satu surah menjelaskan satu persoalan secara singkat, surah lainnya yang menjadi pasangannya memberikan tambahan penjelasan. Memberikan perincian dan penjabaran terhadap penjelasan yang disampaikan secara global, kata

---

[53] Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'ān: A Study of Islāhī's Concept of Naẓm in Tadabbur-i Qur'ān* (United State of America: American Trust Publication, 1996), 75–88.
[54] Dalam skema Iṣlāḥī, pasangan surah itu harus terdiri dari surah yang berdekatan (*adjacency*). Selain itu, urutan surah (*order*) juga menjadi bagian penting dalam penentuan pasangan surah. Ibid., 79.
[55] Ibid., 76.
[56] Ibid., 77.
[57] Ibid., 77–80.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Farāhī, merupakan metode paling sesuai dalam pendidikan dan pengajaran (*al-tafṣīl ba'd al-ijmāl huwa al-uslūb al-awfaq bi al-ta'līm*),[58] dan hal ini juga ditegaskan dalam Al-Qur'an, "(Inilah) Kitab yang ayat-ayatnya disusun dengan rapi kemudian dijelaskan secara terperinci, (yang diturunkan) dari sisi (Allah) Yang Mahabijaksana, Mahateliti" (QS. Hūd [11]: 1).

Kedua, prinsip dan ilustrasi (*principle and illustration*). Dalam beberapa kasus, suatu surah dalam pasangannya menjelaskan dan mengilustrasikan hukum atau prinsip yang disebutkan di surah lainnya. Misalnya, surah al-Mujādalah [58] menetapkan hukum bahwa pada akhirnya kemenangan adalah milik Allah dan rasul-Nya, dan bahwa musuh-musuh Allah dan rasul-Nya akan kalah. Sementara surah al-Ḥashr [59] mengilustrasikan hukum ini dengan merujuk pada peristiwa-peristiwa terkini. *Ketiga*, tipe-tipe bukti yang berbeda (*diffirent types of evidence*). Terkadang, dua surah yang saling melengkapi itu mengunakan tipe-tipe pembuktian yang berbeda untuk menopang persoalan yang sama. Misalnya surah Yūsuf [12] dan al-Ra'd [13] menjelaskan bahwa pada akhirnya, kebaikan akan menang atas kejahatan. Dalam surah Yūsuf, ini dibuktikan dengan bukti historis berupa kisah Yūsuf, sementara dalam surah al-Ra'd dibuktikan dengan menarik alasan fenomena alam.

Keempat, berbeda dalam penekanan (*difference in emphasis*). Dalam beberapa kasus, masing-masing surah yang berpasangan menekankan aspek-aspek yang berbeda tentang kasus yang sama. Surah al-Baqarah [2] dan al-An'ām [3],

[58] 'Abd al-Ḥamīd al-Farāhī, *Niẓām Al-Qur'ān wa Ta'wīl al-Furqān Bi al-Furqān*, ed. 'Ubaydillāh al-Farāhī, vol. 1 (Tunisia: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2012), 65.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

misalnya, sama-sama menjelaskan tentang keimanan dan perilaku yang berorientasi pada iman. Jika surah 2 menekankan pada masalah keimanannya, surah 3 lebih menekankan pada aspek perilaku yang berorientasi pada iman; surah 2 dan 3 sama-sama mendiskusikan ahli kitab, hanya saja surah 2 lebih menekankan pada Yahudi, sementara surah 3 pada Kristen.

Kelima, premis dan kesimpulan (*premise and conclution*). Terkadang surah yang saling melengkapi itu ada yang menegaskan premis dan surah lainnya yang menjadi pasangannya menjelaskan kesimpulannya. Misalnya surah al-Fīl [105] dan Quraysh [106]. Surah al-Fīl mengingatkan orang Quraish bahwa Allah menjaga Ka'bah dari invasi asing, surah Quraysh menyimpulkan bahwa orang Quraish harus menyembah hanya kepada Tuhan Ka'bah (*falya'budū rabb hādla al-bayt*). *Keenam*, kesatuan yang berlawanan (*unity of opposites*). Terkadang, satu surah dalam pasangannya menjelaskan tentang orang-orang yang memiliki keunggulan moral dan karenanya akan mencapai keselamatan (surah 103), sedang surah setelahnya (surah 104) sebagai pasangannya menggambarkan orang-orang yang menderita penyakit moral dan karenanya akan dihukum.

Gagasan saling melengkapi dari dua surah yang berpasangan dengan keenam prinsipnya inilah, integritas tekstual dalam kisah hewan sebagaimana 'diulang' di surah makiyah dan madanīyah bisa dilacak. Kisah '*ijl*, *salwā*, dan *qiradah* sama-sama dijelaskan di dua surah makiyah, yaitu al-A'rāf dan Ṭāhā. Dilihat dari perspektif *surah pairs* Iṣlāhī, surah al-A'rāf berpasangan dengan al-An'ām dan surah Ṭāhā berpasangan dengan surah al-Anbiyā'.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Baik surah al-A‘rāf [7] maupun surah al-An‘ām [8] sama-sama menekankan pendalaman akidah. Layaknya surah-surah makiyah, surah al-A‘rāf dan al-An‘ām memiliki penekanan yang sama dalam hal pemantapan akidah (*ta‘mīq al-aqīdah*). Hanya saja kedua surah itu berbeda dalam pemaparan. Jika surah al-An‘ām mengkaji hakikat akidah yang tercermin dalam ‘tiga prinsip utama’ akidah, yaitu tauhid, hari kebangkitan, dan kenabian, maka surah al-A‘rāf mengkaji tema akidah didasarkan pada sejarah perjalanan manusia,[59] sejarah dari era Adam hingga Nabi Muḥammad.

Sebagaimana diketahui, kisah-kisah umat terdahulu banyak ditemui di surah al-A‘rāf. Dua surah ini menyatu dalam dua tema utama akidah: larangan syirik dan larangan bertindak keji (*al-fawāhish*).[60] Kisah *‘ijl*, *salwā*, dan *qirādah* ada dalam bingkai tema yang sama: akidah. Kisah *‘ijl* merupakan ilustrasi pembangkangan terhadap prinsip tauhid yang dilakukan kaum Mūsā. Prinsip tauhid merupakan salah satu dari sendi akidah Islam yang dicobatekankan oleh Nabi Muḥammad dalam perjalanan dakwah di era awal berdirinya Islam.

Kisah *salwā* hadir sebagai anugerah dari Allah kepada mereka yang bertahan menjaga akidah. Ini terlihat dari kenyataan bahwa tidak semua umat Mūsā membangkang sebagaimana Sāmirī, tapi ada di antara mereka yang berhasil mempertahankan akidahnya. Kepada mereka, Allah memberikan beragam anugerah, di antaranya adalah ketersediaan makanan di saat mereka membutuhkan. Di antara makanan yang tersedia adalah *salwā*, sejenis burung puyuh.

---

[59] Ḥawwā, *Al-Asās fī al-Tafsīr*, 2: 275.
[60] Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, *Fahm al-Qur’ān al-Ḥakīm: Al-Tafsīr al-Wāḍiḥ ḥasab Tartīb al-Nuzūl*, vol. 2 (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 2012), 61.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sementara kisah *qiradah* hadir dalam konteks yang sama, akidah. Ketika komitmen akidah bani Israel rapuh, bahkan cenderung dijadikan permainan, sanksi Allah dihadirkan kepada mereka. Salah satu sanksi yang mereka dapatkan adalah mereka menjadi kera yang hina (*qiradah khāsi'īn*)

Surah makiyah lainnya yang mengisahkan *'ijl, salwā*, dan *qiradah* adalah surah Ṭāhā. Dalam perspektif *the surah pairs* Iṣlāḥī, surah Ṭāha berpasangan dengan surah al-Anbiyā'. Baik surah Ṭāhā maupun al-Anbiyā' adalah surah makiyah. Sebagaimana pasangan surah al-An'ām dan al-A'rāf, pasangan surah Ṭāhā dan al-Anbiyā' juga menekankan tema besar tentang akidah dengan ruang kajian yang luas, yaitu tauhid, risalah dan kenabian, serta hari kebangkitan.[61] Baik surah Ṭāhā maupun al-Anbiyā' menjelaskan misi kenabian yang risalahnya sama-sama menegaskan keesaan Allah dan kepercayaan pada hari akhir.

Jika dalam surah Tāhā penjabaran tentang Nabi Mūsā disampaikan dengan panjang lebar selain Nabi Adam, maka dalam surah al-Anbiyā', sesuai nama surahnya, merekam kisah enam belas Nabi, salah satunya adalah Nabi Mūsā, yang misi utama mereka menegaskan keesaan Allah dan perihal hari kebangkitan.[62]

Berbeda dengan surah Ṭāhā, kisah Mūsā dalam surah al-Anbiyā' hanya disebut sekilas di tiga ayat, yaitu ayat 48-50. Kisah *'ijl, salwā*, dan *qiradah* sebagaimana dalam surah Tāhā ada dalam konteks misi semacam ini, penegasan

---

[61] Sayyid Quṭb, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān*, vol. 4 (Kairo: Dār al-Shurūq, 1986), 2364.

[62] Ḥawwā menegaskan bahwa kisah Mūsā dalam surah Ṭāhā merupakan prototipe bahwa misi seluruh nabi dan rasul adalah tauhid (*anna mā yad'ū ilayh al-Qur'ān min al-tauḥīd huwa da'wah kull al-rasūl*). Lihat Ḥawwā, *Al-Asās fī al-Tafsīr*, 4:28. Keenam belas nabi yang disebutkan dalam surah al-Anbiyā' adalah Mūsā, Hārūn, Ibrāhīm, Isḥāq, Ya'qūb, Lūṭ, Nūḥ, Dāwud, Sulaymān, Ayyūb, Ismā'īl, Idrīs, Dhū al-Kifl, Yūnus (Dhū al-Nūn), Zakariya, dan Yaḥyā.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tauhid dengan memberikan sanksi kepada mereka yang merusak sendi akidah: tauhid, kenabian, dan hari kebangkitan.

Kisah '*ijl*, *salwā*, dan *qiradah* juga dijelaskan di dua surah madanīyah, yaitu al-Baqarah dan al-Mā'idah. Dalam perspektif *the surah pairs* Iṣlāḥī, surah al-Baqarah [2] berpasangan dengan surah Āli 'Imrān [3], sementara surah al-Mā'idah [5] berpasangan dengan surah al-Nisā' [4].

Baik surah al-Baqarah maupun surah Āli 'Imrān adalah surah madanīyah. Dua surah ini sama-sama menjelaskan tentang keimanan dan perilaku yang berorientasi pada iman. Jika surah al-Baqarah menekankan pada masalah keimanan, surah Āli 'Imrān lebih menekankan pada aspek perilaku yang berorientasi pada iman.

Surah al-Baqarah dan surah Āli 'Imrān sama-sama mendiskusikan ahli kitab, Yahudi dan Nasrani, hanya saja dalam surah al-Baqarah penjabaran tentang orang-orang Yahudi lebih menonjol, sementara surah Āli 'Imrān lebih menekankan pada orang-orang Nasrani. Ini yang oleh Mir disebut prinsip *difference in emphasis* dalam konsep saling melengkapi antara dua surah yang berpasangan (*the surah pairs*).

Selain itu, dalam dua surah ini ada prinsip *brevity and detail.* Misalnya, jika surah al-Baqarah ada penjelasan tentang beriman kepada kitab yang diturunkan sebelumnya, *wa mā unzila min qablik* (ayat 4), maka dalam surah Āli 'Imrān ada penjabarannya, yaitu Allah sebelumnya telah menurunkan Taurat dan Injil sebagai petunjuk bagi manusia, *wa anzala al-tawrāta wa al-injīla min qabl hudan li al-nās*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(ayat 4).[63] Kisah *'ijl*, *salwā*, dan *qiradah* dalam surah al-Baqarah juga berhubungan dengan perlakuan Allah terhadap orang-orang Yahudi Madinah. Dalam hal ini, Allah mencela dan menegur dengan keras (*taqrī'*) orang-orang Yahudi Madinah akibat perilaku mereka yang selalu membangkang, bahkan ketika Allah memberikan anugerah kepada mereka, dengan cara "memutar kembali" perilaku mereka melalui kisah-kisah bani Israel di masa lampau. Bahkan dalam surah al-Baqarah juga ditambahkan dengan kisah perintah untuk menyembelih sapi, yang pada akhirnya mereka juga mengabaikannya dengan beragam alasan.[64]

Selain dalam surah al-Baqarah, kisah *'ijl* dan *qiradah* juga disebutkan di surah al-Mā'idah. Dalam perspektif *the surah pairs* Iṣlāḥī, surah al-Mā'idah berpasangan dengan surah al-Nisā'. Baik surah al-Mā'idah ataupun surah al-Nisā' termasuk surah madanīyah.

Menurut Muṣṭafā Muslim,[65] pokok utama surah al-Nisā' dan al-Mā'idah adalah tauhid dan keimanan. Dalam surah al-Nisā' dijelaskan tata cara mengelola masyarakat atas dasar ketakwaan kepada Allah, kasih sayang, dan keadilan dalam bentuk hukum-hukum praktis dalam ibadah, termasuk juga perihal halal-haram.

---

[63] Ada beberapa contoh lainnya yang berhubungan dengan prinsip keringkasan dan detail ini. Misalnya ayat 154 surah al-Baqarah yang dijabarkan lebih lanjut dalam surah Āli 'Imrān ayat 169-171.

[64] Sebagian mufasir menghubungkan kisah perintah untuk menyembelih sapi (*dhabḥ al-baqarah*) dengan drama kemusyrikan mereka dengan menciptakan patung *'ijl* (anak sapi). Al-Māwardī dalam tafsirnya, *al-Nukat wa al-'Uyūn*, menjelaskan bahwa perintah Allah kepada bani Israel untuk menyembelih sapi (*baqarah*), bukan lainnya, karena sapi termasuk jenis hewan yang disembah mereka guna menghina apa yang sebelumnya mereka diagungkan. Lihat Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Māwardī, *Al-Nukat wa al-'Uyūn (Tafsīr al-Māwardī)*, vol. 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah, t.t.), 137. Hal yang sama juga dijelaskan oleh al-Qurṭubī. Lihat Abū 'Abdillah Muḥammad ibn Ahmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, ed. Handāwī 'Abd al-Ḥamīd, vol. 1 (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣrīyah, 2014), 324.

[65] Muṣṭafā Muslim et al., *Al-Tafsīr al-Mawḍū'ī li Suwar al-Qur'ān al-Karīm,* vol. 2 (Uni Emirat Arab: University of Sharjah, 2010), 2, 287.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Melaksanakan ibadah dengan memperhatikan yang halal dan menjauhi yang haram merupakan salah satu penopang terwujudnya keimanan yang benar. Oleh karena itu, Muslim menyebutkan bahwa poros utama surah al-Nisā' adalah tauhid yang benar dan penopangnya. Sebagaimana surah al-Nisā', poros utama surah al-Mā'idah adalah legislasi dan aturan hukum tegaknya masyarakat Muslim, penegasan tauhid dan perang melawan segala bentuk kemusyrikan. Selain itu, baik surah al-Nisā' maupun surah al-Mā'idah sama-sama berisi perdebatan sengit dengan ahlul kitab, Yahudi dan Nasrani. Kisah *'ijl* dan *qiradah* dihadirkan dalam dua surah tersebut dalam konteks perseteruan ini.

Perspektif *the surah pairs* sebagaimana diusulkan Mir mengikuti al-Iṣlāḥī dan al-Farāhī memberikan penjelasan kepada kita bahwa betapa pun beragamnya komponen isi surah-surah Al-Qur'an, koherensi tematik dan struktur bisa dilacak di dalamnya. Seluruh elemen dalam surah saling menopang tema utama (*miḥwar/'amūd*) yang hendak disampaikan surah tersebut.

Kisah '*ijl*, *salwā*, dan *qiradah* sebagai salah satu elemen dalam isi surah memberikan kontribusi penjelasan yang sama dengan apa yang dijelaskan oleh elemen-elemen lain dalam surah, baik elemen itu berhubungan dengan hukum dan legislasi, ramalan eskatologis, polemik, dan lain sebagainya. Sehingga masing-masing elemen dalam surah tidak saling terpisah, melainkan memiliki koherensi yang utuh.

Hal yang sama juga dijelaskan dalam konteks struktur komposisional surah sebagaimana diusulkan Ḥawwā, Qūṭb, Cuypers, Farrin, Zahniser, dan lain sebagainya. Pembagian paragraf (*paragraph division*) yang mereka lakukan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mambantu di dalam memahami bagian-bagian dari surah yang pada akhirnya masing-masing bagian itu bisa saling menguatkan argumen dan menjadi satu kesatuan utuh (*surah as unity*). Selain itu, sebagaimana Cuypers, Farrin, dan lainnya, pembagian paragraf tersebut membuktikan kepada kita pola yang simetrik dari surah-surah Al-Qur'an, bahkan Al-Qur'an secara keseluruhan. Pola simetrik ini sekaligus menunjukkan bahwa Al-Qur'an bukan kitab suci yang tidak sistematis sebagaimana sebagian orientalis tuduhkan.

Jika Al-Qur'an, sebagaimana al-Khūlī, disebut sebagai kitab berbahasa Arab terakbar (*al-Kitāb al-'arabīyah al-akbar*) karena keluarbiasaan sisi susastranya, maka, sebagaimana dijelaskan 'Abbās 'Iwaḍullāh 'Abbās, fokus perhatian pada kesatuan tematik merupakan prasyarat terpenting yang harus dipenuhi dalam aktivitas seni sastra.[66] Begitu juga dalam kajian Al-Qur'an, kesatuan tematik, penjabaran koherensi organik struktur komposisi Al-Qur'an, serta keserasian seninya menjadi fokus perhatian bagi peminat kajian sastra. Dengan demikian, konsep *al-wiḥdah al-mauḍū'īyah* menjadi tema penting dalam kajian ini.

'Abbas memahami *al-wiḥdah al-mauḍū'īyah* bahwa aktivitas seni memiliki kohesi dan koherensi yang sangat kuat dengan sekiranya masing-masing bagian menyebabkan bagian yang berikutnya, sehingga tidak mungkin untuk membuang satu bagian dari bagian yang lain, karena satu bagian akan membutuhkan bagian yang lain. Tidak salah jika ada ungkapan bahwa perkataan yang baik adalah yang

[66] 'Abbās 'Iwaḍullāh 'Abbās, *Muḥāḍarāt fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2007), 35.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kohesif dan koheren, satu dengan lainnya saling menjalaskan (*khayr al-kalām al-maḥbūk al-masbūk alladhī ya'khudh ba'ḍ bi riqāb ba'ḍ*). Ayat-ayat Al-Qur'an, kata Ibn Qayyim, seluruhnya kohesif dan koheren, satu dengan lainnya saling menjelaskan.[67] Apa yang diurai di atas merupakan contoh dari upaya mengungkap kohesifitas dan koherensi tersebut, sekaligus pada saat yang sama membantah kritik sebagian kalangan tentang ketidaksistematisan Al-Qur'an.

2. Situasi Kontekstual Surah dan Koherensi Fabel Al-Qur'an

Selain dengan menggunakan analisis struktur dan komposisi Al-Qur'an, perhatian terhadap situasi kontekstual surah menjadi faktor penting dalam memahami Al-Qur'an, termasuk dalam memahami koherensi fabel dalam Al-Qur'an. Di dalam Al-Qur'an, ada tiga kisah hewan yang dikisahkan di surah makiyah dan madanīyah. Ketika kisah yang sama disebutkan lebih dari satu kali di surah berbeda, maka sebagian kalangan menyebut kasus tersebut dengan pengulangan (*al-tikrār*).

Persoalan 'pengulangan' dalam kisah Al-Qur'an menjadi diskusi tersendiri di kalangan para ulama. Di satu sisi, ada yang berpendapat bahwa pengulangan menjadi keniscayaan dalam kebiasaan komunikasi orang Arab. Bisa saja, pengulangan itu bertujuan menerangkan kembali sesuatu yang sebelumnya samar, atau dalam rangka menegaskan kembali pesan yang hendak disampaikan (*taqrīr* dan *tawkīd*). Sebuah pernyataan, apabila diulang, maka akan semakin tegas (*al-kalām idhā takarrar taqarrar*). Bagi pendukung pandangan ini, dalam kisah yang

[67] Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Al-Fawā'id al-Mushawwiq Ilā 'Ulūm al-Qur'ān wa 'Ilm al-Bayān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.t), 341.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diulang, dipastikan ada tambahan informasi baru (*ziyādah al-ma'nā*) dari kisah yang telah disebutkan sebelumnya. Atau bisa jadi, pengulangan konten kisah yang sama, disampaikan dengan gaya narasi yang berbeda.[68]

Di sisi yang lain, pengulangan dalam kisah menunjukkan bahwa ada inefisiensi dalam pemaparan Al-Qur'an sehingga pengulangan tidak boleh terjadi (*lā fā'idata lah*). 'Alī Muṭāwi' menegaskan bahwa pemaparan kisah yang sama di tempat berbeda bukanlah pengulangan, melainkan strategi dalam merespons situasi, sikap, dan tujuan dari kisah tersebut.[69] Perbedaan tujuan mendorong pada keragaman dalam menggambarkan narasinya.[70]

Dalam konteks ini, 'pengulangan' narasi fabel Al-Qur'an di surah makiyah dan madanīyah akan menunjukkan karakteristik pemaparan narasi yang berbeda pula. Konteks makiyah dan madanīyah akan berdampak pada keragaman karakteristik narasi yang dipaparkannya, baik dari segi stilistikanya maupun dari wacana naratifnya. Dalam konteks teori relevansi, informasi yang relevan adalah informasi yang memiliki efek kontekstual terhadap tuturan. Semakin besar efek kontekstual, semakin besar relevansinya (*the greater the contextual effect, the greater of relevance*).

Oleh karena itu, mengurutkan Al-Qur'an dari sisi penurunannya menjadi penting dilakukan. Jika konsep *surah as unity* dan analisis komposisi Al-Qur'an didasarkan pada urutan surah sebagaimana dalam mushaf (*tartīb al-muṣḥāfī*), maka analisis kontekstual surah didasarkan pada urutan surah Al-Qur'an dari sisi sejarah

[68] Muṭāwi', *Al-I'jāz al-Qaṣaṣī fī al-Qur'ān*, 199–200.
[69] Ibid., 198.
[70] Ibid., 205.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

turunnya (*tartīb al-nuzūl*). Dengan memperhatikan urutan pewahyuan dalam membaca narasi, bahkan narasi yang sama sekalipun, bisa terungkap dalam konteks apa *speaker* menyampaikan pesannya, dan siapa saja *adressee*-nya yang disasar oleh narasi tersebut.

Kisah *'ijl*, *salwā*, dan *qiradah* tidak hanya dikisahkan di kelompok surah-surah makiyah yang proses pewahyuannya membentang kurang lebih 13 tahun, tetapi juga dikisahkan di surah-surah madanīyah yang proses pewahyuannya membentang kurang lebih 10 tahun. Dalam rentang waktu yang berbeda, tantangan yang berbeda, dan situasi psikologis yang berbeda itulah, konten narasi yang sama disampaikan, meskipun dengan gaya naratif yang berbeda.

Dalam surah-surah makiyah, dengan rentang waktu pewahyuan kurang lebih 13 tahun itu, banyak hal yang hendak disampaikan Al-Qur'an. Di antaranya adalah penegasan tentang persoalan kenabian dan keesaan Allah di tengah komunitas Arab pagan. Dalam nalar mereka, konsep kenabian tidak dikenal, yang ada hanyalah peramal dan tukang sihir. Konsep kenabian dan keesaan Tuhan tentu saja membongkar kemapanan teologis dan sosiologis mereka. Secara teologis, patung-patung menjadi tidak bermakna, dan secara sosiologis otoritas para kepala suku terganggu dengan kehadiran Nabi. Dalam situasi dan nalar semacam inilah, pesan-pesan Al-Qur'an pada Islam awal berporos pada konsep utama keesaan Tuhan dan kenabian.[71]

Dalam perkembangannya, pesan-pesan Al-Qur'an juga memasukkan konsep eskatologis baru yang dalam nalar mereka tidak dikenal, yaitu hari kiamat,

[71] al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm*, vol. 1, p. .

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hari kebangkitan, dan hari pembalasan. Oleh karena yang dikenal oleh masyarakat Arab pagan hanyalah kehidupan dunia, maka keyakinan terhadap peristiwa hari akhir, kebangkitan kembali setelah mati, dan hari pembalasan tidak ada dalam nalar mereka.[72] "Dan mereka berkata, "Kehidupan ini tidak lain hanyalah kehidupan di dunia saja, kita mati dan kita hidup, dan tidak ada yang membinasakan kita selain masa." Tetapi mereka tidak mempunyai ilmu tentang itu, mereka hanyalah menduga-duga saja (QS. al-Jāthiyah [45]: 24). Pengenalan konsep baru ini tersebar di surah-surah makiyah.

Kisah *'ijl, salwā,* dan *qiradah* yang disebutkan dalam surah-surah makiyah juga harus didudukkan dalam konteks semacam itu. Sebagaimana diketahui, dalam tradisi beragama Arab pagan, penyembahan berhala (*'ibādah al-aṣnām*) begitu luas menyebar sebelum Islam datang. Bahkan bisa dipastikan bahwa di setiap rumah mereka tersedia berhala yang disembah oleh mereka.[73] Terhadap audien semacam itulah kisah *'ijl* disampaikan oleh Al-Qur'an untuk komunitas Arab pagan. Kisah *'ijl* itu disampaikan dalam konteks penolakan terhadap berbagai bentuk kemusyrikan dan kepandiran penyembah berhala (*ibṭāl al-shirk wa tasfīh 'ibādah al-aṣnām*).[74]

Begitu juga dengan kisah *salwā*. *Salwā* merupakan salah satu anugerah yang diberikan kepada bani Israel berupa ketersediaan makanan (dalam bentuk daging *salwā*) ada asupan minuman (dalam bentuk *mann*). Sayangnya, betapapun sejumlah

---

[72] Lebih lanjut, lihat Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), 94–95.
[73] Jawwād 'Alī, *Al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-'Arab Qabl al-Islām*, vol. 6 (Baghdad: Jāmi'ah Baghdad, 1993), 66. *Aṣnām* adalah bentuk plural dari *ṣanam* yang bermaksa apa yang dijadikan tuhan selain Allah, baik berbentuk patung, karya seni dari kayu, emas, perak, besi, dan lain sebagainya.
[74] al-Jābirī, *Fahm Al-Qur'ān al-Ḥakīm*, 1:209.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

anugerah nikmat diberikan kepada mereka, mereka tidak mensyukurinya. Bahkan mereka membangkang. Komunitas Arab pagan yang menjadi sasaran dakwah Nabi Muḥammad pada era Islam awal juga diingatkan dengan karakter-karakter buruk berupa keengganan untuk bersyukur terhadap anugerah nikmat yang diberikan oleh Allah, sebagaimana karakter bani Israel di masa lampau. Ini terlihat, misalnya, di sejumlah ayat Al-Qur'an surah makiyah, kata s*hukr* berlawanan dengan *kufr*.[75]

Kisah *qiradah* juga bisa dilihat dari konteks yang sama. Pembangkangan yang senantiasa dilakukan oleh bani Israel menjadikan mereka pantas mendapatkan siksa. Salah satu siksa yang pernah mereka rasakan adalah perubahan wujud menjadi kera yang hina (*qiradah khāsi'īn*) lantaran melanggar aturan Hari Sabat, hari yang seharusnya mereka fokus beribadah namun digunakan untuk urusan duniawi. Pesan ini tentu saja diarahkan kepada komunitas Arab pagan agar patuh kepada ajakan Nabi Muḥammad untuk bertauhid dan menjauhi sifat syirik, jangan seperti apa yang telah dilakukan orang-orang bani Israel di masa lampau. Dengan demikian, kisah-kisah yang disampaikan pada era makiyah, di samping diarahkan untuk kepentingan dakwah kepada Arab pagan, juga digunakan untuk menghibur Nabi Muhammad dalam menjalankan dakwahnya.

Ketika kisah-kisah itu ditampilkan kembali di surah-surah madanīyah, tentu saja memiliki penekanan pesan yang berbeda. Perbedaan penekanan ini, terutama, berhubungan dengan *adressee* atau sasaran pesan. Jika pada era makiyah, sasaran pesannya adalah Rasul dan orang yang beriman serta orang-orang musyrik Makkah,

[75] Lihat surah al-Naml [27]: 40. Bahkan surah al-An'ām [6]: 63-64, kata *shukr* dipertentangkan dengan kata *shirk*. Begitu juga dalam surah Ibrāhīm [11]: 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

maka di era madanīyah, sasarannya bertambah. Tidak saja orang beriman, tetapi juga orang Yahudi, Nasrani, dan orang munafik.[76] Dalam konteks mereka itulah kisah-kisah tersebut disampaikan.

Kisah *'ijl* dan *salwā* yang dinarasikan ulang di surah al-Baqarah serta kisah *qiradah* yang dinarasikan ulang di surah al-Baqarah dan al-Mā'idah bisa dilihat dalam konteks tersebut. Di Madinah, interaksi nabi tidak hanya dengan komunitas orang beriman, tetapi juga dari kalangan ahlul kitab (Yahudi dan Nasrani) serta orang munafik.

Jika dalam surah makiyah, pemaparan kisah *'ijl*, *salwā*, dan *qiradah* dalam konteks perlawanan terhadap kemusyrikan dan kebiasaan mereka yang menyembah berhala, maka di surah-surah madanīyah pemaparan kisah itu dalam konteks perseteruan sengit antara Nabi Muḥammad dan orang-orang yang beriman dengan ahlul kitab, terutama Yahudi. Kisah-kisah itu dihadirkan sebagai bentuk satire, sentilan dan teguran keras, terhadap Yahudi Madinah yang ternyata perilakunya tidak jauh berbeda dengan leluhurnya. Padahal para leluhur mereka dianugerahi sejumlah nikmat, namun mereka tetap saja dalam pembangkangan terhadap ajakan nabi-nabinya, bahkan membunuhnya.

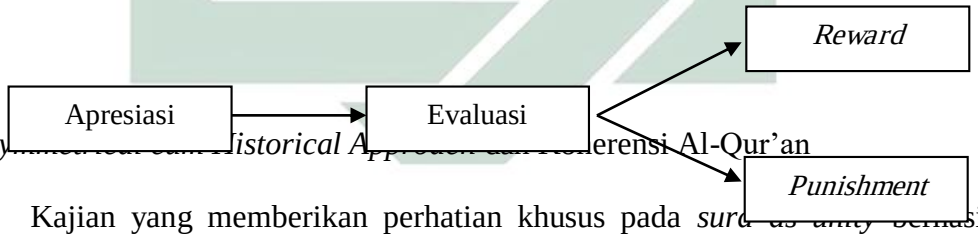
Oleh karena itu, wajar jika di sejumlah surah-surah madanīyah, kecaman terhadap ahlul kitab, terutama Yahudi, sangat nyata. Dengan demikian, konteks dan latar yang berbeda meniscayakan penekanan pesan yang berbeda meskipun dari segi konten tampak serupa.

[76] al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm*, 3:86–87.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari tiga kasus kisah yang disebutkan beberapa kali di surah makiyah dan madanīyah, ditemukan pola yang koheren. Dalam strategi dakwah Al-Qur'an secara umum, sanksi bukan langkah awal dalam strategi dakwah Nabi yang digambarkan dalam Al-Qur'an. Anugerah dan apresiasi selalu diberikan kepada mereka yang taat, patuh, dan tunduk pada aturan yang disampaikan wahyu. Ini diilustrasikan dalam kisah *salwā* sebagai kisah dengan anugerah. Sayangnya, manusia tidak sepenuhnya konsisten dengan ketaatannya, bahkan dalam beberapa kasus bergeser pada bentuk pembangkangan. Ilustrasi kisah pembangkangan bani Israel yang mencipta tuhan palsu berupa *'ijl* menjadikan manusia sah untuk diberi sanksi. Sanksi diberikan kepada mereka yang tidak taat dan tidak patuh pada komitmennya. Kisah pengazaban dengan *qiradah* menjadi ilustrasi betapa sanksi layak diberikan kepada mereka yang membangkang setelah sebelumnya mereka diberi peringatan dan apresiasi.

Gambar 4.1 Skema Koherensi Tematik



3. *Syntactical and Historical Approach* dan Koherensi Al-Qur'an

Kajian yang memberikan perhatian khusus pada *sura as unity* berhasil menangkap struktur pengetahuan dan struktur diskursif pada satu surah tertentu. Dibandingkan dengan memperlakukan ayat-ayat Al-Qur'an secara individual, sebagaimana berlangsung selama beberapa abad, memperlakukan surah sebagai kesatuan yang harmonis lebih memungkinkan menangkap makna Al-Qur'an secara

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

utuh. Karena, dalam Al-Qur'an, surah merupakan struktur yang paling jelas,[77] bukan ayat-ayat secara individual.[78]

Dengan memperlakuakn surah sebagai satu kesatuan, koherensi tematik dan struktur dengan pasangan surahnya (*the surah pairs*), bahkan dalam kelompok surahnya (*the surah groups*) bisa dilacak. Selain itu, pengetahuan tentang *surah as unity* juga bisa menangkap aspek keluarbiasaan komposisinya yang oleh orientalis awal dan kemudian diikuti oleh para revisionis baru dianggap serampangan. Cuypers yang kemudian diikuti oleh Farrin,[79] misalnya, berhasil menangkap pola-pola unik pada bagian-bagian Al-Qur'an, surah Al-Qur'an, bahkan Al-Qur'an secara keseluruhan. Beberapa model simetris dalam surah Al-Qur'an menjadi salah satu contoh keberhasilan kajian *surah as unity*. Artinya, dengan menggunakan perspektif surah sebagai satu kesatuan, pembaca Al-Qur'an bisa "sekali mendayung dua tiga pulau terlampaui." Di samping berhasil mengungkap koherensi wacana pada alur pembagian paragrafnya (*paragraph division*), juga bisa mengungkap keunikan komposisi Al-Qur'annya. Baik komposisi itu berpola paralel (*parallel composition*), konsentrik atau cincin (*concentric/ring composition*), atau cermin (*mirror composition*).

Dalam konteks inilah usulan untuk mendekati Al-Qur'an melalui apa yang disebut dengan *symmetrical approach* (pendekatan simetris) menemukan

---

[77] Carl W. Ernst, *How to Read the Qur'an: A New Guide, with Select Translations* (Chapel Hill: Univ of North Carolina Press, 2011), 48.

[78] Selama ini, kajian tafsir yang memperlakukan ayat Al-Qur'an secara individual menjadi model tafsir yang mapan. Hingga era Rashid Riḍā, Quṭb, dan Ḥawwa, kesatuan tematik Al-Qur'an berbasis surah menemukan momentumnya. Adalah Iṣlāḥī dan Farāḥī yang kemudian dipopulerkan oleh Mustansir Mir, kajian *surah as unity* menjadi populer.

[79] Beberapa pengkaji Al-Qur'an di Barat, baik Muslim maupun tidak, banyak mengikuti Cuypers dan Farrin. Dapat disebut di sini adalah Neal Robinson, Matthias Zahniser, Carl W. Ernst, Nevin Reda El-Tahry, dll

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

relevansinya. Pendekatan simetris ini berusaha melihat surah sebagai satu kesatuan yang hubungan antar elemen di dalamnya simetris. Istilah yang digunakan Cuypers dan Farrin[80] ini relevan untuk menempatkan kajian surah sebagai satu kesatuan yang koheren dari segi temanya dan simetris dari segi strukturnya. Tentu saja pendekatan simetris sebagaimana dipraktikkan Cuypers, Farrin, dan Mir perlu diterapkan pada komposisi surah berbasis urutan pewahyuan. Karena, selama ini, dalam kajiannya, baik Cuypers, Farrin, maupun Mir, menerapkan pendekatan simetrisnya didasarkan pada urutan mushaf.

Namun pendekatan simetris ini perlu diintegrasikan dengan pendekatan historis (*historical approach*). Pendekatan historis tidak hendak melacak koherensi tematik dari sisi simetris tidaknya struktur surahnya, melainkan melacak situasi kontekstual yang menyambungkan antara tema surah di satu sisi, dan relevansinya dengan sasaran yang hendak disasar pesan dalam surah tersebut di sisi yang lain. Untuk mencapai tujuan tersebut, diperlukan perhatian khusus pada aspek urutan surah berbasis kronologi pewahyuan. Pengetahuan tentang kronologi pewahyuan penting karena hal tersebut berhubungan erat dengan sejarah kenabian.

Tidak ada yang membantah bahwa Al-Qur'an adalah sejarah perjalanan kenabian Muḥammad, dan sejarah perjalanan kenabian Muḥammad tercermin dalam proses penurunan Al-Qur'an. Sementara penurunan Al-Qur'an tersebut tidak berlangsung sekaligus, melainkan membentang sepanjang era kenabian Muḥammad. Era kenabian Muḥammad yang bermula di Makkah menghabiskan waktu kurang lebih 13 tahun dan berhasil menghimpun 86 surah, dan sisanya di

[80] Cuypers, *The Composition of the Qur'an*; Farrin, "Surat Al-Baqara."

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Madinah yang menghabiskan waktu kurang lebih 10 tahun dan berhasil menghimpun 28 surah.[81]

Rentang waktu yang panjang dengan ruang dan audien yang berbeda meniscayakan konten surah antara makiyah dan madanīyah memiliki penekanan yang berbeda. Tidak saja perbedaan konten, gaya stilistika yang digunakan di dua 'ruang' yang berbeda, Makkah dan Madinah, juga berbeda.

Tentu saja, dua pendekatan ini tidak bisa dijauhkan satu dengan lainnya. Alih-alih, dua pendekatan itu sejatinya dipadukan. Masing-masing ada kelebihan dan keterbatasannya, sehingga memadukan kelebihan masing-masing pendekatan bisa lebih memungkinkan meraih pemahaman yang paling mendekati kesahihan dalam perspektif manusia.

Oleh karena itu, pendekatan simetris *cum* historis menjadi alternatif dalam mendekati Al-Qur'an, tidak terkecuali di dalam memahami fabel Al-Qur'an. Sebagaimana dijelaskan pada bagian sebelumnya, fabel Al-Qur'an ada yang diulang di surah madanīyah meskipun sebelumnya telah dikisahkan di surah makiyah. Dengan pendekatan simetris *cum* historis, pesan umum masing-masing surah tempat fabel dikisahkan bisa diungkap, struktur komposisi surah bisa dilacak, sekaligus pada saat yang sama penekanan kisah yang diulang bisa dipahami.

[81] Penghitungan ini didasarkan pada kronologi Mesir. Darwazah dan Jābirī memiliki penghitungan yang berbeda. Menurut Darwazah, surah makiyah itu berjumlah 91 dan 23 sisanya adalah madanīyah. Sementara Jābirī menyebutkan 90 surah makiyah dan 24 sisanya adalah madanīyah. Nöldeke yang banyak mempengaruhi para orientalis setelahnya memiliki penghitungan yang berbeda. Ia menyebutkan 90 surah dihimpun selama Nabi Muḥammad di Makkah dengan kronologi surah yang berbeda dengan Jābirī meskipun jumlahnya sama, dan 24 sisanya diterima sepanjang Nabi Muḥammad di Madinah.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari pemaparan dan analisis data pada bab sebelumnya, temuan disertasi ini disimpulkan sebagai berikut:

1. Dalam kisah Al-Qur'an, peran hewan direpresentasikan secara beragam. Setidaknya ada sepuluh representasi peran hewan dalam fabel Al-Qur'an, yaitu: a) hewan sebagai anugerah (anugerah dengan *an'ām*); b) hewan sebagai mukjizat (*nāqah* dalam kisah Nabi Ṣālīh, ular dalam kisah Nabi Mūsā, burung dalam kisah pembuktian Nabi Ibrāhīm dan Nabī 'Īsā, ikan dalam kisah Nabi Yūnus); c) hewan yang dimunculkan dalam mimpi (sapi dalam mimpi raja Mesir dan burung dalam mimpi pemuda di penjara); d) hewan sebagai suguhan penghormatan (*'ijl* pada kisah tamu Nabi Lūṭ); e) tamsil (kambing [*na'jah*] dalam kisah Nabi Dāwud dan Nabi Sulaymān); f) kisah pengazaban (burung dalam kisah tentara bergajah; kutu, belalang, dan katak dalam kisah bani Israel); g) hewan sebagai penolong (anjing dalam kisah *aṣḥāb al-kahf*, ikan dalam kisah Nabi Mūsā dan hamba salih, serta *ghurāb* dalam kisah anak Nabi Adam); h) hewan sebagai media konspirasi (srigala dalam kisah Nabi Yūsuf); i) hewan sebagai tokoh jenaka (semut dalam kisah Nabi Sulaymān); dan j) hewan sebagai cobaan (ikan dalam kisah *aṣḥāb al-sabt* dan *'ijl* dalam kisah bani Israel).
2. Secara umum, karakteristik struktur naratif fabel di surah makiyah –meskipun tidak semuanya—lebih lengkap elemen-elemenya dibandingkan dengan struktur naratif fabel di surah madanīyah. Di surah makiyah, *complete narrative* lebih

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mudah ditemukan dibandingkan dengan surah madanīyah. Ini terjadi karena narasi dalam surah makiyah lebih bernuansa kisah (*qaṣaṣī*), sementara dalam surah madanīyah bernuansa satire, sentilan dan teguran (*taqrī'ī*). Kisah sebagai bagian hiburan (*tasliyah*) bagi Nabi Muḥammad saw. lebih tampak pada suasana Nabi di Makkah ketimbang saat Nabi di Madinah. Narasi yang panjang dan indah sangat dibutuhkan dalam situasi psikologis semacam itu. Sementara dalam situasi Madinah, kisah-kisah singkat itu menjadi semacam satire, sindiran, teguran, dan ejekan terhadap mereka yang dalam banyak hal karakter dan perilakunya sama dengan pesan yang dinarasikan dalam kisah tersebut.

3. Koherensi tematik struktur naratif fabel Al-Qur'an bisa dilacak dengan menggunakan *the surah pairs* dan situasi kontekstual surah. Jika yang pertama diarahkan untuk mengetahuai integritas tekstual, koherensi tematik dan struktur antara dua surah yang berdampingan dan berpasangan, maka yang kedua bisa dilihat dari sisi situasi kontekstual surahnya. Setiap surah memiliki keunikan tersendiri, meskipun tidak harus terlepas sama sekali dengan surah lainnya. Dari tiga kasus kisah yang disebutkan beberapa kali di surah makiyah dan madanīyah, ditemukan bahwa ada pola yang koheren. Dalam pola dakwah Al-Qur'an secara umum, sanksi bukan langkah awal dalam strategi dakwah Nabi sebagaimana digambarkan Al-Qur'an. Anugerah dan apresiasi selalu diberikan kepada mereka yang taat, patuh, dan tunduk pada aturan yang disampaikan wahyu. Ini diilustrasikan dalam kisah *salwā* sebagai kisah dengan anugerah. Sayangnya, manusia tidak sepenuhnya konsisten dengan ketaatannya, bahkan dalam beberapa kasus bergeser pada bentuk pembangkangan. Ilustrasi kisah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pembangkangan bani Israel dengan mencipta tuhan palsu berupa *'ijl* menjadikan manusia sah untuk diberi sanksi. Sanksi diberikan kepada mereka yang tidak taat dan tidak patuh pada komitmennya. Kisah pengazaban dengan *qiradah* menjadi ilustrasi betapa sanksi layak diberikan kepada mereka yang membangkang setelah sebelumnya mereka diberi peringatan dan apresiasi.

B. Implikasi Teoretik

Penelitian ini terinspirasi oleh sejumlah penelitian yang ada sebelumnya. Penelitian-penelitian tersebut memberikan jalan lapang bagi penelitian ini. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan berkontribusi secara akademik pada perkembangan kajian berikutnya. Oleh karena itu, temuan akhir disertasi ini memberikan implikasi teoretik bagi penelitian yang telah ada sebelumnya. *Pertama*, disertasi ini mengoreksi perspektif Neuwirth tentang kronologi Al-Qur'an. Neuwirth, sebagaimana pendahulunya, Nöldeke, mengusulkan kronologi Al-Qur'an yang berbeda dengan mayoritas intelektual muslim. Dalam konteks surah al-A'rāf dan Ṭāhā yang menjadi salah satu kajian disertasi ini, Neuwirth memosisikan surah Ṭahā lebih awal turun dibandingkan dengan al-A'rāf. Sesuai dengan perspektifnya tentang *a canonical prosses*, ia berkesimpulan bahwa surah-surah yang datang kemudian menambahkan konten surah-surah yang datang lebih awal. Atau dalam konteks makiyah-madanīyah, surah-surah madanīyah menambahkan teks di surah makiyah. Ini selaras dengan judul tulisannya, *Meccan Texts-Medinan Additions? Politics and Re-reading of Liturgical Communications.* Dalam konteks disertasi ini, mengikuti kesimpulan Neuwirth, narasi *'ijl* di surah al-A'rāf lebih 'kaya' perkembangan naratifnya dibandingkan dengan yang tertera di

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

surah Ṭāhā yang secara kronologis lebih awal. Berbeda dengan Neuwirth, penulis menemukan simpulan yang berbeda. Kekayaan naratif justru ditemukan dalam surah Ṭāhā dibandingkan dengan surah al-A‘rāf.

Kedua, disertasi ini juga menegaskan kesimpulan Neuwirth bahwa meskipun masing-masing surah dalam Al-Qur’an mencerminkan sisi *novelty*, bila mengabaikan pendekatan kronologis terhadap surah-surah Al-Qur’an sulit mencapai pemahaman yang kontekstual. Dengan demikian, pendekatan historis (*historical approach*) melalui analisis kronologis ayat atau surah dilihat dari sisi sejarah pewahyuan dan urutan pewahyuan (*tartīb nuzūlī*) sangat penting. Sama pentingnya dengan pendekatan historis adalah pendekatan simetris (*symmetrical approach*). Pendekatan ini melihat ayat, surah, bahkan Al-Qur’an secara keseluruhan adalah simetris dilihat dari sisi urutannya dalam mushaf (*tartīb muṣḥafī*).

Dalam konteks surah, pengetahuan tentang struktur dan komposisi ayat dalam surah membantu memahami tema pokok dan kandungan Al-Qur’an di satu sisi, dan mampu mengungkap keistemewaan teks Al-Qur’an yang secara keseluran simetris di sisi yang lain. Istilah simetris penulis pinjam dari Cuypers dalam buku *The Compositon of Qur’an: A Rhetorical Analysis* yang lebih memberikan perhatian kepada urutan mushaf ketimbang pada urutan kronologi wahyu dalam mengkaji Al-Qur’an.

Ketiga, disertasi ini mengintegrasikan temuan Mustansir Mir dan Al-Jābirī bahwa untuk melacak koherensi dan integritas tekstual Al-Qur’an dapat dilakukan melalui model *surah pairs* dan *surah groups*. Model *surah pairs* dan *surah groups*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mir ini didasarkan pada pasangan surah dan kelompok surah dilihat dari perspektif urutan mushaf (*tartīb al-muṣḥafī*), sementara model *surah pairs* dan *surah groups* al-Jābirī didasarkan pada pasangan surah dan kelompok surah dilihat dari perspektif urutan pewahyuan (*tartīb al-nuzūlī*).

C. Keterbatasan Studi

Tidak ada gading yang tidak retak. Begitu juga dengan karya ini. Layaknya karya secara umum, pasti ada keterbatasan-keterbatasan. Secara umum, keterbatasan disertasi ini dirangkum sebagai berikut:

1. Dari segi objek yang dikaji, disertasi ini mengkaji integritas tektual dan koherensi tematik kisah hewan dalam Al-Qur'an. Namun penulis hanya membatasi pada tiga kisah hewan yang disebutkan di surah makiyah dan surah madanīyah. Adapun kisah-kisah hewan yang tersebar di surah makiyah saja atau madanīyah saja tidak menjadi perhatian disertasi ini.
2. Penulis juga hanya membatasi pada aspek integritas tekstual dan koherensi tematiknya saja, sementara aspek-aspek lainnya tidak menjadi perhatian disertasi ini.
3. Pendekatan yang penulis gunakan juga hanya terbatas pada integrasi kajian sastra (relevansi dan struktur naratif) dan disiplin ilmu Al-Qur'an. Sehingga penggunakan pendekatan yang berbeda sangat mungkin memperkaya keterbatasan disertasi ini.

D. Rekomendasi

Dari keterbatasan studi dalam disertasi ini, ada beberapa bagian penting yang terkait erat dengan kajian ini tapi diabaikan dalam pembahasannya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sebagaimana diketahui bahwa kajian tentang kisah Al-Qur'an merupakan ranah kajian yang sangat terbuka bagi eksplorasi lebih lanjut. Oleh karena itu, penulis merekomendasikan beberapa hal sebagai berikut:

1. Kajian tentang integritas tekstual dan koherensi tematik masih sangat mungkin diluaskan pada pada sejumlah hewan yang tidak menjadi fokus kajian ini.
2. Pendekatan lainnya masih sangat mungkin digunakan dalam penelitian ini. Namun dalam penelitian ini, penulis hanya membatasi pada penggunaan *relevance theory* dan *narrative structure*. Oleh karena itu, peneliti berikutnya bisa memperkaya dengan pendekatan lainnya di luar pendekatan yang memadukan kajian sastra dalam kajian Al-Qur'an.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

Buku

‘Abbās, ‘Abbās ‘Iwaḍullāh. *Muḥāḍarāt fī al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2007.

‘Abbās, Faḍl Ḥasan. *Al-Qaṣaṣ al-Qur’ānī: Īḥā’uh wa Nafaḥātuh*. Oman: Dār al-Furqān, 1978.

———. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn: Asāsīyātuh wa Ittijāhātuh wa Manāhijuh fī al-‘Aṣr al-Ḥadīth*. 3 vols. Yordania: Dār al-Nafā’is, 2016.

‘Abd al-Majīd, Jamāl. *Al-Badī‘ bayn al-Balāghah al-‘Arabīyah wa al-Lisānīyāt al-Naṣṣīyah*. Kairo: al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1998.

Abdul-Raof, Hussein. *Theological Approaches to Qur’anic Exegesis: A Practical Comparative-Contrastive Analysis*. London ; New York: Routledge, 2012.

———. *Text Linguistics of Qur’anic Discourse: An Analysis*. 1st ed. London & New York: Routledge, 2019.

Abū Mūsā, Muḥammad Muḥammad. *Al-Balāghah al-Qur’ānīyah fī Tafsīr al-Zamakhsharī wa Atharuhā fī al-Dirāsāt al-Balāghīyah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1988.

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Kairo: Al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lī al-Kitāb, 1993.

‘Abd al-Salām, ‘Izz al-Dīn ibn. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Ditaḥqīq oleh Salīm Muḥammad ‘Āmir. 4 vols. Uni Emirat Arab: Waḥdah al-Buhūth wa al-Dirāsāt, 2014.

‘Abd al-Tawwāb, Ṣalāḥ al-Dīn Muḥammad. *Al-Naqd al-Adabī: Dirāsāt Naqdīyah wa Adabīyah hawl I‘jāz al-Qur’ān*. 3 vols. Kairo: Dār al-Kitāb al-Ḥadīth, 2003.

Ainin, Moh. *Fenomena Pragmatik dalam Al-Quran: Studi Kasus terhadap Pertanyaan*. Malang: Misykat, 2010.

‘Alī, Jawwād. *al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-‘Arab qabl al-Islām*. Vol. 8. 10 vols. Baghdad: Jāmi‘ah Baghdad, 1993.

‘Alwānī (al), Ṭāhā Jābir. *Afalā Yatadabbarūn al-Qur’ān: Ma‘ālim Manhajīyah fī al-Tadabbur wa al-Tadbīr*. Kairo: Dār al-Salām, 2010.

‘Ammār, Aḥmad Sayyid Muḥammad. *Naẓarīyah al-I‘jāz al-Qur’ānī wa Atharuhā fī al-Naqd al-‘Arabī al-Qadīm*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2000.

Arkoun, Mohammed. *Berbagai Pembacaan Quran*. Terj. Machasin. Jakarta: INIS, 1997.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Aṣfahānī (al), al-Rāghib. *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2014.

'Asqalānī (al-), Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥajar. *Fatḥ al-Bārī bi Sharh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. 14 vols. Kairo: Dār Ṣalāḥ al-Dīn, 2000.

'Atakī (al-), Abū Bakr Aḥmad ibn 'Amr ibn 'Abd al-Khāliq ibn Khallād ibn 'Ubaibdillah. *Musnad Al-Bazzār*. 3rd ed. 18 vols. Madinah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 2009.

Awa (el), Salwa M.S. *Al-Wujūh wa al-Naẓā'ir fī al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Shurūq, 1998.

———. "Linguistic Structure." Dalam The Backwell Companion to The Qur'ān, ed. Andrew Rippin. USA; UK; Australia: Blackwell Publishing, 2006.

———. *Textual Relations in the Qur'ān: Relevance, Coherence and Structure*. London ; New York: Routledge, 2006.

Ba'labakkī (al), Munīr. *Al-Mawrid: Qāmūs Inklizī-'Arabī*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 2006.

Badawi, Elsaid M., and Muhammad Abdel Haleem. *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. Leiden; Boston: E.J. Brill, 2008.

Bahjat, Aḥmad. *Qiṣaṣ al-Ḥayawān fī al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2000.

Bāqillānī (al), Abū Bakr ibn Ṭayyib. *I'jāz al-Qur'ān*. Ditaḥqīq oleh al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr. Mesir: Dār al-Ma'ārif, n.d.

Bāzmūl, Muḥammad ibn 'Umar ibn Sālim. *'Ilm al-Munāsabāt fī al-Suwar wa al-Āyāt*. Makkah al-Mukarramah: Al-Maktabah al-Makkīyah, 2002.

Biqā'ī (al), Burhān al-Dīn Abū al-Ḥasan Ibrāhīm ibn 'Umar. *Naẓm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*. Vol. 1. Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.t.

Black, Elizabeth. *Stilistika Pragmatis*. Terj. Ardiyanto, Yuli Yanti, Supriyadi, and Suko Winarsih. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.

Bogdan, Robert C., dan Sari Knopp Biklen. *Qualitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods*. Boston; New York: Pearson Education Inc., 2007.

Cresswell, John W. *Research Design: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed*. Terj. Achmad Fawaid. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.

Cuypers, Michel. *The Composition of the Qur'an: Rhetorical Analysis*. London: Bloomsbury Publishing, 2015.

Darwazah, Muḥammad 'Izzat. *Al-Tafsīr al-Ḥadīth: Tartīb al-Suwar Ḥasab al-Nuzūl*. 10 vols. Tunisia: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2008.

———. *Tadwīn Al-Qur'ān al-Majīd*. Mesir: Dār al-Shu'ā' li al-Nashr, 2004.

Dāwud, Muḥammad Muḥammad. *Mu'jam al-Furūq al-Dilālīyah fī al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār Gharīb, 2007.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dayeh, Islam. "Al-Ḥawāmīm: Intertextuality and Coherence in Meccan Surahs." In *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, edited by Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx. Leiden; Boston: Brill, 2010.

Dundes, Alan. *Fables of the Ancients? Folklore in the Qur'an*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003.

Dumayrī (al-), Kamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mūsā ibn 'Īsā. *Ḥayāh Al-Ḥayawān al-Kubrā*. Edited by Aḥmad Ḥassan Basaj. 6th ed. 2 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2015.

Eisenstein, Herbert. "Animal Life." Dalam *Encyclopaedia of the Qur'ān*, ed. Jane Dammen Mc Auliffe. Vol. 1. Leiden, Boston: E.J. Brill, 2001.

Farāhī (al-), 'Abd al-Ḥamīd. *Mufradāt Al-Qur'ān: Naẓarāt Jadīdah Fī Tafsīr Alfaẓ Qur'ānīyah*. Edited by Muḥammad Ajmal Ayyub al-Iṣlāhī. 1st ed. Tunisia: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2002.

———. *Dalā'il al-Niẓām*. Al-Maṭba'ah al-Ḥamīdīyah, 1388.

———. *Niẓām Al-Qur'ān wa Ta'wīl al-Furqān bi al-Furqān*. Ed. 'Ubaydillāh al-Farāhī. 2 vols. Tunisia: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2012.

Fatani, Afnan H. "Parables." Dalam *The Qur'an: An Encyclopedia*, ed. Oliver Leaman. London ; New York: Routledge, 2006.

Fatḥullah Sa'īd, 'Abd al-Sattār. *Al-Madkhal Ilā al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*. Port Said: Dār al-Tawzī' wa al-Nashr al-Islāmīyah, 1991.

Fawaid, Ah. *Jejak Orientalis dalam Kajian Al-Qur'an Kontemprorer*. Surabaya: Pena Salsabila, 2013.

Fayrūzābādī (al-), Abū Ṭāhir ibn Ya'qūb. *Tanwīr Al-Miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās*. Kairo: Shirkah al-Quds li al-Nashr wa al-Tawzī', 2006.

Furchan, Arief, Moh Sholeh, dan Agus Maimun. *Studi Tokoh: Metode Penelitian Mengenai Tokoh.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Gibb, H.A.R. *Mohammedanism: An Historical Survey*. New York: A Galaxy Book, Oxford University Press, 1962.

Haleem, Muhammad Abdel. *Exploring the Qur'an: Context and Impact*. 1st ed. London ; New York: I.B.Tauris, 2017.

Halliday, Michael Alexander Kirkwood, and Ruqaiya Hasan. *Cohesion in English*. London: Longman, 1976.

Ḥamīdah, 'Abd al-Razzāq. *Qaṣaṣ al-Ḥayawān fī al-Adab al-'Arabī*. Mesir: Maktabah al-Anjlū al-Miṣrīyah, 1951.

Ḥamṣī (al), Nu'aim. *Fikrah I'jāz al-Qur'ān mundhu al-Bi'thah al-Nabawīyah ḥattā 'Āṣrinā al-Ḥāḍir ma'a Naqd wa Ta'līq*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1980.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ḥasan Marzūq, ‘Imād. *Al-I‘Jāz al-Balāghī fī al-Qur’ān al-Karīm ‘ind al-Mu‘tazilah*. Iskandāriyah: Maktabah Bustān al-Ma‘rifah, 2005.

Ḥawwā, Sa‘īd. *Hādhihī Tajribatī wa Hādhihī Shahādatī*. I. Kairo: Maktabah Wahbah, 1987.

———. *Al-Asās fī al-Tafsīr*. 6 vols. Kairo: Dār al-Salām, 2009.

Hornby, AS. *Oxford Advanced Learner’s Dictionary of Current English*. Ed. Sally Wehmeier. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Ibn Manẓūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukrim. *Lisān al-‘Arab*. 18 vols. Beirut: Dār Ṣādir, 2000.

Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn Aḥmad. *Maqāyis al-Lughghah*. Kairo: Dār al-Ḥadith, 2008.

Izutsu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur’an*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

Jābirī (al), Muḥammad ‘Ābid. *Madkhal ilā al-Qur’ān al-Karīm: fī al-Ta‘rīf bī al-Qur’ān*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 2006.

———. *Fahm Al-Qur’ān al-Ḥakīm: Al-Tafsīr al-Wāḍiḥ ḥasab Tartīb al-Nuzūl*. 3 vols. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 2012.

Jāhiẓ (al). *Al-Ḥayawān*. Tahqīq. ‘Abd al-Salām Hārun. 8 vols. Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1965.

Jamal (al-), Ḥasan ‘Izz al-Dīn. *Mu‘jam wa Tafsīr Lughaghī li Kalimāt al-Qur’ān*. Vol. 2. 5 vols. Kairo: Al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 2005.

Jāwish (al-), Muḥammad Ismā‘īl. *Min ‘Ajā’ib al-Khalq fī ‘Ālam al-Ḥasharāt*. Kairo: al-Dār al-Dhahabīyah, 2016.

Jawzīyah (al), Ibn Qayyim. *Badā’i‘ al-Fawā’id.* Ditaḥqīq oleh ‘Alī ibn Muḥammad al-‘Umrān. 5 vols. Jeddah: Dār ‘Ālim al-Fawā’id li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1424.

———. *Al-Fawā’id al-Mushawwiq Ilā ‘Ulūm al-Qur’ān wa ‘Ilm al-Bayān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, t.t.

Kadi, Wadad and Mustansir Mir. “Literature and The Qur’ān.” Dalam *Encyclopaedia of the Qur’ān*, ed. Jane Dammen McAuliffe. Vol. 3. Leiden ; Boston: E.J. Brill, 2003.

Khalafullah, Muḥammad Aḥmad. *Al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur’ān*. Kairo: Maktabah al-Anjlū al-Miṣrīyah, 1965.

———, and Muḥammad Zaghlul Salām, eds. *Thalāthu Rasā’il fī I‘jāz al-Qur’ān lī al-Rummānī wa al-Khaṭṭābī wa ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī fī al-Dirāsāt al-Qur’ānīyah wa al-Naqd al-Adabī*. Mesir: Dār al-Ma‘ārif, t.t.

Khālidī (al), Ṣalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ. *Al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī bayn al-Naẓarīyah wa al-Taṭbīq*. Yordania: Dār al-Nafā’is, t.t.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Khatīb (al), ‘Abd al-Karīm. *Al-Qaṣaṣ al-Qur’ānī fī Manṭūqih wa Mafhūmih*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1975.

Khūlī (al), Amīn. *Manāhij Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balaghah wa al-Tafsīr wa al-Adab*. t.tp: Dār al-Ma‘rifah, 1961.

Leech, Geoffrey N. *Prinsip-Prinsip Pragmatik*. Terj. M. D. D Oka. Jakarta: Universitas Indonesia Press, 2015.

Ma‘lūf, Lois. *Al-Munjid fī al-Lughghah wa al-A‘lām*. Beirut: Dār al-Mashriq, 1986.

Makhlūf, Ḥasanyn Muḥammad. *Kalimāt al-Qur’ān: Tafsīr wa Bayān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1956.

Mīdānī (al), ‘Abd al-Raḥmān Ḥasan Ḥabannakah. *Qawā‘id al-Tadabbur al-Amthal li Kitāb Allāh ‘Azz wa Jall: Ta’ammulāt*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1980.

———.‘Abd al-Raḥman ibn Hasan Habannakah. *Ma‘ārij al-Tafakkur wa Daqā’Iq al-Tadabbur*. 15 vols. Damaskus: Dār al-Qalam, 2014.

Mir, Mustansir. *Coherence in the Qur’ān: A Study of Islāhī’s Concept of Naẓm in Tadabbur-i Qur’ān*. United State of America: American Trust Publication, 1996.

———. “Language.” Dalam *The Blackwell Companion to The Qur’ān*, ed. Andrew Rippin. USA; UK; Australia: Blackwell Publishing, 2006.

———. “Some Aspects of Narration in the Qur’an.” Dalam *Sacred Tropes : Tanakh, New Testament, and Qur’an as Literature and Culture*, edited by Roberta Sterman Sabbath. Leiden-Boston: E.J. Brill, 2009.

Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remadja Rosydakarya, 2004.

Murād, Walīd Muḥammad. *Naẓarīyah al-Naẓm wa Qīmatuhā al-‘Ilmīyah fī al-Dirāsāt Al-Lughaghīyah ‘ind ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1983.

Muslim, Muṣṭafā. *Mabāḥith fī al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2000.

——— et.al. *Al-Tafsīr al-Mawḍū’ī li Suwar al-Qur’ān al-Karīm*. 10 vols. Uni Emirat Arab: University of Sharjah, 2010.

Muṭāwi‘, Sa‘īd ‘Aṭiyah‘Alī. *al-I‘jāz al-Qaṣaṣī fī al-Qur’ān*. Kairo: Dār al-Āfāq al-‘Arabiyyah, 2006.

Najjār (al), Zaghlūl Rāghib Muḥammad. *Min Āyāt al-I‘jāz al-‘Ilmī: al-Ḥayawān fī al-Qur’ān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 2006.

Nasā’ī (al-), Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shu‘ayb ibn ‘Alī al-Khurāsānī. *Al-Mujtabā Min al-Sunan*. Taḥqīq oleh ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah. 2nd ed. 9 vols. Aleppo: Maktab al-Maṭbū‘āt al-Islāmīyah, 1986.

Nawfal, Yūsuf Ḥasan. *Jamālīyāt al-Qiṣṣah al-Qur’ānīyah*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2003.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Neuwirth, Angelika. "Meccan Texts-Medinan Additions? Politics and the Re-Reading of Liturgical Communications." In *Words, Texts and Consepts Cruising the Mediterranean Sea: Studieson the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science; Dedicated to Gerhard Endress on His Sixty-Fifth Birthday*, edited by Rüdiger Arnzen and Jörn Thielmann. Leuven: Peeters, 2004.

———. "Structural, Linguistic and Literary Feature." In *The Cambridge Companion to The Qur'ān*, edited by Jane Dammen McAuliffe. New York: Cambridge University Press, 2006.

———, and Michael A. Sells, eds. *Qur'ānic Studies Today*. London ; New York: Routledge, 2016.

———. *The Qur'an and Late Antiquity: A Shared Heritage*. Translated by Samuel Wilder. New York: Oxford University Press, 2019.

Norris, H.T. "Fables and Legends in Pre-Islamic and Early Times." Dalam *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, eds. A.EL. Beeston, T.M. Johnstone, R.B. Serjeant, and G.R. Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Nőldeke, Theodor. *Tārikh Al-Qur'ān*. Translated by George Tāmir. Beirut: Manshūrāt al-Jamal, 2008.

Pregill, Michael E. "'A Calf, a Body That Lows': The Golden Calf from Late Antiquity to Classical Islam." In *Golden Calf Traditions in Early Judaism, Christianity, and Islam*, edited by Eric F. Mason and Edmondo F. Lupieri. Leiden-Boston: E.J. Brill, 2019.

Qalyubi, Syihabuddin. *Stilistika Al-Qur'an: Pengantar Orientasi Studi Al-Qur'an.* Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997.

Qurṭubī (al), Abū 'Abdillah Muḥammad ibn Ahmad al-Anṣārī. *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Ditaḥqīq oleh Handāwī 'Abd al-Ḥamīd. Vol. 4. 10 vols. Beirut: al-Maktabah al-'Aṣrīyah, 2014.

Quṭb, Sayyid. *Fī Ẓilāl Al-Qur'ān*. 6 vols. Kairo: Dār al-Shurūq, 1986.

Rahardi, Kunjana. *Sosiopragmatik*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2009.

Rashwānī, Sāmir 'Abd al-Raḥmān. *Manhaj al-Tafsīr al-Mawḍū'ī li al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Naqdīyah*. Suriah: Dār al-Multaqā, 2009.

Ratna, Nyoman Kutha. *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.

Rāzī (al-), Fakhr al-Dīn. *Mafātīḥ Al-Ghayb*. 32 vols. Beirut: Dār al-Fikr, 2005.

Riessman, Catherine Kohler. "Narrative Analysis." In *Narrative, Memory & Everyday Life*, edited by Nancy Kelly, Christine Horrocks, Brian Roberts, and David Robinson. Huddersfield: University of Huddersfield, 2005.

Robinson, Neal. *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*. 2nd ed. London: SCM Press, 2003.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sabt (al-), Khālid ibn ‘Uthmān. *Qawā‘id al-Tafsīr: Jam‘an wa Dirāsatan,* 2 vols. Giza: Dār ibn ‘Affān, 1999.

Ṣafdī (al-), Rakān. *Al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Nathr al-‘Arabī ḥattā Maṭla‘ al-Qarn al-Khāmis al-Hijrī*. Damaskus: al-Hay’ah al-‘Āmmah al-Sūriyah li al-Kitāb, 2011.

Samji, Karim. *The Qur’ān: A Form -Critical History*. Berlin-Boston: De Gruyter, 2018.

Setiawan, Nur Kholis. *Al-Qur’an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2005.

Shahrastānī (al), Abū al-Fatḥ Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm. *Al-Milal wa al-Niḥal*. 2 vols. Kairo: Maktabah al-Tawfīqīyah, t.t.

Shakr, Shākir Hādī. *Al-Ḥayawān fī al-Adab al-‘Arabī*. 2 vols. Beirut: ‘Ālam al-Kitāb dan Maktabah al-Nahḍah al-‘Arabīyah, 1985.

Sherman, Josepha. *Storytelling: An Encyclopedia of Mythology and Folklore*. New York: M.E. Sharpe, Inc., 2008.

Shihab, M. Quraish. *Mukjizat Al-Quran*. Bandung: Mizan, 1997.

Sobur, Alex. *Komunikasi Naratif: Paradigma, Analisis, dan Aplikasi*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2014.

Sperber, Dan, and Deirdre Wilson. *Teori Relevansi: Komunikasi dan Kognisi*. Terj. Suwarna, Sri Wahyuni, Arifin, and Ahmad Rijali. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

Subḥānī, Muḥammad ‘Ināyatullāh Asad. *Im‘ān al-Naẓar fī Niẓām al-Āy wa al-Suwar*. Dār ‘Āmmār, n.d.

Sulaymān, Muqātil ibn. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Ditaḥqīq oleh ‘Abdullāh Maḥmūd Shaḥātah. Vol. 3. 5 vols. Kairo: al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1984.

Suyūṭī (al), Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān. *Tanāsuq al-Durar fī Tanāsub al-Suwar*. Ditaḥqīq oleh ‘Abd al-Qādir Aḥmad ‘Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1986.

———. *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Kairo: Dār al-Ḥadith, 2004.

Syamduddin, Sahiron, ed. *Metodologi Penelitian Living Qur’an dan Hadis*. Yogyakarta: TH-Press dan Teras, 2007.

Ṭaqqūsh, Muḥammad Suhayl. *Tārikh al-‘Arab Qabl al-Islām*. Beirut: Dār al-Nafā’is, 2009.

Ṭayyār (al), Musā‘id Sulaymān ibn Nāṣir. *Sharḥ Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr li Ibn Taymīyah*. Riyaḍ: Dār ibn Jawzī, 1428.

Tlili, Sarra. *Animals in The Qur’an*. New York: Cambridge University Press, 2012.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Toolan, Michael. *Language in Literature: An Introduction to Stylistics*. New York: Routledge, 2013.

Tottoli, Roberto. "Narrative Literature." Dalam *The Blackwell Companion to The Qur'ān*, ed. Andrew Rippin. Australia; USA; UK: Blackwell Publishing, 2006.

'Umarī (al), Aḥmad Jamāl. *Mafhūm al-I'Jāz al-Qur'ānī ḥattā Al-Qarn al-Sādis al-Hijrī*. Kairo: Dār al-Ma'rifah, 1984.

'Ūnī (al), al-Sharīf Ḥātim ibn 'Arif. *Takwīn Malakah al-Tafsīr: Khuṭuwāt 'Amalīyah li Takwīn Dhihnīyah al-Mufassir*. Riyāḍ: Markaz Namā' li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt, 1434.

Wāḥidī (al-), Abū al-Ḥasan 'Ālī ibn Aḥmad. *Asbāb Nuzūl Al-Qur'ān*. Edited by Kamāl Basyūnī Zaghlūl. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1991.

Wattārī (al-), Aḥmad 'Adnān 'Abdullah. *Fiqh al-Sūrah al-Qur'ānīyah: Muqaddimah fī al-Uṣūl al-'Āmmah Ii Manhaj Dirāsah al-Binā' al-Mawḍū'ī lī al-Sūrah al-Qur'ānīyah ma'a Namādhij Taṭbīqīyah fī al-Tafsīr (al-Suwar 99-114)*. Uni Emirat Arab: Jā'izah Dubay al-Dawlīyah li al-Qur'ān al-Karīm, 2011.

Wild, Stefan (ed.). *The Qur'an as Text.* Leiden; New York; Koln: E.J. Brill, 1996.

Zamakhsharī (al), Abū al-Qāsim Muḥammad ibn 'Umar. *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*. 4 vols. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2012.

Zarkashī (al), Badr al-Dīn Muḥammad ibn 'Abdillāh. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Ditaḥqīq oleh Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. 4 vols. Kairo: Maktabah Dār al-Turāth, t.t.

Zarzūr, 'Adnān Muḥammad. *Madkhal ilā Tafsīr al-Qur'ān wa 'Ulūmih*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1998.

———. *Fuṣūl fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1998.

Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2014.

Disertasi

'Alīwī, 'Umar. "Asmā' al-Ḥayawān fī al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Dalālīyah wa Mu'jam." Disertasi--Universitè Sètif2, Aljazair, 2011.

Bajwa, Rabia. "Divine Story-Telling as Self-Presentation: An Analysis of Sūrat Al-Kahf." Disertasi--Georgetown University, Washington DC., 2012.

Fatawi, Faisol. "Naratologi Al-Qur'an: Struktur dan Fungsi Naratif Kisah Nabi Musa dalam Al-Qur'an." Disertasi, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2016.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ozgur, Leyla. “Qur’anic Stories: God as Narrator, Revelation as Stories.” Disertasi -- University of California Los Angeles, 2011.

Tahry (el-), Nevin Reda. “Textual Integrity and Coherence in the Qur’an: Repetition and Narrative Structure in Surat Al-Baqara.” Disertasi-- University of Toronto, Canada, 2010.

Jurnal

Afsar, Ayaz. “A Discourse and Linguistic Approach to Biblical and Qur’ānic Narrative.” Islamic Studies 45, No. 4 (2006): 493–517.

Albayrak, Ismail. “The Qur’anic Narratives of the Golden Calf Episode.” *Journal of Qur’anic Studies* 3, no. 1 (2001): 47–69.

Chatman, Seymour. “Towards a Theory of Narrative.” *New Literary History* 6, No. 2 (1975): 295.

Coats, George W. “Parable, Fable, and Anecdote: Storytelling in the Succession Narrative.” *Union Seminary Review* 35, No. 4 (October 1981): 368–382.

Cuypers, Michel. “Semitic Rhetoric a Key to the Question of Naẓm of the Qur’anic Text.” *Journal of Qur’anic Studies* 13, no. 1 (2011): 1–24.

Farrin, Raymond K. “Surat Al-Baqara: A Structural Analysis.” *The Muslim World* 100, no. 1 (January 2010): 17–32.

Riyālāt, Zuhayr Hāshim. “Al-I‘jāz al-Qur’ānī wa Masīratuh al-Tārikhīyah.” Diakses 10 Januari 2019. https://vb.tafsir.net/tafsir33704/#.XDa42GkxV1u.

Jalīlī (al), Zuhay Fakhrī. “Asmā’ al-Ibil fī al-Qur’ān al-Karīm wa ‘ind al-‘Arab: al-I‘jāz al-‘Ilmī fī al-Qur’ān wa al-Sunnah,” n.d. http://www.ibtesamah.com/showthread-t_43787.html.

Kabakci, Ersin. “Structure and Qur’anic Interpretation: A Study of Symmerty and Coherence in Islam’s Holy Text.” *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11, no. 3 (2018): 2639–2642.

Leinonen, Eeva, and Debra Kerbel. “Relevance Theory and Pragmatic Impairment.” *International Journal of Language & Communication Disorders* 34, no. 4 (January 1999): 367–390.

Mir, Mustansir. “Continuity, Context, and Coherence in the Qur’ān: A Brief Review of the Idea of Naẓm in Tafsīr Literature.” *Al-Bayan Journal* 11, no. 2 (December 1, 2013): 15–28.

Reda, Nevin. “Holistic Approaches to the Qur’an: A Historical Background: Holistic Approaches to the Qur’an.” *Religion Compass* 4, No. 8 (July 19, 2010): 495–506.

———. “What Is the Qur’an? A Spritually Integrative Perspective.” *Islam and Christian-Muslim Relations* 30, no. 2 (2019): 127–148.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sharbajī (al-), Muḥammad Yūsuf. "Al-Imām 'Abd al-Ḥamīd al-Farāhī Wa Manhajuh Fī Tafsīrīh 'Niẓām al-Qur'Ān Wa Ta'Wīl al-Furqān Bi al-Furqān." *Majallah al-Hind* 7, no. 1–2 (June 2018): 209–241.

Sinai, Nicolai. "Review Essay: 'Going Round in Circles.'" *Journal of Qur'anic Studies* 19, no. 2 (2017): 106–147.

Suri, Harsh. "Purposeful Sampling in Qualitative Research Synthesis." *Qualitative Research Journal* 11, No. 2 (August 3, 2011): 63–75.

Turkī (al-), Ibrāhīm ibn Manṣūr. "Al-Qawl bi al-Ṣarfah fī I'Jāz al-Qur'ān al-Karīm: 'Arḍ wa Dirāsah." *Majallah Jāmi'ah Umm al-Qurā li 'Ulūm al-Lughghāt wa Ādābihā*, no. 2 (July 2009): 153–192.

Watson, Karen Ann. "A Rhetorical and Sociolinguistic Model for the Analysis of Narrative." *American Anthropologist* 75, No. 1 (February 1973): 243–264.

Weismann, Itzchak. "Sa'id Hawwa: The Making of a Radical Muslim Thinker in Modern Syria." *Middle Eastern Studies* 29, no. 4 (October 1992): 601–623.

Wilson, Tom. "The Composition of the Qur'an: Rhetorical Analysis, Michel Cuypers, Bloomsbury Academic, 2015 (ISBN 978-1-4742-2748-3), Xii + 212 Pp., Hb £85: Reviews." *Reviews in Religion & Theology* 24, no. 4 (October 2017): 688–690.

Zadeh, Travis. "Quranic Studies and the Literary Turn." *Journal of the American Oriental Society* 135, no. 2 (2015): 329.

Website:

Hemaid, Laila. "Al-Tamāsuk al-Naṣṣī fī Sūrah Luqmān: Dirāsah Taṭbīqīyah" (January 2008). Diakses 26 Januari 2020 https://www.researchgate.net/publication/313847123_altmask_alnsy_fy_swrt_lqman_drast_ttbyqyt/stats.

Quṭb, Quṭb 'Abd al-Ḥamīd. "Al-Kalb warada fī Thalāthah Mawāḍi' Qur'ānīyah," n.d. *https://www.albayan.ae/supplements/ramadan/quran/2014-06-20-1.2154693.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

Buku

‘Abbās, ‘Abbās ‘Iwaḍullāh. *Muḥāḍarāt fī al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2007.

‘Abbās, Faḍl Ḥasan. *Al-Qaṣaṣ al-Qur’ānī: Īḥā’uh wa Nafaḥātuh*. Oman: Dār al-Furqān, 1978.

———. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn: Asāsīyātuh wa Ittijāhātuh wa Manāhijuh fī al-‘Aṣr al-Ḥadīth*. 3 vols. Yordania: Dār al-Nafā’is, 2016.

‘Abd al-Majīd, Jamāl. *Al-Badī‘ bayn al-Balāghah al-‘Arabīyah wa al-Lisānīyāt al-Naṣṣīyah*. Kairo: al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1998.

Abdul-Raof, Hussein. *Theological Approaches to Qur’anic Exegesis: A Practical Comparative-Contrastive Analysis*. London ; New York: Routledge, 2012.

———. *Text Linguistics of Qur’anic Discourse: An Analysis*. 1st ed. London & New York: Routledge, 2019.

Abū Mūsā, Muḥammad Muḥammad. *Al-Balāghah al-Qur’ānīyah fī Tafsīr al-Zamakhsharī wa Atharuhā fī al-Dirāsāt al-Balāghīyah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1988.

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Kairo: Al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lī al-Kitāb, 1993.

‘Abd al-Salām, ‘Izz al-Dīn ibn. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Ditaḥqīq oleh Salīm Muḥammad ‘Āmir. 4 vols. Uni Emirat Arab: Waḥdah al-Buhūth wa al-Dirāsāt, 2014.

‘Abd al-Tawwāb, Ṣalāḥ al-Dīn Muḥammad. *Al-Naqd al-Adabī: Dirāsāt Naqdīyah wa Adabīyah hawl I‘jāz al-Qur’ān*. 3 vols. Kairo: Dār al-Kitāb al-Ḥadīth, 2003.

Ainin, Moh. *Fenomena Pragmatik dalam Al-Quran: Studi Kasus terhadap Pertanyaan*. Malang: Misykat, 2010.

‘Alī, Jawwād. *al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-‘Arab qabl al-Islām*. Vol. 8. 10 vols. Baghdad: Jāmi‘ah Baghdad, 1993.

‘Alwānī (al), Ṭāhā Jābir. *Afalā Yatadabbarūn al-Qur’ān: Ma‘ālim Manhajīyah fī al-Tadabbur wa al-Tadbīr*. Kairo: Dār al-Salām, 2010.

‘Ammār, Aḥmad Sayyid Muḥammad. *Naẓarīyah al-I‘jāz al-Qur’ānī wa Atharuhā fī al-Naqd al-‘Arabī al-Qadīm*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2000.

Arkoun, Mohammed. *Berbagai Pembacaan Quran*. Terj. Machasin. Jakarta: INIS, 1997.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Aṣfahānī (al), al-Rāghib. *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2014.

'Asqalānī (al-), Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥajar. *Fatḥ al-Bārī bi Sharh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. 14 vols. Kairo: Dār Ṣalāḥ al-Dīn, 2000.

'Atakī (al-), Abū Bakr Aḥmad ibn 'Amr ibn 'Abd al-Khāliq ibn Khallād ibn 'Ubaibdillah. *Musnad Al-Bazzār*. 3rd ed. 18 vols. Madinah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 2009.

Awa (el), Salwa M.S. *Al-Wujūh wa al-Naẓā'ir fī al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Shurūq, 1998.

———. "Linguistic Structure." Dalam The Backwell Companion to The Qur'ān, ed. Andrew Rippin. USA; UK; Australia: Blackwell Publishing, 2006.

———. *Textual Relations in the Qur'ān: Relevance, Coherence and Structure*. London ; New York: Routledge, 2006.

Ba'labakkī (al), Munīr. *Al-Mawrid: Qāmūs Inklizī-'Arabī*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 2006.

Badawi, Elsaid M., and Muhammad Abdel Haleem. *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. Leiden; Boston: E.J. Brill, 2008.

Bahjat, Aḥmad. *Qiṣaṣ al-Ḥayawān fī al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2000.

Bāqillānī (al), Abū Bakr ibn Ṭayyib. *I'jāz al-Qur'ān*. Ditaḥqīq oleh al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr. Mesir: Dār al-Ma'ārif, n.d.

Bāzmūl, Muḥammad ibn 'Umar ibn Sālim. *'Ilm al-Munāsabāt fī al-Suwar wa al-Āyāt*. Makkah al-Mukarramah: Al-Maktabah al-Makkīyah, 2002.

Biqā'ī (al), Burhān al-Dīn Abū al-Ḥasan Ibrāhīm ibn 'Umar. *Naẓm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*. Vol. 1. Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.t.

Black, Elizabeth. *Stilistika Pragmatis*. Terj. Ardiyanto, Yuli Yanti, Supriyadi, and Suko Winarsih. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.

Bogdan, Robert C., dan Sari Knopp Biklen. *Qualitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods*. Boston; New York: Pearson Education Inc., 2007.

Cresswell, John W. *Research Design: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed*. Terj. Achmad Fawaid. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.

Cuypers, Michel. *The Composition of the Qur'an: Rhetorical Analysis*. London: Bloomsbury Publishing, 2015.

Darwazah, Muḥammad 'Izzat. *Al-Tafsīr al-Ḥadīth: Tartīb al-Suwar Ḥasab al-Nuzūl*. 10 vols. Tunisia: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2008.

———. *Tadwīn Al-Qur'ān al-Majīd*. Mesir: Dār al-Shu'ā' li al-Nashr, 2004.

Dāwud, Muḥammad Muḥammad. *Mu'jam al-Furūq al-Dilālīyah fī al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār Gharīb, 2007.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dayeh, Islam. "Al-Ḥawāmīm: Intertextuality and Coherence in Meccan Surahs." In *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, edited by Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, and Michael Marx. Leiden; Boston: Brill, 2010.

Dundes, Alan. *Fables of the Ancients? Folklore in the Qur'an*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003.

Dumayrī (al-), Kamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mūsā ibn 'Īsā. *Ḥayāh Al-Ḥayawān al-Kubrā*. Edited by Aḥmad Ḥassan Basaj. 6th ed. 2 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2015.

Eisenstein, Herbert. "Animal Life." Dalam *Encyclopaedia of the Qur'ān*, ed. Jane Dammen Mc Auliffe. Vol. 1. Leiden, Boston: E.J. Brill, 2001.

Farāhī (al-), 'Abd al-Ḥamīd. *Mufradāt Al-Qur'ān: Naẓarāt Jadīdah Fī Tafsīr Alfaẓ Qur'ānīyah*. Edited by Muḥammad Ajmal Ayyub al-Iṣlāhī. 1st ed. Tunisia: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2002.

———. *Dalā'il al-Niẓām*. Al-Maṭba'ah al-Ḥamīdīyah, 1388.

———. *Niẓām Al-Qur'ān wa Ta'wīl al-Furqān bi al-Furqān*. Ed. 'Ubaydillāh al-Farāhī. 2 vols. Tunisia: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2012.

Fatani, Afnan H. "Parables." Dalam *The Qur'an: An Encyclopedia*, ed. Oliver Leaman. London ; New York: Routledge, 2006.

Fatḥullah Sa'īd, 'Abd al-Sattār. *Al-Madkhal Ilā al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*. Port Said: Dār al-Tawzī' wa al-Nashr al-Islāmīyah, 1991.

Fawaid, Ah. *Jejak Orientalis dalam Kajian Al-Qur'an Kontemprorer*. Surabaya: Pena Salsabila, 2013.

Fayrūzābādī (al-), Abū Ṭāhir ibn Ya'qūb. *Tanwīr Al-Miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās*. Kairo: Shirkah al-Quds li al-Nashr wa al-Tawzī', 2006.

Furchan, Arief, Moh Sholeh, dan Agus Maimun. *Studi Tokoh: Metode Penelitian Mengenai Tokoh.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Gibb, H.A.R. *Mohammedanism: An Historical Survey*. New York: A Galaxy Book, Oxford University Press, 1962.

Haleem, Muhammad Abdel. *Exploring the Qur'an: Context and Impact*. 1st ed. London ; New York: I.B.Tauris, 2017.

Halliday, Michael Alexander Kirkwood, and Ruqaiya Hasan. *Cohesion in English*. London: Longman, 1976.

Ḥamīdah, 'Abd al-Razzāq. *Qaṣaṣ al-Ḥayawān fī al-Adab al-'Arabī*. Mesir: Maktabah al-Anjlū al-Miṣrīyah, 1951.

Ḥamṣī (al), Nu'aim. *Fikrah I'jāz al-Qur'ān mundhu al-Bi'thah al-Nabawīyah ḥattā 'Āṣrinā al-Ḥāḍir ma'a Naqd wa Ta'līq*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1980.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ḥasan Marzūq, ‘Imād. *Al-I‘Jāz al-Balāghī fī al-Qur’ān al-Karīm ‘ind al-Mu‘tazilah*. Iskandāriyah: Maktabah Bustān al-Ma‘rifah, 2005.

Ḥawwā, Sa‘īd. *Hādhihī Tajribatī wa Hādhihī Shahādatī*. I. Kairo: Maktabah Wahbah, 1987.

———. *Al-Asās fī al-Tafsīr*. 6 vols. Kairo: Dār al-Salām, 2009.

Hornby, AS. *Oxford Advanced Learner’s Dictionary of Current English*. Ed. Sally Wehmeier. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Ibn Manẓūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukrim. *Lisān al-‘Arab*. 18 vols. Beirut: Dār Ṣādir, 2000.

Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn Aḥmad. *Maqāyis al-Lughghah*. Kairo: Dār al-Ḥadith, 2008.

Izutsu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur’an*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

Jābirī (al), Muḥammad ‘Ābid. *Madkhal ilā al-Qur’ān al-Karīm: fī al-Ta‘rīf bī al-Qur’ān*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 2006.

———. *Fahm Al-Qur’ān al-Ḥakīm: Al-Tafsīr al-Wāḍiḥ ḥasab Tartīb al-Nuzūl*. 3 vols. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 2012.

Jāhiẓ (al). *Al-Ḥayawān*. Tahqīq. ‘Abd al-Salām Hārun. 8 vols. Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1965.

Jamal (al-), Ḥasan ‘Izz al-Dīn. *Mu‘jam wa Tafsīr Lughaghī li Kalimāt al-Qur’ān*. Vol. 2. 5 vols. Kairo: Al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 2005.

Jāwish (al-), Muḥammad Ismā‘īl. *Min ‘Ajā’ib al-Khalq fī ‘Ālam al-Ḥasharāt*. Kairo: al-Dār al-Dhahabīyah, 2016.

Jawzīyah (al), Ibn Qayyim. *Badā’i‘ al-Fawā’id.* Ditaḥqīq oleh ‘Alī ibn Muḥammad al-‘Umrān. 5 vols. Jeddah: Dār ‘Ālim al-Fawā’id li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1424.

———. *Al-Fawā’id al-Mushawwiq Ilā ‘Ulūm al-Qur’ān wa ‘Ilm al-Bayān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, t.t.

Kadi, Wadad and Mustansir Mir. “Literature and The Qur’ān.” Dalam *Encyclopaedia of the Qur’ān*, ed. Jane Dammen McAuliffe. Vol. 3. Leiden ; Boston: E.J. Brill, 2003.

Khalafullah, Muḥammad Aḥmad. *Al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur’ān*. Kairo: Maktabah al-Anjlū al-Miṣrīyah, 1965.

———, and Muḥammad Zaghlul Salām, eds. *Thalāthu Rasā’il fī I‘jāz al-Qur’ān lī al-Rummānī wa al-Khaṭṭābī wa ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī fī al-Dirāsāt al-Qur’ānīyah wa al-Naqd al-Adabī*. Mesir: Dār al-Ma‘ārif, t.t.

Khālidī (al), Ṣalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ. *Al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī bayn al-Naẓarīyah wa al-Taṭbīq*. Yordania: Dār al-Nafā’is, t.t.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Khatīb (al), ‘Abd al-Karīm. *Al-Qaṣaṣ al-Qur’ānī fī Manṭūqih wa Mafhūmih*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1975.

Khūlī (al), Amīn. *Manāhij Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balaghah wa al-Tafsīr wa al-Adab*. t.tp: Dār al-Ma‘rifah, 1961.

Leech, Geoffrey N. *Prinsip-Prinsip Pragmatik*. Terj. M. D. D Oka. Jakarta: Universitas Indonesia Press, 2015.

Ma‘lūf, Lois. *Al-Munjid fī al-Lughghah wa al-A‘lām*. Beirut: Dār al-Mashriq, 1986.

Makhlūf, Ḥasanyn Muḥammad. *Kalimāt al-Qur’ān: Tafsīr wa Bayān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1956.

Mīdānī (al), ‘Abd al-Raḥmān Ḥasan Ḥabannakah. *Qawā‘id al-Tadabbur al-Amthal li Kitāb Allāh ‘Azz wa Jall: Ta’ammulāt*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1980.

———.‘Abd al-Raḥman ibn Hasan Habannakah. *Ma‘ārij al-Tafakkur wa Daqā’Iq al-Tadabbur*. 15 vols. Damaskus: Dār al-Qalam, 2014.

Mir, Mustansir. *Coherence in the Qur’ān: A Study of Islāhī’s Concept of Naẓm in Tadabbur-i Qur’ān*. United State of America: American Trust Publication, 1996.

———. “Language.” Dalam *The Blackwell Companion to The Qur’ān*, ed. Andrew Rippin. USA; UK; Australia: Blackwell Publishing, 2006.

———. “Some Aspects of Narration in the Qur’an.” Dalam *Sacred Tropes : Tanakh, New Testament, and Qurʾan as Literature and Culture*, edited by Roberta Sterman Sabbath. Leiden-Boston: E.J. Brill, 2009.

Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remadja Rosydakarya, 2004.

Murād, Walīd Muḥammad. *Naẓarīyah al-Naẓm wa Qīmatuhā al-‘Ilmīyah fī al-Dirāsāt Al-Lughaghīyah ‘ind ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1983.

Muslim, Muṣṭafā. *Mabāḥith fī al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2000.

——— et.al. *Al-Tafsīr al-Mawḍū’ī li Suwar al-Qur’ān al-Karīm*. 10 vols. Uni Emirat Arab: University of Sharjah, 2010.

Muṭāwi‘, Sa‘īd ‘Aṭiyah‘Alī. *al-I‘jāz al-Qaṣaṣī fī al-Qur’ān*. Kairo: Dār al-Āfāq al-‘Arabiyyah, 2006.

Najjār (al), Zaghlūl Rāghib Muḥammad. *Min Āyāt al-I‘jāz al-‘Ilmī: al-Ḥayawān fī al-Qur’ān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 2006.

Nasā’ī (al-), Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shu‘ayb ibn ‘Alī al-Khurāsānī. *Al-Mujtabā Min al-Sunan*. Taḥqīq oleh ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah. 2nd ed. 9 vols. Aleppo: Maktab al-Maṭbū‘āt al-Islāmīyah, 1986.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nawfal, Yūsuf Ḥasan. *Jamālīyāt al-Qiṣṣah al-Qur'ānīyah*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2003.

Neuwirth, Angelika. "Meccan Texts-Medinan Additions? Politics and the Re-Reading of Liturgical Communications." In *Words, Texts and Consepts Cruising the Mediterranean Sea: Studieson the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science; Dedicated to Gerhard Endress on His Sixty-Fifth Birthday*, edited by Rödiger Arnzen and Jörn Thielmann. Leuven: Peeters, 2004.

———. "Structural, Linguistic and Literary Feature." In *The Cambridge Companion to The Qur'ān*, edited by Jane Dammen McAuliffe. New York: Cambridge University Press, 2006.

———, and Michael A. Sells, eds. *Qur'ānic Studies Today*. London ; New York: Routledge, 2016.

———. *The Qur'an and Late Antiquity: A Shared Heritage*. Translated by Samuel Wilder. New York: Oxford University Press, 2019.

Norris, H.T. "Fables and Legends in Pre-Islamic and Early Times." Dalam *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, eds. A.EL. Beeston, T.M. Johnstone, R.B. Serjeant, and G.R. Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Nőldeke, Theodor. *Tārikh Al-Qur'ān*. Translated by George Tāmir. Beirut: Manshūrāt al-Jamal, 2008.

Pregill, Michael E. "'A Calf, a Body That Lows': The Golden Calf from Late Antiquity to Classical Islam." In *Golden Calf Traditions in Early Judaism, Christianity, and Islam*, edited by Eric F. Mason and Edmondo F. Lupieri. Leiden-Boston: E.J. Brill, 2019.

Qalyubi, Syihabuddin. *Stilistika Al-Qur'an: Pengantar Orientasi Studi Al-Qur'an.* Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997.

Qurṭubī (al), Abū 'Abdillah Muḥammad ibn Ahmad al-Anṣārī. *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Ditaḥqīq oleh Handāwī 'Abd al-Ḥamīd. Vol. 4. 10 vols. Beirut: al-Maktabah al-'Aṣrīyah, 2014.

Quṭb, Sayyid. *Fī Ẓilāl Al-Qur'ān*. 6 vols. Kairo: Dār al-Shurūq, 1986.

Rahardi, Kunjana. *Sosiopragmatik*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2009.

Rashwānī, Sāmir 'Abd al-Raḥmān. *Manhaj al-Tafsīr al-Mawḍū'ī li al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Naqdīyah*. Suriah: Dār al-Multaqā, 2009.

Ratna, Nyoman Kutha. *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.

Rāzī (al-), Fakhr al-Dīn. *Mafātīḥ Al-Ghayb*. 32 vols. Beirut: Dār al-Fikr, 2005.

Riessman, Catherine Kohler. "Narrative Analysis." In *Narrative, Memory & Everyday Life*, edited by Nancy Kelly, Christine Horrocks, Brian Roberts, and David Robinson. Huddersfield: University of Huddersfield, 2005.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Robinson, Neal. *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*. 2nd ed. London: SCM Press, 2003.

Sabt (al-), Khālid ibn 'Uthmān. *Qawā'id al-Tafsīr: Jam'an wa Dirāsatan,* 2 vols. Giza: Dār ibn 'Affān, 1999.

Ṣafdī (al-), Rakān. *Al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Nathr al-'Arabī ḥattā Maṭla' al-Qarn al-Khāmis al-Hijrī*. Damaskus: al-Hay'ah al-'Āmmah al-Sūriyah li al-Kitāb, 2011.

Samji, Karim. *The Qur'ān: A Form -Critical History*. Berlin-Boston: De Gruyter, 2018.

Setiawan, Nur Kholis. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2005.

Shahrastānī (al), Abū al-Fatḥ Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm. *Al-Milal wa al-Niḥal*. 2 vols. Kairo: Maktabah al-Tawfīqīyah, t.t.

Shakr, Shākir Hādī. *Al-Ḥayawān fī al-Adab al-'Arabī*. 2 vols. Beirut: 'Ālam al-Kitāb dan Maktabah al-Nahḍah al-'Arabīyah, 1985.

Sherman, Josepha. *Storytelling: An Encyclopedia of Mythology and Folklore*. New York: M.E. Sharpe, Inc., 2008.

Shihab, M. Quraish. *Mukjizat Al-Quran*. Bandung: Mizan, 1997.

Sobur, Alex. *Komunikasi Naratif: Paradigma, Analisis, dan Aplikasi*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2014.

Sperber, Dan, and Deirdre Wilson. *Teori Relevansi: Komunikasi dan Kognisi*. Terj. Suwarna, Sri Wahyuni, Arifin, and Ahmad Rijali. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

Subḥānī, Muḥammad 'Ināyatullāh Asad. *Im'ān al-Naẓar fī Niẓām al-Āy wa al-Suwar*. Dār 'Āmmār, n.d.

Sulaymān, Muqātil ibn. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Ditaḥqīq oleh 'Abdullāh Maḥmūd Shaḥātah. Vol. 3. 5 vols. Kairo: al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1984.

Suyūṭī (al), Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān. *Tanāsuq al-Durar fī Tanāsub al-Suwar*. Ditaḥqīq oleh 'Abd al-Qādir Aḥmad 'Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1986.

———. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Ḥadith, 2004.

Syamduddin, Sahiron, ed. *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: TH-Press dan Teras, 2007.

Ṭaqqūsh, Muḥammad Suhayl. *Tārikh al-'Arab Qabl al-Islām*. Beirut: Dār al-Nafā'is, 2009.

Ṭayyār (al), Musā'id Sulaymān ibn Nāṣir. *Sharḥ Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr li Ibn Taymīyah*. Riyaḍ: Dār ibn Jawzī, 1428.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tlili, Sarra. *Animals in The Qur'an*. New York: Cambridge University Press, 2012.

Toolan, Michael. *Language in Literature: An Introduction to Stylistics*. New York: Routledge, 2013.

Tottoli, Roberto. "Narrative Literature." Dalam *The Blackwell Companion to The Qur'ān*, ed. Andrew Rippin. Australia; USA; UK: Blackwell Publishing, 2006.

'Umarī (al), Aḥmad Jamāl. *Mafhūm al-I'Jāz al-Qur'ānī ḥattā Al-Qarn al-Sādis al-Hijrī*. Kairo: Dār al-Ma'rifah, 1984.

'Ūnī (al), al-Sharīf Ḥātim ibn 'Arif. *Takwīn Malakah al-Tafsīr: Khuṭuwāt 'Amalīyah li Takwīn Dhihnīyah al-Mufassir*. Riyāḍ: Markaz Namā' li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt, 1434.

Wāḥidī (al-), Abū al-Ḥasan 'Ālī ibn Aḥmad. *Asbāb Nuzūl Al-Qur'ān*. Edited by Kamāl Basyūnī Zaghlūl. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1991.

Wattārī (al-), Aḥmad 'Adnān 'Abdullah. *Fiqh al-Sūrah al-Qur'ānīyah: Muqaddimah fī al-Uṣūl al-'Āmmah Ii Manhaj Dirāsah al-Binā' al-Mawḍū'ī lī al-Sūrah al-Qur'ānīyah ma'a Namādhij Taṭbīqīyah fī al-Tafsīr (al-Suwar 99-114)*. Uni Emirat Arab: Jā'izah Dubay al-Dawlīyah li al-Qur'ān al-Karīm, 2011.

Wild, Stefan (ed.). *The Qur'an as Text.* Leiden; New York; Koln: E.J. Brill, 1996.

Zamakhsharī (al), Abū al-Qāsim Muḥammad ibn 'Umar. *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*. 4 vols. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2012.

Zarkashī (al), Badr al-Dīn Muḥammad ibn 'Abdillāh. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Ditaḥqīq oleh Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. 4 vols. Kairo: Maktabah Dār al-Turāth, t.t.

Zarzūr, 'Adnān Muḥammad. *Madkhal ilā Tafsīr al-Qur'ān wa 'Ulūmih*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1998.

———. *Fuṣūl fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1998.

Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2014.

Disertasi

'Alīwī, 'Umar. "Asmā' al-Ḥayawān fī al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Dalālīyah wa Mu'jam." Disertasi--Universitè Sètif2, Aljazair, 2011.

Bajwa, Rabia. "Divine Story-Telling as Self-Presentation: An Analysis of Sūrat Al-Kahf." Disertasi--Georgetown University, Washington DC., 2012.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Fatawi, Faisol. “Naratologi Al-Qur’an: Struktur dan Fungsi Naratif Kisah Nabi Musa dalam Al-Qur’an.” Disertasi, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, 2016.

Ozgur, Leyla. “Qur’anic Stories: God as Narrator, Revelation as Stories.” Disertasi -- University of California Los Angeles, 2011.

Tahry (el-), Nevin Reda. “Textual Integrity and Coherence in the Qur’an: Repetition and Narrative Structure in Surat Al-Baqara.” Disertasi-- University of Toronto, Canada, 2010.

Jurnal

Afsar, Ayaz. “A Discourse and Linguistic Approach to Biblical and Qur’ānic Narrative.” Islamic Studies 45, No. 4 (2006): 493–517.

Albayrak, Ismail. “The Qur’anic Narratives of the Golden Calf Episode.” *Journal of Qur’anic Studies* 3, no. 1 (2001): 47–69.

Chatman, Seymour. “Towards a Theory of Narrative.” *New Literary History* 6, No. 2 (1975): 295.

Coats, George W. “Parable, Fable, and Anecdote: Storytelling in the Succession Narrative.” *Union Seminary Review* 35, No. 4 (October 1981): 368–382.

Cuypers, Michel. “Semitic Rhetoric a Key to the Question of Naẓm of the Qur’anic Text.” *Journal of Qur’anic Studies* 13, no. 1 (2011): 1–24.

Farrin, Raymond K. “Surat Al-Baqara: A Structural Analysis.” *The Muslim World* 100, no. 1 (January 2010): 17–32.

Riyālāt, Zuhayr Hāshim. “Al-I‘jāz al-Qur’ānī wa Masīratuh al-Tārikhīyah.” Diakses 10 Januari 2019. https://vb.tafsir.net/tafsir33704/#.XDa42GkxV1u.

Jalīlī (al), Zuhay Fakhrī. “Asmā’ al-Ibil fī al-Qur’ān al-Karīm wa ‘ind al-‘Arab: al-I‘jāz al-‘Ilmī fī al-Qur’ān wa al-Sunnah,” n.d. http://www.ibtesamah.com/showthread-t_43787.html.

Kabakci, Ersin. “Structure and Qur’anic Interpretation: A Study of Symmerty and Coherence in Islam’s Holy Text.” *Hitit Ǜniversitesi Sosyal Bilimler Enstitùsù Dergisi* 11, no. 3 (2018): 2639–2642.

Leinonen, Eeva, and Debra Kerbel. “Relevance Theory and Pragmatic Impairment.” *International Journal of Language & Communication Disorders* 34, no. 4 (January 1999): 367–390.

Mir, Mustansir. “Continuity, Context, and Coherence in the Qur’ān: A Brief Review of the Idea of Naẓm in Tafsīr Literature.” *Al-Bayan Journal* 11, no. 2 (December 1, 2013): 15–28.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Reda, Nevin. "Holistic Approaches to the Qur'an: A Historical Background: Holistic Approaches to the Qur'an." *Religion Compass* 4, No. 8 (July 19, 2010): 495–506.

———. "What Is the Qur'an? A Spritually Integrative Perspective." *Islam and Christian-Muslim Relations* 30, no. 2 (2019): 127–148.

Sharbajī (al-), Muḥammad Yūsuf. "Al-Imām 'Abd al-Ḥamīd al-Farāhī Wa Manhajuh Fī Tafsīrīh 'Niẓām al-Qur'Ān Wa Ta'Wīl al-Furqān Bi al-Furqān." *Majallah al-Hind* 7, no. 1–2 (June 2018): 209–241.

Sinai, Nicolai. "Review Essay: 'Going Round in Circles.'" *Journal of Qur'anic Studies* 19, no. 2 (2017): 106–147.

Suri, Harsh. "Purposeful Sampling in Qualitative Research Synthesis." *Qualitative Research Journal* 11, No. 2 (August 3, 2011): 63–75.

Turkī (al-), Ibrāhīm ibn Manṣūr. "Al-Qawl bi al-Ṣarfah fī I'Jāz al-Qur'ān al-Karīm: 'Arḍ wa Dirāsah." *Majallah Jāmi'ah Umm al-Qurā li 'Ulūm al-Lughghāt wa Ādābihā*, no. 2 (July 2009): 153–192.

Watson, Karen Ann. "A Rhetorical and Sociolinguistic Model for the Analysis of Narrative." *American Anthropologist* 75, No. 1 (February 1973): 243–264.

Weismann, Itzchak. "Sa'id Hawwa: The Making of a Radical Muslim Thinker in Modern Syria." *Middle Eastern Studies* 29, no. 4 (October 1992): 601–623.

Wilson, Tom. "The Composition of the Qur'an: Rhetorical Analysis, Michel Cuypers, Bloomsbury Academic, 2015 (ISBN 978-1-4742-2748-3), Xii + 212 Pp., Hb £85: Reviews." *Reviews in Religion & Theology* 24, no. 4 (October 2017): 688–690.

Zadeh, Travis. "Quranic Studies and the Literary Turn." *Journal of the American Oriental Society* 135, no. 2 (2015): 329.

Website:

Hemaid, Laila. "Al-Tamāsuk al-Naṣṣī fī Sūrah Luqmān: Dirāsah Taṭbīqīyah" (January 2008). Diakses 26 Januari 2020 https://www.researchgate.net/publication/313847123_altmask_alnsy_fy_swrt_lqman_drast_ttbyqyt/stats.

Quṭb, Quṭb 'Abd al-Ḥamīd. "Al-Kalb warada fī Thalāthah Mawāḍi' Qur'ānīyah," n.d. *https://www.albayan.ae/supplements/ramadan/quran/2014-06-20-1.2154693.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id