

**METODE INTERPRETASI ZOOSEMIOTIKA SASTRA AL-
QUR'AN DAN APLIKASINYA DALAM SURAT AL-
MUDDAŠŠIR AYAT KE 50-51**

Oleh

Muhamad Agus Mushodiq

¹Institut Agama Islam Ma'arif NU Metro Lampung
Jalan. R.A. Kartini, Purwosari, Metro Utara, Kota Metro, Lampung
Surel: agumushodiq92@gmail.com

Abstract

Discrimination and ill-treatment of animals are still ongoing today. In the Islamic world, this is allegedly the result of a non-holistic interpretation of religious texts. This paper aims to formulate a literature zoosemiotic interpretation method of the Qur'an and apply it to Surah al-Muddaššir verses 50-51. The method is formulated to explore the meaning of animal verses in the Qur'an holistically and proportionally. There are two results of the research in this article. First, the steps of the literary zoosemiotics interpretation method refer to (1) determining the typology of animals in the Qur'an based on literary zoological themes, (2) outlining asbāb al-nuzūl micro-macro and makiyyah-madaniyyah letters. (3) conducting a study of munāsabah al-āyāt, intratextual, and intertextuality, (4) reviewing the results of previous mufasir interpretations, (5) describing the meaning of the word verse with semiotics and balāḡah, and (6) efforts find zoosembiology (reciprocity) between the Qur'anic literature and zoology and conclude the relevance between animal literature and human life. Second, based on the new myth, the ḥumur 'donkeys' in Surah al-Muddaššir verses 50-51 describes the fanaticism of the tribes and the degree of opposition of the Quraysh to the da'wah of the Prophet Muhammad, not the symbol of ignorance that exists in the old myth.

Keywords: *animal discrimination, interpretation, literature zoosemiotic, Al-Qur'an,*

<https://doi.org/10.14421/ajbs.2022.06203>

<https://ejournal.uin-suka.ac.id/adab/Adabiyat/article/view/2322>

All Publications by *Adabiyāt: Jurnal Bahasa dan Sastra* are licensed under a [Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/).

Abstrak

Diskriminasi dan perlakuan buruk terhadap binatang masih berlangsung hingga saat ini. Dalam dunia Islam, hal tersebut disinyalir muncul akibat interpretasi teks keagamaan yang tidak holistik. Tulisan ini bertujuan untuk merumuskan metode tafsir zoosemiotika sastra al-Qur'an dan mengaplikasikannya pada Surat *al-Muddaṣṣir* ayat ke 50-51. Metode tersebut dirumuskan untuk menggali makna ayat binatang di dalam Al-Qur'an secara holistik dan proporsional. Adapun hasil penelitian dalam artikel ini ada dua. *Pertama*, langkah-langkah metode interpretasi zoosemiotika sastra merujuk pada (1) menentukan tipologi binatang dalam al-Qur'an berdasarkan tema-tema zoologi sastra, (2) menguraikan *asbāb al-nuzūl* mikro-makro dan makiyyah-madaniyyah surat (3) melakukan kajian *munāsabah al-āyāt*, intratekstual, dan intertekstualitas, (4) meninjau hasil penafsiran mufasir sebelumnya, (5) menguraikan makna kata ayat dengan teori semiotika dan *balāghah*, dan (6) upaya menemukan zoosembiologi antara sastra al-Qur'an dan zoologi serta melakukan penyimpulan mengenai relevansi antara sastra binatang dengan kehidupan manusia. Kedua, berdasarkan mitos baru, *ḥumur* 'keledai' dalam Surat *al-Muddaṣṣir* ayat ke 50-51 menggambarkan fanatisme kabilah dan kadar pertentangan orang Quraisy terhadap dakwah Nabi Muhammad saw, bukan pada simbol kebodohan yang ada pada mitos lama.

Kata Kunci: diskriminasi binatang, zoologi sastra, al-Qur'an, dan interpretasi

A. PENDAHULUAN

Diskriminasi terhadap binatang merupakan problematika global yang dilakukan oleh manusia. Kesejahteraan binatang dan pemenuhan hak-hak hidup mereka ditentukan oleh hubungan dengan manusia, baik populasi maupun kebudayaan yang bersifat sosio-kultural. Menurut Pele, hubungan antara manusia dan binatang secara dominan ada pada taraf negatif sehingga mengakibatkan penderitaan bagi binatang dan hilangnya keanekaragaman hayati (Pelé dkk. 2021). Akademisi Barat telah merumuskan beberapa ketentuan untuk menanggulangi penderitaan terhadap binatang. Di antaranya adalah dengan merumuskan *animal welfare* dan *animal rights*. Tom Sparks menjelaskan bahwa hak asasi manusia harus memayungi hak asasi binatang sebagai *sub genre* dari HAM, mengingat bahwa manusia dan

binatang sama-sama memiliki sifat binatang *'animal'* yang membutuhkan perlindungan hukum (Sparks 2020).

Dalam dunia Islam, para ulama telah berupaya dalam memberikan pedoman (*das sollen*) bagaimana seharusnya manusia berinteraksi dengan binatang. Hal tersebut ditandai dengan adanya rumusan terkait dengan *ḥuqūq al-ḥayawān* yang dirumuskan oleh 'Izzuddin 'Abd al-Salām dan 'Abd al-Qādir al-Jailānī. 'Izzuddin menjelaskan bahwa manusia harus memberikan makan semua binatang (bahkan binatang yang sudah tidak memberikan manfaat baginya hingga mati), larangan untuk memberikan beban yang melampaui kemampuan binatang, dan larangan mencampuradukkan binatang sehingga dapat melukai satu sama lain (Ibn 'Abd al-Salām al-Sulamī 1991, 196). Adapun 'Abd al-Qādir al-Jailānī menjelaskan tentang etika manusia terhadap berbagai macam binatang. Di antaranya adalah larangan untuk mengebiri binatang ternak, larangan memberi tanda (kepemilikan) di bagian wajah, dan larangan untuk membunuh semut, kecuali semut yang memberi rasa sakit hebat (al-Jailānī al-Ḥusnī Bidūni Tārikh, 180).

Meskipun demikian, Foltz berargumen bahwa rumusan etika yang telah disampaikan oleh para ulama *mainstream* belum cukup untuk menanggulangi permasalahan ekologis. Dia menganggap bahwa rumusan tersebut bersifat *compassionate anthropocentrism* yang memposisikan binatang sebagai budak atau properti. Maksudnya, manusia memberi makan, minum, dan merawat kesehatan binatang dengan tujuan agar binatang tersebut dapat dimanfaatkan tenaga, susu, dan dagingnya (Foltz 2014, 170).

Dalam agama Islam, diskriminasi terhadap binatang dan perilaku terhadap mereka disinyalir berasal dari penafsiran kitab suci yang berfokus pada makna simbol saja. Dalam melakukan pemaknaan binatang dalam teks keagamaan, ulama *mainstream* fokus pada mitos klasik mengenai binatang. Di dalam semiotika Roland Barthes, mitos merupakan pengkodean makna dan nilai-nilai sosial yang bersifat konvensional dan arbitrer sebagai sesuatu yang dianggap ilmiah. Dengan demikian, yang dimaksud dengan mitos klasik tentang binatang adalah ideologi dan pengetahuan masyarakat tentang binatang yang dilandaskan pada kesepakatan bersama, arbitrer, dan cenderung apologis tanpa pertimbangan tinjauan ilmiah. Dengan pemahaman ini, binatang rentan untuk disalahpahami.

Sarra Tlili menjelaskan bahwa tinjauan liner-atomistik dengan metode *tahlīlī* dan *ijmālī* yang digunakan oleh ulama klasik belum cukup untuk menggambarkan binatang di dalam al-Qur'an secara holistik (Tlili 2012, 34). Di sisi lain, pemaknaan binatang di dalam al-Qur'an yang hanya mengandalkan pemaknaan leksikal dan kajian terhadap mitos klasik tanpa memperhatikan kehidupan binatang secara alami berdampak pada stereotip negatif di kalangan mufasir terhadap binatang.

Fenomena tersebut—sebagaimana uraian di atas—, diperparah dengan sudut pandang antroposentris dalam analisis binatang, baik yang dilakukan oleh ulama klasik maupun kontemporer. Hal ini ditandai dengan diabaikannya isyarat-isyarat kemampuan binatang yang memiliki keserupaan dengan manusia yang ditampilkan al-Qur'an, hadis, atau pun sumber *bayānī* lainnya. Perlu diketahui bahwa antroposentrisme merupakan paham yang menyatakan bahwa manusia merupakan pusat dari alam semesta. Menurut paham ini, manusia adalah makhluk paling unggul di antara makhluk-makhluk lain di dunia. Paham tersebut lebih mengedepankan perbedaan antara manusia dan binatang. Kesamaan antara keduanya seperti sama-sama memiliki kognisi, emosi, spiritual, dan memiliki hubungan sosial terabaikan untuk dikaji (Stibbe 2021, 7).

Salah satu contoh peneliti yang mengikuti paham ini adalah Mat'ab Asīl yang menjelaskan beberapa binatang dalam al-Qur'an dengan merujuk pada makna simbolisnya saja. Hal tersebut tampak dari penafsiran deduktif-literal terhadap kata *ḥimār* (keledai) sebagai simbol kebodohan dan kata *al-An'ām* (binatang ternak) sebagai simbol kehinaan dan kesesatan tanpa memperhatikan kehidupan asli binatang yang dikaji (al-Janabī 2016).

Berdasarkan *literature review* yang dilakukan, ditemukan bahwa rumusan baru mengenai metode interpretasi ayat binatang di dalam al-Qur'an sudah dilakukan oleh beberapa penulis lain. Sarra Tlili mengkaji ayat-ayat tentang binatang di dalam al-Qur'an melalui sudut pandang teosentris-ekosentris dengan metode filologi dan tinjauan polivalen terhadap kitab tafsir. Dia mampu melakukan rekonstruksi pemaknaan binatang di dalam al-Qur'an dalam hal *taskhīr*, *istikhlāf*, dan *maskh* (Tlili 2012, 134). Dia mengatakan bahwa binatang

memiliki kesetaraan dengan manusia baik dalam intelegensia, spiritualitas, dan lain sebagainya.

Penelitian lain dengan sudut pandang teosentris-ekosentris dilakukan oleh Zaglūl al-Najār yang menganalisis *i'jāz 'ilmī* binatang di dalam al-Qur'an. Metode tersebut diadopsi oleh Kementerian Agama dan LIPI dalam menganalisis ayat-ayat *kauniyyah* di dalam al-Qur'an (Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran 2012, 76). Adapun metode yang dimaksud di antaranya adalah memahami ayat al-Qur'an berdasarkan semantik, stilistika, dan pemaknaan bahasa lainnya, memahami *asbāb al-nuzūl* (jika ada), memahami *nāsikh-mansūkh*, *muṭlaq-muqayyad*, *'amm-khāṣ*, dan lain sebagainya, serta menyesuaikan konteks ayat al-Qur'an dengan fenomena ilmiah pada binatang tertentu (Muḥammad al-Najār 2006, 27–30).

Berdasarkan uraian di atas, Peneliti memandang bahwa kajian-kajian tentang binatang di dalam al-Qur'an dengan merujuk pada temuan ilmiah sudah dilakukan oleh peneliti sebelumnya. Akan tetapi, perpaduan antara tinjauan susastra al-Qur'an dan tinjauan mitos baru—dalam hal ini dapat merujuk pada kajian ilmiah mutakhir—belum dirumuskan secara intensif. Untuk itu, Peneliti berupaya merumuskan metode analisis binatang di dalam al-Qur'an dengan berpedoman pada keduanya. Susastra merupakan hal yang melekat pada al-Qur'an sehingga Peneliti sepakat dengan Amīn al-Khūlī bahwa kunci pertama untuk membuka makna al-Qur'an adalah pendekatan sastra. Setelah itu, peneliti dapat menganalisis aspek lain yang termuat di dalam al-Qur'an (al-Khūlī 2003, 229).

Dalam artikel ini, Peneliti bertujuan untuk merumuskan metode interpretasi yang disebut dengan zoosemiotika sastra al-Qur'an dan mengaplikasikannya pada kata *humur* (keledai-keledai) yang ada di dalam Surat *al-Muddaṣṣir* ayat ke 50-51. Dalam melakukan penelitian, Peneliti menggunakan jenis penelitian kualitatif (Creswell 2014, 5) dengan paradigma analisis interpretatif-induktif (Mahsun 2005, 256). Pengumpulan data dilakukan dengan teknik dasar simak dan teknik lanjutan catat. Peneliti menyimak data-data tentang binatang di dalam Al-Qur'an, hadis, buku-buku tafsir, dan data tertulis lain lalu mencatat data-data yang dibutuhkan dalam penelitian ini. Adapun perspektif yang digunakan dalam penelitian ini adalah zoologi sastra yang dicetuskan pertama kali oleh Endraswara (Endraswara 2019, 43) lalu disesuaikan oleh peneliti dengan data

yang ada dalam al-Qur'an (Mushodiq dkk, 2021). Teori analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah *tafsir muqāran*, semiotika Roland Barthes, dan *balāghah*. Pendekatan *balāghah* di sini dikhususkan pada *tasybih* lantaran disesuaikan dengan objek material penelitian berupa ayat zoomorfik 'permissalan manusia dengan binatang' yang terdapat pada Surat *al-Muddasir* ayat ke 50-51.

B. ZOOSEMIOTIKA SASTRA AL-QU'RAN DAN METODE APLIKASINYA

1. Kedudukan Zoosemiotika Sastra Al-Qu'ran dalam Tipologi Metode Tafsir Kontemporer

Metode analisis yang ditawarkan oleh penulis adalah zoosemiotika sastra al-Qur'an. Penambahan kata "sastra al-Qur'an" pada kata "zoosemiotika" dimaksudkan untuk membedakan fokus dan tujuan kajiannya dengan ilmu zoosemiotika. Zoosemiotika umum sudah dikemukakan oleh ilmuwan sebelumnya. Aart van Zoest menjelaskan bahwa zoosemiotika merupakan ilmu atau kajian yang membahas tentang simbol-simbol bahasa binatang, dengan memahami simbol tersebut, manusia dapat berinteraksi dengan binatang (van Zoest 1993, 13). Dalam penelitian ini, zoosemiotika sastra al-Qur'an dimaksudkan untuk melihat simbol-simbol (Setiawan 2006, 34) yang digunakan dalam sastra al-Qur'an dalam menerangkan binatang tertentu. Dengan demikian sumber utama yang dikaji bukan pada simbol yang diciptakan oleh binatang, akan tetapi lebih kepada simbol-simbol kebahasaan yang terdapat pada sastra binatang.

Jika dilihat melalui beberapa perspektif yang digunakan mufasir dalam menafsirkan binatang di dalam al-Qur'an, perspektif zoologi sastra masuk ke dalam kajian teosentris-ekosentris. Sifat teosentris terletak pada karakter tidak diabaikannya sumber *bayānī* dari al-Qur'an, hadis, atau sumber lain sebagai pijakan dalam memandang binatang. Dalam perspektif zoologi sastra, ayat al-Qur'an atau sumber lain tentang kecerdasan dan kemampuan-kemampuan lain yang dimiliki binatang tidak diabaikan. Oleh karena itu, perspektif ini bersifat non-antroposentris. Perspektif ini berbeda dengan perspektif ekosentris yang tampak pada kajian alami terkait binatang dan kaitannya dengan keseimbangan alam. Dalam perspektif ekosentris, peneliti dituntut untuk melihat mitos baru berupa

kehidupan alami binatang melalui penelitian-penelitian mutakhir dan pengalaman empiris manusia saat berinteraksi dengan binatang secara langsung.

Jika merujuk pada tipologi tafsir di era kontemporer, zoosemiotika sastra al-Qur'an masuk pada kategori kontekstualis (Saeed 2006, 3) dan kuasi obyektif progresif (Syamsuddin dkk 2020, 4–6). Sahiron menjelaskan bahwa kuasi obyektif progresif merupakan suatu metode penafsiran al-Qur'an yang memperhatikan konteks masa lalu dan membawanya untuk dapat disesuaikan dengan konteks masa kini (Syamsuddin dkk 2020, 7). Di antara tokoh yang menerapkan metode ini adalah Fazlurrahman dengan teori *double movement* (Rahman 1985, 23), Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dengan teori *al-tafsīr al-siyāqī*, dan Sahiron Syamsuddin dengan teori *ma'na cum maghza*-nya (Syamsuddin dkk 2020, 6).

Peneliti melihat bahwa teori-teori tafsir modern yang dicetuskan oleh tokoh-tokoh pembaharu di atas, khususnya dalam merumuskan teori tafsir yang bersifat kontekstual atau kuasi obyektif progresif lebih cenderung digunakan untuk menganalisis ayat-ayat yang bertemakan hukum dan sosial keagamaan untuk mengatasi problematika manusia modern. Hal tersebut tampak dari berbagai istilah yang digunakan seperti *maqāṣid al-syarī'ah* (Syamsuddin 2017, 13) dan *retio legis* (Rahman 1985, 7) untuk ayat-ayat hukum dan istilah *magza* untuk ayat-ayat sosial-keagamaan (Syamsuddin dkk 2020, 13). Istilah-istilah tersebut mengacu pada pemenuhan kepentingan atau pemecah problematika kemanusiaan (Rahman 1985, 15).

Peneliti melihat bahwa masih relatif sedikit kajian yang merumuskan metode penafsiran hermeneutika untuk menganalisis binatang di dalam al-Qur'an secara spesifik. Dengan demikian, Peneliti menyimpulkan bahwa penggunaan teori *balāghah* (atau teori sastra Arab secara umum) dan semiotika Barthes masuk dalam kategori kontekstualis dan kuasi obyektif progresif. Karakter obyektif dan rasional (Wielandt 2002) tampak pada penggunaan analisis bahasa yang digunakan oleh Peneliti berdasarkan unsur dominan kesusastraan dalam ayat-ayat binatang. Sebagaimana uraian sebelumnya, metode ini juga tidak mengabaikan kajian-kajian kebahasaan yang tidak dominan dalam ayat. Misalnya dalam sebuah ayat zoomorfik yang notabene merupakan ayat permisalan, Peneliti

secara dominan menggunakan tinjauan *tasybīh*, akan tetapi hal tersebut tidak menghalangi Peneliti untuk menggunakan kajian *qasr*, *kalām insyā'ī-khabarī*, dan lain sebagainya. Selain itu, kajian tentang pemaknaan yang dilakukan oleh mufasir sebelumnya juga penting dilakukan untuk mendapatkan perkembangan makna secara diakronis.

Adapun corak kontekstualis dan progresif tampak pada penggunaan semiotika Roland Barthes. Semiotika Roland Barthes dijadikan sebagai jembatan untuk menemukan relevansi mitos lama (signifikansi historis) menuju pada mitos baru (signifikansi dinamis). Mitos-mitos lama masyarakat Islam dalam melihat binatang tetap digunakan untuk menguraikan makna binatang di dalam al-Qur'an secara diakronis. Pemaknaan mitos tidak berhenti karena makna tanda terus berkembang sehingga mitos-mitos baru akan muncul sesuai dengan perkembangan zaman (Barthes 2017, 45). Hal ini sesuai dengan rumusan Barthes, bahwa tanda mitos akan kembali menjadi makna denotasi sebagai makna dasar (Barthes 2007, 82). Makna denotasi yang berasal dari mitos akan kembali menjadi makna konotasi dan mitos, dan seterusnya akan mengalami signifikansi (Piliang 2012, 305).

Selain itu, teori semiotika Barthes juga dapat digunakan untuk mengeksplorasi makna kata yang terkandung dalam ayat-ayat binatang. Uji komutasi (Barthes 2007, 60–63) atau *taqtī'* digunakan untuk melihat kata-kata *scriptible text* sebagai kata kunci dalam menafsirkan ayat. Konsep tersebut sejatinya sudah dilakukan oleh mufasir klasik dalam mengkaji makna beberapa kata di dalam sebuah ayat. Artinya, Peneliti tidak harus mengkaji secara detail semua kata di dalam sebuah ayat. Selain itu, kajian paradigmatis-sintagmatik (Noth 2006, 315) mengarahkan Peneliti untuk mendapatkan keindahan diksi dalam al-Qur'an. Keindahan diksi ini, misalnya, rahasia mengapa di dalam Surat *al-Muddasir* kata yang mengacu pada 'keledai' digambarkan dalam bentuk jamak */ḥumur/* sedangkan di dalam Surat *al-Jumu'ah* disebutkan dalam bentuk tunggal */ḥimār/*. Hal tersebut memiliki keterkaitan dengan konsep yang dicetuskan oleh Bint al-Syāti' bahwa tidak ada sinonimi di dalam al-Qur'an, dan setiap kata di dalam al-Qur'an memiliki makna yang unik.

2. Metode Interpretasi Zoosemiotika Sastra al-Qur'an dan Aplikasinya pada Surat *Al-Muddas̄sir* ayat ke 50-51

Untuk menguraikan langkah-langkah analisis ayat binatang di dalam al-Qur'an dengan menggunakan zoosemiotika sastra al-Qur'an dan contoh aplikasinya pada Surat *al-Muddas̄sir* ayat ke 50-51 sebagai ayat zoomorfik 'permisalan manusia dengan binatang', Penulis uraikan sebagai berikut:

Langkah pertama, menentukan tipologi binatang yang akan dikaji berdasarkan tema-tema zoologi sastra. Hal ini penting dilakukan untuk menentukan jenis kebahasaan dan kesusastraan khusus-dominan atau penyesuaian karakteristik naratif ayat-ayat al-Qur'an. Berdasarkan tinjauan yang dilakukan oleh Penulis, terdapat beberapa tipologi tema binatang di dalam al-Qur'an. Pertama, tema binatang sebagai simbol kehidupan manusia. Tema ini terdapat pada Surat *al-Qā'riah* ayat keempat mengenai permisalan manusia dengan *al-farasy* (anai-anai) di hari kiamat. Kedua, tema binatang sebagai teladan bagi manusia yang terdapat pada Surat *al-Naml* ayat ke 18-19. Kisah semut pada kedua ayat tersebut menjadi teladan agar manusia masuk ke dalam rumah saat marabahaya "berkeliaran" di luar rumah. Ketiga, tema binatang yang dapat dimanfaatkan atau dieksploitasi oleh manusia. Tema ini terdapat pada Surat *Al-Mā'idah* ayat ke 96. Keempat, tema evolusi binatang dalam al-Qur'an yang terdapat pada Surat *al-Baqarah* ayat ke-65 yang menerangkan tentang perubahan manusia menjadi *qiradatan* (kera). Kelima, tema kekuatan unik dan mistis binatang. Dalam al-Qur'an, tema ini terdapat dalam Surat *al-Fil*. Dalam surat ini, dikisahkan burung *abābīl* yang mampu membawa batu panas dan menghancurkan pasukan gajah.

Dalam praktiknya, ayat-ayat zoomorfik yang masuk pada tema "binatang sebagai simbol kehidupan manusia" dipandang lebih cocok dianalisis menggunakan kajian '*ilm al-bayān* pada khususnya bab *tasybīh* dan *isti'ārah* karena ada relevansi kajian perumpamaan di dalamnya. Dengan teori tersebut, rahasia-rahasia komponen *tasybīh* (*arkān al-tasybīh*) dalam ayat-ayat zoomorfik dapat dieksplorasi lebih jauh. Adapun kajian tema lain, seperti "pemanfaatan binatang oleh manusia" Peneliti dapat menganalisisnya menggunakan kajian '*ilm al-ma'ānī* pada bab *kalām insyā'ī-khabarī*. Peneliti dapat mengeksplorasi *kalām insyā'ī 'amr* yang terdapat dalam ayat-ayat mengenai pemanfaatan binatang sehingga ia dapat mengetahui

hakikat dari *kalām* tersebut. Hal tersebut penting dilakukan karena dalam kaidah bahasa terdapat makna-makna *balāghī* yang tersembunyi dan telah disepakati oleh masyarakat Arab (konvensi). Selain dua tema di atas, masih banyak tema-tema lain dalam perspektif zoologi sastra yang perlu dianalisis menggunakan tinjauan susastra, baik dengan teori susastra klasik maupun kontemporer.

Pada artikel ini, Peneliti menguraikan satu ayat zoomorfik pada Surat *al-Muddaṣṣir* ayat ke-50 mengenai perumpamaan orang-orang musyrik Qurays dengan keledai pada redaksi ayat */kaannahum ḥumurun mustanfīrah/* (mereka bagaikan keledai yang lari terkejut).

Langkah kedua, mencari *asbāb al-nuzūl* mikro-makro ayat dan melihat status makiyyah dan madaniyyah surat yang menghimpun sastra binatang. Upaya ini penting dilakukan untuk melihat relevansi “tokoh” binatang di dalam al-Qur’an dengan kehidupan manusia saat al-Qur’an diturunkan. Konsep antroposentris al-Qur’an—bahwa al-Qur’an adalah buku petunjuk bagi manusia—tidak mungkin diabaikan, sehingga kajian-kajian mengenai kondisi manusia saat ayat tentang binatang turun perlu dikaji secara detail. Dengan kajian tersebut, dapat diketahui alasan binatang *ḥumūr* menjadi contoh bagi orang-orang musyrik Quraisy. Selain itu, kajian *asbāb al-nuzūl* mikro maupun makro dapat mengidentifikasi *retio legis* pada ayat-ayat mengenai binatang.

Pada kasus ayat di atas, Peneliti menyimpulkan bahwa Surat *al-Muddaṣṣir* merupakan salah satu surat yang turun pada fase pertama dan berada pada urutan kedua setelah Surat *al-‘Alaq* (al-Jābirī 2008, 24). Secara umum, surat-surat al-Qur’an pada fase pertama lebih fokus pada *nubuwwah* Muhammad saw, *ulūhiyyah*, dan *rubūbiyyah*. Oleh karena itu, surat-surat pada fase pertama (termasuk di dalamnya Surat *al-Muddaṣṣir*) lebih dominan menggambarkan *tasliyah* (hiburan), dan *isbāt al-fu’ād* (meneguhkan hati) Nabi Muhammad saw untuk berdakwah dalam menyerukan keberadaan dan keesaan Allah SWT kepada orang-orang Quraisy. Untuk itu, banyak konfrontasi antara Nabi Muhammad saw dan orang Quraisy yang menentang dakwah beliau (al-Jābirī 2008, 129).

Jika dilihat dalam sejarah, penentangan orang-orang kafir Quraisy terhadap dakwah awal Nabi Muhammad saw didasarkan pada ketakutan mereka akan hilangnya kedudukan, agama, dan

kelompok mereka. Para pemuka Quraisy misalnya telah meminta paman Nabi (Abū Ṭālib) untuk melarang keponakannya melakukan dakwah karena membahayakan kedudukan dan agama nenek moyang mereka. Akan tetapi, Abū Ṭālib menolaknya dengan cara yang halus mengingat bahwa Abū Ṭālib sendiri merupakan pembesar Quraisy. Bentuk sosial orang-orang Quraisy terlihat pada peristiwa ini dan pada berbagai kejadian lain, dimana mereka melakukan diskusi untuk melakukan sebuah tindakan (Al-Mubarakfury 1997, 113).

Mereka juga berdiskusi terkait status Muhammad yang akan mereka sebarakan tatkala musim haji datang. Mereka sadar akan pengaruh Nabi Muhammad saw kelak sehingga mereka ingin “memfitnah” Nabi dengan sebuah sebutan atau status. Maka para pemuka Quraisy berkumpul di rumah al-Walīd ibn Al-Mugīrah. Para pemuka Quraisy pun berdiskusi. Di antara sebutan yang diajukan adalah *kāhin* (dukun), orang gila, penyair, dan penyihir. Semua status itu sejatinya ditolak oleh al-Walīd ibn al-Mugīrah. Bahkan pada saat diskusi tersebut al-Walīd menyadari bahwa al-Qur’an yang dibacakan Nabi bukanlah kitab atau bentuk syair yang biasa saja. Apa yang dibaca Nabi Muhammad saw dapat menenteramkan hati dan memberikan pengaruh positif bagi yang mendengarkannya. Untuk itulah al-Walīd menetapkan bahwa Nabi Muhammad saw adalah penyihir yang dapat mempengaruhi seseorang. Untuk fenomena tersebut, turunan Surat *al-Muddaṣṣir* ayat ke-11 hingga ke-26 (Al-Mubarakfury 1997, 113).

Jika diperhatikan, tampak bentuk fanatisme buta yang ditampilkan oleh al-Walīd dan pembesar Quraisy yang menentang al-Qur’an dan dakwah Nabi Muhammad saw. Meskipun mereka telah mengetahui kebenaran yang disampaikan oleh Nabi, tetapi mereka tetap tidak mengakuinya dan tetap berpegang teguh terhadap agama nenek moyang mereka. Hal tersebut merupakan *sabab al-nuzul* makro yang menjelaskan tentang keadaan sosial masyarakat saat ayat di atas turun. Di sisi lain, Peneliti tidak menemukan *asbāb al-nuzūl* mikro Surat *al-Muddaṣṣir* ayat ke-50 dan 51.

Langkah ketiga, melakukan kajian *munāsabah al-āyāt*, yaitu membandingkan makna kata ayat yang dikaji dengan kata lain di dalam ayat yang berbeda (intratekstual), mengkaji makna kata ayat dengan kata lain dari sumber yang berbeda, baik hadis, *aṣar*, dan lain sebagainya (intertekstualitas). Dengan adanya kajian-kajian tersebut,

diharapkan pengkajian ayat binatang menjadi holistik karena mempertimbangkan redaksi-redaksi lainnya.

Berdasarkan peninjauan derivasi kata *ḥimār*, al-Qur'an menggunakan tiga bentuk yaitu *ḥimār*, *ḥamīr*, dan *ḥumur*. Penggunaan bentuk plural *ḥumur* hanya ada pada Surat *al-Muddaṣṣir*. Sedangkan pada surat lain seperti Surat *al-Baqarah* ayat 259 dan Surat *al-Jumu'ah* ayat ke-5 digunakan bentuk *mufrad /ḥimār/*, Surat *al-Nahl* ayat ke-8 dan Surat *Luqmān* ayat ke-19 digunakan bentuk *mufrad ḥamīr*.

Menurut hemat Peneliti, penggunaan bentuk jamak, selain menggambarkan sifat liar-bergerombol, ia juga menggambarkan sifat *ta'aṣṣub* (fanatisme kabilah) (al-Jābirī 2008, 24) dan bentuk ikatan sosial tinggi orang-orang musyrik Quraisy pada zaman Nabi saat mereka menentang al-Qur'an dan dakwah Nabi. Berdasarkan penelitian yang telah dipublikasikan, keledai liar adalah binatang yang suka berkelompok. Mereka memiliki ikatan kuat dengan kelompoknya sendiri dan perpisahan merupakan faktor besar (Thiemann dan Sullivan 2019, 5) yang menjadikan keledai *stress* (Barrio, Rickards, dan Thiemann 2019, 548).

Dalam sebuah penelitian juga, ditunjukkan bahwa keledai lebih suka menghabiskan waktu dengan jenis mereka sendiri (Proops, Burden, dan Osthaus 2012). Jadi, idealnya keledai harus ditempatkan bersama dengan keledai lain (Barrio, Rickards, dan Thiemann 2019, 546), bukan dengan kelompok lain, seperti kuda (Haines dan Goliszek 2019, 45). Penggunaan kata *ḥumur* tersebut berbeda dengan penggunaan kata lain yang memiliki makna sama pada Surat *al-Jumu'ah* ayat kelima. Di dalam ayat tersebut, keledai dilukiskan dengan bentuk tunggal *ḥimār* yang sedang membawa buku ilmu pengetahuan (*yaḥmilu asfārā*). Perbedaan tersebut menunjukkan perbedaan karakteristik antara *ḥumur* untuk orang Quraisy dan *ḥimār* bagi orang-orang Yahudi. Tampak bahwa keledai pada Surat *al-Jumu'ah* merupakan keledai domestik yang terlatih dalam membawa barang. Hal ini menggambarkan bahwa orang-orang Yahudi pada dasarnya sudah terlatih untuk membawa buku Taurat dan membacanya, hanya saja tidak mau mengamalkan isi di dalamnya. Dengan demikian, ditemukan *munāṣabah* perbedaan penggunaan diksi *ḥumur* dan *ḥimār* di dalam al-Qur'an.

Langkah keempat, meninjau hasil penafsiran mufasir sebelumnya. Kajian terhadap hasil penafsiran sebelumnya membantu Peneliti dalam menguraikan makna mitos baru sehingga kajian makna secara diakronik dapat terlihat dalam kajian ini. Berdasarkan uraian polivalen terhadap dua ayat di atas, ditemukan dua macam sikap mufasir dalam memandang *ḥumur* (keledai). Pertama, memberi setereotip netral terhadapnya sebagaimana yang ditunjukkan oleh Imam al-Ṭabarī. Kedua, memberi setereotip negatif sebagaimana yang ditunjukkan oleh Imam al-Zamakhsyarī dan Imam Ibn ‘Arabī. Imam al-Ṭabarī dalam kitab tafsirnya tidak menjelaskan secara “berlebihan” tentang sifat atau perilaku *ḥumur*. Beliau mengatakan bahwa orang-orang musyrik Quraisy yang menentang Nabi Muhammad saw (melalui pertentangan mereka terhadap al-Qur’an) lari menjauh akan dakwah tersebut bagaikan keledai yang berlari kabur dari kejaran singa atau pemburu (al-Ṭabarī 2014, 230).

Sedangkan Imam al-Zamakhsyarī menggambarkan sifat *ḥumur* dengan istilah *al-bullah* (pandir) dan *qillah al-‘aql* (sedikit akal) (al-Zamakhsyarī al-Khwārazmī 2016, 657). Tidak jauh berbeda dengan sifat tersebut, Imam Ibn ‘Arabī menggambarkannya dengan sifat *bilādah al-qulūb* (hati yang bodoh) (Ibn ‘Arabī 2011, 365). Secara eksplisit, Imam al-Zamakhsyarī mengatakan bahwa kedua sifat yang ada pada *ḥumur* tersebut merujuk pada sifatnya yang mudah untuk dikelabui. Mereka mendatangi jebakan dan ketika sudah berada di jebakan kubangan air, mereka baru sadar bahwa mereka sedang dijebak untuk diburu. Selain itu, mereka juga digambarkan sebagai binatang yang memiliki kecepatan berlari (*siddah al-sair*) (al-Zamakhsyarī al-Khwārazmī 2016, 657). Uraian mufasir di atas menjadi pijakan Peneliti untuk menguraikan mitos baru, baik untuk mengkritisi pendapat mufasir lama atau untuk menemukan dan menambahkan hal baru terhadap hasil penafsiran sebelumnya.

Langkah kelima, menguraikan makna kata ayat dengan teori susastra al-Qur’an dan semiotika Roland Barthes. Dalam menguraikan makna kata yang membangun ayat, peneliti tidak harus mengkaji makna kata per kata secara detail. Hal tersebut selaras dengan pendapat Endraswara bahwa dalam melakukan kajian sastra binatang peneliti tidak harus menguraikan semua kata yang membangun ujaran sastra (Endraswara 2019, 45). Pemilihan kata yang dianggap sebagai *scriptible text* perlu dilakukan. Kata-kata yang

dianggap sebagai kata kunci tersebut dianalisis melalui pemaknaan denotasi, konotasi, dan mitos.

Tanda denotasi berada pada tingkat signifikasi (pertandaan) yang menerangkan tentang hubungan antara penanda dan petanda atau antara tanda dan referennya pada suatu realitas dan menghasilkan makna yang eksplisit (makna primer) dapat ditangkap secara langsung, apa adanya. Yasraf menjelaskan bahwa tanda denotasi merupakan penanda yang mempunyai tingkat konvensi sebagai sebuah kesepakatan komunitas tertentu (Piliang 2012, 305). Peneliti dapat menggunakan kamus *Lisān al-‘Arab* milik Ibn Manẓūr yang menurut al-Jābirī representatif untuk digunakan dalam penggalian makna dasar di dalam kajian al-Qur’an dan kitab *Ḥayāh al-Ḥayawān al-Kubrā* karya al-Dumairī. Terkait dengan objek material yang dijadikan contoh aplikasi, Peneliti mendapati bahwa makna denotatif *ḥimār* adalah *al-‘air al-ahli wa al-wahsy* (keledai baik domestik atau liar).

Setelah menemukan pemaknaan denotasi, Peneliti beralih pada kajian makna konotasi dan mitos. Konotasi merupakan tingkat signifikasi (pertandaan) yang menerangkan tentang hubungan antara penanda dan petanda yang menghasilkan makna yang tidak eksplisit atau dengan kata lain menghasilkan makna implisit (Barthes 2007, 82). Tanda tersebut menciptakan makna-makna pada lapis kedua karena tanda tersebut dikaitkan dengan aspek psikologis, emosi (Rusmana 2005, 145), temuan ilmiah, dan keyakinan (Barthes 2007, 84). Barthes berpendapat bahwa konotasi sangat identik dengan ideologi. Ideologi yang dimaksud memiliki kaitan yang amat erat dengan sejarah, kebudayaan, dan ilmu pengetahuan. Dia menghubungkan ideologi tersebut dengan mitos sehingga ketika makna konotasi berada pada taraf yang mapan, ia akan disebut dengan mitos (ideologi) (Barthes 2007, 82).

Dengan demikian, pada tahap selanjutnya, peneliti diharuskan untuk mencari mitos lama dan mitos baru terhadap binatang yang dikaji. Misalnya, secara konotatif dan mitos lama, *ḥimār* bagi masyarakat Arab klasik dipandang sebagai binatang yang cenderung memiliki sifat negatif seperti bodoh, pandir, dan lain sebagainya yang tampak pada syair yang digubah oleh al-Multamis al-Zab’i, */inna al-hawāna ḥimāri al-qaumu ya’rifuhu’, wa al-ḥur yunkiruhu wa al-*

raslatu al-ajaddu (sesungguhnya keledai mengetahui hakikat dari kehinaan ia menolak kebebasan dan bersungguh-sungguh dalam kemalasan) (al-Sairafī 1970, 203). Hal tersebut dikuatkan dengan beberapa *amsāl* orang Arab klasik yang memberikan stereotip negatif terhadap keledai, di antaranya adalah *ajhal min al-ḥimār* (lebih bodoh daripada keledai) (Ibn Abdullah 1988, 334) yang digunakan orang Arab untuk mencela lawan bicara karena kebodohnya, *azallu min ḥimār muqayyad* (lebih hina dari keledai yang terikat) (Ibn Muḥammad 2010, 283), dan *lā ya'bā al-karāmah illa ḥimār* (tidak ada yang mengabaikan kemuliaan, kecuali keledai) (Ibn Muḥammad 2010, 225). Meskipun demikian, terdapat sifat positif yang melekat pada dirinya, yaitu sabar (Ibn Tagrī Burdī 2011, 110).

Setelah menemukan makna mitos klasik, peneliti dituntut untuk mencari mitos baru dengan merujuk pada tinjauan-tinjauan ilmiah mutakhir tentang *ḥimār*. Selain itu, Peneliti juga dapat menggunakan sumber-sumber *bayānī* al-Qur'an dalam menggambarkan binatang atau alam secara umum (kajian intratekstual dan intertekstual). Dengan kajian tersebut akan didapatkan makna-makna baru yang mungkin belum disimpulkan oleh mufasir sebelumnya yang notabene menggunakan mitos klasik.

Konsep mitos lama dan mitos baru memiliki kesamaan dengan konsep *stories we live by* dalam kajian ekolinguistik. Peneliti diharuskan mencari dan mempertanyakan apakah kisah-kisah mengenai binatang yang selama ini kita dengar sudah valid dan tidak membahayakan ekosistem. Jika memang kisah-kisah atau mitos tersebut tidak tepat dan membahayakan ekologi, maka perlu dicari cerita atau mitos baru. Pencarian tersebut merupakan ekософи dari ekolinguistik (Stibbe 2021, 17).

Berdasarkan penelusuran mitos baru yang dilakukan, ditemukan bahwa stereotip negatif 'keras kepala' dan 'bodoh' yang disematkan kepada keledai menurut sebagian besar ilmuwan diakibatkan oleh kesalahpahaman manusia terhadap sifat keledai (Hanks t.t., 2). Keledai merupakan binatang *stoic* 'penyabar' atau 'tabah' yang tidak memiliki respons yang sama dengan binatang lain sejenis seperti kuda saat ketakutan (Haines dan Goliszek 2019, 27) dan mengalami masalah kesehatan (Thiemann dan Sullivan 2019, 1). Berdasarkan ketabahan tersebut, tidak mengherankan jika orang Arab

memberikan *kunyah* berupa *abū ṣābir* (sang penyabar) kepada keledai (Muḥammad ibn Mūsā al-Dumairī 1992, 40).

Sifat kedua yang sering disematkan pada keledai adalah kebodohan sebagaimana yang disampaikan oleh Imam al-Zamakhsharī dan Ibn ‘Arabī dalam kitab tafsir keduanya. Berdasarkan kajian ilmiah yang telah dipublikasikan, keledai merupakan binatang cerdas, memiliki respons bertarung melawan musuh yang lebih baik dan berani daripada kuda dan binatang sejenis (Haines dan Goliszek 2019, 27). Jika kuda cenderung berlari meninggalkan pemburu atau pemangsa, maka keledai melakukan tindakan yang sebaliknya. Dalam sejarahnya, keledai telah berevolusi di daerah yang jarang ditemukan vegetasi dan air, dan hal ini memaksa mereka untuk hidup dalam kelompok yang lebih kecil, berpasangan, atau bahkan sendirian. Akibatnya, keledai memiliki jiwa petarung yang lebih mapan daripada kuda, *bigāl*, dan jenis lain yang serupa. Hal tersebut juga dapat dilihat dari sikap keledai domestik yang menunjukkan agresi teritorial terhadap spesies lain seperti anjing, domba, atau burung (Haines dan Goliszek 2019, 27–28).

Di sisi lain, keledai juga merupakan binatang yang cepat mempelajari hal baru dan memiliki ingatan yang kuat (Svendsen t.t.). Akan tetapi, kecepatan keledai dalam mempelajari sesuatu didasarkan pada hal-hal yang ia sukai. Menurut penelitian, mengajari keledai tidak bisa dilakukan buru-buru seperti mengajari kuda. Mereka tidak bisa terburu-buru melakukan sesuatu yang tidak ingin mereka lakukan (Hanks t.t., 1).

Berdasarkan hal tersebut, dapat dipahami bahwa stereotip negatif bodoh yang disematkan pada keledai kurang tepat, meskipun dapat dibenarkan jika dilihat melalui perspektif budaya. Respons kabur ‘*mustanfīrah*’ yang berbeda ditampilkan keledai dengan kuda saat menghadapi mangsa seringkali dijadikan sebagai sebuah indikasi bahwa keledai merupakan binatang keras kepala dan bodoh. Untuk itu, *qayyid* pertama dan kedua yang merupakan sifat yang diserupakan antara orang musyrik dan keledai *mustanfīrah* dan *farrat min qaswarah* menggambarkan kualitas keadaan dan perilaku orang musyrik lari dari al-Qur’an dan peringatan Nabi Muhammad saw lainnya.

Perilaku melarikan diri antara keledai dan binatang lain sejenis seperti kuda, *bigāl*, dan kuda poni saat dikejar oleh pemburu, baik manusia atau binatang buas, memiliki perbedaan yang cukup mencolok. Berdasarkan data yang didapatkan, keledai memiliki kecenderungan untuk melawan musuh saat diburu. Sebagaimana ulasan sebelumnya, keledai memiliki kemahiran bertarung yang lebih baik daripada binatang sejenis (Barrio, Rickards, dan Thiemann 2019, 546). Saat keledai mengalami ketakutan, ia dapat melawan musuh dengan memukul, menggigit, dan menendang. Ketika keledai dipaksa untuk membela diri, mereka sangat mahir dalam menendang ke depan dengan kaki belakang mereka (Barrio, Rickards, dan Thiemann 2019, 547).

Dengan demikian, Peneliti melihat bahwa perumpamaan antara orang musyrik dan keledai dalam hal penentangan terhadap al-Qur'an dan nasehat Nabi Muhammad saw tidak untuk menghinakan mereka dengan sifat bodoh. Akan tetapi, tujuan dari *tasybīh* itu adalah menggambarkan kualitas penentangan orang musyrik terhadap al-Qur'an yang tidak hanya meninggalkan al-Qur'an untuk diamalkan, akan tetapi mereka juga melakukan penyerangan terhadap al-Qur'an dan Nabi Muhammad saw, baik secara fisik ataupun non-fisik.

Dengan teori semiotika Barthes, Peneliti juga dapat menemukan ketepatan penggunaan diksi dan struktur dalam al-Qur'an melalui kajian paradigmatis-sintagmatik. Sebagai contoh adalah perbedaan diksi yang merujuk pada makna keledai di dalam Surat *al-Muddasīr* '*humur*' (jamak) dan di dalam Surat *al-Jumu'ah* '*himār*' (tunggal) sebagaimana yang telah dipaparkan sebelumnya di atas. Uraian diksi tersebut penting karena pada prinsipnya tidak ada *tarāduf* (sinonimi) di dalam al-Qur'an ('Abd Raḥman bint Syāṭi' 1971, 32). Adapun dalam sudut pandang semiotika Barthes, secara paradigmatis, penggunaan matra atau unsur kata tertentu menentukan makna yang tersimpan dalam sebuah ujaran.

Selain itu, peran *balāghah* dan teori sastra Arab secara umum penting dalam langkah ini. Urgensi tersebut tampak pada analisis ayat ke 50-51 Surat *al-Muddasīr* berikut ini. Jika dilihat melalui kajian *tasybīh*, komponen *tasybīh* yang terkandung di dalam dua ayat di atas adalah *musyabbah*, *musyabbah bih*, dan *adāh al-tasybīh*. Adapun *wajh al-syibh* tidak dijelaskan secara eksplisit. *Wajh al-syibh* dapat dipahami dari kata yang menjadi *qayyid* (al-Hāsyimī t.t., 223),

terdapat pada ayat ke 50 dan 51 yaitu */mustanfīrah/* (lari), dan */farrat min qaswarah/* (lari daripada singa). Dengan data tersebut, dapat disimpulkan bahwa jenis *tasybīh* ayat di atas adalah *tasybīh mursalmujmal* (Jarīm dan Amīn t.t., 25).

Musyabbah pada ayat di atas berupa *ḍamīr /hum/* ‘mereka’ yang merujuk pada orang-orang musyrik Quraisy yang menentang al-Qur’an (al-Ṭabarī 2014, 230). Sedangkan *musyabbah bih* adalah */humur/* (sekelompok keledai). *Musyabbah* dan *musyabbah bih* pada ayat di atas merupakan dua hal yang dapat diindera ‘*ḥissiyān*’ (Al-Hāsyimī t.t., 221) oleh manusia. Menurut Basyūnī ‘Abd Fattāh, mayoritas *musyabbah bih* yang ada di dalam al-Qur’an merupakan unsur alam (*anāṣir ṭabi’iyyah*) yang dapat diindera (Fayūdī 1992, 288). Hal ini merupakan salah satu bentuk kemukjizatan al-Quran dalam menggambarkan sesuatu dengan hal yang dikenal oleh manusia agar manusia dapat mendeskripsikan ‘*taṣwīr*’ dan mengkhayalkan atas apa yang dijelaskan oleh Allah SWT melalui al-Qur’an (Qutb 2004, 67). Adapun *adāh al-tasybīh* pada ayat di atas adalah */ka’anna/* dengan *khobar musyabbah bih* yang berasal dari *ism jāmid* berupa *humur*. Oleh karena itu, konsekuensi dari *ism jāmid* ini adalah orientasi kalimat yang merujuk pada permissalan ‘*tasybīh*’ bukan untuk meragukan (*al-syakk*) (al-Hāsyimī t.t., 236). Selain itu, *adāh al-tasybīh /kaf/* dengan */anna/* menunjukkan adanya penekanan kesamaan ‘*taukīd*’ antara *musyabbah* dan *musyabbah bih* khususnya dalam sifat (Ibn Aḥmad ibn Muḥammad al-Gazālī 2014, 84).

Wajh al-syibh pada ayat di atas tidak dijelaskan secara eksplisit. Ia dapat dipahami hanya dengan melalui penalaran dan *ta’wīl*. Penalaran tersebut dibantu dengan *qayyid /mustanfīrah/* (lari) dan */farrat min qaswarah/* (lari dari kejaran singa) yang melekat pada *humur* ‘keledai’. Dengan demikian, dapat dipahami juga bahwa *wajh al-syibh* pada ayat tersebut masuk dalam kategori *tamsīl* karena dapat dipahami melalui dua hal atau lebih. Kategori *tamsīl* juga tampak dari penyerupaan suatu keadaan dengan keadaan lain ‘*tasybīh ḥālāh biḥālāh*’ (al-’Askari t.t., 239). Dalam Surat *al-Muddaṣṣir* ayat 49-51 Allah SWT menyerupakan keadaan orang-orang musyrik Quraisy yang menolak dakwah Nabi Muhammad saw dengan keadaan keledai yang lari dari kejaran singa atau pemburu.

Adapun dari segi tujuannya (*gard al-tasybīh*), *tasybīh* ayat di atas dimaknai dengan berbagai macam tujuan. Berdasarkan uraian sebelumnya, al-Ṭabarī memberi indikasi bahwa *tasybīh* ayat bertujuan untuk menggambarkan keadaan orang-orang musyrik Quraisy yang lari meninggalkan dakwah Nabi Muhammad saw *'bayān al-ḥālihim'*. Hal serupa juga dilakukan oleh Ibn 'Āsyūr bahwa ayat di atas merupakan *tasybīh muhtakir* (perumpamaan inovatif) yang menampilkan penentangan dakwah bercampur dengan rasa takut akan peringatan dari al-Qur'an (Ibn 'Āsyūr 1984, 329). Sedangkan al-Zamakhsharī dan Ibn 'Arabī lebih condong berpendapat bahwa *tasybīh* ayat di atas bertujuan menghinakan orang musyrik *'taqbīh al-ḥālihim'*. Hal tersebut dapat diindikasikan dengan pemberian sifat atau gambaran buruk *ḥumur* yang merepresentasikan orang-orang musyrik Quraisy seperti *al-bullah* (pandir), *qillah al-'aql* (sedikit akal), dan *bilādah al-qulūb* (dungu).

Langkah keenam adalah upaya menemukan zoosembiologi antara sastra al-Qur'an dan zoologi serta melakukan penyimpulan mengenai relevansi antara sastra binatang dengan kehidupan manusia. Setelah mendapatkan makna yang holistik terkait sastra binatang, Peneliti menyimpulkan apa sumbangsih sastra al-Qur'an terhadap zoologi dan apa sumbangsih zoologi terhadap penafsiran al-Qur'an. Peneliti melihat bahwa al-Qur'an memberikan ulasan umum terhadap etologi binatang. Misalnya saja, *al-mabsūs* (bertebaran) untuk *al-farāsy* (anai-anai), *muntasyir* (bertebaran) untuk *jarād* (belalang), dan *yahmil al-asfār* (membawa buku ilmu) untuk *ḥimār* (keledai). Ulasan yang singkat tersebut membuka lahan yang luas bagi peneliti untuk menguraikan makna yang tersimpan di dalamnya. Uraian yang singkat tersebut juga menunjukkan bahwa al-Qur'an bukanlah kitab zoologi; ia merupakan kitab dakwah keagamaan sebagai petunjuk bagi manusia. Dengan demikian, ulasan-ulasan sastra dan zoologi di dalam al-Qur'an tetap harus dikaitkan dengan kehidupan manusia, baik keadaan manusia saat al-Qur'an turun maupun kehidupan manusia di era saat ini. Hal itu karena al-Qur'an diyakini memiliki relevansi dengan kehidupan manusia sepanjang zaman dan tempat, *ṣālih li kull al-zamān wa al-makān*.

C. SIMPULAN

Berdasarkan uraian di atas, Peneliti menyimpulkan bahwa metode interpretasi zoosemiotika sastra al-Qur'an mengedepankan *epoche* dalam menafsirkan binatang. Seorang penafsir perlu menanggukkan horizon mengenai binatang yang telah diketahui dalam proses interpretasi. Metode ini secara intensif memperhatikan aspek *'ulūm al-Qur'ān*, teori sastra, dan zoologi sebagai pijakan penafsiran. Dengan aspek-aspek tersebut, seorang penafsir diharapkan mampu menjabarkan binatang secara holistik yang tidak hanya fokus pada mitos klasik, akan tetapi juga memperhatikan perkembangan makna secara diakronis melalui tinjauan zoologi sebagai mitos baru. Berdasarkan penerapan metode tersebut terhadap *ḥumur* (keledai-keledai) di dalam Surat *al-Muddaṣṣir* ayat ke 50-51, disimpulkan bahwa keledai lebih cenderung menggambarkan fanatisme kabilah dan kadar pertentangan orang Quraisy terhadap dakwah Nabi Muhammad saw, bukan menjadi simbol kebodohan sebagai mitos klasik yang sering dijabarkan oleh mufasir *mainstream*.

Ucapan Terimakasih

Penulis mengucapkan terimakasih kepada Institut Agama Islam Ma'arif NU Metro Lampung yang telah memberikan motivasi, baik materil dan non materil dalam penyelesaian tulisan ini.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abd Rahman bint Syāṭi', 'Āisyah. 1971. *al-I'jāz al-Bayāni li al-Qur'ān wa Masā'il Ibn al-Azraq*. Mesir: Dār al-Ma'ārif.
- Ibn 'Abd al-Salām al-Sulamī, Muḥammad 'Izz al-Dīn 'Abd al-Azīz. 1991. *Qawā'id Al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*. Kairo: Maktabah Kulliyat al-Azhar.
- Ibn 'Abd Allah, Abū Hilāl al-Ḥasan. 1988. 2 *Jamharah al-Amsāl*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Aḥmad ibn Muḥammad al-Gazālī, Syu'aib. 2014. "*Mabāhiṣ al-Tasybīḥ wa al-Tamṣīl fī Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr li Ibn 'Asyūr*." Jāmi'ah Ummul Qura'.
- Ibn 'Arabī, Muḥy al-Dīn. 2011. 2 *Tafsīr Ibn 'Arabī*. Beirut: Dār al Kutub al-Ilmiyah.
- al-'Askari, Abū Hilāl. t.t. *Kitāb al-Ṣina'atain: al-Kitābah wa al-Syi'r*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī.
- Ibn 'Āsyūr, Muḥammad al-Ṭāhīr. 1984. 31 *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunis: Dār al-Tūnisīyah li al-Nasyr.

- Barrio, Elena, Karen J. Rickards, dan Alexandra K. Thiemann. 2019. "Clinical Evaluation and Preventative Care in Donkeys." *Veterinary Clinics of North America: Equine Practice* 35(3): 545–60.
- Barthes, Roland. 2007. *Petualangan Semiotologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- . 2017. *Elemen-Elemen Semiotologi*. Yogyakarta: BASABASI.
- Creswell, John W. 2014. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. SAGE.
- Endraswara, Suwardi. 2019. *Metode Penelitian Zoologi Sastra*. ed.1 Yogyakarta: Graha Ilmu.
- Fayūdi, Basyūnī 'Abd al-Fattāh. 1992. *Min Balāghah al-Nuzūm al-Qur'ānī*. Kairo: Maṭba'ah al-Ḥusain al-Islāmiyah.
- Foltz, Richard. 2014. *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*. Penyunting: Simon dan Schuster.
- Haines, Anna, dan Joanna Goliszek. 2019. "Donkey and Mule Behaviour for the Veterinary Team." *UK-Vet Equine* 3(1): 27–32.
- Hanks, Matt. "Donkey Fact Sheet." : 6.
- al-Hāsyimī, Aḥmad. *Jawāhir al-Balāghah*. Beirut: al-Maktabah al-'Aşriyyah.
- al-Jābirī, Muḥammad 'Ābid. 2008. 1 *Fahm Al-Qur'an al-Hakīm: Al-Tafsīr al-Waḍīḥ Hasba Tartīb al-Nuzūl*. Maroko: Dār al-Nasyr al-Magribiyyah.
- al-Jailānī al-Ḥusnī, 'Abd al-Qādir. t.t. *al-Gunyah: Liṭālibī Ṭarīq al-Ḥaq 'Azza wa Jalla*. Bagdad: Maktabah al-Syarq al-Jadīd.
- al-Janabī, Mat'ab Asīl. 2016. "Al-Ḥayawān fī al-Qur'an-Dirāsah Simiyaiyyah." *Lark Journal For Philosophy , Linguistics and Social Sciences* 1(22). <https://www.iasj.net/iasj/article/122513> (November 26, 2020).
- Jarīm, Alī, dan Muşṭafā Amīn. *al-Balāghah al-Waḍīḥah*. Kairo: Dār al-Ma'ārif.
- al-Khūlī, Amīn. 2003. *Manāḥij Tajdīd fī An-Naḥwi Wa al-Balāghah Wa al-Tafsīr Wa al-Adab*. Mesir: Maktabah al-'Usrah.
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran. 2012. *Tafsir 'Ilmi: Hewan dalam Perspektif al-Qur'an dan Sains*. Kementerian Agama RI, Badan Litbang & Diklat, Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an.
- Mahsun, M. S. 2005. *Metode Penelitian Bahasa: Tahapan Strategi, Metode dan Tekniknya*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- al-Mubarakfury, Shafiy al-Rahmān. 1997. *Sirah Nabawiyah*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- Ibn Muḥammad, Abū al-Faḍl. 2010. *Majma' al-Amşāl*. ed. 1. Beirut: Dār Ma'rifah.

- Muhammad al-Najār, Rāgib. 2006. *Min Āyāt al-I'jāz al-Ilmī: al-Ḥayawān fī al-Qur'an al-Karīm*. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Muhammad ibn Mūsā al-Dumairī, Kamāl ad-Dīn. 1992. *Ḥayāh al-Ḥayawān al-Kubrā*. Damaskus: Dār Talasn.
- Mushodiq, Muhamad Agus dkk. 2021. "Urgensi Zoologi Sastra Alquran: Studi Kasus Pada Seni Kisah Zoomorfik Al-Farasy Surat Al-Qari'ah." *AL QUDS: Jurnal Studi Alquran dan Hadis* 5(1): 1–28.
- Noth, Winfried. 2006. *Semiotik*. Surabaya: Airlangga University Press.
- Pelé, Marie, Jean-Yves Georges, Tetsuro Matsuzawa, dan Cédric Sueur. 2021. "Editorial: Perceptions of Human-Animal Relationships and Their Impacts on Animal Ethics, Law and Research." *Frontiers in Psychology* 11. <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2020.631238> (August 13, 2022).
- Piliang, Yasraf Amir. 2012. *Semiotika dan Hipersemiotika: Kode, Gaya & Matinya Makna*. Matahari.
- Proops, Leanne, Faith Burden, dan Britta Osthaus. 2012. "Social Relations in a Mixed Group of Mules, Ponies and Donkeys Reflect Differences in Equid Type." *Behavioural Processes* 90(3): 337–42.
- Qutb, Sayyid. 2004. *Indahnya al-Qur'an Berkisah*. Jakarta: Gema Insani.
- Rahman, Fazlur. 1985. *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual*. Bandung: Pustaka.
- Rusmana, Dadan. 2005. *Tokoh dan Pemikiran Semiotik*. Bandung: Tazkiya Press.
- Saeed, Abdullah. 2006. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. Taylor & Francis.
- al-Sairafī, Kāmil. 1970. *Dīwān Syi'ir al-Mutalamis al-Ḥaba'i Riwāyatu al-Aṣrami wa Abī 'Ubaidah 'an al-Aṣma't 'Uniya Bitahqīqihī wa Syarḥihī wa al-Ta'līq 'Alihi Ḥasan Kamil al-Sairafī*. al-'Arabiyah al-Su'udiyah: Ma'had al-Makhtūṭāt al-'Arabiyah.
- Setiawan, Mohamad Nur Kholis. 2006. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. cet. 2. Yogyakarta: Elsaq Press.
- Sparks, Tom. 2020. "Protection of Animals Through Human Rights: The Case-Law of the European Court of Human Rights." In *Studies in Global Animal Law*, Beiträge zum ausländischen öffentlichen Recht und Völkerrecht, ed. Anne Peters. Berlin, Heidelberg: Springer, 153–71. https://doi.org/10.1007/978-3-662-60756-5_13 (August 13, 2022).

- Stibbe, Arran. 2021. *Ekolinguistik Bahasa, Ekologi, dan Cerita-Cerita Yang Kita Jalani*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Svendsen, Elisabeth. "Understanding Donkey Behaviour." *The Donkey Sanctuary*.
<https://www.thedonkeysanctuary.org.uk/what-we-do/knowledge-and-advice/for-owners/understanding-donkey-behaviour> (February 12, 2022).
- Syamsuddin, Sahiron. 2017. "Ma'na-Cum-Maghza Approach to the Qur'an: Interpretation of Q. 5:51." In Atlantis Press, 131–36.
<https://www.atlantis-press.com/proceedings/icqhs-17/25890929> (January 27, 2022).
- Syamsuddin, Sahiron dkk. 2020. *Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā Atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*. Bantul: Ladang Kata.
- al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr. 2014. *12 Tafṣīr al-Ṭabarī al-Musammā Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah.
- Ibn Tagrī Burdī, Yūsuf. 2011. *Maurīdu al-Laṭāfah man wa la al-Sulṭānah wa al-Khilāfah*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.
- Thiemann, Alexandra K., dan Rebekah J.E. Sullivan. 2019. "Gastrointestinal Disorders of Donkeys and Mules." *Veterinary Clinics of North America: Equine Practice* 35(3): 419–32.
- Tlili, Sarra. 2012. *Animals in the Qur'an*. Cambridge University Press.
- van Zoest, Aart. 1993. *Semiotika: Tentang Tanda, Cara Kerjanya dan Apa yang Kita Lakukan Dengannya*. Jakarta: Yayasan Sumber Agung.
- Wielandt, Rotraud. 2002. "Exegesis of the Qur'an: Early Modern and Contemporary." *Encyclopaedia of the Qur'an: EQ* 2: 124–42.
- al-Zamakhsyarī al-Khwārazmī, Abī Al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar. 2016. *4 al-Kasysyāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwil fī Wujūh al-Ta'wīl*. Beirut: Dār al-Iḥyā' al-Turāṡ al-'Arabi.