

TAFSIR SEMANTIK ROMANTIK
(Rekonstruksi Peran Bahasa dan Sastra dalam Penafsiran Al-Qur'an)

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:
MUFTI ABQARY
NIM 222510089

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2024 M / 1446

ABSTRAK

Penelitian ini berupaya menyempurnakan Semantik *Weltanschauung* Toshihiko Izutsu (1964) dan Semantik Ensiklopedik Dadang Darmawan *et al* (2020), melalui integrasi keilmuan sastra. Hal ini karena peneliti sejalan dengan Buya Hamka (1989) dan Ahmad Thib Raya (2006) yang menekankan bahwa Al-Qur'an adalah mukjizat bahasa dan sastra yang membutuhkan kajian sastra dan gaya bahasa yang mendalam. Penelitian ini juga melakukan kritik terhadap Musa'id ath-Thayyar (2000) yang memberikan batasan pada peran bahasa dalam tafsir yang terbatas pada analisis kata. Penelitian ini mengajukan analisis semantik kalimat dan *authorial intent* (niat penulis) sebagai pelebaran kajian bahasa, yang sebelumnya hanya fokus pada kata, menuju kalimat dan kesusastraan.

Dalam teori sastra, seorang kritikus perlu menentukan terlebih dahulu aliran sastra apa yang hendak dikaji yang ada pada suatu objek karya. Dalam hal ini, peneliti mengambil aliran sastra romantik sebagai aliran yang paling representatif bagi Al-Qur'an karena kesesuaiannya dengan empat unsur sastra romantik, berdasarkan pembagian oleh Al-Farfuri (1988) yang disimplifikasi oleh peneliti, yaitu aspek alam (*thabi'iyah*), aspek emosi (*'athifiyyah*), aspek imajinasi (*khayâliyyah*) dan aspek kebebasan (*hurriyyah*). *Pertama*, sebagai contoh dalam aspek alam (*thabi'iyah*); Al-Qur'an banyak menjadikan alam sebagai objek sumpah sekaligus nama surah, seperti surah Al-Qamar, Asy-Syams dan lain sebagainya. *Kedua*, contoh dalam aspek emosi (*'athifiyyah*); Al-Qur'an banyak menyentuh aspek emosi manusia dengan kabar gembira dan peringatan (QS Al-Baqarah/2 : 119). *Ketiga*; contoh dalam aspek imajinasi (*khayâliyyah*) adalah Al-Qur'an banyak memberikan gambaran kepada manusia tentang keadaan orang bertakwa di surga (QS An-Naba/78 31-37) atau tentang kiamat (QS Al-Qiyamah/75). *Keempat*; contoh dalam aspek kebebasan (*hurriyyah*) adalah ketika Al-Qur'an menetapkan huruf-huruf *muqaththa'ah* (huruf terpenggal) pada *fawatih as-suwar* (awalan surah).

Penelitian ini juga menggagas tiga hal sebagai pendukung Tafsir Semantik Romantik; 1) Konsep Semantik Kalimat dan Analisisnya; melalui aplikasi teori *Meaning and Style* Stephen Ullmann (1973) dan *A Glossary of Semantics and Pragmatics* Alan Cruse (2006); 2) Hirarki Ilmu Tafsir dan Analisisnya; melalui aplikasi teori *The Pyramid Principle* Barbara Minto (1987); 3) Analisis *Authorial Intent*; melalui aplikasi teori *Style and Personality* Stephen Ullmann (1973).

Setelah menyusun hirarki ilmu tafsir secara proporsional, dimulai dari pendekatan, sumber, metode dan taktik hingga model, maka disimpulkan Tafsir Semantik Romantik merupakan “*model tafsir yang melakukan kajian semantik kata atau semantik kalimat dalam Al-Qur'an, lalu mengaitkannya dengan unsur dalam sastra romantik, sebagai aliran sastra Al-Qur'an.*”. Adapun langkahnya terdiri dari 1) Menentukan Kata/Kalimat dan Urgensinya; 2) Analisis Makna Kata/Kalimat; 3) Kompilasi Ayat yang Mengandung Kata/Kalimat; 4) Analisis Semantik Kalimat dan Kesusastraan; 5) Analisis Unsur Romantik; 6) Analisis *Authorial Intent* dan penerapan masyarakat.

Kata Kunci: Semantik, Sastra Romantik, Tafsir Al-Qur'an

ABSTRACT

This research seeks to refine the Semantic *Weltanschauung* of Toshihiko Izutsu (1964) and the Encyclopedic Semantics of Dadang Darmawan *et al* (2020) through the integration of literary sciences. This is because the researcher aligns with Buya Hamka (1989) and Ahmad Thib Raya (2006), who emphasized that the Qur'an is a linguistic and literary miracle that requires in-depth literary and stylistic studies. This research also critiques Musa'id ath-Thayyar (n.d.), who limited the role of language in exegesis to word analysis. It proposes a semantic analysis of sentences and authorial intent as an extension of linguistic studies, moving beyond the focus on words to sentences and literature.

In literary theory, a critic must first determine which literary school they intend to study within a particular work. In this case, the researcher adopts the romantic literary school as the most representative of the Qur'an due to its compatibility with four elements of romantic literature, based on Al-Farfuri's (1988) classification, simplified by the researcher: the aspect of nature (*thabi'iyah*), emotion (*'athifiyyah*), imagination (*khayâliyyah*), and freedom (*hurriyyah*). First, as an example of the aspect of nature (*thabi'iyah*); the Qur'an frequently references nature as an object of oath and the names of chapters, such as Surah Al-Qamar, Asy-Syams, and others. Second, as an example of the aspect of emotion (*'athifiyyah*); the Qur'an often touches human emotions with glad tidings and warnings (QS Al-Baqarah/2: 119). Third, an example of imagination (*khayâliyyah*) is the Qur'an's vivid descriptions of the state of the righteous in paradise (QS An-Naba/78: 31-37) or about the apocalypse (QS Al-Qiyamah/75). Fourth, an example of freedom (*hurriyyah*) is found in the disjointed letters at the beginnings of surahs.

This research proposes three components to support Romantic Semantic Exegesis: The Concept of Sentence Semantics and Its Analysis; through the application of Stephen Ullmann's *Meaning and Style* (1973) and Alan Cruse's *A Glossary of Semantics and Pragmatics* (2006). The Hierarchy of Tafsir Sciences and Its Analysis; through the application of Barbara Minto's *The Pyramid Principle* (1987). Authorial Intent Analysis; through the application of Stephen Ullmann's *Style and Personality* (1973).

After proportionally arranging the hierarchy of tafsir sciences, starting from approaches, sources, methods, and tactics to models, it concludes that Romantic Semantic Exegesis is: "*an exegetical model that conducts semantic studies of words or sentences in the Qur'an, then relates*

them to elements of romantic literature, as the Qur'an's literary school" The steps include: Identifying the Word and Its Urgency, Analyzing Word Meaning, Compiling Verses Containing the Word, Sentence Semantics and Literary Analysis, Romantic Element Analysis, Authorial Intent Analysis and Social Application.

Keywords: Semantics, Romantic Literature, Qur'anic Exegesis

ملخص البحث

مفتي عبقرى: التفسير الدلالي الرومانسى (إعادة بناء دور اللغة والأدب في تفسير القرآن الكريم)

تهدف هذه الدراسة إلى تحسين رؤية الدلالة لدى توشيهيكو إيزوتسو (1964) ودلالة دائرة المعارف لدادانغ دارماوان وآخرين (2020)، من خلال دمج العلوم الأدبية. وذلك لأن الباحث يتفق مع رؤية بويها مكا (1989) وأحمد طيب رايبا (2006) اللذين يؤكدان أن القرآن الكريم هو معجزة لغوية وأدبية تحتاج إلى دراسة أدبية وأسلوبية عميقة. كما تقوم هذه الدراسة بنقد لمساعد الطيار (2000) الذي حد من دور اللغة في التفسير إلى مجرد تحليل الكلمة. وتقتصر الدراسة تحليلاً دلاليًا للجمل ونية المؤلف كإضافة لتوسيع نطاق دراسة اللغة، التي كانت تركز سابقاً على الكلمة إلى مستوى الجمل والأدب.

ينبغي في مجال نظرية الأدب على الناقد تحديد المدرسة الأدبية التي يريد دراستها في العمل الأدبي. ويتبنى الباحث في هذا السياق المدرسة الرومانسية باعتبارها الأكثر تمثيلاً للقرآن الكريم نظراً لتوافقها مع أربعة عناصر في الأدب الرومانسى، وفقاً لتقسيم الفارفوري (1988) المسط من قبل الباحث، وهي: الطبيعية والعاطفية والخيالية والحرية. أولاً: كمثل على عنصر الطبيعة؛ يذكر القرآن الكريم الطبيعة في كثير من الأحيان كموضوع للتقسيم وأسماء السور، مثل سورة القمر، الشمس وغيرها. ثانياً: كمثل على عنصر العاطفة؛ فإن القرآن يلمس مشاعر الإنسان بالكثير من الأخبار السارة والإنذارات (البقرة/2: 119). ثالثاً: كمثل على عنصر الخيال؛ فإن القرآن يقدم تصوراً لحالة المتقين في الجنة (النبا/78: 31-37) أو عن يوم القيامة (القيامة/75). رابعاً: كمثل على عنصر الحرية؛ يظهر ذلك من خلال الحروف المقطعة التي تظهر في بدايات السور.

تقتصر هذه الدراسة ثلاث نقاط لدعم التفسير الدلالي الرومانسى: مفهوم الدلالة الجمالية وتحليلها؛ من خلال تطبيق نظرية "المعنى والأسلوب" لستيفن أولمان (1973) و"قاموس الدلالة والبراغماتية" لألان كروز (2006)، هرمية علوم التفسير وتحليلها؛ من خلال تطبيق نظرية "مبدأ الهرم" لياربرا مينتو (1987)، تحليل نية المؤلف؛ من خلال تطبيق نظرية "الأسلوب والشخصية" لستيفن أولمان (1973).

بعد ترتيب هرمية علوم التفسير بشكل متوازن، ابتداءً من المنهج، المصادر، الطرق، التكتيكات وصولاً إلى النموذج، خلصت الدراسة إلى أن التفسير الدلالي الرومانسى هو: "نموذج تفسير يقوم بدراسة دلالة الكلمة أو الدلالة الجمالية في القرآن الكريم، ثم ربطها بعناصر الأدب الرومانسى باعتبارها المدرسة الأدبية للقرآن". أما خطواته فتشمل: تحديد الكلمة وأهميتها، تحليل معنى الكلمة، جمع الآيات التي تحتوي على الكلمة، تحليل الدلالة الجمالية والأدبية، تحليل العناصر الرومانسية، تحليل نية المؤلف وتطبيقها في المجتمع.

الكلمات المفتاحية: الدلالة، الأدب الرومانسى، تفسير القرآن.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertandatangan di bawah ini:

Nama : Mufti Abqary
Nomor Induk Mahasiswa : 222510089
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Tafsir Semantik Romantik (Rekonstruksi Peran Bahasa dan Sastra dalam Penafsiran Al-Qur'an)

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 18 November 2024

Yang membuat pernyataan,



Mufti Abqary

SURAT TANDA PERSETUJUAN TESIS

TAFSIR SEMANTIK ROMANTIK (Rekonstruksi Peran Bahasa dan Sastra
dalam Penafsiran Al-Qur'an)

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)

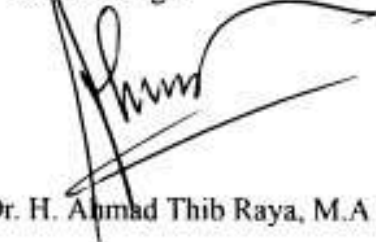
Disusun oleh:
Mufti Abqary
NIM: 222510089

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan.

Jakarta, 18 November 2024

Menyetujui:

Pembimbing I



Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A

Pembimbing II



Dr. H. Abd. Muid N., M.A.

Mengetahui,

Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



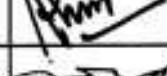
Dr. H. Abd. Muid N., M.A.

TANDA PENGESAHAN TESIS

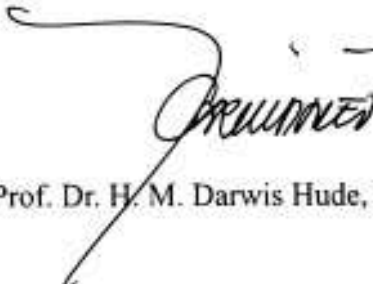
TAFSIR SEMANTIK ROMANTIK (Rekonstruksi Peran Bahasa dan Sastra dalam Penafsiran Al-Qur'an)

Disusun oleh:
Nama : Mufti Abqary
Nomor Induk Mahasiswa : 222510089
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diujikan pada sidang munaqasah pada tanggal:

No	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3.	Prof. Dr. H. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Penguji II	
4.	Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A.	Pembimbing I	
5.	Dr. H. Abd. Muid N., M.A.	Pembimbing II	
6.	Dr. H. Abd. Muid N., M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 18 Januari 2025
Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta


Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Arb	Ltn	Arb	Ltn	Arb	Ltn
ا	'	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	<u>h</u>	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	'	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رب ditulis *rabba*
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *u* atau *û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. Ta'marbúthah (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *i*, misalnya : زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis النساء *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: هو خير *wa huwa khair ar-râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Rasa syukur kita haturkan kepada Allah SWT yang Maha Pengasih tak pilih kasih, Maha Penyayang tak pandang sayang, atas karunia-Nya yang tak terhitung, peneliti dapat menyelesaikan tesis ini. Shalawat serta salam semoga senantiasa terlimpahkan kepada Baginda Suri Tauladan umat manusia yang telah tergores luka dan teriris sakit hanya untuk menimang kita dari kegelapan menuju Cahaya, Nabi Muhammad SAW.

Peneliti melihat filsafat romantisme yang lahir sebagai kegelisahan akibat dominasi akal yang terlalu berlebihan pada abad pencerahan merupakan hal yang sejalan dan senada dengan Al-Qur'an. Al-Qur'an menyeimbangkan antara "*rasio*" dan "*rasa*", sebagaimana romantisme. Dalam penyelesaian tesis ini, peneliti juga meyakini bahwa rasio dan akal peneliti tidak akan pernah mampu berdiri sendiri tanpa adanya "*rasa*" yakin, optimisme dan kedekatan yang dikaruniakan Allah SWT kepada peneliti. "*Rasa*" tersebut juga merupakan implikasi emosional dan intelektual atas dukungan, bimbingan dan dorongan dari para guru dan seluruh pihak terkait. Oleh karenanya peneliti hendak menyampaikan doa terbaik dan ucapan terima kasih yang tak terhingga kepada yang terhormat;

1. Lembaga Pengelola Dana Pendidikan Republik Indonesia (LPDP RI) atas Beasiswa atau pendanaan selama menjalani Program Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKUMI).
2. Rektor Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., yang peneliti anggap sebagai samudera keilmuan yang dapat dijadikan panutan utama dalam tradisi intelektual maupun spiritual Islam di masa ini.
3. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si., atas bimbingan dan arahan yang sungguh bernilai terhadap kemajuan dan pencapaian peneliti
4. Direktur Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal, Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A. dan Manajer PKU, Dr. H. Mulawarman Hannase, Lc., MA.Hum.;

- beserta seluruh Dosen Pengajar; atas bimbingan dan arahan yang sungguh bernilai terhadap kemajuan dan pencapaian peneliti.
5. Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Dr. H. Abd. Muid N., M.A.; beserta seluruh Dosen Pengajar; atas bimbingan dan arahan yang sungguh bernilai terhadap kemajuan dan pencapaian peneliti.
 6. Dosen Pembimbing Tesis, Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A., dan Dr. H. Abd. Muid N., M.A., atas bimbingan dan arahan yang sungguh bernilai terhadap kemajuan dan pencapaian peneliti.
 7. Dosen Penguji WIP 1 dan WIP 2, Prof. Dr. H. Nur Arfiyah Febriani, M.A. atas bimbingan dan arahan yang sungguh bernilai terhadap kemajuan dan pencapaian peneliti.
 8. Tim Tata Usaha PTIQ, Andi Jumardi M.T., beserta rekannya, Pak Jedda, Pak Kamir dan Bu Siti; begitupula Tim Tata Usaha PKUMI, Karim Bakri, M.Sos., beserta rekannya, Pak Aldo dan Bu Hastya serta tim lainnya; atas kerja keras penuh berkah yang luar biasa dalam membantu manajemen administrasi peneliti.
 9. Muara hidup peneliti, Ibunda tercinta, Ibu H. Sitti Nurlaelah, dan (*almarhum*) Etta, H. Muhammad Syarifuddin Syam; Papah Mertua, H. Taufan Ghazali, dan Mamah Mertua, H. Sitti Maryam; beserta kakak adik peneliti, Mufahim Abqary, Muarif Abqary, Munadzim Abqary dan Musaddiq Abqary; Hani Hanifah, Ilham Ramadhan dan Hilal Hamdi; sosok yang peneliti anggap orang tua selama merantau di Jakarta; Petta Unjung dan Bude Mariyati; atas statusnya sebagai manusia-manusia yang Allah pilih sebagai penyempurna hidup peneliti.
 10. Permata hati peneliti, Istri tercinta, Fitri Nurlita; juga putri surga peneliti, Sheiha Almufi; dan kedua adiknya, Sheira Humaira Almufi dan Salwa Anastaqila Almufi.
 11. Direktur Zeta Bags, Ibu Trisha dan Bapak Xyzco; juga rekan-rekan diskusi di Komunitas Sekolah Inovator (Pembina Bu H. Naila Novaranti, Bu H. Tetti Ratnasih, Kang Rahmat Hidayatullah, Teh Siti Nurul Aidah dan Ms Devia Fitaloka); MLA UIN SGD (Kang Oman Karya Suhada, Syaikh M. Wildan Burhanuddin) yang telah dijadikan teman bertukar pikir selama ini.
 12. Sahabat terbaik; Muhammad Bagus Ramadhan, Refky Rivaldi, Mudiyanto, Marsudi Sulaiman, Bagus Afghoni, Shiddiq Affandi; seluruh rekan S2 dan S3 PKUMI, khususnya angkatan 2.0; terima kasih atas ketulusannya.

Semoga Allah membalas ketulusan dan kebaikan dengan pahala yang berlipat ganda dan kebaikan yang tanpa putus secara khusus kepada nama-nama di atas, secara umum kepada seluruh pihak yang telah berjasa atas selesainya tesis ini.

Jakarta, 19 November 2024

Mufti Abqary

DAFTAR ISI

Judul.....	i
Abstrak.....	iii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ix
Surat Tanda Persetujuan Tesis.....	xi
Tanda Pengesahan Tesis.....	xiii
Pedoman Transliterasi.....	xv
Kata Pengantar.....	xvii
Daftar Isi.....	xix
Daftar Ilustrasi dan Tabel.....	xxiii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah.....	8
C. Perumusan dan Pembatasan Masalah.....	9
D. Tujuan Penelitian.....	11
E. Manfaat Penelitian.....	12
F. Kerangka Teori.....	13
G. Tinjauan Pustaka.....	18
H. Metode Penelitian.....	20
I. Jadwal Penelitian.....	22
J. Sistematika Penelitian.....	22
BAB II TINJAUAN EPISTEMOLOGI BARAT DAN TIMUR DALAM SEMANTIK DAN SASTRA ROMANTIK.....	25
A. Epistemologi Barat dan Timur: Antara Rasio dan Rasa.....	26
1. Urgensi Epistemologi dalam Tinjauan Al-Qur'an.....	27
2. Epistemologi Barat: Dominasi Rasio.....	32

3. Epistemologi Timur: Supremasi Rasa.....	34
B. Epistemologi Islam: Averroisme dan Trilogi Abid Al-Jabiry.....	37
1. Epistemologi Islam Klasik: Averroisme.....	37
2. Epistemologi Islam Modern: Trilogi Abid Al-Jabiry.....	41
C. Semantik Barat dan Timur dalam Tinjauan Al-Qur'an.....	46
1. Integrasi Semantik Barat terhadap Keilmuan Arab Islam.....	46
2. Posisi Semantik dalam Ilmu Bahasa: Perbedaan Semantik dengan Pragmatik, Semiotik dan Hermeneutika.....	47
3. Tokoh Semantik Barat: Stephen Ullmann & Alan Cruse.....	54
4. Tokoh Semantik Timur: Ahmad Mukhtar Umar dan Toshihiko Izutsu.....	64
5. Titik Temu Semantik Barat dan Timur.....	71
6. Titik Pisah Semantik Barat dan Timur.....	74
D. Sastra Romantik Barat dan Timur dalam Tinjauan Al-Qur'an.....	77
1. Apakah Boleh Menyebut Al-Quran sebagai karya Sastra?.....	77
2. Posisi Romantisme dalam Ilmu Filsafat.....	79
3. Posisi Romantisisme dalam Ilmu Sastra.....	84
4. Tokoh Sastra Romantik Barat: Friedrich Schlegel, Lord Byron, Novalis.....	88
5. Tokoh Sastra Romantik Timur: Khalil Gibran, Khalil Mutran, Sutan Takdir Alisjahbana.....	92
6. Titik Temu Sastra Romantik Barat dan Timur.....	99
7. Titik Pisah Sastra Romantik Barat dan Timur.....	103

BAB III INTEGRASI SEMANTIK ROMANTIK DALAM ILMU AL-QURAN..... 107

A. Rekonstruksi Ilmu Tafsir dalam Kacamata Semantik.....	108
1. Referensi Semantik sebagai Puncak Pemaknaan.....	108
2. Diskursus tentang Tafsir, <i>Tadabbur</i> dan <i>Ta'wil</i>	118
3. Membangun Hirarki dalam Ilmu Tafsir (Konseptualisasi Analisis Hirarkis terhadap Tafsir).....	122
4. Diskursus Tafsir Semantik: Urgensi Integrasi Sastra terhadap Semantik.....	132
5. Memahami Unit Makna dan Keilmuan Sastra Arab dalam Kacamata Semantik Romantik.....	135
6. Konsep Dasar Semantik Kalimat.....	138
7. Contoh Kesalahan Referensi Semantik.....	142
B. Kesusastraan Al-Qur'an (Aplikasi Teori <i>Meaning and Style</i> Stephen Ullmann).....	145

1. Unsur Motif.....	149
a) Penggunaan Kata Ganti yang tidak Seharusnya.....	149
b) Perbedaan Lafaz dan Makna.....	151
c) Perumpamaan (<i>Amtsāl</i>).....	153
2. Unsur Ambiguitas.....	156
a) Presisi Susunan Kalimat.....	156
b) Peralihan (<i>Iltifat</i>).....	162
c) Penyimpangan Linguistik.....	164
3. Unsur Nuansa.....	167
a) Keindahan Fonologi.....	167
b) Pertemuan Kontras / <i>Muqabalah</i>	169
c) Penyederhanaan (<i>Ijaz</i>) dan Pemanjangan (<i>Ithnab</i>).....	171
d) Pendahuluan (<i>Taqdim</i>) dan Pengakhiran (<i>Ta'khir</i>).....	173
e) Sumpah / <i>Aqşam</i>	175
f) Kisah / <i>Qashash</i>	177
BAB IV FORMULASI MODEL TAFSIR SEMANTIK ROMANTIK... 183	
A. Definisi dan Konsep Dasar Tafsir Semantik Romantik.....	183
1. Definisi.....	183
2. Empat Unsur Sastra Romantik dalam Al-Qur'an.....	190
a) Alam.....	191
b) Emosi.....	204
c) Imajinasi.....	215
d) Kebebasan.....	224
3. Personalitas Penulis dalam Semantik Romantik Al-Qur'an.....	231
a) <i>Authorial Intent</i> (Niat Penulis).....	231
b) Pengalaman dan Ideologi.....	233
c) Penerimaan Karya.....	234
4. Otoritas Tafsir dalam Syiah dan Sunni.....	237
5. Esoterisme dalam Kacamata Semantik Romantik.....	241
B. Tahapan Model Tafsir Semantik Romantik.....	247
1. Analisis Tafsir.....	247
2. Analisis terhadap Tafsir.....	250
C. Contoh Penerapan Model Tafsir Semantik Romantik.....	250
1. Semantik Romantik Kata ' <i>Abqary</i> dalam Al-Qur'an.....	250
2. Semantik Romantik Tafsir Al-Azhar pada Surah Al-Qadr.....	271
D. Dampak Tafsir Semantik Romantik.....	282
1. Terhadap Tafsir.....	282

2. Terhadap Hukum Islam / <i>Fiqh</i>	285
BAB V - PENUTUP.....	287
A. Kesimpulan.....	287
B. Saran.....	296
DAFTAR PUSTAKA.....	297
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

DAFTAR ILUSTRASI DAN TABEL

Ilustrasi I.1. Segitiga Makna Ogden dan Richard pada kejadian pewahyuan pertama Nabi Muhammad	15
Tabel II.1. Urgensi Epistemologi menurut Pendapat Mufassir.....	29
Ilustrasi II.1. Sumber Epistemologi <i>Islamic Sciences</i> M Amin Abdullah.....	31
Tabel II.2. Stigma Perbedaan Dasar Epistemologi Barat dan Timur.....	35
Tabel II.3. Trilogi Epistemologi Menurut Abid Al-Jabiry.....	46
Tabel II.4. Perbedaan Fokus dan Interdisiplin dari Semantik dan Ilmu Bahasa Lainnya.....	54
Tabel II.5. Contoh Analisis <i>Vagueness</i> pada Ragam <i>Illifat</i> Al-Qur'an.....	57
Tabel II.6. Contoh Analisis Tindak Tutur dalam Studi Pragmatik.....	62
Tabel II.7. Variasi Perbedaan Lafaz dan Makna dalam Al-Qur'an.....	63
Tabel II.8. Aliran Sastra beserta Tokoh dan Karyanya.....	88
Tabel II.9. Sastrawan Romantik dan Keterkaitan Unsur Romantik pada Al-Qur'an.....	95
Ilustrasi III.1. Tafsir Al-Qur'an dalam Kacamata Segitiga Makna Ogden dan Richard.....	109
Tabel III.1. Keragaman Referensi Semantik dalam Kelompok Penerima Pesan Nabi.....	114

Tabel III.2. Keragaman Referensi Semantik dalam Kelompok Penerima Pesan Tuhan.....	117
Tabel III.3. Perbandingan Kata Tafsir dengan <i>Tadabbur</i> dan <i>Ta'wil</i> di dalam Al-Qur'an.....	120
Tabel III.4. Pembagian Metode Tafsir menurut Para Tokoh serta Gambaran Tumpang Tindihnya.....	123
Tabel III.5. Hirarki dalam Metode Pembelajaran.....	125
Tabel III.6. Hirarki dalam Metode Tafsir Al-Qur'an.....	128
Tabel III.7. Analisis Hirarki Tafsir Al-Azhar pada Surah Al-Qadr/97.....	131
Tabel III.8. Kekurangan pada Model Tafsir Semantik Terdahulu.....	133
Tabel III.9. Unit Makna dan Contohnya.....	135
Tabel III.10. Keilmuan Sastra Arab beserta Contohnya dalam Al-Qur'an.....	136
Tabel III.11. Penyederhanaan Jenis Kalimat menjadi Tiga Jenis.....	139
Tabel III.12. Kategori Semantik Kalimat dalam Al-Qur'an.....	141
Tabel III.13. Contoh Kesalahan Referensi Semantik dalam Tafsir.....	144
Tabel III.14. Motif, Ambiguitas dan Nuansa dalam Membentuk Gaya pada Teks.....	147
Tabel III.15. Contoh Unsur Motif dalam Kesusastraan Al-Qur'an.....	155
Tabel III.16. Presisi Linguistik dalam Ayat Kursi.....	159
Tabel III.17. Contoh Unsur Ambiguitas dalam Kesusastraan Al-Qur'an.....	166
Tabel III.18. Contoh Unsur Nuansa dalam Kesusastraan Al-Qur'an.....	179
Tabel IV.1. Perbedaan Tafsir Semantik dengan Tafsir Fonologis dan Morfologis-Sintaksis.....	185
Tabel IV.2. Perbedaan Semantik Romantik dengan Semantik <i>Weltanschauung</i> dan Semantik Ensiklopedik.....	187
Tabel IV.3. Ceklis Faktor Analisis dalam Model Tafsir Semantik.....	189
Tabel IV.4. Simplifikasi Lima Unsur Sastra Romantik Al-Farfuri menjadi Empat Unsur.....	190
Tabel IV.5. Contoh Unsur Alam dalam Sastra Romantik Al-Qur'an.....	201
Tabel IV.6. Panggilan Tuhan kepada Para Nabi dalam Al-Qur'an.....	210
Tabel IV.7. Contoh Unsur Emosi dalam Sastra Romantik Al-Qur'an.....	213
Tabel IV.8. Contoh Unsur Imajinasi dalam Sastra Romantik Al-Qur'an.....	222
Tabel IV.9. Contoh Unsur Kebebasan dalam Kajian Sastra Romantik Al-Qur'an.....	229
Tabel IV.10. Tahapan dalam Tafsir Semantik Romantik.....	248
Tabel IV.11. Kata 'Abqary dalam Al-Qur'an sebagai Contoh Model Tafsir Romantik.....	250
Tabel IV.12. Contoh Model Analisis Semantik Romantik terhadap Tafsir Al-Azhar pada Surah Al-Qadr/97.....	271

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pertanyaan filosofis dari penelitian ini adalah bagaimana peran bahasa dan sastra dalam penafsiran Al-Quran? Apakah menjadi kaidah utama atau hanya bersifat sekunder (penunjang)? Mengapa mukjizat Nabi Muhammad adalah sesederhana Al-Quran? Mengapa bukan membelah lautan seperti Nabi Musa atau kebal terhadap api seperti Nabi Ibrahim? Di antara semua kitab yang diturunkan Tuhan, mengapa hanya Al-Quran saja yang juga berfungsi sebagai mukjizat? Injil, Zabur Taurat mengapa tidak disebut mukjizat?

Buya Hamka menyebut bahwa mukjizat seorang Nabi disesuaikan oleh Tuhan dengan keadaan zamannya. Apabila Nabi Isa atau Nabi Musa memiliki mukjizat *hissiyah* (kasat mata) seperti menyembuhkan penyakit kulit atau membelah lautan, maka hal demikian adalah karena zaman kedua Nabi tersebut bukanlah zaman yang berkelanjutan dan mukjizat itu tidak kekal (tidak dapat dilihat kembali bila Nabinya telah tiada). Adapun Nabi Muhammad, sebab diutus untuk zaman yang sangat panjang dan menjadi penutup zaman, oleh karenanya diberikan mukjizat bahasa dan sastra, yaitu Al-Quran. Selain karena mukjizat bahasa dan sastra akan kekal dan dapat dijumpai sampai kapanpun meskipun Nabi Muhammad telah tiada¹, juga

¹Abdul Malik Abdul Karim Amrullah. *Tafsir Al-Azhar*: vol. 1, Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 1989. hal. 11

karena kondisi bangsa Arab saat itu adalah bangsa yang tertinggi dan terbaik dalam hal sastra.²

Al-Quran dalam posisinya sebagai *al-Mu'jizah al-Lughawiyah* (mukjizat bahasa) sudah tentu memerlukan pembedahan dengan menggunakan ilmu bahasa dan ilmu sastra sebagai pisau bedah. Namun terdapat ragam pandangan tentang posisi bahasa dan sastra dalam penafsiran Al-Quran. Ibnu 'Asyur menempatkan unsur kebahasaan berada dalam posisi ketiga setelah *asbâb an-nuzûl* dan *mubhamât Al-Quran*.³ Berbeda dengannya, Muhammad 'Abduh menempatkan pemahaman tentang kosakata bahasa di urutan pertama, lalu pemahaman tentang gaya bahasa di urutan kedua. Sehingga Muhammad 'Abduh menempatkan kemampuan semantik bahasa dan sastra Arab sebagai unsur terpenting dalam penafsiran Al-Quran.⁴

Peneliti cenderung menjustifikasi pendapat Muhammad 'Abduh dengan pertimbangan bahwa jika Al-Quran dinilai sebagai keajaiban linguistik yang menjadi penantang tak terkalahkan terhadap tradisi susastra yang berkembang di Arab pada saat itu, maka sebagaimana pisau bedah yang menjadi alat utama dalam tindakan operasi bedah, ilmu bahasa dan sastra pun demikian perlunya untuk diutamakan dalam penafsiran Al-Quran.

Ilmu bahasa dan sastra dipandang juga sebagai bagian dari *ushûl ad-dîn* (pokok-pokok agama). Hal ini dijustifikasi oleh lapisan dalam jejaring laba yang dikemukakan Amin Abdullah. Ia menyusun horizon jaring laba-laba keilmuan teoantroposentris-integralistik yang terdiri dari empat lapisan. Lapisan terdalam (lapisan 1) adalah Al-Qur'an dan Sunnah

²Nashr Hamid Abu Zayd. *Mafhûm an-Nash: Dirâsatan fî 'Ulûm al-Qur-ân*. Beirut: Al-Markaz Ats-Tsaqafî al-'Araby, 2014. hal. 138

³*Asbâb an-Nuzûl* adalah sebab-sebab turunnya suatu ayat sedangkan *Mubhamât Al-Quran* adalah ayat-ayat Al-Quran yang dinilai samar dan memerlukan penjelasan oleh ayat lain. Lebih lanjut lihat Ibnu 'Asyur, *at-Tafsîr wa Rijâluhû*, Kairo: Majma' al-Buhuts al-Islamiyyah, 1970, hal. 16.

⁴Muhammad 'Abduh membagi tafsir ke dalam dua tingkat; tingkat yang terendah adalah menjelaskan secara global makna-makna yang mampu menyirami qalbu manusia dengan keagungan Tuhan serta memalingkan nafsu manusia dari keburukan menuju kebaikan; adapun tafsir yang memiliki derajat tinggi maka terdapat lima keharusan; *pertama*, memahami kosakata-kosakata yang sulit; *kedua*, memahami beragam gaya bahasa; *ketiga*, memahami ilmu-ilmu sosial yang berkaitan dengan humaniora atau keadaan manusia; *keempat*, memahami ilmu pedagogik, komunikasi dan dakwah kepada manusia dengan Al-Quran; *kelima*, memahami ilmu sejarah hidup Nabi Muhammad. Lebih lanjut lihat Muhammad 'Abduh, dan Muhammad Rasyid Ridha. *Tafsir Al-Manâr*. vol. 1, Kairo: Dar al-Manar, 1947. hal. 21

yang merupakan sumber pengetahuan Islam utama. Di atasnya, terdapat lapisan 2 yang membentuk jalur dan mencakup delapan disiplin ilmu *Ushûl ad-Dîn*, yaitu Kalam, Filsafat, Tasawuf, Hadis, Sejarah, Fiqh, Tafsir, dan *Lughah* (bahasa dan sastra). Lapisan 3 adalah jalur pengetahuan teoritis yang terdiri dari sosiologi, hermeneutika, filologi, semiotika, etika, fenomenologi, psikologi, sejarah, antropologi dan arkeologi. Sedangkan lapisan 4 (terluar) adalah jalur pengetahuan aplikatif yang mencakup isu-isu pluralisme agama, ilmu dan teknologi, ekonomi, hak asasi manusia, politik masyarakat sipil, studi budaya, isu gender, isu lingkungan, dan hukum internasional.⁵

Dalam hal jejaring Amin Abdullah, peneliti mendukung argumen tersebut bahwa *lughah* (ilmu bahasa) dimasukkan ke dalam delapan *ushûl ad-dîn* (pokok-pokok agama), namun peneliti hendak memberi tambahan bahwa ilmu bahasa selayaknya menjadi bagian yang pertama dari delapan ilmu tersebut -khususnya bagi pelajar yang bahasa ibunya bukan berbahasa Arab-. Hal ini karena peneliti meyakini ilmu bahasa dan sastra adalah pintu masuk menuju ilmu-ilmu *ushûl ad-dîn* lainnya.

Pentingnya ilmu bahasa dan sastra dalam tafsir sejatinya sudah tercermin sejak zaman Nabi Muhammad dimana para ulama memberi gelar *Turjuman al-Qur-ân* kepada Ibnu ‘Abbas. Nabi menunjuknya sebagai sahabat terdepan dalam penafsiran Al-Quran tidak lain karena kepandaiannya dalam menguasai syair-syair Arab.

Pada kasus yang lain, Asy-Syatibi dalam *Al-Muwâfaqât* menceritakan suatu hari Umar bin Khatthab bertanya tentang makna kata *at-takhawwuf* pada Surah An-Nahl : 47. Lalu seorang petinggi kabilah Huzail yang memahami syair Arab menemukan jawabannya pada sebuah syair Arab terdahulu. Sehingga ia memberitahukan kepada Umar bahwa maknanya adalah *at-tanaqqush* (pengurangan). Umar pun merasa lega dan

⁵Sebagai suatu representasi konseptual dalam bentuk jaring laba-laba, lapisan-lapisan tersebut dapat diinterpretasikan sebagai berikut: (1) setiap elemen yang tercantum dalam peta memiliki hubungan sebagian di antaranya dengan yang lain; ini sesuai dengan konsep keilmuan integratif yang diungkapkan oleh Amin Abdullah; (2) keilmuan ini berpusat pada Al-Qur'an dan Sunnah, dan terhubung secara hirarkis dengan berbagai bidang pengetahuan sesuai dengan tingkat abstraksi dan penerapannya; (3) elemen-elemen yang terdapat dalam satu lapis lingkaran menunjukkan kesetaraan dalam hal tingkat abstraksi atau teoretis; dan (4) garis-garis yang memisahkan satu elemen dari yang lain dalam satu lapis lingkaran tidak harus dipahami sebagai batas yang tegas. Lebih lanjut lihat Amin Abdullah. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006. hal. 104; Parluhutan Siregar. "Integrasi Ilmu-ilmu Keislaman dalam Perspektif M. Amin Abdullah." *MIQOT*, vol. XXXVIII, no. 2, 2014, hal. 343

senang sehingga ia menganjurkan para pelajar Al-Quran untuk mempelajari syair-syair Arab sebagai bekal untuk memahami Al-Quran secara komprehensif.⁶

Terdapatnya kata-kata yang sulit dalam Al-Quran dan belum dijelaskan Nabi semasa hidupnya tentu menjadi polemik linguistik tersendiri. Dalam pandangan As-Suyuthi, terdapat setidaknya 199 kata yang dianggap sebagai kosakata yang *gharīb* atau asing bahkan bagi orang Arab sendiri. As-Suyuthi menambahkan bahwa hal ini sudah diwanti-wanti oleh Ibnu ‘Abbas agar umat Islam hendaknya menggali maknanya dari syair-syair Arab yang disebutnya sebagai *Dīwān al-‘Arab* (gudang bahasa dan sastra bangsa Arab).⁷ Sedikit berbeda, Al-Zarkasyi menyebutkan hanya 15 ayat Al-Quran yang mengandung kosakata yang sulit dan memerlukan pemaknaan dari syair-syair Arab.⁸ Ar-Rafi’i sedikit menambahkan bahwa kata-kata *gharīb* tersebut juga muncul sebagai akibat *ta’rib* atau kosakata dari bahasa lain yang diserap ke dalam bahasa Arab oleh Al-Quran.⁹

Pembicaraan tentang makna secara umum sebenarnya sudah diawali sejak Thucydides membahas tentang makna kata dan perubahannya pada perang Peloponesia. Lalu Aristoteles dianggap pertama kali secara sistematis membedakan antara kata yang dapat berdiri sendiri dengan maknanya dan kata yang tidak dapat berdiri sendiri (memerlukan kata lain untuk mencapai suatu makna).¹⁰ Konsep studi tentang makna secara resmi lalu muncul tahun 1825 dalam sebuah kuliah yang disampaikan oleh Karl C. Reisig di Universitas Halle.¹¹ Pada tahun 1880, studi tentang makna ini mulai dikenal sebagai ilmu semantik dan berkembang menjadi dua kecenderungan. Pertama, konsep yang diperkenalkan oleh Arsene Darmesteter pada tahun 1886, yang berfokus pada masalah hubungan

⁶Abu Ishaq Asy-Syatibi. *Al-Muwāfaqāt*. Kairo, al-Maktabah at-Taufiqiyah, 1982. hal. 18; Mahyudin Ritonga. “Puisi Arab dan Penafsiran Al-Qur’an: Studi Tafsir Al-Kasysyaf dan Al-Muharrir Al-Wajiz.” *Kajian Linguistik dan Sastra*, vol. 27, no. 1, 2015, hal. 9

⁷Jalaluddin As-Suyuthi, *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur-ān*. Beirut: Dar al-Fikr, 1987. hal. 121-134; atau pada Bab *ma’rifati gharibihī*, Bab *ma’rifati mā waqo’a fihī min ghairi lughati al-hijāz*, dan Bab *ma’rifati mā fihī min ghairi lughati al-‘arab*.

⁸Burhanuddin Az-Zarkasyi. *Al-Burhān fī ‘Ulūm Al-Qur-ān*. Beirut: Dar al-Fikr, 1988. hal. 365

⁹Mushthafa Shadiq Ar-Rafi’i. *Tārīkh Adab al-‘Arab*. Beirut: Maktabah Al-Iman, 1996. hal. 71

¹⁰Stephen Ullmann. *Pengantar Semantik* (diadaptasi oleh Sumarsono). Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2007. hal. 1-3

¹¹Stephen Ullmann. *Semantic: An Introduction to The Science of Meaning*. Oxford: Basil Blackwell, 1972. hal. 5

antara kata-kata.¹² Kedua, gagasan yang diajukan oleh Michel Breal pada tahun 1897, yang berpusat pada isu perubahan makna kata.¹³ Meskipun berbeda, kedua gagasan ini sebenarnya melengkapi satu sama lain, karena sebuah kata hanya memiliki makna saat terhubung dengan kata-kata lain. Sebagai akibatnya, jika hubungan antara sebuah kata berubah, maka makna kata tersebut juga berubah.

Masalah hubungan antar kata dan perubahan makna yang diakibatkannya ini dibahas lebih lanjut oleh Ferdinand de Saussure pada awal abad ke-20. Dia menyatakan "*Bahasa adalah sistem istilah yang saling bergantung di mana nilai setiap istilah hanya terjadi karena kehadirannya bersama-sama yang lain.*"¹⁴

Beragam proses pencarian makna yang telah disebutkan pada paragraf-paragraf sebelumnya menunjukkan adanya kebutuhan mendasar terhadap ilmu semantik. Penafsiran yang dilakukan oleh Ibnu ‘Abbas dapat disebut sebagai proses semantik. Hal ini karena dalam pandangan Stephen Ullmann -seorang ahli semantik sekaligus ahli sastra yang mengajar di Universitas Oxford- konsep pencarian makna dengan melihat teks-teks masa lalu merupakan proses semantik yang disebut pemaknaan operasional. Ullmann dalam menjelaskan konsep pemaknaan mengutip segitiga dasar model Ogden dan Richards yang menempatkan pikiran atau referensi berada di puncak segitiga, lalu kata dan referen berada di kakinya. Suatu kata hanya akan mencapai referen dengan bekal pikiran atau referensi yang dibekali dengan dua hal; *pertama*, makna referensial yang mengacu pada akar kata atau hakikat kata itu sendiri; *kedua*, makna operasional yaitu mengetahui penggunaan kata-kata tersebut di ruang dan waktu yang berbeda.¹⁵

Dalam hal semantik Al-Qur'an, perhatian para cendekiawan mulai tertarik ketika Toshihiko Izutsu pertama kali menerbitkan bukunya yang berjudul *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik Al-Quran* pada tahun 1964. Buku ini diakui sebagai studi terbaik pada saat itu tentang

¹²Arsene Darmenster. *The Life of The Words as The Symbols of Ideas*. London: Kegan Paul, Trench & CO Paternoster Square, 1886. hal. 52

¹³Michel Breal. *Semantic Studies in The Science of Meaning*, terjemahan ke dalam bahasa Inggris oleh Nina Cust. New York: Henry Holt & Co, 1900. hal. 99

¹⁴Ferdinand De Saussure. *Course in General Linguistics*, diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Wade Baskin. London: Owen, 1960. hal. 114; Dadang Darmawan, et al. "Desain Analisis Semantik Al-Quran Model Ensiklopedik: Kritik atas Model Semantik Toshihiko Izutsu." *Al-Quds: Jurnal Studi Al-Quran dan Hadis*, vol. 4, no. 2, 2020, hal. 188

¹⁵Stephen Ullmann. *Pengantar Semantik* (diadaptasi oleh Sumarsono). Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007. hal. 66-76

weltanschauung Al-Qur'an¹⁶ yang pernah ditulis dalam bahasa yang dapat dipahami oleh masyarakat Barat. Salah satu karya Izutsu yang juga terkenal adalah *Etika Beragama dalam Al-Quran* yang pertama kali diterbitkan pada tahun 1966. Buku tersebut secara khusus mengaitkan antara semantik bahasa, kebudayaan dan etika dasar dalam Al-Quran yang dilakukan secara tematik.¹⁷ Kedua buku ini juga nantinya memiliki peran penting sehingga menjadi acuan utama dalam studi semantik Al-Qur'an di masa mendatang.

Eisa Al-Akub menilai kajian semantik Al-Quran Toshihiko Izutsu sebagai mahakarya tafsir yang positif khususnya mengingat bahwa pengkajian Al-Quran dari *outsider* Islam¹⁸ selalu mengundang kecurigaan.¹⁹ Apresiasi juga datang dari Shalah al-Din Al-Zaral yang mengaplikasikan semantik Izutsu dengan metodologi studi Al-Quran.²⁰ Sejalan dengan itu, beragam cendekiawan dan sarjana ilmu Al-Quran baik dalam dan luar negeri pun telah melakukan hal yang serupa.²¹

Namun angin segar tidak selalu berhembus pada penilaian terhadap metode Izutsu. Terdapat beragam kritik yang juga diluncurkan oleh berbagai sarjana terhadap semantik Al-Quran yang diterapkan Izutsu. Dari Indonesia, studi yang dilakukan oleh Dadang Darmawan, Irma Riyani dan Yusep Mahmud Husaini menemukan setidaknya empat kekurangan dari metode Izutsu, yaitu sifat, legitimasi, referensi dan kegunaannya. Sifatnya terlalu *over-simplified* dan *over-generalized* yang berarti terlalu

¹⁶Izutsu menyebut *weltanschauung* sebagai pandangan suatu pengguna bahasa terhadap dunia dengan kata-kata yang digunakan. Izutsu memberikan definisi semantik Al-Quran adalah kajian analisis terhadap kosakata kunci untuk memahami *weltanschauung* Al-Quran (visi dunia Qurani). Lebih lanjut lihat Toshihiko Izutsu. *Relasi Tuhan dan Manusia: pendekatan semantik terhadap Al-Qur'an*, terjemahan Agus Fahri Husein ,dkk. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997.

¹⁷Toshihiko Izutsu. *Etika Beragama dalam Al-Qur'an*, terjemahan Mansurddin Djoely. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995. hal. 3

¹⁸*Outsider* dalam hal ini berarti sarjana yang tidak beragama Islam namun memiliki bidang studi terkait Islam

¹⁹Eisa Al-Akub. "Izutsu's Study of the Quran from an Arab Perspective." *Journal of Quranic Studies*, vol. 14, no. 1, 2012, hal. 107-130.

²⁰Shalah al-Din Al-Zaral. "Applied Semantics dan the Qur'an: Izutsu's Methodology as a Case Study." *Journal of Quranic Studies*, vol. 14, no. 1, 2012, hal. 173-200.

²¹Miftahur Rahman. "Kata Al-Ikhlash Dalam Al Qur'an: Kajian Semantik." *Al Quds: Jurnal Ilmu Alquran Dan Hadis*, vol. 2, no. 2, 2018, hal. 1-20; Zulfikar. "Makna Ūlū Al-Albāb Dalam Al-Qur'an: Analisis Semantik Toshihiko Izutsu." *Jurnal Theologia*, vol. 29, no. 1, 2018, hal. 109-140; Lilik Ummi Kaltsum. "Alquran Dan Epistemologi Pengetahuan: Makna Semantik Kata Ra'a, Nazar Dan Baṣar Dalam Alquran." *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya*, vol. 3, no. 1, hal. 33-47.

menyederhanakan isi kandungan Al-Quran yang dalam dan kompleks. Legitimasinya terasa berat sebelah karena mengedepankan teori Strukturalis Barat²² dibandingkan kajian *Dilalah* dalam Islam Arab. Dalam hal referensi, Izutsu juga dinilai mengabaikan sumber-sumber utama seperti hadis Nabi, penafsiran sahabat atau kitab-kitab tafsir para ulama Islam yang selayaknya dapat dijadikan perbandingan atau pengayaan.²³

Kritik dari sarjana Turki juga hadir dalam dialektika semantik Al-Quran Izutsu. Kritikus itu bernama Ismail Al-Bayrak. Dia menambahkan bahwa dalam hal kegunaan, metode semantik Izutsu juga dinilai terlalu bersifat deskriptif dan tidak dapat bernilai persuasif untuk menggapai *Murâd Allah* (kehendak Tuhan) yang seharusnya diterapkan para pelajar Al-Quran.²⁴

Peneliti menilai kritik-kritik tersebut memiliki kebenaran dan kekeliruan pada waktu yang sama. Peneliti setuju jika dalam hal legitimasi dan referensi, metode Izutsu masih memiliki beberapa celah yang dapat dipertimbangkan. Namun peneliti menilai kritik yang dilayangkan terhadap dua poin lainnya (sifat dan kegunaan) tidak tepat. Hal ini karena dalam hal sifat, fungsi *weltanschauung* memang adalah untuk membuat nilai-nilai umum atau generalisasi terhadap visi dunia Al-Quran terhadap suatu kata atau tema tertentu. Adapun dalam hal kegunaan, menurut hemat peneliti, justru tulisan Izutsu tersebut dapat merumuskan nilai-nilai yang ditanamkan Tuhan dibalik kalimat-kalimat teknis, sehingga kegunaan tersebut dapat dengan baik merumuskan maksud dari Tuhan.

Untuk menyempurnakan metode semantik yang telah digunakan Izutsu, maka peneliti hendak menutupi kekurangan-kekurangan yang ada. Dalam hal ini setidaknya ada dua langkah dasar yang akan peneliti tempuh untuk mencapai penyempurnaan tersebut.

Pertama, peneliti akan menyeimbangkan antara Semantik Barat dan Timur, khususnya Semantik Arab. *Kedua*, apabila telah diketahui

²²Karakteristik mendasar dari Strukturalis Barat adalah gagasan formal yang berusaha memahami suatu teks secara mandiri apa adanya dan tidak terikat unsur-unsur pendukung lain seperti sumber, motif, dsb. Lebih lanjut lihat Suwardi Endraswara. *Teori Kritik Sastra: Prinsip, Falsafah dan Penerapan*. Edited by Tri Admojo, Yogyakarta: Center for Academic Publishing Services (CAPS), 2013. hal. 69

²³Dadang Darmawan, et al. "Desain Analisis Semantik Al-Quran Model Ensiklopedik: Kritik atas Model Semantik Toshihiko Izutsu." *Al-Quds: Jurnal Studi Al-Quran dan Hadis*, vol. 4, no. 2, 2020, hal. 186

²⁴Ismail Al-Bayrak. "The Reception of Toshihiko Izutsu's Quranic Studies in the Muslim World: With Special Reference to Turkish Qur'anic Scholarship." *Journal of Quranic Studies*, vol. 14, no. 1, 2012, hal. 73-106.

bahwa Al-Quran adalah karya sastra agung dengan gaya bahasa yang luhur²⁵, maka teori-teori sastra menjadi sangat perlu untuk diterapkan dalam penafsiran. Dalam hal ini, peneliti menilai perlu untuk merujuk pada seorang cendekiawan yang ahli dalam sastra sekaligus juga ahli dalam semantik. Terdapat seorang pakar bahasa dan sastra berkebangsaan Hungaria bernama Stephen Ullmann.²⁶ Sarjana yang mengajar di Universitas Leeds dan Universitas Oxford ini juga bahkan teori semantiknya menjadi salah satu yang dirujuk oleh Toshihiko Izutsu dan Nashr Hamid Abu Zayd.

Di antara berbagai aliran sastra yang ada, peneliti memilih aliran romantik sebagai aliran yang paling representatif. Hal ini karena peneliti berargumen bahwa Al-Quran memenuhi empat aspek dalam teori sastra romantik, yaitu aspek alam (*ṭhabī'iyah*), aspek emosi (*ʿāthifiyyah*), aspek imajinasi (*khayāliyyah*) dan aspek kebebasan (*ḥurriyyah*)²⁷.

Oleh karenanya, untuk melakukan rekonstruksi peran bahasa dan sastra dalam penafsiran Al-Quran, peneliti mengajukan formulasi tafsir yang mengawinkan ilmu semantik dan ilmu sastra romantik. Tafsir tersebut peneliti beri nama Tafsir Semantik Romantik.

B. Identifikasi Masalah

Adapun berbagai masalah yang dapat diidentifikasi dari pemaparan tersebut di atas adalah:

1. Terdapatnya perdebatan dan kontroversi dalam diskursus tentang penafsiran semantik Izutsu. Beberapa mengapresiasi namun terdapat juga kritik dari Ismail Al-Bayrak misalnya menyebutnya *over-simplified* dan *over-generalized*. Sehingga penyempurnaan

²⁵Ahmad Thib Raya, *Rasionalitas Bahasa Al-Quran: Upaya Menafsirkan Al-Quran dengan Pendekatan Kebahasaan*, Jakarta: Fikra Publishing, 2006, hal. 2-3

²⁶Ullmann dapat disebut sebagai sarjana yang lebih awal mengkaji keterkaitan antara semantik dan sastra. Studinya tersebut terangkum dalam Stephen Ullmann. *Language, Meaning, dan Style: Essays in Memory of Stephen Ullmann*. Edited by T. E. Hope, Leeds, University of Leeds Press, 1981.

²⁷F. Al-Farfuri. *Ahamm Mazāhir al-Rūmanṭiqīyah fī al-Adab al-ʿArabī al-Ḥadīth wa- Ahamm al-Mu'aththirāt al-Ajṅabīyah fīhā*. El Manar, Tunisia: al-Dār al-ʿArabīyah li-al-Kitāb, 1988; Mia Mutmainah dan Tatik Mariyut Tasnimah. "Pengaruh Romantisme terhadap Tren Psikologis Maḥmūd ʿAbbās al-ʿAqqād dalam Kritik Sastra Arab Modern." *Al-Ma'rifah: Jurnal Budaya, Bahasa dan Sastra Arab*, vol. 19, no. 1, 2022, hal. 97; Sakiah Panggalo. "Aliran Romantisme Kesusastraan Arab." *JlIP-Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan*, vol. 5, no. 6, 2022, hal. 1634; E. A. Najib. "Karakteristik dan Aplikasi Aliran Romantisme Arab." *Insyirah: Jurnal Ilmu Bahasa Arab Dan Studi Islam*, vol. 4, no. 1, hal. 41-50.

dirasa perlu dan menjadi lebih layak untuk menengahi keduanya. Dadang Darmawan *et al* menyusun semantik ensiklopedik, dengan penekanan pada penyertaan sumber-sumber dari *turats islami*. Peneliti menilai terdapat dua kekurangan pada baik semantik *weltanschauung* Izutsu maupun semantik ensiklopedik Darmawan *et al*; yaitu hanya berfokus pada semantik kata, dan melupakan semantik kalimat; serta melupakan aspek analisis sastra pada kajiannya; padahal tingkatan tertinggi setelah semantik adalah stilistika atau sastra.

2. Besarnya posisi dan peran bahasa dan sastra dalam penafsiran Al-Quran. Amin Abdullah bahkan memasukkannya ke dalam delapan ilmu-ilmu *ushûl ad-dîn* (pokok-pokok agama). Sehingga pemahaman tentangnya perlu komprehensivitas yang baik.
3. Diperlukan juga tinjauan kepustakaan sebagai dasar yang mapan untuk menjadi bangunan argumen dan bekal keilmuan yang menjadi pondasi penelitian tentang ilmu semantik, ilmu sastra romantik dan penafsiran Al-Quran. Oleh karenanya dibutuhkan elaborasi keilmuan dari tiga bidang tersebut secara proporsional, baik dari mazhab barat maupun timur.
4. Belum ditemukan kajian terdahulu yang spesifik mengelaborasi tiga keilmuan ini, yaitu ilmu semantik, ilmu sastra romantik dan ilmu penafsiran Al-Quran. Sehingga kajian yang dapat mengintegrasikan ketiganya dinilai sebagai *novelty* (unsur kebaruan dalam penelitian).

C. Perumusan dan Pembatasan Masalah

Penelitian ini secara singkat adalah untuk menjawab rumusan masalah yang dapat diterangkan ke dalam pertanyaan utama, yaitu “*Bagaimanakah Konsep Tafsir Semantik Romantik?*”

Adapun beberapa beberapa pertanyaan yang merincikan pertanyaan tersebut adalah;

1. Bagaimana Epistemologi Semantik dan Sastra Romantik di Timur maupun Barat?;
2. Bagaimana Integrasi Semantik dan Sastra Romantik ke dalam Ilmu Al-Quran?;
3. Bagaimana Formulasi Model Tafsir Semantik Romantik?

Adapun pembatasan masalah dalam penelitian ini dikhususkan dalam menemukan ragam epistemologi semantik dan romantisme barat dan timur. Untuk semantik barat, penelitian dikhususkan namun tidak terbatas pada Stephen Ullmann²⁸ dan David Alan Cruse²⁹. Adapun untuk semantik timur, penelitian dikhususkan namun tidak terbatas pada Toshihiko Izutsu³⁰ dan Ahmad Mukhtar ‘Umar³¹. Dalam hal romantisme barat, penelitian dikhususkan namun tidak terbatas pada Friedrich Schlegel³², George Gordon Byron³³ dan Novalis³⁴. Adapun untuk romantisme

²⁸beberapa bukunya yang akan dikaji; Ullmann, Stephen. *Language, Meaning, and Style: Essays in Memory of Stephen Ullmann*. Edited by T. E. Hope, Leeds, University of Leeds Press, 1981.; Ullmann, Stephen. *Meaning and Style: Collected Papers*. New York, Barnes & Noble Books, 1973.; Ullmann, Stephen. *Pengantar Semantik (diadaptasi oleh Sumarsono)*. Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2007.; Ullmann, Stephen. *The Principles of Semantics*. 2 ed., Oxford, Basil Blackwell, 1957.;

²⁹beberapa bukunya yang akan dikaji; Cruse, D. A. *A Glossary of Semantics and Pragmatics*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006.; Cruse, D. Alan. *Meaning in Language: An Introduction to Semantics and Pragmatics*. Oxford, Oxford University Press, 2000.

³⁰beberapa bukunya yang akan dikaji; Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Quran*. Montreal, McGill-Queen's University Press, 1966.; Izutsu, Toshihiko. *Etika Beragama dalam Al-Qur'an*, terjemahan Mansuruddin Djoely. Jakarta, Pustaka Firdaus, 1995.; Izutsu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia: pendekatan semantik terhadap Al-Qur'an*, terjemahan Agus Fahri Husein, dkk. Yogyakarta, Tiara Wacana Yogya, 1997.

³¹bukunya yang akan dikaji; Umar, Ahmad Mukhtar. *Ilmu ad-Dilalah*. Kuwait, Dar al-'Urubah, 1982.

³²beberapa bukunya yang akan dikaji; Schlegel, Friedrich. *Lucinde and the Fragments*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1971.; Schlegel, Friedrich. *Philosophical Fragments*. Fitchow, University of Minnesota Press, 1968.

³³beberapa bukunya yang akan dikaji; Byron, George Gordon. *Childe Harold's Pilgrimage*. London, John Murray, 1812.; Byron, George Gordon. *Don Juan*. London, Thomas Davison, 1824.

³⁴beberapa bukunya yang akan dikaji; Novalis. *Heinrich von Ofterdingen*. Cambridge, University of Massachusetts Press, 1990.; Novalis. *Hymnen an die Nacht*. Leipzig, Verlag der Königlichen Geheimen Ober-Hofbuchdruckerei, 1800.; Novalis, and Friedrich von Schlegel. *Blüthenstaub*. Edited by Klaus Detjen and Hans Jürgen Balmes, Göttingen, Wallstein Verlag, 2016.

timur, penelitian dikhususkan namun tidak terbatas pada Khalil Gibran³⁵, Khalil Mutran³⁶ dan Sutan Takdir Alisjahbana³⁷.

Pembatasan lainnya adalah dalam hal empat karakteristik sastra romantik, teori yang diambil adalah dibatasi pada teori Al-Farfuri³⁸ yang disederhanakan oleh peneliti dan Sakiah Panggalo³⁹.

D. Tujuan Penelitian

Tujuan dalam penelitian ini secara umum adalah untuk menyempurnakan metode penafsiran secara semantik yang sudah diterapkan selama ini oleh berbagai sarjana di seluruh dunia, khususnya Toshihiko Izutsu dan Dadang Darmawan *et al.* Selain itu, apabila Al-Quran dinilai sebagai mahakarya dalam ilmu kesusastraan, maka penelitian ini bertujuan untuk mengintegrasikan ilmu sastra dengan ilmu semantik ke dalam penafsiran Al-Quran. Penelitian ini menjawab tantangan itu salah satunya dengan merujuk kepada kompilasi tulisan Stephen Ullmann yang berjudul *Meaning dan Style: Collected Papers of Stephen Ullmann* (1973). Penelitian ini juga bertujuan untuk mengajukan teori sastra romantik sebagai aliran sastra yang sejalan dengan Al-Quran karena kesesuaian dengan empat aspek sastra romantik menurut Al-Farfuri., yaitu aspek alam (*ṭhabī'iyah*), aspek emosi (*‘āthifiyyah*), aspek imajinasi (*khayāliyyah*) dan aspek kebebasan (*ḥurriyyah*).⁴⁰

³⁵bukunya yang akan dikaji; Gibran, Khalil. *The Prophet*. New York, Alfred A. Knopf, 1923.

³⁶bukunya yang akan dikaji; Mutran, Khalil. *Diwan al-Khalil*. Beirut, Dar al-Jil, 1977.

³⁷bukunya yang akan dikaji; Alisjahbana, Sutan Takdir. *Layar Terkembang*. Jakarta, Dian Rakyat, 1936.

³⁸F. Al-Farfuri. *Aḥamm Mazāhir al-Rūmaṭiqīyah fī al-Adab al-‘Arabī al-Ḥadīth wa- Aḥamm al-Mu’aththirāt al-Ajṅabīyah fīhā*. El Manar, Tunisia: al-Dār al-‘Arabīyah li-al-Kitāb, 1988

³⁹Sakiah Panggalo. “Aliran Romantisme Kesusastraan Arab.” *JIIP-Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan*, vol. 5, no. 6, 2022, hal. 1634

⁴⁰F. Al-Farfuri. *Aḥamm Mazāhir al-Rūmaṭiqīyah fī al-Adab al-‘Arabī al-Ḥadīth wa- Aḥamm al-Mu’aththirāt al-Ajṅabīyah fīhā*. El Manar, Tunisia: al-Dār al-‘Arabīyah li-al-Kitāb, 1988; Mia Mutmainah dan Tatik Mariyut Tasnimah. “Pengaruh Romantisme terhadap Tren Psikologis Maḥmūd ‘Abbās al-‘Aqqād dalam Kritik Sastra Arab Modern.” *Al-Ma’rifah: Jurnal Budaya, Bahasa dan Sastra Arab*, vol. 19, no. 1, 2022, hal. 97; Sakiah Panggalo. “Aliran Romantisme Kesusastraan Arab.” *JIIP-Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan*, vol. 5, no. 6, 2022, hal. 1634; E. A. Najib. “Karakteristik dan Aplikasi Aliran Romantisme Arab.” *Insyirah: Jurnal Ilmu Bahasa Arab Dan Studi Islam*, vol. 4, no. 1, hal. 41-50.

Adapun tujuan khusus dapat dirumuskan ke dalam tiga konsep yaitu *to expose* (memaparkan), *to explore* (mengeksplorasi) dan *to shape* (membentuk). *To expose* yang dimaksud adalah memaparkan definisi dan konsep dasar ilmu semantik, definisi dan konsep dasar sastra romantisisme dan tafsir Al-Quran. *To explore* yang dimaksud adalah mengeksplorasi ragam epistemologi semantik dan romantisisme dalam mazhab barat dan timur; keterkaitan antara keduanya; serta urgensi kaidah bahasa dan sastra dalam penafsiran Al-Quran. *To shape* yang dimaksud adalah untuk membentuk formulasi metode Tafsir Semantik Romantik; dan memaparkan contoh penerapan Tafsir Semantik Romantik.

E. Manfaat Penelitian

Manfaat dalam penelitian ini dapat dilihat dari berbagai terminologi, khususnya dalam tiga aspek; akademik, sosial dan individual yang dapat dirinci sebagaimana penjelasan pada paragraf berikut.

Secara akademik, penelitian ini menjadi arah baru dalam studi Al-Quran, yaitu dengan menggabungkan antara ilmu semantik dengan ilmu sastra romantik dalam tafsir. Dari elaborasi kedua keilmuan tersebut, diharapkan penafsiran yang lahir dapat menjadi mapan dan lebih komprehensif, terlebih lagi dengan diperkaya oleh khazanah keilmuan barat dan timur.

Secara sosial, kehidupan masyarakat yang lekat dengan Al-Quran dapat menjadi semakin diperkaya oleh studi tentang makna serta studi terkait kesusastraan Al-Quran baik dari timur maupun barat. Nilai-nilai etika dan estetika yang lahir dari rahim sastra dan semantik Al-Quran dapat menyampaikan pesan moral yang luhur dengan elegan kepada seluruh lapisan masyarakat. Hal ini dapat menjadi implikasi awal secara sosial dari penafsiran Al-Quran secara semantik romantik. Penelitian ini juga dapat dijadikan acuan oleh pemerintah dan cendekiawan dalam membentuk interaksi dan pendidikan dalam ranah sosial untuk meresapi dan mentadabburi kedalaman makna Al-Quran, khususnya dalam kacamata sastra romantik.

Secara individu, penelitian ini menjadi bekal peneliti pribadi dalam kehidupan moral etika dan estetika sehari-hari, khususnya dalam refleksi menyingkap keindahan makna dan kesusastraan Al-Quran dengan keilmuan klasik maupun modern, timur maupun barat, secara mapan dan komprehensif.

F. Kerangka Teori

Secara mendasar, untuk membangun teori tafsir semantik romantik kita perlu menjawab pertanyaan “siapa yang seharusnya berhak menjadi penafsir Al-Quran pasca wafatnya Nabi? keilmuan apa yang menjadi dasar penafsiran Al-Quran? dimana peran keilmuan bahasa dan sastra dalam dialektika itu? bagaimana menyikapi kaidah yang kaku dari keulamaan klasik terhadap metode penafsiran Al-Quran?”.

Dalam hal kekakuan metode tafsir klasik, Muhammad Abduh menyatakan bahwa kebanyakan mufassir pasca Nabi keluar dari maksud Tuhan, namun fokus kepada mazhab mereka masing-masing.⁴¹ Hal ini karena kecondongan yang ada pada saat itu adalah untuk menguatkan mazhab masing-masing. Sehingga Abduh menilai perlu dilakukan rekonstruksi metode tafsir, yaitu dengan integrasi kepada keilmuan modern yang objektif. Hal ini demi mencapai satu tujuan, yaitu meraih *Hidâyatu Al-Qurân wa Rahmatuhû* (petunjuk dan kasih sayang dari Al-Quran)⁴².

Kegelisahan Abduh tersebut lalu dijustifikasi oleh murid-muridnya. Amin Al-Khuly secara tegas bahkan menyatakan “*Awwalu at-Tajdid Qatlu al-Qadim Fahman*” yang berarti “*langkah awal dari pembaharuan (tajdid) adalah membunuh pemahaman-pemahaman tradisi lama*”. Namun agaknya peneliti lebih setuju pendapat yang tidak sekeras pernyataan Amin tersebut. Peneliti lebih preferensi kepada Hasan Hanafi yang menempatkan pemahaman *turâts* (tradisi) sebagai tanggung jawab kultural, dan *tajdid* sebagai reinterpretasi atas tradisi dengan menyesuaikan kebutuhan realitas zaman.⁴³ Senada dengannya, Arkoun juga menyebut perlunya menampilkan tradisi klasik sebagai kesaksian kolektif masa lalu.⁴⁴ Nashr Hamid Abu Zayd juga mengutip as-Suyuthi yang menyatakan “*ilmu meskipun banyak jumlahnya dan bertebaran di ujung barat dan ujung timur, namun sebenarnya batasnya bagaikan lautan dalam yang tidak*

⁴¹Muhammad 'Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha. *Tafsir Al-Manâr*. vol. 1, Kairo: Dar al-Manar, 1947. hal. 9-10; Amin Al-Khuly. *Manâhij Tajdid fî an-Nahwi wa al-Ballâghah wa at-Tafsîr wa al-Adab*. t.tp., Dar al-Ma'rifah, 1961. hal. 299

⁴²Amin Al-Khuly. *Manâhij Tajdid fî an-Nahwi wa al-Ballâghah wa at-Tafsîr wa al-Adab*. t.tp., Dar al-Ma'rifah, 1961. hal. 301

⁴³Hasan Hanafi. *Min an-Nash ilâ al-Wâqi'*. vol. 1, Kairo, Markaz al-Kitab li an-Nasyr, 2004. hal. 11; Nashr Hamid Abu Zayd. *Tekstualitas Al-qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an* diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta, LKis Yogyakarta, 2002. hal. 10

⁴⁴Mohammed Arkoun. *Lectures du Koran*, terjemahan Hidayatullah. Bandung, Pustaka, 1998 hal. 45-49; Moh. Slamet Untung. ““Pembacaan” Al-Qur'an menurut Mohammed Arkoun.” *RELIGIA*, vol. 13, no. 1, 2010, pp. 23-40.

diketahui".⁴⁵ Sehingga peneliti menilai rekonstruksi terhadap metode tafsir diperlukan, namun tetap menghargai tradisi klasik sebagaimana mestinya.

Peneliti juga meyakini terdapat dua paradigma yang fundamental dalam membahas penafsiran Al-Quran menurut teori bahasa dan sastra; *pertama*, paradigma bahwa Al-Quran adalah pengguna bahasa dan sastra Arab; *kedua*, paradigma bahwa Al-Quran adalah teks; sehingga studi terbaru yang berkaitan dengan ilmu-ilmu bahasa, sastra dan teks dapat -dan bahkan sangat perlu- untuk diinternalisasikan ke dalam *'Ulûm al-Qur-ân* secara rekonstruktif. Paradigma pertama melahirkan pemikiran-pemikiran Ulama yang menekankan urgensi Bahasa dan Sastra Arab dalam penafsiran; sedangkan paradigma kedua membawa kepentingan ilmu-ilmu teks sebagai pertimbangan ilmiah -sekaligus juga ilmu semantik sebagai pewadah makna yang dikandung oleh teks-teks tersebut-.

Terkait integrasi kaidah bahasa dan sastra ke dalam Al-Quran, argumen *Nabawy* yang menjawabnya adalah dengan melihat kembali sejarah turunnya Al-Quran. Pada saat pertama kali menerima wahyu surah Al-'Alaq 1-5, Nabi yang ketakutan melihat Jibril hingga menggigil meminta Khadijah untuk menyelimutinya. Melihat suaminya yang menderita, Khadijah lalu membawa Nabi kepada Waraqah bin Naufal -sepupu Khadijah sudah lanjut usia- untuk mendengarkan solusi dari Waraqah. Dia dikenal sebagai ahli bahasa Arab sekaligus bahasa Ibrani serta juga merupakan penerjemah Injil ke dalam bahasa Arab. Waraqah lalu menyebut Nabi Muhammad telah didatangi sosok yang sama dengan yang mendatangi Nabi Musa, yaitu malaikat Jibril. Waraqah lalu menafsirkan kejadian tersebut sebagai tanda bahwa Nabi Muhammad adalah Nabi dan akan diusir oleh kaumnya karena kebenaran yang dibawanya.⁴⁶

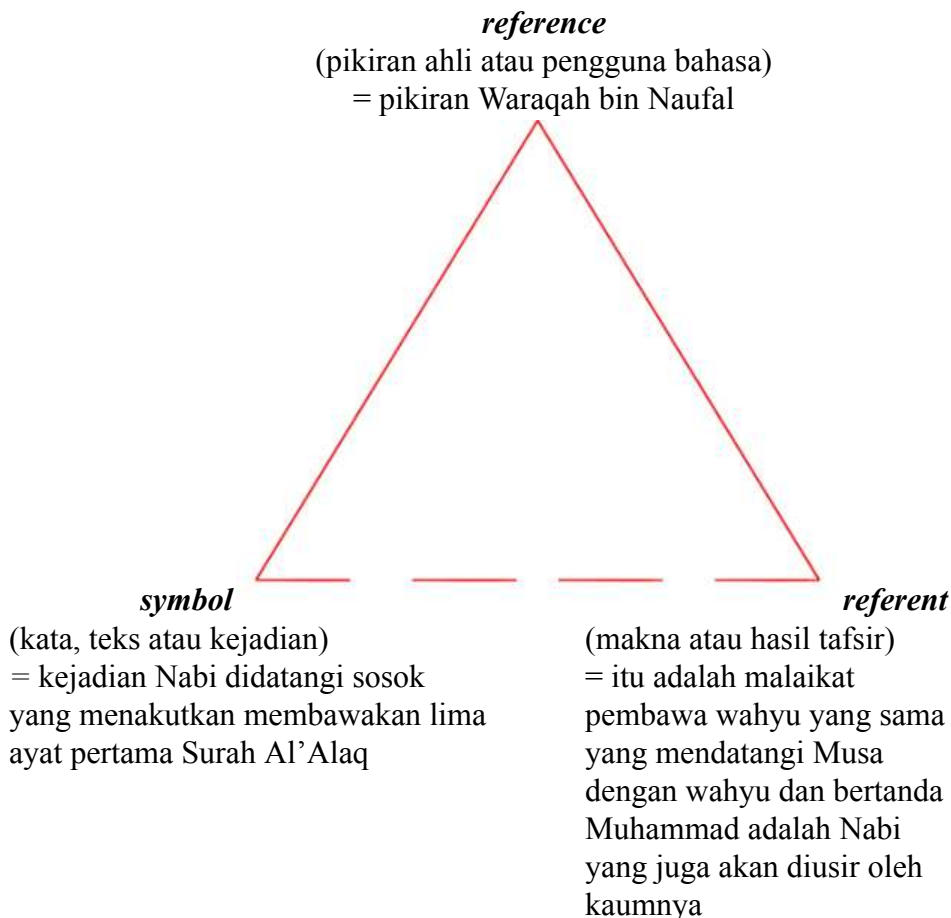
Peneliti menilai kejadian tersebut sebagai proses pertama dalam penafsiran semiotik Al-Quran. Hal ini karena Khadijah dan Nabi hendak mencari arti dari suatu kejadian atau "*symbol*", dengan melihat kepada pikiran ahli atau "*reference*" untuk menghasilkan hasil makna konklutif

⁴⁵Jalaluddin As-Suyuthi, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur-ân*. Beirut: Dar al-Fikr, 1987.; Nashr Hamid Abu Zayd. *Tekstualitas Al-qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an* diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta, LKis Yogyakarta, 2002. hal. 4

⁴⁶Hadis ini terulang sebanyak 4x pada Shahih Bukhari dan 1x pada Shahih Muslim sehingga dapat disebut *muttafaqun 'alaih* (derajat tertinggi kesahihan hadis karena telah disepakati oleh Bukhari dan Muslim). Hadis ini diriwayatkan oleh istri Nabi, yaitu Aisyah melalui jalur sanad *'aly* (rantai perawi yang tinggi secara kualitas) seperti jalur Yahya bin Bukair dan jalur 'Abdullah bin Yusuf pada Shahih Bukhari, serta jalur Abu ath-Thahir Ahmad bin Amru pada Shahih Muslim.

atau “*referent*”. Hal ini sejalan dengan segitiga makna Ogden dan Richard yang dikutip oleh Stephen Ullmann. Jika kita integrasikan kejadian itu ke dalam segitiga makna Ogden dan Richard, maka dapat kita pahami melalui gambar ilustrasi berikut:

Ilustrasi I.1. Segitiga Makna Ogden dan Richard⁴⁷ pada kejadian pewahyuan pertama Nabi Muhammad



Meskipun kejadian di atas lebih tepatnya masuk sebagai penafsiran semiotik bukan semantik, namun antara semiotik dan semantik punya prinsip berpikir yang sama dalam *reference* dan *referent*. Perbedaannya hanyalah pada *symbol*. Dalam semantik, *symbol* harus berupa kata atau

⁴⁷Stephen Ullmann. *Pengantar Semantik* (diadaptasi oleh Sumarsono). Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007. hal. 66-76

teks, namun dalam semiotik, *symbol* harus berupa tanda, gestur atau sebuah kejadian (non-teks).

Adapun dalam pentingnya keilmuan sastra, maka argumen *Nabawy*-nya adalah penunjukan Nabi kepada Ibnu ‘Abbas sebagai mufassir ulung Al-Quran, atau yang disebut dengan *Turjuman Al-Quran*. As-Suyuthi menilai penafsiran Al-Quran sangat memerlukan kemampuan sastra dan menguasai syair-syair Arab seperti yang dimiliki Ibnu ‘Abbas. Hal ini karena syair-syair Arab dianggap sebagai *Dîwân al-‘Arab* (gudangnya bangsa Arab).⁴⁸ Penunjukan Ibnu ‘Abbas oleh Nabi, juga kejadian dimana Khadijah membawa Nabi untuk konsultasi kepada Waraqah bin Naufal, secara tidak langsung mempertegas posisi keilmuan bahasa dan sastra sebagai unsur terpenting dalam penafsiran Al-Quran. Hal ini karena Waraqah maupun Ibnu ‘Abbas adalah dua sosok yang dikenal ahli dalam bahasa dan sastra. Nabi tidak menunjuk sahabat lain yang dikenal kuat dalam politik, bukan pula yang dikenal rajin beribadah, yang alim dan sebagainya; namun yang dipilih adalah yang handal dalam keilmuan bahasa dan sastra.

Terkait sastra romantik sebagai penilaian kritik sastra untuk Al-Quran, hal ini karena peneliti menilai Al-Quran telah memenuhi empat aspek sastra romantik dalam teori Al-Farfuri dalam *Ahamm Mazāhir al-Rūmantiqīyah fī al-Adab al-‘Arabī al-Hadīth wa- Ahamm al-Mu’aththirāt al-Ajñabīyah fihā* (1988). Keempat aspek tersebut adalah aspek alam (*thabī’iyyah*), aspek emosi (*‘āthifiyyah*), aspek imajinasi (*khayāliyyah*) dan aspek kebebasan (*hurriyyah*).⁴⁹

Pertama, sebagai contoh dalam aspek alam (*thabī’iyyah*), Al-Quran banyak menjadikan alam sebagai objek sumpah sekaligus nama surah, seperti surah Al-Qamar, Asy-Syams dan lain sebagainya. *Kedua*, contoh dalam aspek emosi (*‘āthifiyyah*), Al-Quran banyak menyentuh aspek emosi manusia dengan kabar gembira dan peringatan (Al-Baqarah : 119). *Ketiga*, contoh dalam aspek imajinasi (*khayāliyyah*) adalah Al-Quran

⁴⁸Jalaluddin As-Suyuthi, *Al-Itqân fī ‘Ulûm al-Qur-ân*. Beirut: Dar al-Fikr, 1987. hal. 121-134

⁴⁹F. Al-Farfuri. *Ahamm Mazāhir al-Rūmantiqīyah fī al-Adab al-‘Arabī al-Hadīth wa- Ahamm al-Mu’aththirāt al-Ajñabīyah fihā*. El Manar, Tunisia: al-Dār al-‘Arabīyah li-al-Kitāb, 1988; Mia Mutmainah dan Tatik Mariyut Tasnimah. “Pengaruh Romantisme terhadap Tren Psikologis Maḥmūd ‘Abbās al-‘Aqqād dalam Kritik Sastra Arab Modern.” *Al-Ma’rifah: Jurnal Budaya, Bahasa dan Sastra Arab*, vol. 19, no. 1, 2022, hal. 97; Sakiah Panggalo. “Aliran Romantisme Kesusastraan Arab.” *JIIP-Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan*, vol. 5, no. 6, 2022, hal. 1634; E. A. Najib. “Karakteristik dan Aplikasi Aliran Romantisme Arab.” *Insyirah: Jurnal Ilmu Bahasa Arab Dan Studi Islam*, vol. 4, no. 1, hal. 41-50.

banyak memberikan gambaran kepada manusia tentang keadaan orang bertakwa di surga (Surah An-Naba 31-37) atau tentang kiamat (Surah Al-Qiyamah). *Keempat*, contoh dalam aspek kebebasan (*hurriyyah*) adalah ketika Al-Quran menetapkan huruf-huruf *muqaththa'ah* (huruf terpenggal) pada *fawatih as-suwar* (awalan surah).

Untuk melihat Al-Quran dalam kacamata ilmu teks, studi terbaru oleh Nashr Hamid Abu Zayd menunjukkan adanya kesadaran ilmiah tentang studi teks yang selama ini dianaktirikan. Nashr membuat suatu sintesa bahwa jika disimpulkan karakteristik peradaban berdasarkan dimensi sentralnya, maka peradaban Yunani adalah peradaban logika dan filsafat, peradaban Mesir kuno adalah peradaban eskatologi, sedangkan peradaban Arab-Islam adalah peradaban teks.⁵⁰ Peneliti setuju dengan ini bahwa Umat Islam adalah umat yang Qurani. Hal ini dalam arti bahwa sekelompok manusia yang menamakan diri mereka sebagai muslim adalah sekelompok manusia yang sangat bergantung pada teks-teks Al-Quran dalam seluruh aspek kehidupannya. Berbeda dengan umat agama lain, peneliti menilai umat Islam lebih dekat dan lekat dengan kitab sucinya karena beberapa contoh sederhana seperti; *pertama*, mereka membaca Al-Quran setiap sembahyang minimal dua kali dan dua *surah*; *kedua*, setiap kegiatan keagamaan selalu diawali dengan pembacaan ayat suci Al-Quran; *ketiga*, terdapat banyak sekali penghafal Al-Quran di seluruh penjuru dunia; begitu juga sekolah-sekolah penghafal Al-Quran -yang secara tidak langsung menunjukkan betapa besar semangat mereka untuk mencintai dan mempelajari Al-Quran-; *keempat*, kajian tentang Al-Quran memiliki porsi yang sangat luas, panjang dan multi konseptual dengan berbagai dinamika dalam studi Al-Quran di berbagai perguruan tinggi di seluruh dunia; serta berbagai argumen lainnya yang memperkuat hubungan antara Islam dan teks-teks Al-Quran.

Dengan berbekal pada teori-teori tentang semantik Al-Quran, sastra romantik Al-Quran serta ilmu teks Al-Quran yang telah dipaparkan di atas, maka peneliti termotivasi untuk melahirkan ide dan gagasan tentang tafsir semantik romantik. Gagasan ini diharapkan memiliki landasan teoritis yang mapan dan saling melengkapi.

G. Tinjauan Pustaka

Sejatinya pembahasan yang bersifat rekonstruktif terhadap ilmu-ilmu Al-Quran sudah cukup banyak ditemukan, baik di dalam negeri

⁵⁰Nashr Hamid Abu Zayd. *Tekstualitas Al-qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an* diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta, LKis Yogyakarta, 2002. hal. 1

maupun di luar negeri. Peneliti banyak menjadikan sumber tersebut sebagai tinjauan umum dan khusus dalam kajian tafsir semantik romantik. Dalam hal ini peneliti membaginya ke dalam enam tipe: 1) terkait pembaharuan tafsir Al-Quran; 2) terkait semantik *weltanschauung* Al-Quran; 3) terkait semantik naskah Al-Quran; 4) terkait semantik ensiklopedik Al-Quran; 5) terkait semantik stilistika; dan 6) terkait sastra Al-Quran.

Pertama, terkait pembaharuan tafsir Al-Quran. Studi yang ditulis oleh Muhammad Arkoun berjudul *Lectures du Koran* (1982) dianggap sebagai salah satu titik awal rekonstruksi pemikiran tafsir Al-Quran di abad 20. Studinya ini menjadi inspirasi bagi peneliti karena ia membedah kembali studi dan metode penafsiran Al-Quran yang sudah *mainstream* -dan lebih banyak berupa praduga teologis serta filosofis kuno- dengan mengintegrasikannya dengan realitas keilmuan modern yang lebih baku dan saintifik⁵¹. Secara khusus, Arkoun juga menyinggung peran linguistik (bahasa dan sastra) sebagai unsur heuristik terpenting dalam membedah Al-Quran sebagai penunjang kemajuan kesadaran manusia⁵². Studinya ini nantinya memantik para sarjana tafsir untuk melahirkan pemikiran rekonstruktif yang beragam di hari kemudian.

Kedua, terkait semantik *weltanschauung* Al-Quran. Terdapat buku dari Toshihiko Izutsu dengan judul *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik Al-Quran* (1964) dan *Etika Beragama dalam Al-Quran* (1966). Studi tersebut dinilai sebagai studi paling baik pada saat itu tentang *weltanschauung* Al-Qur'an⁵³ yang dapat dipahami oleh masyarakat Timur maupun Barat. Penelitian yang akan diajukan pada tulisan ini akan banyak mengacu -sekaligus juga mengkritisi- studi yang dilakukan oleh Toshihiko

⁵¹Mohammed Arkoun. *Lectures du Koran*, terjemahan Hidayatullah. Bandung, Pustaka, 1998 hal. 45-49; Moh. Slamet Untung. "Pembacaan" Al-Qur'an menurut Mohammed Arkoun." *RELIGIA*, vol. 13, no. 1, 2010, pp. 23-40.

⁵²Arkoun membagi tiga cara penafsiran yang shahih; *pertama*, tata cara liturgis (*taqlidiyyah* atau mengikuti tradisi klasik); *kedua*, eksegetis (melakukan kolaborasi eklektik antara tafsir dengan riwayat dan akal); *ketiga*, linguistik kritis (menguji teks dalam lingkup keilmuan bahasa yang kritis dan komprehensif). Lebih lanjut lihat Mohammed Arkoun. *Lectures du Koran*, terjemahan Hidayatullah. Bandung, Pustaka, 1998 hal. 91-99; Moh. Slamet Untung. "Pembacaan" Al-Qur'an menurut Mohammed Arkoun." *RELIGIA*, vol. 13, no. 1, 2010, pp. 23-40.

⁵³Izutsu menyebut *weltanschauung* sebagai pandangan suatu pengguna bahasa terhadap dunia dengan kata-kata yang digunakan. Izutsu memberikan definisi semantik Al-Quran adalah kajian analisis terhadap kosakata kunci untuk memahami *weltanschauung* Al-Quran (visi dunia Qurani). Lebih lanjut lihat Toshihiko Izutsu. *Relasi Tuhan dan Manusia: pendekatan semantik terhadap Al-Qur'an*, terjemahan Agus Fahri Husein, dkk. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997.

Izutsu tersebut. Namun kesadaran yang menjadi semangat penelitian ini adalah sejalan dengan semangat studi Izutsu, yaitu bahwa pentingnya memaknai Al-Quran dengan keilmuan modern (semantik).

Ketiga, konsep tekstualitas Al-Quran. Terdapat studi yang dinilai sangat representatif dan rekonstruktif terhadap ilmu Al-Quran di masa modern. Buku tersebut adalah karya Nashr Hamid Abu Zayd yang berjudul *Mafhûm an-Nash: Dirâsatan fî 'Ulûm al-Qur-ân* (2014). Studi ini peneliti anggap sangat mapan dalam mengkaji Al-Quran dalam pisau ilmu bahasa dan sastra. Selain itu, Nashr dianggap mampu merintis pemahaman tentang ilmu teks dan ilmu budaya Al-Quran dengan konsep mekanisme teks yang ia tulis.⁵⁴ Peneliti memandang buku ini sebagai tinjauan pustaka yang wajib bagi para pelajar studi Al-Quran di masa ini.

Keempat, konsep semantik ensiklopedik Al-Quran. Terdapat sebuah studi dari Dadang Darmawan, Irma Ryanti dan Yusep Mahmud Husein pada tahun 2020 yang berjudul *Desain Analisis Semantik Al-Quran Model Ensiklopedik: Kritik atas Model Semantik Toshihiko Izutsu*.⁵⁵ Studi tersebut berupaya membuat model baru dalam kajian semantik Al-Quran sebagai bentuk kritik atas metode yang dilakukan Izutsu. Peneliti menilai terdapat beberapa kritik yang tidak tepat sasaran yang akan dibahas lebih banyak dalam penelitian ini. Peneliti juga menyayangkan bahwa dalam kritik yang dilakukan para sarjana tersebut, tidak ditampilkan secara lugas kutipan-kutipan dari buku Izutsu yang dikritik.

Kelima, konsep semantik stilistika. Studi yang dilakukan oleh Arliva Ristingrum, FX Sawardi dan Supana cukup menarik perhatian peneliti. Hal ini karena dalam artikel berjudul *Kajian Stilistika Semantik pada Ungkapan Bahasa Jawa Postingan Instagram @Gojekgentho* (2023), para sarjana tersebut berupaya mengkaji ungkapan-ungkapan yang ada di dalam media sosial @gojekgentho dengan dua keilmuan sekaligus, yaitu ilmu stilistika (sastra) dan ilmu semantik (bahasa). Namun sayangnya pada analisisnya, tidak ditemukan landasan teoritis semantik yang kuat, namun hanya lebih banyak pada kajian gaya bahasa dan sastra (majas).⁵⁶

⁵⁴Nashr Hamid Abu Zayd. *Mafhûm an-Nash: Dirâsatan fî 'Ulûm al-Qur-ân*. Beirut: Al-Markaz Ats-Tsaqafi al-'Araby, 2014. hal. 135

⁵⁵Dadang Darmawan, et al. "Desain Analisis Semantik Al-Quran Model Ensiklopedik: Kritik atas Model Semantik Toshihiko Izutsu." *Al-Quds: Jurnal Studi Al-Quran dan Hadis*, vol. 4, no. 2, 2020, hal. 181-206

⁵⁶Arliva Ristingrum, et al. "Kajian Stilistika Semantik pada Ungkapan Bahasa Jawa Postingan Instagram @Gojekgentho." *Journal on Education*, vol. 5, no. 2, 2023, pp. 5421-5427.

Keenam, konsep sastra Al-Quran. Sosok yang dianggap sebagai penggagas integrasi sastra ke dalam Al-Quran adalah Amin Al-Khuly. Bukunya yang berjudul *Manâhij Tajdîd fî an-Nahwi wa al-Ballâghah wa at-Tafsîr wa al-Adab* (1961). Sebenarnya Amin tidak hanya merekonstruksi ilmu tafsir saja dalam studi tersebut. Namun juga *nahwu* (sintaksis Arab), *ballâghah* dan sastra sekaligus. Studi Amin ini memberikan angin segar kepada para sarjana bahasa dan sastra untuk mengintegrasikan keilmuannya dalam membedah penafsiran Al-Quran di era modern.

Disamping berbagai tinjauan pustaka di atas, peneliti juga belum melihat adanya studi spesifik yang mengaitkan antara studi semantik, studi sastra romantik dengan studi Al-Quran seperti yang peneliti hendak lakukan. Oleh karenanya penelitian ini dapat membawa semangat *novelty* (kebaruan) dalam penelitian tentang tafsir Al-Quran.

H. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, yaitu sebuah pendekatan penelitian yang berawal dari pertanyaan yang tidak membutuhkan jawaban angka. Sehingga pendekatan kualitatif tidak digunakan untuk menjawab pertanyaan “berapa jumlah?”, namun untuk menjawab salah satu atau lebih dari pertanyaan “apa, siapa, dimana, kenapa, kapan dan atau bagaimana”.⁵⁷ Dalam hal ini, peneliti telah merumuskan pertanyaan yang akan dijawab pada bagian perumusan masalah.

Adapun metode penelitian ini adalah studi pustaka nomotetik-ideografik; yaitu penelitian dimana posisi peneliti adalah melakukan kompilasi dan menemukan nilai-nilai prinsip pada sumber-sumber kepustakaan secara ideografik, lalu peneliti memberikan hipotesis kaidah-kaidah integrasi secara nomotetik.⁵⁸

⁵⁷Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Surakarta: IAIN Surakarta, 2015, hal. 48

⁵⁸Levy menyebut bahwa sampai era modern, dunia intelektual dalam penelitian masih berlawanan antara paham nomotetik dan ideografik. Nomotetik dalam pandangan Kant adalah pendekatan yang bersifat generalisasi hukum atau kaidah pembentuknya secara objektif. Sedangkan ideografik adalah prinsip penelitian yang berupaya menemukan diferensiasi di antara beberapa hal yang terlihat sama. Prinsip ideografik juga cenderung subjektif. Lebih lanjut lihat Sidney J. Levy. “The Evolution of Qualitative Research in Consumer Behavior.” *Journal of Business Research*, vol. 58, no. 3, 2005, hal. 341-347; Nanis Susanti. “Paradigma Penelitian Kualitatif Dalam Bisnis.” *DIE, Jurnal Ilmu Ekonomi & Manajemen*, vol. 10, no. 1, 2014, hal. 75-84.

Penelitian ini berfokus pada tiga keilmuan yang diupayakan untuk berinteraksi satu sama lain, yaitu keilmuan semantik, keilmuan sastra (dalam hal ini sastra romantik) dan keilmuan tafsir Al-Quran. Oleh karena itu, jika merujuk Amin Al-Khuly yang membagi subjek penelitian tafsir ke dalam dua -*Dirâsah Haula Al-Quran* dan *Dirâsah fî Al-Quran*⁵⁹, maka subjek penelitian ini termasuk ke dalam *Dirâsah Haula Al-Quran*, dengan pembahasan khusus yaitu metode penafsiran secara bahasa (*lughawy*).

Adapun objek material penelitian -yang dalam hal ini juga menjadi sumber data- adalah berupa kompilasi terhadap berbagai buku-buku, artikel dan karya tulis dari tokoh-tokoh terkait tiga keilmuan tersebut, baik dari timur maupun barat.⁶⁰ Sumber data baik primer -berupa kitab atau buku karya langsung para cendekiawan terkait- maupun sekunder -berupa terjemahan, *book review*, artikel yang membahas atau buku biografi dan sinopsis terhadap tokoh dan karyanya- dapat dilihat di daftar pustaka penelitian ini. Dalam penyajian data, penelitian ini juga menggunakan instrumen pendukung seperti diagram, ilustrasi, peta pikiran dan tabel.⁶¹

Dalam menganalisis data, peneliti menggunakan beberapa urutan sebagai berikut; 1) analisis reflektif, 2) kompilasi sumber teoritis; 2)

⁵⁹*Dirâsah Haula Al-Quran* adalah penelitian terkait *asbâb an-nuzûl*, *qirâ-at*, metode tafsir dan ilmu lainnya yang berada di luar (tidak terkait) penafsiran suatu ayat di dalam Al-Quran. Sedangkan *Dirâsah fî Al-Quran* adalah penelitian terkait wacana pemahaman tafsir pada suatu ayat atau tema tertentu di dalam Al-Quran. Lebih lanjut lihat Amin Al-Khuly. *Manâhij Tajdid fî an-Nahwi wa al-Ballâghah wa at-Tafsîr wa al-Adab*. t.tp., Dar al-Ma'rifah, 1961. hal. 307

⁶⁰Dalam ruang lingkup Indonesia, untuk dasar penelitian sastra maka cendekiawan seperti Sukron Kamil dengan bukunya *Teori Kritik Sastra Arab: Klasik dan Modern* (2009) dan *Sastra Banding: Sastra Antar-Negara Arab, Inggris, Indonesia, Sastra Terjemahan, Alih Wahana, dan Interdisipliner Sastra Arab dan Indonesia, Islam, Politik* (2023) dapat dijadikan subjek dan objek penelitian. Dalam lingkup semantik barat, Stephen Ullmann dengan *Semantics : An Introduction to The Science of Meaning* (1964) dan David Alan Cruse dengan *A Glossary of Semantic dan Pragmatics* (2006). Adapun untuk semantik timur, Toshihiko Izutsu dengan *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (2002) dan Ahmad Mukhtar 'Umar dengan *Ilmu ad-Dilâlah* (1985). Dalam hal romantisme barat, Friedrich Schlegel dengan *The Romantic Idea of the Golden Age in Friedrich Schlegel's Philosophy of History* (2007), George Gordon Byron dengan *The Reception of Byron in Europe* (2014) dan Novalis dengan *Women dan writing in the works of Novalis : transformation beyond measure?* (2007). Adapun untuk romantisme timur, Khalil Gibran dengan *Kahlil Gibran: Man dan Poet* (2000), Khalil Mutran dengan *Khalil Muthran al-A'mâl al-Syi'riyyah al-Kâmilah* (2020) dan Sutan Takdir Alisjahbana dengan *Sutan Takdir Alisjahbana - Sang Pujangga Baru* (2020).

⁶¹Baidan, Nashruddin dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Surakarta: IAIN Surakarta, 2015, hal. 81

analisis komparatif; 3) analisis integratif; 4) konklusi. Analisis reflektif digunakan sebagai landasan untuk membuka penelitian dengan pemaparan latar belakang masalah dan kerangka teori di Bab I. Kompilasi sumber teoritis yang komprehensif dan beragam serta saling melengkapi, paparan sedikit aplikasi serta analisis komparatif yang digunakan untuk menemukan titik temu dan titik pisah sesuai dengan pendekatan ideografik diterapkan untuk Bab II. Analisis integratif adalah upaya integrasi hasil penelitian ke dalam ilmu Al-Quran secara rekonstruktif dan akan digunakan pada Bab III dan Bab IV. Konklusi berupa kesimpulan dan saran akan diterapkan pada Bab V sebagai penutup penelitian.

I. Jadwal Penelitian

Peneliti akan melakukan penjadwalan penelitian tesis dengan tahapan persiapan dan pengumpulan referensi sejak bulan November 2023 sampai dengan Februari 2024; penelitian Bab I dan Bab II pada bulan Maret 2024 sampai April 2024; penelitian Bab III dan Bab IV pada bulan Mei 2024 sampai Juni; adapun Bab V, *finishing* serta evaluasi tahap akhir akan dilakukan pada bulan-bulan sisanya.

J. Sistematika Penelitian

Bab I mencakup hal-hal yang tercantum dalam proposal seperti latar belakang penelitian, identifikasi masalah, batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teori, tinjauan pustaka, metode penelitian, sumber data, teknik pengumpulan data dan teknik analisisnya serta sistematika penelitian. Bab ini ditargetkan akan memiliki 15 sampai 20 halaman.

Adapun pada Bab II akan mengeksplorasi ragam tinjauan teoritis serta epistemologi semantik dan romantisme dalam mazhab barat dan timur; keterkaitan antara keduanya; serta urgensi kaidah bahasa dan sastra dalam penafsiran Al-Quran.

Bab III secara khusus akan dipaparkan berbagai teori dan hipotesis integratif yang akan menjadi pondasi penelitian ini. Teori semantik, perbedaannya dengan ilmu semiotika, hermeneutika, pragmatik, struktural dan sebagainya; konsep dasar tentang teori semantik Al-Quran; teori sastra romantik (romantisisme), perbedaannya dengan aliran sastra realisme, klasik dan sebagainya; konsep dasar tentang teori romantisme Al-Quran dengan mengaitkan teori Al-Farfuri dalam *Ahamm Mazāhir al-Rūmantiqīyah fī al-Adab al-‘Arabī al-Ḥadīth wa- Ahamm al-Mu’aththirāt al-Ajnabīyah fīhā* (1988). Bab ini ditargetkan akan memiliki 40 sampai 50 halaman. Di bab ini juga akan dilakukan penelitian mendalam terhadap buku *Language*,

Meaning, dan Style: Essays in Memory of Stephen Ullmann (1981) yang dinilai sebagai buku awal yang mengaitkan ilmu semantik dengan ilmu sastra secara khusus.

Bab IV adalah hasil dan inti dari pembahasan yang akan menjawab rumusan masalah pada Bab 1, yaitu; Bagaimana formulasi metode Tafsir Semantik Romantik? Bagaimana contoh penerapan Tafsir Semantik Romantik?⁶² Bab ini ditargetkan akan memiliki 40 sampai 50 halaman.

Bab V akan meliputi penutup penelitian seperti kesimpulan berupa deduksi dan refleksi dan justifikasi peneliti, implikasi hasil penelitian serta saran terhadap berbagai pihak seperti peneliti-peneliti lainnya; lembaga akademik; lembaga swadaya masyarakat serta unsur pemerintah dan masyarakat luas. Bab ini ditargetkan akan memiliki lima sampai sepuluh halaman.

⁶²Dalam contoh penerapan, peneliti memilih Buya Hamka dengan *Tafsîr Al-Azhar*-nya untuk dijadikan bahan analisis semantik romantik.

BAB II

TINJAUAN EPISTEMOLOGI BARAT DAN TIMUR DALAM SEMANTIK DAN SASTRA ROMANTIK

Pada Bab ini, peneliti melakukan kajian keilmuan Barat dan Timur dalam hal semantik dan sastra romantik. Kolaborasi antara keilmuan Barat dan Timur menjadi penting demi mencapai komprehensivitas pemahaman yang lebih utuh, tidak terhegemoni oleh entitas budaya tertentu serta mewujudkan keseimbangan dan harmoni dalam menindaklanjuti suatu pemahaman menjadi tindakan. Hal ini sejalan dengan pandangan Edward Said yang menganjurkan adanya dialog antar peradaban untuk menciptakan pemahaman yang lebih mendalam dan saling menghargai¹.

Pendekatan ini semakin relevan dalam konteks globalisasi, di mana batas-batas budaya semakin kabur sehingga dunia menjadi lebih inklusif. Kajian seperti yang dilakukan oleh Nayeoung Seo dalam "*Across Time dan Genre: A Comparative Analysis of Eastern dan Western Romanticism*" (2023) menunjukkan bagaimana elemen romantik dari Timur dan Barat dapat saling melengkapi, menciptakan jembatan yang menghubungkan berbagai tradisi dan genre sastra. Ini mencerminkan pentingnya mengintegrasikan berbagai perspektif budaya untuk memahami dan menanggapi tantangan kontemporer dengan cara yang lebih inklusif dan kaya akan makna.²

¹Edward Said. *Orientalism*. New York, Pantheon Books, 1978. hal. 12-20.

²lebih lanjut lihat Nayeoung Seo. "Across Time dan Genre: A Comparative Analysis of Eastern dan Western Romanticism." *Tesis*, USA: Georgia College & State University, 2023.

Selain itu, pada Bab ini peneliti akan melakukan diferensiasi ilmu semantik dengan ilmu pragmatik, ilmu semiotik dan ilmu hermeneutika, yang keseluruhannya merupakan bagian dari ilmu bahasa. Peneliti juga melakukan diferensiasi ilmu sastra romantik dengan berbagai aliran sastra lainnya dalam ilmu sastra. Selanjutnya, peneliti akan memaparkan persamaan dan perbedaan antara semantik barat dan timur serta sastra romantik barat dan timur, dengan masing-masing memberikan beberapa contoh implementasinya terhadap Al-Quran.

A. Epistemologi Barat dan Timur: Antara Rasio dan Rasa

Dalam hal stigma epistem Barat dan Timur, Hajime Nakamura menyajikan cara pandang yang komprehensif. Menurutnya, Barat cenderung mengedepankan rasio atau nalar, sedangkan Timur seringkali mengutamakan rasa atau intuisi³. Dia menambahkan bahwa Barat cenderung menekankan individualisme dan otonomi diri yang lebih merdeka dan tidak terikat akan lingkungan sosial maupun semesta yang lebih luas. Sedangkan Timur selalu merasa terikat oleh entitas semesta yang lebih luas. Hal ini nantinya akan berdampak pada sikap Barat yang akan selalu berusaha menyelesaikan ketidakpastian dan ambiguitas, sedangkan Timur seringkali lebih pasrah dan mengikuti kehendak semesta dan proses alami yang senada dengan ketidakpastian dan ambiguitas. Secara sederhana dapat kita katakan, Barat lebih bebas dari adat istiadat yang mengikat, sedangkan Timur seringkali sangat terikat pada adat istiadat. Sebagai contoh, di Barat, seorang anak biasa memanggil pamannya langsung dengan namanya, sedangkan di Timur, tentu hal demikian dianggap kurang sopan dan harus didahului dengan "*paman*". Atau dalam bukti yang lebih terlihat adalah fakta adanya ungkapan bahwa "*semua Nabi dan agama lahir di Timur, sedangkan perintis awal filsafat, lahir di Barat (Yunani).*"

Kesadaran akan perbedaan ini penting dalam memahami dinamika interaksi antara kedua peradaban. Ketika Barat dan Timur saling berhadapan dalam berbagai konteks, dari ekonomi hingga budaya, perbedaan dalam stigma epistem ini sering kali menjadi akar dari ketidakpahaman dan ketegangan. Dengan demikian, analisis komparatif dan kolaboratif tentang Barat dan Timur dapat memberikan wawasan penting untuk menjembatani kesenjangan ini melalui dialog yang menghargai perbedaan, tanpa menghilangkan keunikan masing-masing pihak.

³Hajime Nakamura. *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1964. hal. 31

Keilmuan Barat yang berbasis rasio bisa diintegrasikan dengan pendekatan Timur yang berbasis rasa untuk mencapai pemahaman yang lebih holistik. Misalnya dalam bidang psikologi, integrasi antara metode empiris Barat dan teknik meditasi Timur dapat memberikan wawasan yang lebih mendalam tentang kesehatan mental dan kesejahteraan.⁴ Integrasi ini memungkinkan pendekatan yang lebih komprehensif dalam mengatasi masalah-masalah yang kompleks dan multidimensional. Oleh karenanya, penelitian ini juga perlu mewujudkan harmoni dan integrasi antara Barat dan Timur dalam tinjauan teoritis terhadap ilmu semantik, ilmu sastra romantik dan ilmu penafsiran Al-Quran. Hal ini karena tugas utama dari penafsir Al-Quran adalah membawa para pembaca menjadi lebih dekat dengan Al-Quran, dan mengkampanyekan Al-Quran yang diturunkan Tuhan sebagai penyembuh (*asy-syifâ'u*) bagi apa yang ada di dalam dada (Surah Yunus : 57).

1. Urgensi Epistemologi dalam Tinjauan Al-Quran

Jika berbicara tentang epistemologi, maka yang seringkali menjadi stigma yang terdengar adalah bahwa Barat adalah epistem “Rasio”, sedangkan Timur adalah epistem “Rasa”. Barat selalu mengedepankan logika, sedangkan Timur senantiasa mengacu pada perasaan. Sebelum membahas perbedaan dan stigma tersebut, terlebih dahulu perlu kita definisikan apa epistemologi itu. Dalam pandangan Robert Audi, epistemologi adalah cabang filsafat yang mempelajari hakikat pengetahuan, asal-usul, dan batasannya⁵. Sejalan dengannya, Alan Chalmers juga menyebut bahwa epistemologi adalah cara pandang seseorang atau kelompok terhadap pengetahuan dan kebenaran⁶. Secara etimologi, epistemologi bermakna “penjelasan tentang pengetahuan” dimana ia berasal dari bahasa Yunani, yaitu *episteme* yang berarti “pengetahuan” dan *logos* yang bermakna “penjelasan”⁷. Kajian epistemologi secara singkat

⁴Jon Kabat-Zinn. *Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of Your Body dan Mind to Face Stress, Pain, dan Illness*. New York, Bantam Dell, 1990. hal. 3

⁵R. Audi. *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. London, Routledge, 2010. hal. 1.

⁶A. F. Chalmers. *What Is This Thing Called Science?* St Lucia, University of Queensland Press, 1999. hal. 1.

⁷Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi: dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014, hal. 13; Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam*, Jakarta: Mizan, 2005, hal. 13.; Hani Fazlin. “Membaca Pesan Al-Qur'an tentang Perempuan dalam Tafsir Negara: Studi Kritis terhadap Tafsir Al-Quran Tematik seri Kedudukan dan Peran Perempuan.” *Tesis*, Jakarta: Universitas PTIQ Jakarta, 2024. hal. 28.

dapat kita maknai sebagai proses memverifikasi suatu pengetahuan⁸, yang dalam hal ini memiliki kajian yang berbeda dengan ontologi dan aksiologi⁹.

Sejatinya konsep epistemologi sebagai proses memverifikasi suatu pengetahuan merupakan ajaran yang sangat Qurani dan menjadi basis pengetahuan dalam Islam. Dalam sejarahnya, ayat Al-Quran yang pertama diturunkan adalah ayat epistemologi, yaitu perintah *Iqra'* yang bermakna “bacalah” beserta lima ayat pertama Surah Al-'Alaq/96 : 1-5. Muhammad Abduh memiliki pandangan yang berbeda ketika membahas ayat ini, yaitu tentang apakah Nabi Muhammad bisa membaca atau apakah ia merupakan sosok yang buta huruf (tidak dapat membaca). Abduh berpendapat bahwa sebelum turunnya perintah ini, Nabi adalah sosok yang tidak dapat membaca, namun setelah ayat ini turun, Tuhan telah menjadikannya sebagai sosok pembaca. Abduh berpendapat bahwa penggunaan kata '*alaq* (segumpal darah) pada ayat kedua adalah untuk memberikan perumpamaan, tentang betapa mudah bagi Sang Pencipta untuk menjadikan Nabi Muhammad dari yang sebelumnya tidak dapat membaca, menjadi pembaca¹⁰. Abduh berpendapat bahwa seolah-olah Tuhan berkata kepada para pihak yang menyatakan Nabi seorang buta huruf; “*Yakinlah bahwa sekarang kamu (Muhammad) sudah menjadi pembaca dengan izin Tuhanmu yang menciptakan segala sesuatu, dan membaca hanyalah salah*

⁸Harold Titus menyebutkan terdapat tiga pertanyaan utama dalam kajian epistemologi; 1) Apa sumber pengetahuan itu?; 2) Apa karakter pengetahuan itu?; dan 3) Apakah pengetahuan itu sudah dipastikan valid?; lebih lanjut lihat Harold H. Titus. *Persoalan-persoalan Filsafat*, diterjemahkan oleh H.M. Rasjidi. Jakarta, Bulan Bintang, 1984. hal. 187; Hani Fazlin. “Membaca Pesan Al-Qur'an tentang Perempuan dalam Tafsir Negara: Studi Kritis terhadap Tafsir Al-Quran Tematik seri Kedudukan dan Peran Perempuan.” *Tesis*, Jakarta: Universitas PTIQ Jakarta, 2024. hal. 29.

⁹Ontologi adalah cabang filsafat yang mempelajari tentang eksistensi dan hakikat suatu realitas, sedangkan Aksiologi adalah cabang filsafat yang mendalami bagaimana suatu realitas dapat dinilai dan mencapai tujuannya.

¹⁰ berikut teks Arabnya;

أَمَّا الْعَاقِقُ الدَّمِ الْجَامِدُ، وَهِيَ حَالَةُ الْجَنِينِ فِي الْإَيَّامِ الْأُولَى لِخَلْقِهِ، وَمَنْ كَانَ قَادِرًا عَلَيْهِ أَنْ يَخْلُقَ مِنْهُ الدَّمِ الْجَامِدَ أَنْسَانًا؛ وَهُوَ الْحَيُّ النَّاطِقُ الَّذِي يَسُودُ عَلَيْهِ عَلَى سَائِرِ الْخُلُوقَاتِ الْإِرْضِيَّةِ، وَيَسْخَرُهَا نَحْلَمَتَهُ، يَقْدِرُ أَنْ يَجْعَلَ مِنَ الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ، مِثْلَ النَّبِيِّ ﷺ، قَارِنًا، وَإِنْ لَمْ يَسْبِقْ لَهُ تَعَلُّمُ الْقِرَاءَةِ.

“*Sedangkan istilah 'alaq merujuk pada darah yang menggumpal, yang merupakan kondisi janin pada hari-hari awal penciptaannya. Dan Tuhan, yang mampu menciptakan manusia dari darah yang menggumpal, yaitu makhluk hidup yang berbicara dan yang menguasai makhluk lain di bumi dengan ilmunya, mampu menjadikan manusia sempurna seperti Nabi ﷺ sebagai seorang pembaca, meskipun sebelumnya beliau tidak pernah belajar membaca.*”

satu dari ciptaan-Nya."¹¹. Abduh selanjutnya menekankan bahwa, fakta dimana Tuhan memulai wahyu-Nya dengan perintah membaca adalah *Abro' wa Aqtho' Dalil* (bukti yang paling brilian dan nyata) untuk umat Islam, agar tergerak dan bangkit menghapus tirai ketidaktahuan yang menghalangi mereka dari cahaya ilmu.¹²

Lebih lanjut, perintah untuk melakukan kajian epistemologi dapat dilihat pada perintah ber-*tabayyun* (melakukan verifikasi) pada Surah Al-Hujurat/49:6. Ibnu 'Asyur menyebutkan bahwa ayat ini turun berdasarkan kejadian dimana Nabi dan para sahabat, termasuk Al-Walid bin 'Uqbah yang diutus untuk mengambil zakat dari Bani Mushtaliq, mendapat kabar buruk dari seorang fasiq, bahwa Bani Mushtaliq menolak memberi zakat dan berencana untuk menyerang Nabi Muhammad. Ibnu 'Asyur mendefinisikan arti *tabayyun* sebagai *Quwwatu al-Ibânah* yang bermakna "penjelasan yang kuat". Ia menambahkan bahwa perintah untuk *tabayyun* menjadi prinsip penting dalam memastikan keadilan dalam hukum, dan bahwa seorang hakim tidak boleh mengikuti desas-desus atau tunduk pada prasangka dan keraguan.¹³

Tabel II.1. Urgensi Epistemologi menurut Pendapat Mufasssir

¹¹ berikut teks Arabnya:

جَاءَ بِهَذِهِ الْآيَةِ بَعْدَ سَابِقَتِهَا لِزَيْدٍ الْمَعْنَى تَأْكِيدًا، كَأَنَّهُ يَقُولُ لِمَنْ كَرَّدَ الْقَوْلَ إِنَّهُ لَيْسَ بِقَارِئٍ: أَيَّنَ أَنْكَ قَدْ صِرْتَ قَارِئًا بِإِذْنِ رَبِّكَ الَّذِي أَوْجَدَ الْكَاتِبَاتِ، وَمَا الْقِرَاءَةُ إِلَّا وَاحِدَةٌ مِنْهَا، وَالَّذِي أَنْشَأَ الْإِنْسَانَ خَلْقًا كَامِلًا مِنْ دَمٍ جَامِدٍ لَا شَكْلَ فِيهِ وَلَا صُورَةَ، وَأَمَّا الْقِرَاءَةُ صِفَةٌ عَارِضَةٌ عَلَى ذَلِكَ الْإِنْسَانَ الْكَامِلِ، فَهِيَ أَوْلَى بِسَهُولَةِ الْإِبْجَادِ.

Allah menyebutkan ayat ini setelah ayat sebelumnya untuk semakin menegaskan makna tersebut, seolah-olah Allah berkata kepada orang yang menyatakan bahwa Nabi tidak bisa membaca, "Yakinlah bahwa sekarang kamu sudah menjadi pembaca dengan izin Tuhanmu yang menciptakan segala sesuatu, dan membaca hanyalah salah satu dari ciptaan-Nya." Dan Allah yang menciptakan manusia dari darah yang menggumpal menjadi makhluk yang sempurna, yang sebelumnya tidak berbentuk dan tidak berwujud, juga mampu menjadikan kemampuan membaca sebagai sifat tambahan yang mudah dicapai oleh manusia yang sempurna.

¹² Pandangan ini dapat dilihat pada tafsirnya terhadap Surah Al-Alaq. Lebih lanjut lihat Muhammad 'Abduh. *Tafsir Al-Quran Al-Karim: Juz 'Amma*. 3 ed., Mesir, Mathba'ah Mishriyyah: Syarikah Musahamah Mishriyyah, 1922. hal. 123-124

¹³ Pandangan ini dapat dilihat pada tafsirnya terhadap Surah Al-Hujurat. Lebih lanjut lihat Ibn 'Asyur. *Tafsir at-Tahrir wa at-Tanwir*. vol. 26, Tunisia, ad-Dar az-Zaituniyyah li an-Nasyr, 1984. hal. 231.

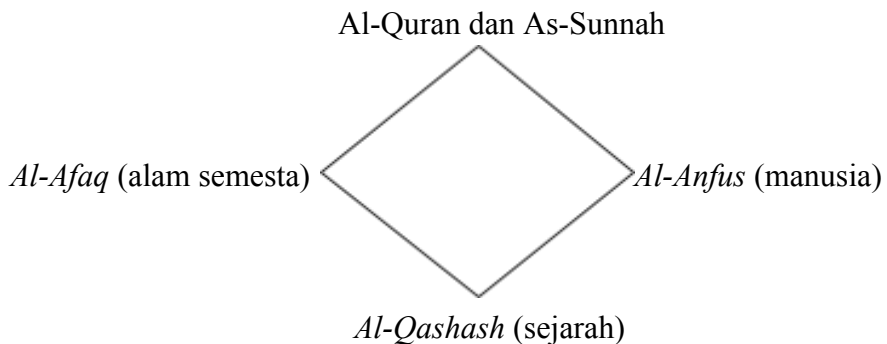
No	Mufassir	Kitab	Surah	Penjelasan
1	Muhamma d Abduh	<i>Tafsir Al-Quran al-Karim Juz 'Amma</i>	Al-Alaq/96 : 1-5	fakta dimana Tuhan memulai wahyu-Nya dengan perintah membaca adalah <i>Abro' wa Aqtho' Dalil</i> (bukti yang paling brilian dan nyata) untuk umat Islam, agar tergerak dan bangkit menghapus tirai ketidaktahuan yang menghalangi mereka dari cahaya ilmu.
2	Thahir Ibnu 'Asyur	<i>Tafsir at-Tahrir wa at-Tanwir</i>	Al-Hujurat/ 49 : 6	arti <i>tabayyun</i> adalah <i>Quwwatu al-Ibânah</i> yang bermakna “penjelasan yang kuat”. Perintah untuk <i>tabayyun</i> menjadi prinsip penting dalam memastikan keadilan dalam hukum, dan bahwa seorang hakim tidak boleh mengikuti desas-desus atau tunduk pada prasangka dan keraguan.

Kedua pendapat mufassir di atas menjadi penopang semangat umat Islam untuk menjadikan kajian epistemologi sebagai kajian yang penting dan fundamental. Sehingga setiap argumen dan basis pengetahuan dalam Islam memiliki pondasi epistemologi yang utuh dan mapan, sebagaimana yang ditekankan oleh banyak ayat dalam Al-Quran. Sejalan dengan ini, Amin Abdullah punya pandangan yang cukup menarik. Ia berpendapat bahwa Keilmuan Islam¹⁴ memiliki epistemologi yang kuat karena

¹⁴ M. Amin Abdullah mendefinisikan Keilmuan Islam (*Islamic Sciences*) sebagai sebuah studi yang direncanakan, dibuat dari sebuah konsep, dan ditulis secara sistematis, kemudian dikomunikasikan, diajarkan, disebarkan melalui lisan atau tulisan dengan prinsip dan tujuan Islam. Ilmu Islam adalah ilmu yang tersusun secara teratur sebagai konsep yang direncanakan dan dirumuskan oleh nilai-nilai agama, ulama, fuqaha, mutakallimin, mutasawwifin, mufassirin, muhadditsin di masa lalu untuk merespons kebutuhan kemanusiaan dan agama seperti halnya ilmu-ilmu lainnya. Lebih lanjut lihat M. Amin Abdullah. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2006. hal. 191-192; Fathul Mufid. “Islamic Sciences Integration.” *QJIS: Qudus International Journal of Islamic Studies*, vol. 2, no. 2, 2014, p. 146.

didasarkan pada sumber-sumber yang komprehensif dan saling melengkapi. Amin Abdullah menyebutkan bahwa Keilmuan Islam memiliki empat sumber¹⁵, yaitu; 1) Al-Quran dan as-Sunnah; 2) Alam Semesta (*al-Afaq*); 3) Umat Manusia (*al-Anfus*); 4) Sejarah dan kisah masa lalu (*al-Qashash*).

Ilustrasi II.1. Sumber Epistemologi *Islamic Sciences* M Amin Abdullah



Pandangan Amin Abdullah di atas dapat dianggap sebagai argumen yang fundamental dalam memastikan komprehensivitas suatu dalil, agar tidak hanya berat sebelah atau memandang suatu kasus secara sebelah mata. Hal ini karena Al-Quran sendiri memastikan bahwa ayat atau tanda-tanda kebenaran Tuhan juga terdapat pada alam semesta maupun alam manusia melalui ayatnya (Surah Fushshilat : 53) *sanurihim âyâtinâ fi al-âfâq wa fi anfusihim hattâ yatabayyana lahum annahû al-haqq* yang bermakna setidaknya “Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kebesaran) Kami di segenap penjuru alam semesta dan pada diri mereka sendiri sehingga jelaslah bagi mereka bahwa (Al-Qur’an) itu adalah benar”. Pandangan ini juga sangat selaras dengan prinsip dalam sastra romantik yang paling dominan, yaitu unsur keberpihakan pada alam.

Dengan menelusuri pandangan-pandangan para mufassir dan cendekiawan Muslim seperti Muhammad Abduh dan Ibnu 'Asyur serta M Amin Abdullah, kita dapat melihat betapa pentingnya epistemologi dalam Islam. Penekanan pada proses verifikasi pengetahuan dan pembacaan yang mendalam menunjukkan bahwa Al-Quran mendorong umatnya untuk tidak hanya menerima informasi secara pasif, tetapi juga aktif dalam mencari, memahami, dan memastikan kebenaran pengetahuan. Pendekatan ini tidak hanya memperkaya keilmuan Islam, tetapi juga memperkuat dasar-dasar

¹⁵Fathul Mufid. “Islamic Sciences Integration.” *QIJIS: Qudus International Journal of Islamic Studies*, vol. 2, no. 2, 2014, p. 146 - 150.

keilmuan yang lebih komprehensif dan terstruktur, sebagaimana yang dijelaskan oleh Amin Abdullah.

Epistemologi dalam Islam, yang berakar pada sumber-sumber yang komprehensif seperti Al-Quran *wa* as-Sunnah, *al-afaq* (alam semesta), *al-anfus* (umat manusia), dan *al-qashash* (sejarah), memberikan fondasi yang kokoh bagi setiap argumen dan pemahaman dalam Islam. Dengan demikian, kajian epistemologi dalam Islam tidak hanya menjadi upaya intelektual semata, tetapi juga merupakan bentuk ibadah yang mencerminkan kesungguhan dalam memahami dan menerapkan ajaran-ajaran Allah secara benar dan adil. Kajian epistemologi dapat merasuki seluruh ruang kehidupan manusia, bahkan dalam hal hukum, psikologi, seni, bahkan ekonomi dan institusi keuangan. Dalam konteks tersebut, produk-produk ekonomi yang dihasilkan oleh suatu institusi keuangan Islam tidak hanya dituntut untuk mencerminkan kebutuhan ekonomi, tetapi juga sepenuhnya selaras dengan prinsip-prinsip dasar Islam, baik dari segi ontologi (hakikat keberadaan) maupun epistemologi (hakikat pengetahuan).¹⁶ Ini menegaskan bahwa setiap pengetahuan dalam Islam harus dibangun di atas dasar yang kuat dan jelas, sehingga dapat membawa manfaat yang nyata bagi umat manusia dan mereduksi segala bentuk ketidaktahuan

2. Epistemologi Barat: Dominasi Rasio

Epistemologi Barat banyak dipengaruhi oleh filsafat Yunani dan berkembang melalui Abad Pencerahan, menekankan penggunaan rasio dan metode ilmiah dalam memperoleh pengetahuan. Tokoh-tokoh seperti René Descartes, Immanuel Kant, dan David Hume memainkan peran penting dalam membentuk pandangan ini. Descartes memiliki ungkapan yang cukup fenomenal dan menjadi dasar filsafat kritisisme modern, yaitu *cogito ergo sum*, yang berarti “*saya berpikir maka saya ada*”. Hal ini menegaskan bahwa pemikiran rasional adalah dasar dari semua pengetahuan¹⁷. Descartes membawa peradaban dan individu Barat menjadi lebih merdeka dan terlepas dari ikatan-ikatan yang membuat mereka stagnan dalam kejumudan.

¹⁶Zulfikar dan Khairul Fuady. “Habib Ahmed’s maqās}id sharī’ah concept on cooperative regulations in Indonesia.” *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, vol. 21, no. 2, 2021, p. 261.

¹⁷ René Descartes. *Meditations on First Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996. hal. 17

René Descartes dalam karya-karyanya, juga menyarankan bahwa keraguan adalah langkah pertama menuju pengetahuan sejati. Dengan meragukan segala sesuatu yang dapat diragukan, ia mencari fondasi yang tak tergoyahkan, yaitu keberadaan dirinya sebagai subjek yang berpikir. Pendekatan ini kemudian menjadi dasar bagi perkembangan filsafat modern yang menekankan pentingnya pemikiran kritis dan logika. Immanuel Kant melanjutkan tradisi ini dengan mengatakan bahwa “*pengetahuan manusia terbatas pada fenomena yang dapat diamati dan dipahami melalui kategori-kategori intelek*”. Kant menekankan bahwa ada batasan-batasan dalam pengetahuan manusia yang tidak dapat ditembus hanya dengan rasio, tetapi tetap menegaskan bahwa pengetahuan ilmiah harus dibangun di atas dasar-dasar rasional yang kokoh¹⁸.

Di Barat, metode ilmiah yang melibatkan observasi, eksperimen, dan verifikasi empirik menjadi standar dalam memperoleh pengetahuan. Keberhasilan teknologi dan ilmu pengetahuan di Barat menunjukkan efektivitas pendekatan ini. Metode ilmiah memungkinkan peneliti untuk menguji hipotesis dan memperoleh hasil yang dapat diandalkan dan diulang. Namun, dalam pandangan David Hume, pendekatan ini juga memiliki keterbatasan, terutama dalam memahami aspek-aspek non-material dari kehidupan manusia seperti emosi dan nilai-nilai spiritual¹⁹. Ilmu pengetahuan modern di Barat seringkali dihadapkan pada tantangan untuk menjelaskan fenomena-fenomena yang melampaui pengukuran dan observasi empiris, salah satunya adalah metafisika.

Northrop menggambarkan cara manusia Barat membangun pengetahuan melalui observasi dan hipotesis ilmiah, dan bagaimana pengetahuan ini tidak hanya didasarkan pada fakta-fakta yang teramati saja. Pengetahuan ilmiah Barat menggabungkan pengamatan dengan hipotesis apriori²⁰ yang kemudian diverifikasi secara tidak langsung melalui eksperimen dan deduksi²¹. Ini menunjukkan bahwa teori ilmiah selalu melibatkan spekulasi dan tidak sepenuhnya bergantung pada pengamatan

¹⁸Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998. hal. 120

¹⁹David Hume. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford, Oxford University Press, 2000. hal. 35

²⁰Hipotesis apriori adalah asumsi dasar yang bersifat bawaan dan dianggap benar sebelum diuji. Sedangkan hipotesis aposteriori adalah asumsi yang telah melalui serangkaian observasi dan diuji kebenarannya.

²¹Perbedaan mendasar antara uji deduktif dan induktif yaitu; deduktif adalah penalaran dari kaidah umum menuju kaidah khusus (kesimpulan), sedangkan induktif adalah penalaran dari kaidah khusus menuju kaidah umum (analogi).

langsung. Bahkan, teori-teori ini dapat berubah seiring waktu sesuai dengan perkembangan pemahaman kita terhadap fakta-fakta baru sebagaimana dinyatakan oleh Einstein. Selain itu, pengetahuan religius Barat juga memiliki karakter yang serupa, yaitu bersifat dinamis dan dapat berubah seiring waktu. Ini terlihat dalam perubahan doktrinal dalam tradisi Katolik Roma dan berbagai reformasi dalam Protestanisme. Pengetahuan tentang hal-hal spiritual atau religius tidak dapat diperoleh hanya melalui observasi langsung, tetapi melalui hipotesis yang diuji secara deduktif. Oleh karena itu, baik pengetahuan ilmiah maupun religius dalam tradisi Barat tidak pernah final dan selalu terbuka untuk perubahan berdasarkan temuan dan pemahaman baru.²²

3. Epistemologi Timur: Supremasi Rasa

Di sisi lain, epistemologi Timur yang dipengaruhi oleh tradisi filsafat India, Cina, dan Jepang, sering kali mengedepankan intuisi, meditasi, dan pengalaman langsung sebagai cara memperoleh pengetahuan. Contoh yang menonjol adalah ajaran Taoisme yang mengajarkan harmoni dengan alam dan pengenalan diri melalui meditasi²³. Taoisme menekankan bahwa kebenaran tidak selalu dapat dijelaskan dengan kata-kata atau logika, melainkan melalui pengalaman langsung, pemahaman intuitif dan penyatuan dengan alam.

Tradisi India seperti dalam ajaran Vedanta dan Buddhisme, menekankan pentingnya kesadaran dan introspeksi dalam memahami kebenaran. Pengetahuan bukan hanya diperoleh melalui pengamatan eksternal tetapi juga melalui refleksi internal, meditasi dan pengembangan spiritual. Radhakrishnan menyebut bahwa dalam Vedanta, terdapat ajaran bahwa realitas tertinggi adalah Brahman, yang hanya dapat dipahami melalui meditasi, ketenangan dan pengetahuan diri yang mendalam²⁴. Buddhisme juga menekankan meditasi dan sikap tenang sebagai jalan untuk mencapai pencerahan dan pemahaman yang lebih dalam tentang hakikat eksistensi.

Hal ini kontras dengan pendekatan Barat yang lebih mengutamakan analisis logis dan empiris. Di Timur, pengetahuan sering dianggap sebagai proses transformasi batin yang melibatkan seluruh aspek keberadaan

²² F.S.C. Northrop. *The meeting of East dan West: An inquiry concerning world understanding*. New York, Macmillan, 1946.hal. 294-295

²³Laozi. *Dao De Jing: A Philosophical Translation*. New York, HarperCollins, 2003. hal. 25

²⁴ S. Radhakrishnan. *The Principal Upanishads*. New Delhi, HarperCollins Publishers India, 1994. hal. 51.

seseorang, bukan hanya intelek. Pengalaman langsung dan rasa menjadi alat utama dalam memahami kebenaran dan mencapai keseimbangan hidup. Pendekatan ini menunjukkan bahwa ada banyak cara untuk mengetahui dunia, dan sejalan dengan ini, Suzuki menyatakan bahwa pengetahuan sejati melibatkan lebih dari sekedar pemikiran rasional²⁵.

Northrop menyoroti bagaimana peradaban Timur lebih menekankan pada pemahaman emosional dan estetis terhadap realitas, yang diterima secara langsung dan empiris. Timur konsisten dalam pendekatan positivistiknya, yang berarti mereka berfokus pada pengalaman konkret dan langsung, mengakui dan menghargai kenyataan sebagaimana adanya tanpa perlu menguraikannya melalui teori-teori yang rumit. Pendekatan ini berbeda dengan Barat yang cenderung menggunakan positivisme hanya selama periode transisi, yaitu ketika doktrin ilmiah dan filosofis tradisional mereka mengalami krisis dan memerlukan pembaruan. Dalam hal ini, positivisme Timur tidak hanya sekedar alat untuk memahami dunia, tetapi juga merupakan landasan bagi seluruh pengalaman hidup yang mencakup seni, agama, dan nilai-nilai sosial.²⁶

Meskipun pendekatan Timur berfokus pada pengalaman langsung dan empirik, yang sering dianggap oleh Barat sebagai terlalu sederhana atau intuitif, keduanya sebenarnya saling melengkapi. Barat, dengan pendekatannya yang lebih teoretis dan deduktif, memberikan struktur dan penjelasan logis yang mendalam, sedangkan Timur menawarkan kekayaan pemahaman estetis yang mendalam dan intuitif. Integrasi dari kedua pendekatan ini dapat menciptakan peradaban global yang lebih seimbang dan harmonis, di mana pemahaman estetis dari Timur dapat memperkaya fondasi teoritis Barat, menghasilkan sinergi yang lebih holistik dalam memahami dan mengapresiasi kompleksitas dunia. Dengan demikian, pengakuan dan penghargaan terhadap kontribusi unik Timur dalam hal estetika dan positivisme dapat membawa manfaat besar bagi perkembangan budaya global.

Tabel II.2. Stigma Perbedaan Dasar Epistemologi Barat dan Timur

No	Madzhab	Tokoh	Fokus	Karakteristik Epistemologi
----	---------	-------	-------	----------------------------

²⁵ D. T. Suzuki. *An Introduction to Zen Buddhism*. New York, Grove Press, 2003. hal. 77.

²⁶ F.S.C. Northrop. *The meeting of East dan West: An inquiry concerning world understanding*. New York, Macmillan, 1946.hal. 375-377

1	Barat	Rene Descartes, Immanuel Kant, David Hume	Hipotesis ilmiah, rasionalisme, uji deduktif	Epistemologi Barat yang diwakili oleh René Descartes, Immanuel Kant, dan David Hume, berfokus pada pendekatan rasionalisme dan empirisme. Descartes memulai dengan keraguan metodis untuk menemukan dasar pengetahuan yang pasti, yaitu " <i>cogito, ergo sum</i> " (aku berpikir maka aku ada). Kant menyatukan rasionalisme dan empirisme melalui konsep transendentalisme, dimana pengalaman diatur oleh struktur mental manusia. Hume dengan empirisme radikalnya, menekankan bahwa semua pengetahuan berasal dari pengalaman indrawi, dan ia skeptis terhadap konsep sebab-akibat dan pengetahuan yang dapat diperoleh di luar pengalaman.
2	Timur	Lao Tzu, Siddhartha Gautama, Adi Shankaracharya	Pengalaman spiritual, meditasi, pengenalan akan alam dan Tuhan melalui intuisi	Epistemologi Timur seperti yang diajarkan oleh Lao Tzu, Siddhartha Gautama, dan Adi Shankaracharya, menekankan pengetahuan yang diperoleh melalui pengalaman batin dan harmoni dengan prinsip-prinsip alam semesta. Lao Tzu melihat pengetahuan sejati sebagai intuisi yang harmonis dengan Tao, sementara Buddha menekankan pencerahan melalui meditasi dan introspeksi. Adi Shankaracharya mengajarkan bahwa pengetahuan sejati adalah realisasi

				non-dualitas antara Atman dan Brahman, yang melampaui dunia fenomenal yang dianggap sebagai ilusi. ²⁷
--	--	--	--	--

B. Epistemologi Islam: dari Averroisme hingga Trilogi Abid Al-Jabiry

1. Epistemologi Islam Klasik: Averroisme

Salah satu pemikiran Islam yang paling berpengaruh dalam dunia modern, khususnya yang memicu lahirnya Renaisans²⁸ dan kemajuan Barat serta eropa adalah Averroisme. Namun sebelum memahami Averroisme lebih lanjut, untuk mengetahui sejarah panjang Renaisans dan kemajuan barat, maka perlu dipahami dahulu suatu kejadian besar pada abad 14 bernama *Black Death* (Wabah Hitam), yaitu pandemi yang lahir akibat perintah gereja untuk membunuh kucing, karena dianggap sebagai jelmaan iblis. Wabah Hitam yang juga dikenal sebagai Wabah Bubonic, adalah pandemi dahsyat yang melanda Eropa antara tahun 1347 dan 1351, menewaskan sekitar sepertiga bahkan setengah dari populasi.²⁹ Peristiwa yang menghancurkan ini memiliki dampak sosial, ekonomi, dan budaya yang mendalam pada masyarakat abad pertengahan. Kehilangan nyawa

²⁷Dalam filosofi Hindu, Atman dianggap sebagai inti dari setiap makhluk hidup, yang kekal dan tidak dapat dihancurkan. Atman adalah esensi spiritual yang mendasari kehidupan, dan dianggap sebagai bagian dari realitas tertinggi. Dalam konteks Advaita Vedanta, Atman adalah identik dengan Brahman, yaitu realitas tertinggi, dan merupakan kesadaran murni yang melampaui tubuh fisik dan pikiran. lebih lanjut lihat Heinrich Zimmer. *Sejarah Filsafat India*. Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2003. hal. 127-135.

²⁸Renaisans adalah periode penting dalam sejarah Eropa yang berlangsung kira-kira dari abad ke-14 hingga abad ke-17. Kata "*Renaisans*" sendiri berasal dari bahasa Perancis yang berarti "kelahiran kembali." Periode ini menandai transisi dari Abad Pertengahan ke Zaman Modern dimana Eropa bangkit melawan dominasi gereja melalui pergerakan intelektual dan rasionalitas. Renaisans memainkan peran penting dalam menciptakan kondisi yang memungkinkan ditemukannya mesin cetak pertama. Penemuan mesin cetak oleh Johannes Gutenberg sekitar tahun 1450 merupakan salah satu perkembangan teknologi paling signifikan dalam sejarah manusia, karena dengan mesin cetak, proses perkembangan dalam dunia pendidikan modern, khususnya di perguruan tinggi menjadi terintis dan terjalin dengan baik dan pesat. lebih lanjut lihat F. Budi Hardiman. *Filsafat modern: dari Machiavelli sampai Nietzsche*. Jakarta, Gramedia Pustaka Utama, 2004. hal. 18-22

²⁹N.A. *The Black Death: The Great Mortality of 1348-1350: A Brief History with Documents*. USA, Palgrave Macmillan US, 2016. hal. 1

yang sangat besar menyebabkan kekurangan tenaga kerja, gejolak ekonomi, dan perubahan signifikan dalam struktur masyarakat. Gereja yang telah menjadi institusi dominan di Eropa, menghadapi kritik yang besar dan penurunan otoritas akibat ketidakmampuannya memberikan solusi efektif atau klarifikasi selama krisis tersebut.

Wabah Hitam berasal dari Asia dan menyebar ke Eropa melalui jalur perdagangan, dibawa oleh kutu yang menempel pada tikus. Wabah ini pertama kali mencapai Eropa melalui pelabuhan-pelabuhan di Italia dan dengan cepat menyebar ke seluruh benua. Peningkatan pesat di Eropa dan dunia diawali oleh perintah Gereja untuk membunuh kucing sehingga populasi tikus melonjak sangat besar. Pandemi ini menyerang dalam gelombang-gelombang populasi tikus, dengan kemunculan kembali yang terus mempengaruhi Eropa sepanjang abad ke-14 dan ke-15. Dampak sosialnya langsung dan parah, menyebabkan ketakutan yang meluas, gangguan sosial, dan kemerosotan ekonomi. Ketidakmampuan gereja untuk mencegah atau mengurangi efek wabah ini menyebabkan kekecewaan dan hilangnya kepercayaan di kalangan masyarakat terhadap gereja. Terlebih setelah Gereja menuduh orang Yahudi sebagai pihak yang menyebarkan wabah sehingga mereka dibakar hidup-hidup di Basel, Freiburg dan lainnya.³⁰

Dalam rentang tersebut, Edward Grant menjelaskan tentang dampak pemikiran Ibnu Rusyd (Averroes) terhadap intelektual Eropa pada Abad Pertengahan, khususnya mengenai gagasan pemisahan antara akal (rasio) dan iman (agama). Ibnu Rusyd menekankan pentingnya penyelidikan rasional sebagai sarana untuk memahami realitas dan kebenaran, yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Latin pada abad ke-12 dan 13. Terjemahan karya-karyanya mulai mempengaruhi para intelektual Eropa, memperkenalkan mereka pada gagasan-gagasan rasionalis yang sering kali bertentangan dengan doktrin Gereja Katolik yang berkuasa saat itu.³¹

Gereja Katolik pada periode tersebut memiliki otoritas religius dan intelektual yang sangat kuat di Eropa, dan ajaran Averroisme dianggap mengancam otoritas tersebut karena mengedepankan rasionalitas dan kebebasan berpikir. Sejumlah pengikut Averroisme, seperti Siger of Brabant dan Boethius of Dacia, mengalami penindasan dari pihak Gereja

³⁰ Alfi Arifian. *Sejarah dunia abad pertengahan 500-1400 M : (dari pemberontakan Odoacer hingga runtuhnya Sintesis Thomisme)*. Yogyakarta, Sociality, 2017. hal. 287

³¹ Edward Grant. *A source book in medieval science*. USA, Harvard University Press, 1974. hal. 42

karena dianggap menyebarkan ajaran sesat yang berlawanan dengan dogma Gereja.

Penindasan ini sering kali bersifat brutal, seperti yang terjadi pada pengikut averroisme bernama Ambalriccus dan David of Dinant, yang dihukum mati dengan dibakar. Keduanya dihukum karena menolak ajaran Gereja dan mendukung interpretasi rasionalis yang berasal dari pemikiran Ibnu Rusyd. Ini menunjukkan bahwa Gereja Katolik pada masa itu tidak hanya menolak pemikiran Averroisme tetapi juga mengambil tindakan keras untuk menghapus pengaruhnya demi menjaga kontrol atas doktrin religius dan intelektual di Eropa. Peristiwa ini mengilhami gerakan reformasi intelektual yang mencari kebebasan akademik dan penghargaan terhadap rasionalitas. Pemikir Renaisans mulai melihat perlunya pemisahan antara otoritas religius dan kebebasan intelektual.³² Averroisme menjadi semangat epistemologi baru yang berkembang pesat bagi para cendekiawan eropa dan mengilhami Renaisans serta kemajuan barat.

Salah satu kritik utama dalam memandang hubungan antara Islam dan Barat adalah melalui kajian orientalisme. Studi orientalisme sudah berhasil mengungkap bahwa terdapat kepentingan tersembunyi di balik cara pandang masing-masing pihak, di mana subjektivitas ditempatkan di pusat, sementara yang lain berada di pinggiran.³³ Perspektif ini sangat berguna untuk memahami dinamika pertukaran budaya yang terjadi antara Islam dan Barat selama berabad-abad, meskipun sering kali keduanya dianggap sebagai dua entitas budaya yang terpisah. Dalam konteks ini, kontribusi pemikir Islam seperti Ibnu Rusyd menjadi sangat penting, karena pemikirannya mampu menjadi jembatan yang menghubungkan dan mempengaruhi kedua peradaban, khususnya melalui Averroisme, yang berperan signifikan dalam kemajuan intelektual Barat.

Beberapa prinsip mendasar dari Ibnu Rusyd yang melahirkan Averroisme dan menjadikannya sebagai epistemologi Islam yang dapat mempengaruhi Renaisans dan kemajuan eropa dapat disimpulkan dalam beberapa poin; 1) Ibnu Rusyd berhasil membangun harmoni yang menyatukan antara filsafat dan agama. Sebelumnya di eropa, pengaruh gereja yang sangat dominan membuat masyarakat terkungkung dan dilarang keras untuk mendalami filsafat dan hanya menuruti kemauan

³²Zainal Abidin Ahmad. *Riwayat hidup Ibnu rusyd (Averroes) : Filosof Islam terbesar di Barat*. Jakarta, Bulan Bintang, 1975.hal.173-174

³³Abd. Muid N. *Islam VS Barat: Merajut Identitas yang Terkoyak*. Jakarta, Eurabia, 2013. hal. 149

gereja saja;³⁴ 2) Ibnu Rusyd berhasil menginspirasi paham keimanan dalam keilmuan sains. Melalui karyanya dalam bidang kedokteran, Ibnu Rusyd menekankan bahwa siapa saja yang mempelajari anatomi manusia, kedokteran dan atau ilmu sains lainnya, maka akan semakin membawanya dekat kepada keimanan dan Tuhan;³⁵ 3) Ibnu Rusyd berhasil membela kaum filosof di hadapan seorang ulama Islam yang bernama Al-Ghazali. Setidaknya ada enam argumen filsafat yang dikritik oleh Al-Ghazali namun dibela dan diselaraskan oleh Ibnu Rusyd agar sejalan dengan prinsip harmoni antara agama dan filsafat, yaitu dalam hal keabadian dunia, pengetahuan Tuhan, kebangkitan jasmani, kekuasaan Tuhan dan kausalitas, kekekalan jiwa dan kebebasan Tuhan dalam penciptaan³⁶; 4) Ibnu Rusyd berhasil memasukkan kaidah-kaidah rasional dalam tradisi hukum agama atau *fiqh* melalui karyanya *bidâyat al-mujtahid wa nihâyat al-muqtashid*.³⁷

Dalam tradisi Islam klasik ini, selain Averroisme, epistemologi yang berkembang juga menekankan pentingnya keseimbangan antara rasio dan rasa. Filsuf Muslim seperti Al-Farabi, Ibnu Sina (*Avicenna*), Ibnu Rusyd dan Al-Ghazali mengembangkan pendekatan yang mengintegrasikan rasio dengan spiritualitas dan intuisi. Ibnu Sina dan pendahulunya Al-Farabi menggabungkan filsafat Aristotelian dengan mistisisme Islam, menunjukkan bahwa pengetahuan dapat diperoleh melalui nalar dan juga pengalaman mistik³⁸. Al-Ghazali dalam karyanya *Ihya' Ulum ad-Din*, menekankan pentingnya pengalaman spiritual dan hati dalam memperoleh pengetahuan sejati. Ia berargumen bahwa ilmu yang benar tidak hanya

³⁴Averroes (Ibn Rushd). *Fasl al-Maqal (The Decisive Treatise)*, Translated by Charles E. Butterworth. Provo, Brigham Young University Press, 2001. hal. 50.; Averroes (Ibn Rushd). *Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*. Translated by Simon Van Den Bergh. Leiden, E.J.W. Gibb Memorial Trust, 1954. hal. 12-15

³⁵Seyyed Hossein Nasr. *Science dan Civilization in Islam*. USA, Harvard University Press, 1968. hal. 138

³⁶Averroes (Ibn Rushd). *Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*. Translated by Simon Van Den Bergh. Leiden, E.J.W. Gibb Memorial Trust, 1954. hal. 42-48; Al-Ghazali. *Tahafut al-Falasifah (The Incoherence of the Philosophers)*. Translated by Michael E. Marmura. Provo, Brigham Young University Press, 2000. hal. 76-89; Leaman, Oliver. *Averroes dan His Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 1988. hal. 112

³⁷Averroes (Ibn Rushd). *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtashid (The Distinguished Jurist's Primer)*. Translated by Imran Ahsan Khan Nyazee. Reading, Garnet Publishing, 1996. hal. 3-7; Wael B. Hallaq. *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997. hal. 82-85

³⁸Avicenna. *The Metaphysics of The Healing*. Provo, Brigham Young University, 2005. hal. 170

datang dari rasio, tetapi juga dari pencerahan hati yang diperoleh melalui tasawuf atau mistisisme³⁹. Ibn Sina terkenal dengan karyanya dalam bidang kedokteran dan filsafat, di mana ia mencoba menyatukan berbagai tradisi pemikiran. Ia berpendapat bahwa pengetahuan sejati harus melibatkan baik rasio maupun pengalaman spiritual. Dalam karyanya, ia menjelaskan bahwa pemahaman manusia tentang alam semesta harus mencakup aspek-aspek fisik dan metafisik⁴⁰. Hal ini menunjukkan bahwa Averroisme dan tradisi Islam klasik membawa semangat epistemologi yang mengawinkan antara rasio dan rasa, nalar dan intuisi, akal dan wahyu, yang keseluruhannya membawa pada titik kebenaran yang sama selama dilakukan dengan harmoni dan keseimbangan. Keseimbangan ini adalah hal yang sangat dibutuhkan dan mendasar dalam memahami Al-Quran, termasuk dalam kacamata ilmu semantik, maupun ilmu sastra romantik.

2. Epistemologi Islam Modern: Trilogi Abid Al-Jabiry

Setelah pengaruh Averroisme terhadap epistemologi Islam klasik yang dipandang sangat berhasil membangun harmoni antara dasar filosofis dan rasional (*burhani*) ke dalam syariat Islam, kita perlu berlanjut kepada Abid Al-Jabiry, sosok yang dinilai berhasil mengkolaborasikan tiga entitas epistem (*bayani*, *burhani* dan *irfani*) yang nantinya akan banyak berdampak dalam studi pemikiran Islam.⁴¹ Ia dapat disebut sebagai salah satu pemikir Islam kontemporer yang sangat berpengaruh dalam bidang kajian epistemologi Islam. Pemikirannya berfokus pada bagaimana masyarakat Islam dapat melakukan rekonstruksi dan modernisasi cara berpikir mereka dengan tetap berpegang pada prinsip-prinsip dasar Islam. Melalui karya-karyanya, ia mencoba mengeksplorasi perkembangan akal dan pengetahuan dalam peradaban Arab-Islam dari perspektif yang berbeda, dengan tujuan memahami bagaimana basis epistemologi ini dapat menjadi dasar yang kuat untuk argumen keislaman di era modern.

Dalam bukunya, Al-Jabiry menyatakan "*Akal Arab tidak hanya harus dipahami melalui lensa teks-teks klasik, tetapi juga harus*

³⁹Al-Ghazali. *The Revival of the Religious Sciences (Ihya' Ulum al-Din)*. Kuala Lumpur, Islamic Book Trust, 2011. hal. 59

⁴⁰Avicenna. *The Metaphysics of The Healing*. Provo, Brigham Young University, 2005. hal. 220

⁴¹ M. Amin Abdullah. ““al-Ta’wîl al-‘Ilmî: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci.” *al-Jami'ah*, vol. 39, no. 2, 2001, p. 371.; Hani Fazlin. “Membaca Pesan Al-Qur'an tentang Perempuan dalam Tafsir Negara: Studi Kritis terhadap Tafsir Al-Quran Tematik seri Kedudukan dan Peran Perempuan.” *Tesis*, Jakarta: Universitas PTIQ Jakarta, 2024. hal. 1

diinterpretasikan ulang dengan konteks modern." Hal ini menunjukkan bahwa menurutnya, penting untuk melihat kembali bagaimana ajaran Islam dan interpretasinya telah berkembang selama berabad-abad. Dalam proses ini, ia percaya bahwa memahami akar epistemologis dari pemikiran Islam akan memungkinkan umat Islam untuk mengembangkan pandangan yang lebih inklusif dan relevan dengan tantangan zaman sekarang⁴². Al-Jabiry memulai usahanya dengan rekonstruksi sejarah dan perkembangan akal Arab, yang menurutnya merupakan basis epistemologis fundamental untuk memahami evolusi peradaban Islam. Dengan menggunakan pendekatan historis dan kritis, ia berusaha untuk membedakan antara apa yang ia sebut sebagai "akal Arab" dan "akal Islam," dua konsep yang sering tumpang tindih namun memiliki perbedaan penting dalam bagaimana mereka membentuk pemikiran dan budaya Arab-Islam. Melalui analisis mendalam terhadap teks-teks klasik dan modern, Al-Jabiry menekankan pentingnya membedakan antara warisan budaya dan ajaran murni Islam. Ia berpendapat bahwa banyak elemen dari pemikiran Islam yang sekarang diterima sebenarnya merupakan hasil dari interpretasi historis yang sangat dipengaruhi oleh budaya tertentu.

Lebih lanjut Al-Jabiry menulis tugas kita adalah untuk memisahkan apa yang asli dari Islam dari apa yang ditambahkan oleh sejarah dan budaya. Dalam pandangannya, proses rekonstruksi ini memberikan dasar yang kuat bagi argumen keislaman yang lebih dinamis dan adaptif, memungkinkan umat Islam untuk lebih fleksibel dalam merespons perubahan zaman tanpa kehilangan identitas keagamaannya⁴³. Al-Jabiry melihat ini sebagai langkah penting untuk menghadirkan Islam yang relevan di dunia modern, di mana tantangan intelektual dan sosial semakin kompleks dan beragam.

Salah satu kontribusi terbesar Al-Jabiry dalam studi epistemologi Islam adalah pengenalan tiga metode utama untuk memperoleh pengetahuan: *Bayani* (tekstual), *Irfani* (intuitif), dan *Burhani* (rasional). Menurutnya, epistemologi *Bayani* mendasarkan pengetahuannya pada teks-teks suci seperti Al-Qur'an dan Hadis, serta tafsirannya yang dikembangkan oleh ulama. Al-Jabiry menyebut bahwa epistemologi ini mencerminkan komitmen terhadap otoritas teks dan pelestarian

⁴² Abid Al-Jabiry. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*. Beirut, Markaz al-Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya, 1986. hal.23-45

⁴³ Abid Al-Jabiry. *Takwin al-'Aql al-'Arabi*. Beirut, Markaz al-Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya, 1989. hal. 67-92.

pengetahuan normatif yang berasal dari wahyu ilahi⁴⁴. Kuntowijoyo menyebut hal ini penting sangat penting dalam menjaga otoritas teks suci dan norma-norma agama dalam menghadapi tantangan modernitas⁴⁵.

Adapun *Irfani*, maka epistem ini mengandalkan pengalaman mistik dan intuisi pribadi. Al-Jabiry menyebutnya sebagai pengetahuan yang melampaui rasionalitas dan otoritas tekstual, mencakup wawasan mistik dan pengalaman spiritual⁴⁶. Dalam sistem pengetahuan *Irfân*, pengetahuan dipahami sebagai suatu bentuk kebenaran yang diperoleh melalui cara-cara yang berbeda dari pengetahuan empiris atau rasional. *Irfân* menekankan bahwa kebenaran sejati tidak dapat diperoleh melalui indera (seperti dalam sains empiris) atau melalui proses penalaran logis (seperti dalam filsafat atau ilmu rasional). Sebaliknya, pengetahuan dalam konteks *Irfân* diperoleh secara langsung dari Tuhan tanpa perantara, karena kehendak-Nya atau karena perilaku dan ibadah yang dilakukan oleh seseorang. Konsep ini dikenal sebagai "*kasyf*" (كشف), yang berarti "penyingkapan" atau "tersingkap"⁴⁷.

Burhani berakar pada rasionalitas dan kaidah ilmu pengetahuan, yang dapat dipinjam dari tradisi filsafat Yunani kuno, atau kaidah ilmu pengetahuan yang telah baku dan terbukti secara empiris. Al-Jabiry berpendapat bahwa metode ini memperjuangkan penggunaan akal dan logika sebagai sarana untuk memvalidasi dan memperluas pengetahuan di luar batas sumber tekstual⁴⁸. Nurcholish Madjid berargumen bahwa pendekatan tekstual saja tidak cukup untuk memahami Islam secara utuh. Pemahaman Islam harus mencakup juga aspek-aspek rasionalitas, di mana

⁴⁴ Abid Al-Jabiry. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*. Beirut, Markaz al-Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya, 1986. hal. 35

⁴⁵Kuntowijoyo. *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Yogyakarta, Tiara Wacana, 2001. hal. 67

⁴⁶ Abid Al-Jabiry. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*. Beirut, Markaz al-Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya, 1986. hal. 79

⁴⁷*Kasyf* adalah pengalaman spiritual di mana suatu kebenaran atau pengetahuan ilahiah terungkap langsung kepada seseorang oleh Tuhan. Ini adalah proses intuitif dan mistik di mana seseorang memperoleh pemahaman mendalam dan wawasan tentang realitas yang lebih tinggi atau makna yang lebih dalam dari segala sesuatu, tanpa melalui proses pembelajaran formal atau penggunaan akal pikiran yang biasa. lebih lanjut lihat Al-Jabiry, M. Abid. *Formasi Nalar Arab*. diterjemahkan oleh Imam Khoiri. Jogjakarta, IRCiSoD, 2014. hal. 321 ; Hani Fazlin. "Membaca Pesan Al-Qur'an tentang Perempuan dalam Tafsir Negara: Studi Kritis terhadap Tafsir Al-Quran Tematik seri Kedudukan dan Peran Perempuan." *Tesis*, Jakarta: Universitas PTIQ Jakarta, 2024. hal. 2

⁴⁸ Abid Al-Jabiry. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*. Beirut, Markaz al-Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya, 1986. hal. 57

nalar dan logika digunakan untuk memahami ajaran-ajaran Islam secara lebih mendalam dan kontekstual. Ini berarti bahwa umat Islam harus terbuka terhadap ilmu pengetahuan, filsafat, dan pemikiran rasional lainnya untuk menjawab tantangan-tantangan zaman modern⁴⁹. Sejalan dengannya, Kuntowijoyo juga menyebut kaidah pengetahuan seperti ilmu sosial perlu dijadikan alat analisis untuk memahami realitas sosial dengan lebih baik. Kita tidak dapat hanya mengandalkan pemahaman tekstual yang dogmatis, tetapi juga harus menggunakan pendekatan yang lebih ilmiah dan rasional⁵⁰.

Al-Jabiry juga sangat menekankan pentingnya memahami relevansi historis dan kontemporer dari epistemologi Islam. Dengan menganalisis sejarah perkembangan pemikiran Islam, ia menunjukkan bahwa banyak interpretasi klasik yang telah menjadi kaku dan tidak lagi relevan dengan tantangan modern. Ia mendorong umat Islam untuk mengembangkan metode interpretasi yang lebih kontekstual dan sesuai dengan realitas modern, tanpa mengabaikan prinsip-prinsip dasar Islam. Fazlur Rahman menyebut kontekstualisasi sebagai unsur yang penting dalam menciptakan argumen keislaman yang kuat yang dapat merespons isu-isu modern seperti hak asasi manusia, demokrasi, dan pluralisme⁵¹.

Dalam analisisnya, Al-Jabiry juga mengkritik ketergantungan berlebihan pada epistemologi *Bayani* dan *Irfani* dalam pemikiran Islam tradisional. Menurutnya, kedua pendekatan ini sering kali mengabaikan aspek rasionalitas dan cenderung mempertahankan status quo tanpa mempertimbangkan perubahan sosial yang lebih luas. Ia mengusulkan pendekatan baru yang menggabungkan nilai-nilai rasionalitas yang ditemukan dalam epistemologi Burhani dengan prinsip-prinsip dasar Islam. Karena dalam pandangan Arkoun, jika agama Islam dilihat dari inti dan dasar ajarannya, maka jelas bahwa nilai-nilai rasionalitas telah menjadi pondasi yang membangun peradaban agama tersebut⁵². Ini memungkinkan terciptanya diskursus keislaman yang lebih terbuka dan responsif terhadap tantangan zaman.

⁴⁹ Nurcholish Madjid. *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*. Bandung, Mizan, 1994. hal. 112

⁵⁰ Kuntowijoyo. *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Yogyakarta, Tiara Wacana, 2001. hal. 54

⁵¹ Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago, University of Chicago Press, 1982. hal. 34

⁵² Mohammad Arkoun. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Boulder, Westview Press, 1994. hal. 103

Peneliti menilai tiga epistem ini seperti anak tangga yang harus ditempuh khususnya ketika terjadi suatu permasalahan hukum. Misalkan ketika suatu majelis hukum dalam Islam ingin menentukan hukum suatu kasus, sebagai contoh rokok. Maka yang paling pertama adalah menentukan berapa orang di antara majelis itu yang memiliki hak suara. Ketika sudah ditetapkan misalkan sepuluh orang, maka selanjutnya adalah masing-masing sepuluh itu mengajukan argumen *Bayani* terlebih dahulu yang berkaitan dengan rokok. Ketika sudah dipaparkan ayat-ayat Al-Quran, hadis maupun pendapat ulama, akan tetapi masih terjadi perbedaan pendapat, maka anak tangga selanjutnya adalah dalam argumen *Burhani*. Masing-masing yang berbeda pendapat dapat mengundang ahli kedokteran, ahli ekonomi, dan sebagainya yang dapat menguatkan pendapat mereka masing-masing. Lalu setelahnya, pada tahapan paling akhir, yaitu argumen *Irfani*. Dalam tahapan ini, sepuluh pemegang hak suara tersebut diminta untuk melakukan kontemplasi selama satu malam, entah dengan *Qiyam al-Lail*, *Istikharah*, dan pendekatan diri kepada Tuhan, sebelum akhirnya diminta untuk melakukan pemungutan suara (*voting*). Maka hasil pemungutan suara itu semakin komprehensif karena telah melalui tiga anak tangga yang saling melengkapi, baik itu dalam hal otoritas teks wahyu (*bayani*), integritas intelektual dan rasio atau akal (*burhani*) serta integritas spiritual dan intuisi yang berdasarkan pada kedekatan dengan Sang Pencipta (*irfani*).

Ketiga aspek ini nantinya akan menjadi dasar epistemologi yang kuat dan memiliki dampak terhadap formulasi tafsir semantik romantik. Hal ini karena dalam kaidahnya, ilmu sastra memerlukan pendekatan dan pengenalan yang mendalam antara pembaca sastra dengan pemilik karya sastra. Sehingga setelah memastikan bahwa Ilmu Semantik dan Sastra Romantik berkaitan dengan Al-Quran secara *bayani* (karena beberapa ayat yang menegaskan ia diturunkan dengan sifatnya *'arabiyyan* atau berbahasa Arab), juga secara *burhani* (karena ilmu bahasa dan sastra telah berkembang menjadi ilmu yang baku dengan kaidah-kaidah yang kredibel), ilmu ini juga berkaitan secara *irfani*, karena posisinya sebagai karya sastra. Dalam hal melihat Al-Quran dengan kacamata sastra, maka mendekati dan memahami Sang Pemilik Karya Sastra itu adalah hal yang mutlak dan memiliki porsi yang fundamental dalam kaidah kesusastraan. Secara langsung, menjalin hubungan yang privat dengan Sang Sastrawan di sini menjadi keunggulan yang diharapkan.⁵³

⁵³Romantisme dalam bidang sastra sering diwarnai dengan unsur spiritualitas dan mistisisme yang kuat layak dikaitkan dengan epistem *irfani*. Banyak filsuf dan sastrawan

Tabel II.3. Trilogi Epistemologi Menurut Abid Al-Jabiry

Epistem	Sumber	Contoh
<i>Bayani</i>	Teks	Al-Quran, Hadis, Kitab Ulama
<i>Burhani</i>	Rasionalitas / Iptek	Kaidah Filsafat, Logika, Ilmu Bahasa, Ilmu Sastra, Ilmu Sains, Ilmu Teknologi, dll
<i>Irfani</i>	Akal Sehat / Intuisi	Opini Pribadi / Hasil Kontemplasi

C. Semantik Barat dan Timur dalam Tinjauan Al-Quran

1. Integrasi Semantik Barat terhadap Keilmuan Arab Islam

Manqur Abdul Jalil adalah seorang linguis Arab yang mengkritik pendekatan metodologis yang digunakan dalam penelitian linguistik Arab modern. Dikatakan bahwa ada "cacat metodologis" atau yang dia sebut *al-khalal*, atau sikap terlalu melebihkan warisan ilmu keislaman yang menyebabkan adanya pemisahan antara warisan linguistik Arab dan kebutuhan ilmu linguistik modern. Artinya pendekatan yang digunakan oleh para sarjana Arab dalam studi bahasa dianggap tidak memadai atau tidak sesuai dengan perkembangan zaman, yang mengakibatkan kurangnya integrasi antara pengetahuan tradisional dan tuntutan ilmu pengetahuan kontemporer. Akibat dari pendekatan ini adalah ketertinggalan dalam penelitian linguistik di dunia Arab, karena mereka tidak berhasil memodernisasi atau memperbarui metode dan teori berdasarkan perkembangan terbaru dalam linguistik global. Hal ini disebabkan oleh

romantik mengadopsi pandangan bahwa terdapat suatu realitas spiritual yang lebih tinggi dan melampaui dunia materi. Contohnya Novalis dalam karyanya *Hymnen an die Nacht* (Nyanyian Malam) mengeksplorasi konsep kematian dan kehidupan abadi dengan sentuhan mistis, di mana malam digunakan sebagai lambang perubahan spiritual dan penyatuan dengan Tuhan. Novalis menggambarkan bahwa melalui pengalaman malam, seseorang dapat menemukan jalan menuju keilahian dan mencapai tingkat eksistensi yang lebih tinggi dimana jiwa bisa beristirahat dengan tenang. lebih lanjut lihat Novalis. *Hymnen an die Nacht*. Leipzig, Verlag der Königlichen Geheimen Ober-Hofbuchdruckerei, 1800, hal. 67; Pembahasan tentang ini juga akan banyak dilanjutkan pada bab-bab ataupun sub-bab selanjutnya dari penelitian. Lebih banyak lihat Stephen Ullmann. *Meaning dan Style: Collected Papers*. New York, Barnes & Noble Books, 1973.

kecenderungan untuk mempertahankan pendekatan tradisional tanpa mencoba untuk memasukkan inovasi modern atau tanpa mempertimbangkan konteks kontemporer. Ia menyebut proyek linguistik Arab ini tidak akan berhasil kecuali jika kita memanfaatkan pencapaian teori-teori linguistik Barat, memahami materinya dengan pemahaman yang sadar, dan mencoba menyesuaikan teori-teori ini dengan karakteristik khusus bahasa Arab di berbagai bidang.⁵⁴ Sejalan dengan Manqur, Ahmad Mukhtar ‘Umar bahkan secara khusus membuat sub bab khusus berjudul *taqaddum ‘ilmi ad-dilalah fi Uruba* (kemajuan ilmu semantik di Eropa).⁵⁵

Peneliti menilai bahwa argumen Umar dan Manqur di atas dapat menjadi salah satu pijakan bagi para linguis untuk mulai melakukan kolaborasi dan integrasi antara madzhab Barat dan Timur dalam keilmuan bahasa dan sastra. Oleh karenanya, pada sub-bab ini, peneliti akan membandingkan beberapa tokoh bahasa dari barat dan timur serta tinjauannya dalam Al-Quran, setelah sebelumnya mempertegas terlebih dahulu posisi semantik dalam keilmuan bahasa.

2. Posisi Semantik dalam Ilmu Bahasa: Perbedaan Semantik dengan Pragmatik, Semiotik dan Hermeneutika

Semantik merupakan cabang ilmu linguistik yang mempelajari makna dalam bahasa. Kajian semantik berfokus pada cara unit-unit bahasa seperti kata, frasa, dan kalimat menyampaikan makna. Semantik bertujuan untuk memahami bagaimana unit-unit bahasa berinteraksi satu sama lain untuk membentuk makna, serta bagaimana makna-makna ini diinterpretasikan oleh penutur dan pendengar. Sebagai contoh, semantik leksikal mempelajari makna kata-kata secara individual, sementara semantik kalimat mengkaji bagaimana makna terbentuk ketika kata-kata disusun dalam struktur gramatikal tertentu. Geoffrey Leech menyatakan bahwa analisis semantik membahas makna kata dan kalimat dalam konteksnya, serta meneliti struktur makna dalam bahasa sebagai suatu sistem.⁵⁶ Dalam definisi ini dapat kita pahami bahwa semantik memiliki aspek yang sebenarnya sangat luas, tercakup di dalamnya kontekstualisasi yang lepas dari makna-makna leksikal.

Semantik pada awalnya menerima sifat skeptis dari linguis Amerika Serikat seperti Bloomfield. Bloomfield, seorang ahli linguistik terkemuka

⁵⁴Manqur Abdul Jalil. *‘Ilmu ad-Dilalah Ushuluhi wa Mabahitsuhi fi at-Turats al-‘Arabiyy*. Damaskus, Ittihad al-Kitab al-‘Arabiyy, 2001. hal. 11

⁵⁵Ahmad Mukhtar Umar. *‘Ilmu ad-Dilalah*. Kuwait, Dar al-‘Urubah, 1982. hal. 24

⁵⁶Geoffrey Leech. *Semantics*. Harmondsworth, Penguin Books, 1981. hal. 9

dari aliran strukturalis, menolak pentingnya studi makna dalam linguistik. Ia menganggap bahwa makna (semantik) adalah titik lemah dalam kajian linguistik karena terlalu subjektif dan tidak bisa diukur dengan presisi yang sama seperti aspek-aspek lain dari bahasa, seperti fonologi dan morfologi. Oleh karena itu, ia menyarankan bahwa studi makna sebaiknya dilihat sebagai bagian dari kajian leksikal (studi tentang kosakata) dan tidak dimasukkan dalam ilmu bahasa yang lebih ketat.⁵⁷ Namun Ahmad Mukhtar Umar mengkritik pandangannya yang mengabaikan semantik dalam kajian linguistik. Umar berpendapat bahwa makna adalah inti dari komunikasi dan tidak bisa diabaikan karena bahasa tidak hanya terdiri dari struktur gramatikal, tetapi juga berfungsi untuk menyampaikan makna. Dalam tradisi linguistik Arab, semantik memainkan peran penting, terutama dalam gramatika Arab yang sangat terkait dengan makna. Umar juga menekankan bahwa makna dipengaruhi oleh konteks psikologis dan budaya, sehingga tidak mungkin untuk memisahkan studi semantik dari studi linguistik. Menurut Umar, pandangan Bloomfield yang fokus hanya pada aspek formal bahasa mengabaikan dimensi penting dari bagaimana bahasa bekerja dalam kehidupan sehari-hari.⁵⁸

Semantik tidak hanya terbatas pada studi tentang makna harfiah tetapi juga melibatkan makna yang lebih dalam, seperti implikatur dan makna yang tersirat. Hal ini menjadikan semantik sebagai dasar bagi komunikasi efektif karena makna yang disampaikan dalam komunikasi tidak selalu literal, tetapi bisa lebih kompleks. Misalnya kata “*light*” dalam bahasa Inggris bisa berarti ringan, bercahaya, atau penerangan, tergantung pada konteks kalimat. Oleh karena itu, semantik mencakup berbagai aspek analisis makna yang memungkinkan para penutur bahasa untuk memahami dan menghasilkan kalimat yang bermakna. John Lyons menyebut semantik memainkan peran penting dalam pemahaman kita tentang struktur dan fungsi bahasa, menjembatani kesenjangan antara bentuk linguistik dan makna komunikatif.⁵⁹

Dalam konteks ilmu bahasa yang lebih luas, semantik memiliki posisi unik karena berfungsi sebagai penghubung antara struktur linguistik dan makna yang dihasilkan oleh penggunaan bahasa dalam komunikasi. Ini berarti semantik harus mempertimbangkan bagaimana makna yang dihasilkan tidak hanya bergantung pada kata-kata dan struktur kalimat,

⁵⁷ Leonard Bloomfield. *Language*. USA, Holt, Rinehart dan Winston, 1961.

⁵⁸ Ahmad Mukhtar Umar. *Ilmu ad-Dilalah*. Kuwait, Dar al-‘Urubah, 1982. hal. 25-30

⁵⁹ John Lyons. *Semantics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1977. hal. 4

tetapi juga pada pemahaman bersama dan konteks dimana bahasa digunakan. Abdul Chaer menekankan pentingnya semantik dalam ilmu bahasa dengan menyatakan bahwa tanpa memahami makna, analisis linguistik akan kehilangan tujuannya, karena pada dasarnya semua unsur bahasa bertujuan untuk menyampaikan makna⁶⁰. Dengan demikian, semantik menjadi dasar untuk memahami komunikasi manusia dalam berbagai konteks linguistik.

Adapun Pragmatik, ia berfokus pada bagaimana konteks mempengaruhi makna dalam komunikasi bahasa, yang berbeda dari semantik yang lebih menitikberatkan pada makna intrinsik dari kata-kata atau kalimat. Pragmatik mengkaji bagaimana makna dapat berubah tergantung pada situasi, hubungan antar-penutur, dan informasi bersama yang dimiliki oleh peserta komunikasi. Sebagai contoh kalimat "*Bisa tolong tutup pintunya?*" secara semantik berarti pertanyaan tentang kemampuan seseorang untuk menutup pintu, tetapi dalam konteks pragmatik, ini lebih sering dipahami sebagai permintaan sopan untuk menutup pintu. Stephen Levinson menyatakan bahwa pragmatik berkenaan dengan makna yang diperoleh bukan secara langsung dari ungkapan linguistik itu sendiri, melainkan dari konteks penggunaannya.⁶¹ Pragmatik menganggap berbagai faktor seperti intonasi, nada bicara, dan pengetahuan bersama yang dapat mengubah makna yang dimaksudkan. Dalam studi pragmatik, konsep seperti deiksis, *presupposition*, *implicature*, dan *speech acts* menjadi fokus utama karena aspek-aspek ini menggambarkan bagaimana makna lebih banyak dipengaruhi oleh konteks daripada hanya struktur bahasa itu sendiri. Misalnya, deiksis menggunakan kata-kata seperti "saya", "di sini", dan "sekarang" yang maknanya bergantung pada siapa yang berbicara, kapan, dan di mana. Levinson lebih lanjut menjelaskan bahwa fenomena pragmatik tidak dapat dipahami secara utuh tanpa mempertimbangkan maksud pembicara, persepsi pendengar, dan latar belakang sosial budaya yang terlibat.

Selain itu, pragmatik menghubungkan makna dengan tindakan. Teori tindakan bicara (*speech act theory*) yang dikembangkan oleh John Searle dan J.L. Austin menjelaskan bagaimana melalui berbicara, penutur tidak hanya menyampaikan informasi tetapi juga melakukan tindakan, seperti berjanji, meminta, atau memerintah. Hal ini menunjukkan bahwa dalam pragmatik, makna tidak hanya dilihat sebagai fenomena statis tetapi

⁶⁰ Abdul Chaer. *Linguistik Umum*. Jakarta, Rineka Cipta, 2007. hal. 284

⁶¹ Stephen C Levinson. *Pragmatics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983. hal. 21-34

juga sebagai sesuatu yang dinamis, yang dapat berubah dan berkembang berdasarkan konteks. Austin menyebut tindak tutur merupakan salah satu aspek penting dalam kajian pragmatik karena tindak tutur menggambarkan bahwa makna bukan hanya masalah kata-kata, tetapi juga tindakan yang dilakukan oleh pembicara.⁶² Dengan demikian, pragmatik melengkapi semantik dengan memberikan dimensi tambahan tentang bagaimana makna digunakan dan diinterpretasikan dalam situasi nyata.

Pada sisi yang lain, Semiotik adalah studi tentang tanda-tanda dan simbol-simbol serta bagaimana tanda-tanda ini digunakan untuk menyampaikan makna. Berbeda dengan semantik yang berfokus pada makna kata-kata dan kalimat dalam konteks linguistik, semiotik mencakup sistem tanda non-teks, termasuk tanda-tanda non-verbal seperti gambar, isyarat, dan simbol. Semiotik tidak mempelajari bahasa sebagai sistem tanda tetapi berbagai bentuk komunikasi yang melibatkan tanda-tanda, seperti seni visual, musik, dan bahkan perilaku manusia. Roland Barthes berpendapat bahwa semiotika merupakan ilmu yang mempelajari kehidupan tanda dalam masyarakat.⁶³

Semiotik mencoba memahami bagaimana tanda-tanda digunakan untuk membangun makna dalam berbagai bentuk komunikasi non-bahasa, dan bagaimana makna tersebut diinterpretasikan oleh penerima. Umberto Eco menjelaskan bahwa Teori semiotika tidak berada pada studi kata-kata dan kalimat tetapi ke setiap mode ekspresi yang menggunakan tanda dan simbol. Lebih lanjut, semiotik sering kali menggunakan pendekatan interdisipliner, menggabungkan ilmu bahasa, antropologi, sosiologi, dan psikologi untuk memahami bagaimana tanda-tanda berfungsi dalam budaya dan masyarakat. Hal ini membuat semiotik menjadi berbeda daripada semantik karena tidak berfokus pada aspek linguistik tetapi pada bagaimana tanda-tanda non linguistik terkait dengan berbagai fenomena budaya dan sosial. Umberto Eco menyebut bahwa semiotika bukan sekedar teori linguistik; namun ia kerangka kerja komprehensif untuk memahami semua bentuk komunikasi dan signifikansi dalam konteks budaya.⁶⁴

Di sisi lain, Hermeneutika adalah studi tentang teori dan metodologi interpretasi, terutama interpretasi teks. Sementara semantik berfokus pada

⁶² J. L. Austin. *How to Do Things with Words*. Oxford, Clarendon Press, 1962. hal. 95

⁶³ Roland Barthes. *Elements of Semiology*. New York, Hill dan Wang, 1967. hal. 89

⁶⁴ Umberto Eco. *A Theory of Semiotics*. Bloomington, Indiana University Press, 1976. hal 54 & 67

makna dari kata-kata dan struktur bahasa, hermeneutika tertarik pada bagaimana makna teks dibentuk, dipahami, dan ditafsirkan. Hermeneutika sering kali digunakan dalam konteks teologi, filsafat, dan studi sastra untuk mengeksplorasi interpretasi yang lebih mendalam dari teks-teks keagamaan atau filosofis. Hans-Georg Gadamer menyatakan bahwa hermeneutika adalah seni memahami terutama ketika maknanya tidak langsung terlihat.⁶⁵ Hermeneutika membawa pendekatan filosofis yang berfokus pada penafsiran teks dengan cara mengaitkannya dengan konteks sosial, politik, dan ekonomi di mana teks itu dihasilkan atau dibaca, berbeda dengan filsafat analitik yang lebih menekankan analisis logis dan struktural dari bahasa. Hermeneutika menganggap bahwa makna sebuah teks tidak hanya bisa dipahami dari apa yang tertulis, tetapi juga dari faktor-faktor eksternal yang mempengaruhi penulis dan pembaca, seperti situasi politik yang berlangsung, struktur sosial, atau kondisi ekonomi yang relevan pada masa teks tersebut diciptakan. Dengan mendudukan teks dalam konteks ini, hermeneutika memungkinkan penafsiran yang lebih kaya dan mendalam, karena makna suatu teks dapat berubah atau diperluas ketika dipahami dari perspektif yang lebih luas, mencakup dinamika sosial dan budaya yang melingkupinya.⁶⁶

Dalam hermeneutika, interpretasi teks melibatkan tidak hanya pembacaan literal tetapi juga upaya untuk memahami konteks historis, budaya, dan psikologis di balik teks tersebut. Hermeneutika juga menekankan bahwa pembaca membawa serta perspektif dan prasangka mereka sendiri ke dalam proses interpretasi, yang kemudian mempengaruhi pemahaman mereka terhadap teks. Emilio Betti berpendapat bahwa tindakan penafsiran dipengaruhi oleh konteks teks dan latar belakang serta harapan penafsir itu sendiri.⁶⁷ Hal ini menandakan bahwa hermeneutika adalah proses yang dinamis, di mana makna tidak dianggap tetap tetapi terbuka untuk interpretasi ulang sesuai dengan perubahan konteks dan waktu.

Selain itu, hermeneutika sering kali berfokus pada makna yang lebih dalam atau tersembunyi di balik teks, yang mungkin tidak segera jelas dari bacaan pertama. Hal ini berbeda dengan semantik yang cenderung lebih fokus pada makna literal dan struktur bahasa. Gadamer menyebut

⁶⁵Hans-Georg Gadamer. *Truth dan Method*. New York, Continuum, 1975. hal. 104

⁶⁶ Abd. Muid Nawawi. "Hermeneutika Tafsir Maudhu'i." *Suhuf*, vol. 9, no. 1, 2016, pp. 1-14.

⁶⁷ Emilio Betti. *Teoria Generale della Interpretazione*. Milan, Giuffrè, 1955. hal.

hermeneutika berusaha mengungkap makna tersembunyi dan memahami implikasi mendalam di balik struktur permukaan teks⁶⁸. Dalam konteks ini, hermeneutika menawarkan cara yang lebih reflektif dan interpretatif untuk memahami makna dibandingkan dengan semantik, yang lebih sistematis dan analitis.

Semantik, pragmatik, semiotik, dan hermeneutika adalah cabang-cabang dalam ilmu bahasa dan filsafat yang saling berkaitan tetapi memiliki fokus dan metode yang berbeda. Semantik sering dianggap sebagai dasar dari studi linguistik karena ia berusaha untuk memahami makna dalam bahasa secara langsung dan sistematis. John Lyons menyatakan bahwa semantik menyediakan kerangka dasar untuk menganalisis bagaimana makna terstruktur dan dikomunikasikan dalam suatu bahasa⁶⁹. Ini menunjukkan bahwa semantik memberikan dasar untuk memahami bagaimana elemen bahasa membawa makna dalam konteks yang berbeda.

Pragmatik memperluas kajian ini dengan menekankan bagaimana konteks mempengaruhi makna dan bagaimana makna dihasilkan dalam situasi komunikasi yang berbeda. Ferdinand de Saussure menunjukkan bahwa sementara semantik berfokus pada hubungan penanda-yang ditandakan, pragmatik menekankan sifat makna yang bergantung pada konteks.⁷⁰ Dengan demikian, pragmatik memperkaya studi semantik dengan memberikan dimensi tambahan tentang bagaimana makna diinterpretasikan dalam situasi nyata.

Semiotik dan hermeneutika, meskipun tidak secara langsung terkait dengan linguistik, juga memainkan peran penting dalam memahami makna. Semiotik mencakup studi tentang semua jenis tanda, baik linguistik maupun non-linguistik, sementara hermeneutika menawarkan pendekatan interpretatif yang lebih luas terhadap makna teks. Umberto Eco menyebut bahwa secara bersama-sama, bidang-bidang ini berkontribusi pada pemahaman makna yang lebih komprehensif ketika makna tersebut dibangun, dikomunikasikan, dan diinterpretasikan dalam konteks dan disiplin ilmu yang berbeda.⁷¹ Dengan demikian, semua cabang ini bekerja

⁶⁸Hans-Georg Gadamer. *Truth dan Method*. New York, Continuum, 1975. hal. 110

⁶⁹ John Lyons. *Semantics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1977. hal. 150

⁷⁰ Ferdinand de Saussure. *Course in General Linguistics*. New York, McGraw-Hill, 1959. hal. 65

⁷¹ Umberto Eco. *A Theory of Semiotics*. Bloomington, Indiana University Press, 1976. hal 90

sama untuk memberikan pemahaman yang lebih lengkap tentang bagaimana makna dihasilkan dan dipahami dalam komunikasi manusia.

Sebagai cabang ilmu bahasa, semantik memiliki posisi sentral dalam kajian makna karena memberikan dasar bagi pemahaman bagaimana bahasa digunakan untuk berkomunikasi. Sementara pragmatik, semiotik, dan hermeneutika menawarkan pendekatan yang lebih kontekstual dan interpretatif terhadap makna, semantik memberikan fondasi penting untuk memahami elemen dasar makna dalam bahasa. Menurut Nasr Hamid Abu Zayd, semantik berfungsi sebagai landasan yang membangun kerangka interpretatif yang lebih kompleks seperti hermeneutika dan pragmatik.⁷²

Namun, untuk mendapatkan pemahaman yang lebih komprehensif tentang makna dalam komunikasi manusia, penting untuk mempertimbangkan kontribusi semua cabang ini. Semantik memberikan wawasan tentang bagaimana makna terstruktur secara linguistik, sementara pragmatik, semiotik, dan hermeneutika menawarkan perspektif tentang bagaimana makna itu digunakan, dibangun, dan ditafsirkan dalam berbagai konteks. Gadamer menyebut bahwa memahami makna memerlukan pendekatan terpadu yang mempertimbangkan struktur linguistik dan dimensi kontekstual, budaya, dan interpretatif dari suatu proses komunikasi.⁷³

Oleh karena itu, semantik memiliki peran yang tak tergantikan dalam ilmu bahasa, namun saling melengkapi dengan pragmatik, semiotik, dan hermeneutika untuk membentuk studi yang lebih lengkap dan holistik tentang makna dalam komunikasi manusia. Lyons menyebut bahwa pada hakikatnya, masing-masing disiplin ilmu ini menawarkan sudut pandang unik yang dapat kita gunakan untuk lebih memahami kompleksitas makna dan komunikasi.⁷⁴ Dengan demikian, peran semantik dalam ilmu bahasa sangat penting namun tidak berdiri sendiri; ia merupakan bagian dari ekosistem yang lebih luas dari ilmu yang mencoba memahami makna dalam komunikasi. Adapun perbedaan utama antara keempat keilmuan tersebut dapat dilihat dari sisi fokus dan interdisiplin yang terkait. Pragmatik merupakan bagian dari Semantik yang sudah berkembang dari kata menuju kalimat, sedangkan Semiotika memiliki objek yang berbeda dengan Semantik, karena Semiotika fokus kepada tanda-tanda non-bahasa.

⁷² Nasr Hamid Abu Zayd. *Isykaliyyat al-Qira'ah wa Aliyyat al-Ta'wil*. Beirut, Dar al-Tanwir, 1994. hal. 112

⁷³ Hans-Georg Gadamer. *Truth dan Method*. New York, Continuum, 1975. hal. 118

⁷⁴ John Lyons. *Semantics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1977. hal.

Adapun Hermeneutika, maka bidang ini lebih luas dibandingkan Semantik, karena mencakup hal-hal pra-makna, keadaan pembaca, keadaan penulis yang ketiganya berada di luar lingkup Semantik.

Tabel II.4. Perbedaan Fokus dan Interdisiplin dari Semantik dan Ilmu Bahasa Lainnya

Bidang Ilmu	Fokus	Interdisiplin
Semantik	Makna, baik Kata maupun Kalimat	Sastra
Pragmatik	Implikasi atau Tindak Tutur dari Kalimat serta Efeknya	Psikologi, Antropologi, dsb
Semiotika	Tanda-tanda Non-teks / Non-linguistik	Psikologi, Antropologi, Filologi, dsb
Hermeneutika	Keadaan Teks, Pra-Teks, Pasca-Teks, Pembaca dan Penulis	Filsafat, Hukum, Psikologi, Antropologi, dsb

3. Tokoh Semantik Barat: Stephen Ullmann & Alan Cruse

Stephen Ullmann⁷⁵ adalah seorang linguis terkenal yang memberikan kontribusi signifikan dalam bidang semantik. Ia dikenal dengan pendekatannya yang menggunakan analisis historis untuk memahami perubahan makna kata, dan sejumlah pemikiran yang menjadi dasar ilmu semantik. Ahmad Mukhtar ‘Umar menempatkannya sebagai tokoh linguistik eropa pertama yang populer sebelum Lyons dan mewariskan banyak karya baik dalam dasar semantik, ilmu makna, makna dan gaya bahasa, dan peran kata dalam bahasa.⁷⁶ Dalam karyanya

⁷⁵Stephen Ullmann (1914–1976) adalah seorang linguis terkenal kelahiran Budapest, Hongaria. Setelah pindah ke Inggris pada masa muda, ia menjadi profesor linguistik di University of Leeds dan kemudian University of Oxford. Fokus kajiannya adalah semantik dan stilistika, khususnya hubungan antara bahasa, gaya dan makna. Salah satu karyanya yang paling berpengaruh adalah *Meaning and Style: Collected Papers* (1973), yang menyoroti teori tentang ambiguitas, makna, dan nuansa dalam bahasa.

⁷⁶Ahmad Mukhtar Umar. *Ilmu ad-Dilalah*. Kuwait, Dar al-‘Urubah, 1982. hal. 28

"*Semantics: An Introduction to the Science of Meaning*" (1962) Ullmann menguraikan bagaimana makna kata dapat berubah dari waktu ke waktu melalui proses yang disebut sebagai perubahan semantik. Misalnya, ia menjelaskan bahwa kata "*knight*" dalam bahasa Inggris awal memiliki arti "*young man*" (pemuda) atau "*servant*" (pelayan) tetapi seiring dengan perkembangan budaya dan sosial, makna ini berubah menjadi "*seorang prajurit yang berstatus sosial tinggi*." Ullmann menunjukkan bahwa perubahan ini tidak hanya terkait dengan perubahan makna kata secara individu, tetapi juga dengan perubahan dalam struktur sosial dan budaya masyarakat yang menggunakannya. Ullmann menyatakan kata-kata itu seperti organisme hidup, tidak statis; mereka dapat tumbuh, berubah, berkembang, membusuk, dan menghilang.⁷⁷ Dalam konteks ini, kata-kata dianggap sebagai entitas dinamis yang berevolusi seiring dengan perubahan sosial dan budaya tempat mereka digunakan.

Lebih lanjut, Ullmann menguraikan konsep tentang perubahan makna berdasarkan tiga faktor utama: faktor linguistik, psikologis, dan sosial. Faktor linguistik mencakup perubahan dalam sistem bahasa itu sendiri, seperti perubahan fonetik atau morfologis yang dapat mempengaruhi makna kata. Misalnya, dalam bahasa Inggris, kata "*hound*" yang sebelumnya berarti "*dog*" secara umum, sekarang lebih merujuk kepada jenis anjing tertentu, sedangkan "*dog*" telah menjadi istilah umum. Faktor psikologis melibatkan perubahan dalam persepsi dan interpretasi individu terhadap kata-kata tertentu, yang dapat dipengaruhi oleh pengalaman pribadi atau konteks emosional. Penyempitan atau perluasan makna ini juga banyak terjadi dalam budaya masyarakat Indonesia. Sebagai contoh, kata "Aqua" yang awalnya hanya salah satu dari sekian banyak merek air mineral dalam kemasan, sekarang telah bermakna air mineral kemasan secara umum. Meskipun yang dimaksud adalah merek lain seperti *Le Minerale*, *Crystaline*, *Pristine*, dan lainnya, namun kata yang digunakan seringkali adalah "Aqua".

Ullmann juga menekankan pentingnya faktor sosial dalam perubahan makna, di mana perubahan dalam struktur sosial, seperti peningkatan atau penurunan status sosial sebuah kelompok, dapat menyebabkan perubahan dalam makna kata yang terkait. Misalnya, kata "*villain*" pada abad pertengahan berarti "*peasant*" atau "*commoner*," tetapi maknanya berubah menjadi "*scoundrel*" atau "*criminal*" seiring dengan perubahan sikap sosial terhadap kelas sosial tersebut. Ullmann menyebut

⁷⁷Stephen Ullmann. *The Principles of Semantics*. 2 ed., Oxford, Basil Blackwell, 1957. hal. 186

status sosial dan peran kelas tertentu dalam masyarakat dapat menyebabkan perluasan atau penyempitan makna yang dapat berujung pada polisemi.

Polisemi merupakan salah satu ciri mendasar dari bahasa manusia, di mana satu kata dapat memiliki banyak makna yang muncul dalam konteks yang berbeda. Menurut Stephen Ullmann, polisemi dapat terjadi dalam berbagai cara, dan ada beberapa faktor yang menyebabkan perubahan makna pada suatu kata. Sebagai contoh yang disebutkan dalam teks, kata "*mouse*" awalnya merujuk pada hewan (tikus), tetapi sekarang juga merujuk pada alat untuk menggerakkan kursor pada komputer. Meskipun kedua makna ini berbeda, penggunaan kata yang sama terjadi karena bentuk alat tersebut menyerupai hewan yang disebut tikus. Pateda juga menjelaskan bahwa dalam situasi tertentu, ketika kata baru belum ditemukan, pengguna bahasa sering menggunakan kata yang sudah ada untuk menyampaikan makna baru⁷⁸. Dalam kasus ini, kata "*mouse*" digunakan untuk alat komputer karena tidak ada kata baru yang ditemukan saat itu, dan bentuk alat tersebut menyerupai hewan tikus, sehingga kata "*mouse*" digunakan dalam konteks baru ini. Hal ini memiliki kesamaan dengan kata *sayyarah* dalam Al-Quran, yang pada masa itu bermakna “rombongan manusia yang sedang melakukan perjalanan”, namun pada masa ini kata tersebut memiliki perubahan makna menjadi “mobil”.

Dalam analisisnya, Ullmann juga mengeksplorasi konsep sinonimi, antonimi, dan homonimi sebagai elemen penting dalam pemahaman semantik. Sinonimi, atau kemiripan makna antara dua kata, sering kali ditentukan oleh konteks sosial di mana kata-kata tersebut digunakan. Misalnya, kata "*child*" dan "*kid*" memiliki makna yang sama dalam konteks sehari-hari, tetapi "*child*" lebih formal sedangkan "*kid*" lebih informal. Ullmann berpendapat bahwa makna kata tidak hanya terkait dengan definisi literalnya tetapi juga dengan nuansa sosial yang dimiliki kata tersebut. Ullmann menyatakan kata-kata tidak hanya memiliki makna denotatif tetapi juga makna konotatif, yang sangat dipengaruhi oleh faktor sosial.⁷⁹ Melalui pendekatan ini, Ullmann menunjukkan bahwa pemahaman makna kata memerlukan analisis yang mempertimbangkan berbagai faktor yang mempengaruhi cara kata-kata tersebut dipahami dan digunakan.

⁷⁸ Mansoer Pateda. *Semantik Leksikal*. Jakarta, Rineka Cipta, 2001. hal. 214; Muhammad Saibani Wiyanto. “Semantic Perspective on Lexical Ambiguity in English Textbook.” *English Education: Journal of English Teaching dan Research*, vol. 7, no. 1, 2022, pp. 80-95.

⁷⁹Stephen Ullmann. *The Principles of Semantics*. 2 ed., Oxford, Basil Blackwell, 1957. hal. 207

Salah satu pikiran Ullmann yang nantinya akan banyak dibahas pada Bab selanjutnya adalah tentang hubungan antara makna dan gaya bahasa, yang juga akan menjadi dasar pondasi kaidah Tafsir Semantik Romantik. Ullmann berhasil memberikan tiga kaidah utama dalam menentukan apakah suatu ungkapan memiliki gaya atau tidak, yaitu motif, ambiguitas dan nuansa.⁸⁰ Ketiganya akan dibahas panjang lebar pada Bab selanjutnya, khususnya dalam implementasinya terhadap Al-Quran. Namun sebagai contoh yang menarik adalah dalam hal *vagueness* (ambiguitas/ketidakjelasan), Ullmann secara tidak langsung telah memberi wadah untuk berbagai *iltifat* (peralihan)⁸¹ agar disebut sebagai keindahan dalam sastra. Untuk lebih muda, berikut contoh dalam tabel;

Tabel II.5. Contoh Analisis *Vagueness* pada Ragam *Iltifat Al-Quran*

Bentuk Peralihan	Contoh Ayat dan Penjelasan tentang <i>Vagueness</i>
Kata Ganti	<p>Surah An-Nur /24: 55</p> <p><i>Allah telah berjanji kepada orang-orang yang beriman di antara kamu dan yang mengerjakan kebajikan bahwa Dia sungguh akan menjadikan mereka berkuasa di bumi sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang sebelum mereka berkuasa; Dia sungguh akan meneguhkan bagi mereka agama yang telah Dia ridai; dan Dia sungguh akan mengubah (keadaan) mereka setelah berada dalam</i></p>

⁸⁰Stephen Ullmann. *Meaning dan Style: Collected Papers*. New York, Barnes & Noble Books, 1973.

⁸¹ Ismail Sibukar menyebut bahwa hakikat *iltifāt* adalah perpindahan manusia dari satu keadaan ke keadaan lain. Terkadang ia menghadap ke satu arah, lalu ke arah lain, dan ini adalah bagian dari ucapan yang menyebabkan perpindahan dari satu bentuk ke bentuk lain. Seperti perpindahan dari bentuk pembicaraan orang yang *hadhir* (orang pertama atau kedua) kepada yang *ghaib* (orang ketiga), atau dari pembicaraan orang yang *ghaib* kepada yang *hadhir*, atau dari perbuatan masa lalu ke masa depan, atau dari perbuatan masa depan ke masa lalu, dan seterusnya. Ismail juga menyebut Ulama *ballaghah* sepakat membagi *iltifat* ke dalam enam, yaitu dari *ghaib* ke *khithab* (orang kedua), dari *khithab* ke *ghaib*, dari *takallum* (orang pertama) ke *khithab*, dari *khithab* ke *takallum*, dari *ghaib* ke *takallum* dan dari *takallum* ke *ghaib*. Lebih lanjut lihat Sibukar, Ismail Haji Abdul Qadir. "Tanawwu' Shuwari al-Iltifat fi Al-Quran anl-Karim wa Maqashiduhu al-Ballaghiyyah wa al-I'jaziyyah." *Tesis*, Sudan: Universitas Ummu Darman al-Islamiyyah, 2008. hal. 114

	<p><i>ketakutan menjadi aman sentosa. Mereka menyembah-Ku dengan tidak mempersekutukan-Ku dengan sesuatu apa pun. Siapa yang kufur setelah (janji) tersebut, mereka itulah orang-orang fasik.</i>⁸²</p> <p><i>Vagueness</i> yang terjadi di sini adalah kata ganti yang digunakan untuk Tuhan, yang tadinya berupa pihak ketiga pada kata “Allah” dan “Dia”, namun tiba-tiba berubah menjadi kata ganti pihak pertama “Saya/Aku” pada kata “<i>menyembah-Ku dengan tidak mempersekutukan-Ku.</i>” Ambiguitas yang terjadi di sini semakin besar apabila kita mengetahui bahwa hal demikian bahkan terjadi pada satu ungkapan ayat, bukan pada ayat yang berbeda. Hikmah yang terjadi di sini menurut ulama tafsir adalah Tuhan hendak menegaskan otoritasnya sebagai dzat yang paling berhak dan prioritas untuk disembah, oleh karenanya keindahan sastra yang dilakukan melalui peralihan kata ganti “Dia” menjadi “Aku” secara spontan dalam satu ayat yang sama.</p>
Tema	<p>Surah Al-Anfal/8 : 1 <i>Mereka bertanya kepadamu (Nabi Muhammad)</i></p>

⁸² Ibnu ‘Asyur menafsirkan bahwa kalimat “*mereka menyembah-Ku*” adalah sebagai *hal* (keadaan) dari *dhamir-dhamir* (kata ganti) orang ketiga sebelumnya, artinya janji ini terjadi dalam keadaan mereka *menyembah-Ku*. Keadaan ini menunjukkan bahwa janji tersebut adalah balasan bagi mereka. Artinya *Aku telah menjanjikan mereka janji yang mencakup mereka dan keturunan mereka karena mereka menyembah-Ku dengan ibadah yang murni tanpa mempersekutukan-Ku dengan sesuatu pun*. Dan penggunaan bentuk *fi’il mudhāri’* (kata kerja bentuk sekarang/masa depan) di sini menunjukkan kelangsungan mereka dalam melaksanakan hal itu, sebagai sindiran terhadap kaum munafik yang beriman sebentar saja sebelum lalu berpaling lagi. Sedangkan kalimat “*tidak mempersekutukan Aku dengan sesuatu pun*” adalah *hal* (keadaan) dari *dhamir* yang ada dalam kata “*mereka menyembah-Ku*”, sebagai pembatasan bagi ibadah dengan kondisi ini. Karena kaum musyrik juga bisa menyembah Allah, tetapi mereka menyekutukan-Nya dengan yang lain. Dalam dua kalimat ini terdapat penegasan terhadap apa yang telah kami sebutkan sebelumnya, bahwa iman adalah syarat dalam jaminan Allah atas umat-Nya dengan janji ini. lebih lanjut lihat Ibn ‘Asyur., *Tafsir at-Tahrir wa at-Tanwir*. vol. 26, Tunisia, ad-Dar az-Zaituniyyah li an-Nasyr, 1984.

*tentang (pembagian) harta rampasan perang. Katakanlah, "Harta rampasan perang itu milik Allah dan Rasul (menurut ketentuan Allah dan Rasul-Nya). Maka, bertakwalah kepada Allah dan perbaikilah hubungan di antara sesamamu dan taatlah kepada Allah dan Rasul-Nya jika kamu orang-orang mukmin.*⁸³

Vagueness yang terjadi di sini adalah peralihan tema yang tadinya tentang harta rampasan perang, namun tiba-tiba beralih menjadi perbaikan hubungan sesama (*Islah Dzāt al-Bayn*). Peralihan tersebut juga terjadi di satu ayat yang sama, bukan di ayat yang berbeda. Peralihan ini menjadi hal yang menarik karena pembahasan perang cenderung bersifat "keras", "panas" dan "penuh perhitungan", namun Al-Quran beralih ke topik yang sama sekali tidak terpaut namun fundamental, yaitu topik perbaikan hubungan emosional, atau perdamaian. Hal ini menandakan Islam sebagai agama yang penuh penghargaan dan prioritas terhadap perdamaian dan baiknya hubungan sesama manusia.

Pandangan Ullmann di atas menjadi hal yang baru dan berdampak signifikan terhadap kesusastraan, khususnya sastra Islam maupun sastra Al-Quran. Sebelumnya kesusastraan lebih banyak fokus kepada keindahan estetika dari suatu teks atau ungkapan secara zahir. Namun pandangan

⁸³Perintah untuk memperbaiki hubungan (*ishlah dzāt al-bain*) dihubungkan karena mereka (para sahabat) berselisih dan bertengkar mengenai pembagian harta rampasan perang (*ghanimah*), seperti yang dikatakan oleh Ubadah bin Shamit: "*Kami berbeda pendapat mengenai ghanimah dan perilaku kami menjadi buruk karenanya*". Maka Allah memerintahkan mereka untuk saling memaafkan, dan perintah itu diakhiri dengan perintah untuk taat. Yang dimaksud di sini adalah menerima dengan rela apa yang dibagi oleh Allah dan Rasul-Nya, yakni ketaatan penuh sebagaimana firman Allah "*kemudian mereka tidak merasa keberatan dalam hati mereka terhadap putusanmu*" (Surah An-Nisa/4 : 65). Kata *ishlah* berarti menjadikan sesuatu menjadi baik, yang menunjukkan bahwa sebelumnya hal tersebut tidak baik. Perintah untuk melakukan *ishlah* menunjukkan adanya kerusakan dalam hubungan di antara mereka, yaitu berupa perselisihan dan saling menzalimi. lebih lanjut lihat Ibn 'Asyur, *Tafsir at-Tahrir wa at-Tanwir*. vol. 26, Tunisia, ad-Dar az-Zaituniyyah li an-Nasyr, 1984.

tentang *vagueness* sebagai suatu indikasi keindahan gaya bahasa, membawakan keindahan etika yang hanya dapat dicerna dengan menelusuri makna-makna dan aspek internal dari suatu ungkapan, sebagaimana contoh pada tabel di atas.

Di sisi lain, Alan Cruse⁸⁴ adalah seorang ahli semantik yang berfokus pada hubungan antara makna kata dan konteks penggunaannya. Dalam bukunya, *Meaning in Language: An Introduction to Semantics dan Pragmatics*, Cruse menekankan bahwa makna tidak dapat dipisahkan dari konteks di mana kata-kata digunakan. Dia menjelaskan bahwa ada perbedaan mendasar antara makna leksikal (makna yang melekat pada kata) dan makna pragmatik (makna yang dihasilkan dari konteks penggunaan). Sebagai contoh, kata "*bank*" dalam kalimat "*He sat on the bank*" yang berarti "dia duduk pada *bank*", dapat merujuk pada tepi sungai atau lembaga keuangan tergantung pada konteks kalimat tersebut. Karena keduanya dalam bahasa Inggris adalah sama-sama *bank*. Cruse menyebut bahwa makna sebuah kata bukanlah sebuah properti yang tetap, tetapi lebih merupakan subjek dari interaksi dinamis antara makna leksikal dan konteks⁸⁵. Dalam hal ini, Cruse menunjukkan bahwa pemahaman makna membutuhkan analisis yang lebih mendalam tentang cara kata-kata digunakan dalam situasi yang berbeda.

Cruse juga mengembangkan konsep tentang "*sense relations*" atau hubungan makna antara kata-kata, seperti hiponimi, antonimi, dan polisemi. Dalam karyanya, dia menjelaskan bahwa hiponimi adalah hubungan antara kata-kata di mana makna satu kata mencakup makna kata lain. Misalnya, kata "*rose*" adalah hiponim dari "*flower*" karena makna "*rose*" termasuk dalam kategori yang lebih luas dari "*flower*." Sebaliknya, antonimi mengacu pada hubungan antara kata-kata yang memiliki makna yang berlawanan, seperti "*hot*" dan "*cold*." Cruse juga membahas tentang polisemi, di mana satu kata memiliki beberapa makna yang terkait tetapi berbeda, seperti kata "*head*" yang bisa merujuk pada bagian tubuh manusia atau pemimpin sebuah organisasi. Cruse menyebut bahwa fenomena polisemi bukan hanya sebuah kecelakaan bahasa, tetapi mencerminkan

⁸⁴D. Alan Cruse (1934–2020) adalah seorang linguist Inggris yang lahir di Sheffield, Inggris. Ia mengajar di University of Manchester, di mana ia dikenal sebagai salah satu ahli semantik modern yang berkontribusi signifikan terhadap studi linguistik kognitif. Bukunya *Meaning in Language: An Introduction to Semantics and Pragmatics* (2000) dianggap sebagai referensi penting dalam memahami hubungan antara semantik dan pragmatik.

⁸⁵ D. Alan Cruse. *Meaning in Language: An Introduction to Semantics dan Pragmatics*. Oxford, Oxford University Press, 2000. hal. 33

fleksibilitas dan kreativitas yang melekat dalam komunikasi manusia. Dengan demikian, Cruse menekankan bahwa hubungan antar makna kata adalah aspek penting dalam memahami kompleksitas bahasa.

Menurut Alan Cruse dalam bukunya tentang pragmatik, ada dua topik utama yang bergantung pada konteks dalam bahasa; 1) implikatur percakapan dan; 2) tindak tutur. Keduanya adalah elemen penting dalam memahami bagaimana makna disampaikan dan bagaimana bahasa digunakan dalam interaksi sehari-hari. Lebih lanjut, berikut akan kami rincikan definisi dan contoh yang lebih mudah dipahami.⁸⁶

Pertama, Implikatur percakapan, yaitu merujuk pada makna yang tidak secara eksplisit disampaikan, tetapi dimaksudkan oleh penutur dan dipahami oleh pendengar berdasarkan konteks percakapan. Makna implisit ini sering kali tidak tertulis atau terucap secara langsung, tetapi tersirat melalui kata-kata, intonasi, atau situasi.

Situasi: Dua orang, Nusa dan Rara sedang makan di sebuah restoran.

Nusa: "Bagaimana makananmu?"

Rara: "Restoran di sebelah mungkin lebih baik."

Penjelasan: Dalam contoh ini, Rara tidak secara eksplisit mengatakan bahwa makanan di restoran saat ini buruk, tetapi melalui perbandingannya dengan restoran sebelah, Nusa dapat memahami bahwa Rara mengimplikasikan bahwa ia tidak puas dengan makanan di restoran tersebut.

Kedua, Tindak tutur, yaitu merujuk pada apa yang sebenarnya orang lakukan dengan bahasa yang mereka gunakan. Setiap kali seseorang berbicara, mereka tidak hanya menyampaikan informasi, tetapi juga melakukan suatu tindakan dengan bahasa mereka. Misalnya mereka bisa memberi perintah, membuat permintaan, memberikan pujian, atau memperingatkan. Tindak tutur dibagi menjadi beberapa jenis, termasuk:

- Tindak lokusi: Apa yang dikatakan secara harfiah.
- Tindak ilokusi: Apa yang dimaksudkan oleh penutur.
- Tindak perlokusi: Efek yang ditimbulkan oleh tuturan pada pendengar.

Tabel II.6. Contoh Analisis Tindak Tutur dalam Studi Pragmatik

⁸⁶ D. A. Cruse. *A Glossary of Semantics dan Pragmatics*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006. hal. 3 ; Adenia Gustama. "Analisis Tindak Tutur Pernyataan Pelaku Penyiraman Air Keras terhadap Novel Baswedan: Kajian Pragmatik." *SKRIPTA*, vol. 9, no. 1, 2023, pp. 37-42.

Ungkapan	Tindak Lokusi	Tindak Ilokusi	Tindak Perlokusi
Seorang atasan berkata kepada bawahannya, <i>"Bisakah Anda menyerahkan laporan itu besok?"</i>	bentuk kalimatnya adalah pertanyaan mengenai kemampuan bawahan untuk menyerahkan laporan	atasan sebenarnya memerintahkan bawahannya, bukan bertanya, untuk menyerahkan laporan tersebut keesokan harinya	bawahan mungkin segera memahami ini sebagai perintah, bukan pertanyaan, dan merespons dengan tindakan menyerahkan laporan tepat waktu

Selain itu, Cruse menguraikan peran pragmatik dalam pemahaman makna, yang melibatkan analisis konteks sosial dan budaya dalam penggunaan kata. Dia berpendapat bahwa makna kata sering kali ditentukan oleh norma-norma sosial dan harapan yang berlaku dalam masyarakat. Menurut Cruse, makna pragmatis sering kali dibentuk oleh norma dan harapan sosial, yang berbeda-beda dalam berbagai budaya dan konteks⁸⁷. Melalui analisis ini, Cruse menunjukkan bahwa pemahaman makna kata melibatkan lebih dari sekadar analisis leksikal; itu juga membutuhkan pemahaman tentang bagaimana kata-kata digunakan dalam praktik sosial sehari-hari.

Peneliti hendak mengintegrasikan pemahaman semantik Stephen Ullmann dan Alan Cruse ke dalam semantik, khususnya semantik Al-Quran. Yaitu bahwa dalam perkembangan semantik, kajian yang berkembang tidak lagi terbatas pada kata, namun sudah berkembang menjadi semantik kalimat. Dalam Al-Quran, semantik kalimat yang berkembang telah memiliki ilokusi yang berbeda, atau dalam teori bahasa Arab yang berkembang, terdapat perbedaan antara lafaz (lokusi) dan makna (ilokusi). Beberapa ulama tafsir sudah menyadarinya dengan menyebut *Khabariyyatun Lafzhan wa Insya-iiyyatun Ma'nan*, yang berarti bentuk

⁸⁷ D. Alan Cruse. *Meaning in Language: An Introduction to Semantics dan Pragmatics*. Oxford, Oxford University Press, 2000. hal. 78

lafaznya adalah informatif, namun maknanya adalah perintah (imperatif). Untuk lebih jelasnya, dapat kita lihat pada contoh dalam Al-Quran pada tabel berikut;

Tabel II.7. Variasi Perbedaan Lafaz dan Makna dalam Al-Quran

Lafaz (lokusi)	Makna (Ilokusi)	Contoh ayat:
Informatif / <i>khabariyyah</i> (informasi)	Imperatif / <i>insya-iyah</i> (perintah)	Surah Al-Fatihah/1 : 2 <i>Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam.</i>
Interogatif / <i>istifhamiyyah</i> (pertanyaan)	Informatif / <i>khabariyyah</i> (informasi)	Surah Al-'Ankabut/29 : 2 <i>Apakah manusia itu mengira bahwa mereka dibiarkan (saja) mengatakan: "Kami telah beriman", lalu mereka tidak diuji?</i>
Imperatif / <i>insya-iyah</i> (perintah)	Informatif / <i>khabariyyah</i> (informasi)	Surah Al-Baqarah/2 : 25 <i>Dan sampaikanlah berita gembira kepada mereka yang beriman dan berbuat baik, bahwa bagi mereka disediakan surga-surga yang mengalir sungai-sungai di dalamnya. Setiap mereka diberi rezeki buah-buahan dalam surga-surga itu, mereka mengatakan: "Inilah yang pernah diberikan kepada kami dahulu". Mereka diberi buah-buahan yang serupa dan untuk mereka di dalamnya ada isteri-isteri yang suci dan mereka kekal di dalamnya.</i>

4. Tokoh Semantik Timur: Ahmad Mukhtar Umar dan Toshihiko Izutsu

Ahmad Mukhtar Umar⁸⁸ adalah seorang linguist Arab yang berfokus pada pengembangan teori semantik berdasarkan tradisi linguistik Arab klasik dan modern. Dalam bukunya, Umar menguraikan pendekatan semantik dalam bahasa Arab, yang menekankan hubungan erat antara kata-kata dan maknanya dalam konteks penggunaan bahasa sehari-hari dan teks-teks religius seperti Al-Quran. Umar berpendapat bahwa makna kata dalam bahasa Arab seringkali dipengaruhi oleh konteks sosial, budaya, dan religius. Sebagai contoh, kata "أمة" (*ummah*) dalam bahasa Arab memiliki makna yang berbeda tergantung pada konteksnya. Dalam konteks umum, kata ini berarti "bangsa" atau "komunitas," tetapi dalam konteks religius, kata ini dapat merujuk pada "komunitas Muslim" saja. Umar berpendapat bahwa makna sebuah kata dalam bahasa Arab berakar dalam konteks keagamaan dan budayanya, sehingga memberikan dimensi unik yang tidak ditemukan dalam bahasa lain⁸⁹. Melalui analisis ini, Umar menunjukkan bagaimana makna kata dalam bahasa Arab sangat dipengaruhi oleh konteks di mana mereka digunakan.

Umar termasuk linguist Arab yang menerima konsep sinonim, yang mana hal ini berbeda dengan sederet ulama bahasa lain seperti Abu 'Ali al-Farisi, Imam Tsa'lab, Abu Hilal al-Askari, dan Ibn Faris. Ibnu Faris berpendapat bahwa setiap kata memiliki makna dan nuansanya sendiri meskipun terlihat berdekatan, namun akan selalu ada pemisah antara keduanya.⁹⁰

Umar juga mengeksplorasi peran struktur morfologi dalam pembentukan makna kata dalam bahasa Arab. Dia menjelaskan bahwa dalam bahasa Arab, perubahan kecil dalam struktur kata dapat menyebabkan perubahan signifikan dalam makna. Misalnya, kata "كتب" (*kataba*) yang berarti "menulis," jika diubah menjadi "كتاب" (*kitab*) berarti

⁸⁸Ahmad Mukhtar Umar (1939–2017) adalah seorang linguist dan ahli semantik asal Mesir. Lahir di Kairo, Mesir, ia menjadi salah satu akademisi yang berpengaruh di bidang linguistik Arab modern. Ia mengajar di Universitas Kairo dan menulis sejumlah karya, salah satunya adalah *Ilmu ad-Dilalah* (1982), yang membahas teori semantik dan penerapannya dalam kajian bahasa Arab.

⁸⁹Ahmad Mukhtar Umar. *Ilmu ad-Dilalah*. Kuwait, Dar al-'Urubah, 1982. hal. 45

⁹⁰R. Susanti. "Analisa Komponen Makna Kata Sinonim Dalam Bahasa Arab." *Jurnal Af'idah*, vol. 2, no. 1, 2018.; Wardah Toyibah, et al. "Analisis Sinonim Lafaz Nakaha dan Zawaja Dalam Al-Quran." *JALSAT: JOURNAL OF ARABIC LANGUAGE STUDIES dan TEACHING*, vol. 2, no. 1, 2022, pp. 82-104.

"buku." Umar menunjukkan bahwa perubahan ini tidak hanya bersifat fonologis dan morfologis tetapi juga semantik, karena perubahan dalam struktur kata mengubah maknanya secara fundamental. Dalam bahasa Arab, struktur morfologi bukan hanya variasi fonetik; mereka membawa pergeseran semantik yang signifikan yang mencerminkan makna dan penggunaan yang berbeda.⁹¹ Pendekatan ini menunjukkan bahwa pemahaman makna dalam bahasa Arab memerlukan analisis mendalam tentang bagaimana perubahan morfologis mempengaruhi makna kata.

Lebih lanjut, Umar menekankan pentingnya pendekatan deskriptif dan historis dalam memahami perubahan makna kata dalam bahasa Arab. Dia berpendapat bahwa analisis semantik dalam bahasa Arab harus mempertimbangkan evolusi historis kata-kata dan bagaimana makna mereka berkembang seiring waktu. Sebagai contoh, kata "جهاد" (*jihad*) yang pada awalnya berarti "usaha" atau "perjuangan," telah berkembang menjadi konsep yang lebih kompleks yang melibatkan makna religius dan politik. Evolusi kata-kata seperti jihad mencerminkan interaksi dinamis antara bahasa dan konteks sosial-politik di mana kata tersebut digunakan. Dengan demikian, Umar menekankan bahwa pemahaman makna dalam bahasa Arab tidak dapat dipisahkan dari analisis historis dan kontekstual.

Umar juga menyusun secara rinci sebab-sebab perubahan makna dan membaginya ke dalam enam, yaitu;

1. Adanya Kebutuhan / Penyerapan

Penjelasan: Ketika ada kebutuhan baru dalam masyarakat, bahasa beradaptasi dengan menciptakan kata-kata baru atau menghidupkan kembali kata-kata lama yang sudah tidak digunakan. Proses ini bisa terjadi melalui peminjaman kata dari bahasa lain atau melalui penciptaan kata baru sesuai dengan aturan bahasa tersebut. Kata-kata lama juga sering diberi makna baru yang sesuai dengan penemuan atau perkembangan teknologi modern. Misalnya, kata seperti "komputer" awalnya mungkin memiliki makna yang berbeda atau tidak ada, namun kini menjadi bagian dari bahasa sehari-hari.

2. Perkembangan Sosial Budaya

Perkembangan sosial dan budaya adalah salah satu faktor penting yang menyebabkan perubahan makna dalam bahasa. Proses ini dapat terjadi melalui transisi bertahap dari makna konkret ke makna abstrak, seperti dalam perkembangan intelektual manusia. Contoh lain adalah ketika subkelompok masyarakat dengan profesi atau budaya tertentu menciptakan makna baru untuk kata-kata yang

⁹¹Ahmad Mukhtar Umar. *Ilmu ad-Dilalah*. Kuwait, Dar al-'Urubah, 1982. hal. 72

sudah ada, yang dikenal sebagai jargon. Selain itu, penggunaan kata lama dengan makna baru juga terjadi karena meskipun bentuk atau fungsinya berbeda, kata tersebut tetap mewakili konsep yang sama, seperti kata "*mouse*" yang sering kali juga dimaksudkan untuk sebuah perangkat teknologi yang berbentuk seperti tikus.. Perkembangan ini memperlihatkan bagaimana bahasa terus beradaptasi seiring perubahan masyarakat dan teknologi.

3. Rasa Emosional dan Psikologis

Dalam bahasa, tabu atau larangan penggunaan kata-kata tertentu sering kali disebabkan oleh konotasi negatif atau makna tidak pantas yang terkait dengan kata-kata tersebut. Untuk menghindarinya, digunakan eufemisme, yaitu cara untuk memperhalus atau menggantikan kata yang dianggap kasar dengan yang lebih halus. Sebagai contoh, alih-alih menggunakan kata yang vulgar atau tidak sopan, masyarakat bisa menggantinya dengan istilah yang lebih bisa diterima secara sosial. Namun, penggunaan eufemisme ini secara bertahap dapat menyebabkan perubahan makna kata tersebut, sehingga kata yang awalnya halus bisa menjadi kasar atau berkonotasi negatif jika sering digunakan dalam konteks tertentu. Contoh nyata dari ini adalah istilah seperti "*berpulang*" sebagai pengganti kata "*mati*" dalam bahasa Indonesia.

4. Penyimpangan Linguistik

Penyimpangan bahasa terjadi ketika seseorang menggunakan kata dengan makna yang berbeda dari aslinya, baik karena inovasi bahasa atau karena salah paham. Penyimpangan ini bisa diterima secara luas dan menjadi bagian dari bahasa, atau justru diperbaiki oleh ahli bahasa. Anak-anak sering menjadi sumber penyimpangan bahasa karena mereka cenderung fokus pada bentuk kata, bukan fungsinya. Contoh penyimpangan seperti penggunaan kata "*aqua*" untuk menyebut semua merek air mineral kemasan dengan satu istilah yang sama, menunjukkan bagaimana penyimpangan bisa terjadi dan diwariskan dalam bahasa. Fenomena ini menunjukkan fleksibilitas bahasa dan bagaimana makna bisa berkembang seiring waktu.

5. Perpindahan dengan Majaz

Peralihan majazi atau metafora terjadi ketika kata-kata digunakan dalam makna yang tidak literal untuk mengisi celah dalam kosakata. Misalnya, "*kaki meja*" adalah contoh penggunaan majazi karena kaki di sini bukan berarti anggota tubuh yang sebenarnya.

Seiring waktu, majas bisa menjadi sangat umum sehingga makna majazi lebih dominan daripada makna literalnya. Misalnya, kata "*kaki*" dalam konteks "*kaki meja*" mungkin sudah begitu lazim digunakan hingga dianggap makna yang biasa. Ada tiga jenis majas dari segi efek hasilnya: majas hidup yang masih terasa asing dan menarik, majas mati yang sering digunakan sehingga maknanya menjadi literal, dan majas tidur yang berada di antara keduanya.⁹²

6. Inovasi

Inovasi bahasa sering kali dilakukan oleh dua kelompok; 1) individu berbakat seperti penyair dan penulis, yang menciptakan makna baru untuk memperjelas atau memperkuat dampak kata-kata mereka, dan; 2) lembaga ilmiah atau akademi bahasa yang menciptakan istilah baru untuk mendeskripsikan konsep yang belum ada. Sebagai contoh, kata "*root*" (akar) dalam bahasa Inggris memiliki makna yang berbeda tergantung pada konteksnya; bagi petani, itu "berarti bagian bawah tanaman", sedangkan bagi ahli matematika, itu mengacu pada "solusi dari persamaan", dan bagi ahli bahasa, itu bisa berarti "dasar kata". Inovasi ini memperkaya bahasa dengan menambah makna baru yang dapat menyebar menjadi bagian dari bahasa umum.

Adapun Toshihiko Izutsu⁹³, ia adalah seorang filsuf dan ahli semantik Jepang yang terkenal dengan pendekatannya yang menggunakan analisis semantik-filosofis untuk memahami konsep-konsep kunci dalam Al-Quran dan agama-agama Timur. Dalam bukunya, Izutsu mengeksplorasi makna kata-kata penting dalam Al-Quran dengan cara yang menunjukkan hubungan mereka dengan struktur kesadaran religius dan budaya. Izutsu menggunakan metode yang disebut "*analisis semantik diakronik dan sinkronik*" di mana dia menganalisis bagaimana makna kata-kata tertentu berkembang seiring dengan perubahan konteks religius dan sosial.

⁹² Contoh majas hidup "*Kata-katanya adalah pisau yang tajam*"; contoh majas mati "*kaki meja*", "*bibir pantai*"; contoh majas tidur "*kursi panas*". efek yang didapatkan dari ketiganya berbeda-beda tingkatannya. Majas hidup lebih memberi pengaruh, sedangkan majas mati seakan telah menjadi konvensi dan konsensus yang disepakati bersama.

⁹³Toshihiko Izutsu (1914–1993) adalah seorang linguist, filsuf, dan orientalis terkemuka asal Tokyo, Jepang. Ia dikenal sebagai pakar dalam bidang semantik Qur'ani dan perbandingan filsafat timur-barat. Ia mengajar di beberapa universitas terkemuka, termasuk Keio University di Jepang dan McGill University di Kanada. Berbagai karyanya berhasil mengeksplorasi konsep-konsep Qur'ani melalui pendekatan semantik.

Misalnya, kata "تقوى" (*taqwa*) dalam Al-Quran memiliki makna dasar "takut" atau "kesadaran akan Tuhan" tetapi maknanya berkembang menjadi konsep yang lebih kompleks tentang moralitas dan kesalehan. Izutsu menyebut bahwa bidang semantik *taqwa* melampaui rasa takut semata dan mencakup pemahaman holistik tentang kesalehan dan kesadaran moral⁹⁴. Dalam analisis ini, Izutsu menunjukkan bahwa makna kata dalam Al-Quran tidak statis tetapi berkembang seiring dengan perubahan dalam pemahaman religius dan sosial.

Menurut Izutsu, semantik adalah kajian analisis terhadap istilah-istilah kunci dalam suatu bahasa yang hasil akhirnya akan membentuk pandangan dunia (*Weltanschauung*) dari masyarakat yang menggunakan bahasa tersebut. Pandangan ini tidak hanya mencakup bahasa sebagai alat berpikir dan berkomunikasi, tetapi juga meliputi konsep-konsep dan penafsiran dunia yang tersembunyi di dalamnya. Semantik menurut Izutsu berfokus pada bagaimana istilah-istilah kunci dalam Al-Qur'an, misalnya, dapat diungkapkan untuk memahami visi Qurani yang terkandung di dalamnya. Kajian ini dilakukan melalui beberapa langkah penting, termasuk menentukan kata fokus, menganalisis makna dasar dan relasional, serta mengungkapkan sejarah makna kata dalam konteks masyarakat Arab dan perkembangan konsep tersebut sepanjang masa.⁹⁵

Dalam analisisnya, Izutsu menerapkan analisis sintagmatik dan paradigmatis. Analisis sintagmatik melihat hubungan antara kata fokus dengan kata-kata yang ada di sekitarnya dalam satuan teks tertentu, sedangkan analisis paradigmatis membandingkan kata tersebut dengan kata yang memiliki makna serupa atau berlawanan (sinonim dan antonim). Selain itu, Izutsu juga memanfaatkan pendekatan diakronik untuk melihat perkembangan historis kata dalam masyarakat, serta sinkronik untuk melihat perubahan bahasa dan makna dalam konteks penggunaan kata dalam Al-Qur'an. Tujuannya adalah agar konsep-konsep kunci dalam Al-Qur'an dapat dipahami dan diterapkan dalam kehidupan sehari-hari, sehingga manusia dapat membentuk kehidupan yang sesuai dengan visi Qurani. Berikut penjelasan tentang empat langkah penelitian makna berdasarkan semantik Izutsu.

1. Menentukan Kata Fokus:

⁹⁴Toshihiko Izutsu. *Ethico-Religious Concepts in the Quran*. Montreal, McGill-Queen's University Press, 1966. hal. 23

⁹⁵ Siti Fahimah. "Al-Qur'an dan Semantik Toshihiko Izutsu." *Al-Fanar: Jurnal Ilmu Al-Quran dan Tafsir*, vol. 3, no. 2, 2020, pp. 113-132.

Menentukan kata yang akan diteliti maknanya dan konsep-konsep yang terkandung di dalamnya. Kata ini disebut sebagai kata fokus, yang dikelilingi oleh kata-kata kunci lain yang berkaitan dengan makna atau konsep tersebut.

2. Mengungkapkan Makna Dasar dan Relasional:

Dalam langkah ini, dilakukan analisis sintagmatik dan paradigmatis. Sintagmatik menganalisis kata dengan melihat hubungannya dengan kata-kata yang ada di sekitarnya dalam teks, sedangkan paradigmatis membandingkan kata tersebut dengan kata lain yang mirip atau berlawanan, seperti sinonim atau antonim.

3. Mengungkapkan Kesejarahan Makna:

Penelitian di sini dilakukan dengan pendekatan diakronik dan sinkronik. Diakronik mempelajari penggunaan kata dalam rentang waktu sejarah, mulai dari masa sebelum Al-Qur'an hingga zaman kontemporer. Sedangkan sinkronik mempelajari perubahan kata tersebut dalam ruang tertentu hingga menjadi konsep yang signifikan dalam Al-Qur'an.

4. Mengaplikasikan Konsep-Konsep dalam Kehidupan:

Setelah mengetahui makna dan konsep dari kata fokus, langkah terakhir adalah mengungkap konsep-konsep apa saja yang ditawarkan Al-Qur'an untuk diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari. Ini bertujuan untuk membentuk kehidupan yang selaras dengan aturan-aturan Al-Qur'an dan mewujudkan visi Qurani tentang alam semesta.

Izutsu juga mengeksplorasi konsep-konsep semantik lainnya seperti "kafir" dan "iman," yang sering kali memiliki makna yang berbeda tergantung pada konteksnya. Dalam analisisnya, dia menunjukkan bahwa kata "كافر" (*kafir*) awalnya hanya berarti "penyembunyi" atau "penolak" tetapi berkembang menjadi istilah yang lebih luas yang mencakup makna teologis tentang seseorang yang menolak atau tidak percaya kepada Tuhan. Istilah kafir mengalami pergeseran makna dari makna umum 'penutupan' menjadi konteks teologis yang lebih spesifik yaitu ketidakpercayaan.⁹⁶ Dalam hal ini, Izutsu menunjukkan bahwa pemahaman konsep-konsep religius dalam Al-Quran memerlukan analisis yang mempertimbangkan evolusi makna dan konteks penggunaannya.

Izutsu bukanlah pelopor dalam menggunakan pendekatan semantik terhadap Al-Qur'an. Karya-karya klasik dalam tradisi Islam, seperti

⁹⁶Toshihiko Izutsu. *Ethico-Religious Concepts in the Quran*. Montreal, McGill-Queen's University Press, 1966. hal. 47

*al-Wujūh wa an-Nazāir*⁹⁷, telah menunjukkan adanya kesadaran akan pentingnya analisis makna dalam memahami kosakata Al-Qur'an sejak lama. *Al-Wujūh wa an-Nazāir* adalah salah satu upaya ulama klasik untuk meneliti berbagai makna yang dapat dikandung oleh kata-kata dalam Al-Qur'an, tergantung pada konteks penggunaannya.⁹⁸ Melalui karya ini, ulama mencoba memahami variasi makna yang dimiliki oleh kata-kata yang sama namun digunakan dalam ayat-ayat yang berbeda. Hal ini mirip dengan pendekatan semantik modern, meskipun secara metodologi dan istilah berbeda.

Muqātil bin Sulaiman dalam karyanya *al-Wujūh wa an-Nazāir*, adalah salah satu ilmuwan klasik yang mengkaji variasi makna kata dalam Al-Qur'an, di mana satu kata bisa memiliki makna definitif serta beberapa makna alternatif tergantung konteksnya. Beberapa ulama lain seperti Harun bin Musa, ad-Damigani, dan Ibn al-Juzi juga menghasilkan karya serupa. Namun kajian mereka belum membentuk teori linguistik atau semantik yang terstruktur. Toshihiko Izutsu kemudian diakui sebagai pelopor dalam semantik Al-Qur'an modern karena ia mengembangkan teori yang lebih sistematis untuk menganalisis kata-kata kunci dalam Al-Qur'an dan menghubungkannya dengan pandangan dunia masyarakat Arab kala itu.⁹⁹

Selain itu, Izutsu berargumen bahwa pendekatan semantik yang dia kembangkan dapat digunakan untuk memahami konsep-konsep etika dan religius dalam tradisi agama lainnya. Dia menunjukkan bahwa metode analisis semantik dapat diterapkan untuk menggali makna konsep-konsep kunci dalam agama Buddha, Hindu, dan agama-agama lain. Misalnya konsep "karma" dalam agama Buddha dapat dianalisis menggunakan

⁹⁷M. Quraish Shihab mendefinisikan *al-Wujūh* adalah kata yang sama seluruhnya dalam huruf maupun bentuk, dikandung oleh beragam redaksi dengan makna yang berbeda-beda. Misalnya kata *Ummah* yang memiliki setidaknya sembilan makna. Sehingga *Al-Wujūh* dapat kita sebut juga sebagai Polisemi. Sedangkan *an-Nazhair* adalah adanya kesamaan makna antara dua kata atau lebih pada berbagai aya. Misalnya kata *Insan*, *Nas* dan *Basyar* yang ketiganya bermakna manusia. Lebih lanjut lihat Moh. Quraish Shihab. *Kaidah tafsir: syarat, ketentuan, dan aturan yang patut anda ketahui dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an : dilengkapi penjelasan kritis tentang hermeneutika dalam penafsiran al-Qur'an*. Tangerang, Lentera Hati, 2015. hal. 119-120

⁹⁸Kholis, Nur. *Alquran Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta, Elsaq Press, 2006. hal. 169-160

⁹⁹Alva Alvavi Makmuna. "Konsep Pakaian Menurut Al-Qur'an; Analisis Semantik Kata Libas, Tsiyab dan Sarabil dalam al-Qur'an Perspektif Toshihiko Izutsu." *Tesis*, Tulungagung: IAIN Tulungagung, 2015. hal. 42; Siti Fahimah. "Al-Qur'an dan Semantik Toshihiko Izutsu." *Al-Fanar: Jurnal Ilmu Al-Quran dan Tafsir*, vol. 3, no. 2, 2020, pp. 113-132.

pendekatan semantik untuk memahami bagaimana konsep ini berevolusi dan dipahami dalam konteks religius yang berbeda. Analisis semantik menyediakan alat yang berharga untuk mengungkap makna berlapis dari konsep-konsep keagamaan di berbagai konteks budaya dan sejarah. Dengan demikian, Izutsu menekankan pentingnya pendekatan semantik-filosofis dalam memahami konsep-konsep religius dalam berbagai tradisi agama.

Semantik *Weltanschauung* Izutsu juga memiliki beberapa kritik seperti yang dilakukan oleh Dadang Darmawan *et al* yang mengajukan Semantik Ensiklopedik. Peneliti akan melakukan kritik kepada keduanya secara lebih jelas dan sistematis pada Bab selanjutnya.

5. Titik Temu Semantik Barat dan Timur

Titik temu *pertama* adalah adanya penekanan pada analisis kontekstual. Kedua tradisi baik Barat dan Timur, menekankan pentingnya analisis kontekstual dalam memahami makna kata. Ullmann, Cruse, Umar, dan Izutsu semuanya berpendapat bahwa makna kata tidak dapat dipahami secara tepat tanpa mempertimbangkan konteks sosial, budaya, dan historis di mana kata tersebut digunakan. Misalnya, dalam analisis Cruse, makna kata "*bank*" dapat berubah tergantung pada konteksnya, apakah mengacu pada lembaga keuangan atau tepi sungai. Hal yang sama juga dapat ditemukan dalam analisis Izutsu tentang kata "*taqwa*", yang memiliki berbagai makna yang berubah tergantung pada konteks religiusnya. Makna tidak dapat dipisahkan dari konteks, baik dalam penggunaan langsungnya maupun dalam dimensi budaya dan sejarah yang lebih luas¹⁰⁰.

Selain itu, pentingnya analisis kontekstual ini juga terlihat dalam pendekatan Umar terhadap kata-kata dalam bahasa Arab, yang menunjukkan bagaimana makna kata dapat berubah dalam konteks yang berbeda, seperti yang terlihat dalam contoh kata "*ummah*." Begitu juga dengan Ullmann yang menekankan bahwa perubahan sosial dan budaya dapat mempengaruhi makna kata, seperti perubahan makna kata "*villain*". Dengan demikian, analisis kontekstual menjadi titik temu penting antara kedua tradisi semantik ini, menunjukkan bahwa makna kata tidak pernah statis tetapi selalu dipengaruhi oleh faktor-faktor eksternal. Sifat dinamis makna memerlukan analisis komprehensif terhadap semua faktor kontekstual yang berkontribusi terhadap pemahamannya¹⁰¹.

¹⁰⁰Toshihiko Izutsu. *Ethico-Religious Concepts in the Quran*. Montreal, McGill-Queen's University Press, 1966. hal. 30

¹⁰¹Stephen Ullmann. *The Principles of Semantics*. 2 ed., Oxford, Basil Blackwell, 1957. hal. 214

Lebih jauh lagi, pendekatan kontekstual ini tidak hanya mencakup konteks penggunaan sehari-hari tetapi juga konteks historis dan budaya yang lebih luas. Izutsu, misalnya, menunjukkan bahwa pemahaman tentang konsep-konsep religius seperti "iman" dan "kafir" dalam Al-Quran memerlukan analisis yang memperhitungkan perkembangan historis dan perubahan sosial yang mempengaruhi makna kata-kata tersebut. Pendekatan diakronis terhadap semantik memungkinkan pemahaman yang lebih mendalam tentang bagaimana makna berkembang seiring waktu, dipengaruhi oleh perubahan linguistik internal dan dinamika sosial budaya eksternal¹⁰². Hal ini menunjukkan bahwa analisis kontekstual adalah elemen kunci dalam memahami kompleksitas makna kata dalam berbagai tradisi linguistik.

Titik temu *kedua* adalah terlihatnya dinamisasi makna. Kedua tradisi ini juga sepakat bahwa makna bersifat dinamis dan dapat berubah seiring waktu. Ullmann dan Cruse dari tradisi Barat mengakui bahwa makna kata-kata dapat berubah tergantung pada penggunaannya dalam konteks sosial yang berbeda, seperti dalam contoh "*hound*" dan "*dog*," atau "*villain*" yang telah mengalami perubahan makna yang signifikan. Hal ini sejalan dengan pandangan Umar dan Izutsu, yang juga melihat makna kata dalam bahasa Arab dan Al-Quran sebagai entitas yang terus berubah, tergantung pada konteks sosial dan historis. Sifat dinamis makna terlihat jelas dalam cara kata beradaptasi dengan perubahan kondisi sosial dan budaya¹⁰³.

Di sisi lain, Izutsu menunjukkan bahwa makna kata dalam konteks religius, seperti dalam Al-Quran, juga bersifat dinamis dan dapat berkembang seiring dengan perkembangan pemikiran religius dan interpretasi teologis. Misalnya, makna kata "*taqwa*" yang awalnya hanya berarti "takut" kepada Tuhan berkembang menjadi konsep yang lebih kompleks tentang moralitas dan kesalehan. Pergeseran semantik dalam teks-teks keagamaan merupakan indikasi dari berkembangnya interpretasi dan pemahaman teologis yang mencerminkan perubahan yang lebih luas dalam kesadaran beragama¹⁰⁴. Ini menunjukkan bahwa makna kata tidak

¹⁰²Toshihiko Izutsu. *Ethico-Religious Concepts in the Quran*. Montreal, McGill-Queen's University Press, 1966. hal. 95

¹⁰³D. Alan Cruse. *Meaning in Language: An Introduction to Semantics and Pragmatics*. Oxford, Oxford University Press, 2000. hal. 102

¹⁰⁴Toshihiko Izutsu. *Ethico-Religious Concepts in the Quran*. Montreal, McGill-Queen's University Press, 1966. hal. 95

hanya dipengaruhi oleh konteks sosial tetapi juga oleh perkembangan internal dalam tradisi intelektual dan religius.

Pendekatan ini juga dapat ditemukan dalam analisis Umar tentang evolusi makna kata dalam bahasa Arab. Dia menunjukkan bahwa perubahan dalam struktur morfologis kata-kata Arab sering kali mencerminkan perubahan dalam makna, seperti dalam contoh perubahan dari "*kataba*" menjadi "*kitab*." Perubahan morfologi dalam bahasa Arab seringkali berhubungan dengan pergeseran semantik yang signifikan, yang menggambarkan keterkaitan antara bentuk dan makna.¹⁰⁵ Ini menunjukkan bahwa baik dalam tradisi Barat maupun Timur, ada pengakuan bahwa makna adalah entitas yang terus berubah dan berkembang, mencerminkan perubahan dalam konteks sosial, budaya, dan intelektual.

Titik temu *ketiga* adalah adanya pendekatan interdisipliner. Para tokoh dari kedua tradisi ini menggunakan pendekatan interdisipliner dalam analisis mereka, menggabungkan linguistik dengan disiplin lain seperti filsafat, sejarah, dan studi budaya untuk memahami makna kata secara lebih mendalam. Ullmann menggabungkan analisis linguistik dengan pendekatan historis untuk menjelaskan perubahan makna kata, sementara Cruse menggunakan pendekatan pragmatik yang menggabungkan linguistik dengan sosiologi dan psikologi untuk memahami makna kata dalam konteks penggunaan sehari-hari. Pendekatan interdisipliner memungkinkan pemahaman makna yang lebih bernuansa, menggabungkan wawasan dari berbagai bidang untuk memperkaya analisis semantik¹⁰⁶.

Di sisi Timur, Umar dan Izutsu juga menggunakan pendekatan interdisipliner dalam analisis mereka. Umar menggabungkan pendekatan linguistik dengan studi Islam klasik dan modern untuk menganalisis makna kata dalam bahasa Arab, sementara Izutsu menggabungkan linguistik dengan filsafat agama untuk memahami konsep-konsep kunci dalam Al-Quran dan tradisi agama lainnya. Integrasi analisis linguistik dengan perspektif filosofis dan teologis memberikan kerangka yang komprehensif untuk memahami konsep-konsep keagamaan¹⁰⁷. Pendekatan ini memungkinkan mereka untuk menggali lebih dalam ke dalam makna

¹⁰⁵Ahmad Mukhtar Umar. *Ilmu ad-Dilalah*. Kuwait, Dar al-'Urubah, 1982. hal. 130

¹⁰⁶Stephen Ullmann. *The Principles of Semantics. 2 ed.*, Oxford, Basil Blackwell, 1957. hal. 230

¹⁰⁷Toshihiko Izutsu. *Ethico-Religious Concepts in the Quran*. Montreal, McGill-Queen's University Press, 1966. hal. 78

kata-kata dan konsep-konsep yang lebih kompleks, seperti konsep-konsep etika dan religius dalam tradisi Islam.

Pendekatan interdisipliner ini tidak hanya memperkaya analisis semantik tetapi juga memungkinkan pemahaman yang lebih holistik tentang bagaimana makna kata dibentuk dan diubah dalam konteks sosial, budaya, dan intelektual. Ini juga memungkinkan para peneliti untuk memahami perbedaan dan persamaan antara tradisi linguistik yang berbeda dan bagaimana masing-masing tradisi tersebut mempengaruhi pemahaman kita tentang bahasa dan makna. Sifat interdisipliner dari analisis semantik menjembatani kesenjangan antara berbagai bidang, sehingga mendorong pemahaman yang lebih terintegrasi tentang bahasa dan makna¹⁰⁸. Melalui pendekatan ini, kedua tradisi semantik menunjukkan bahwa pemahaman makna kata adalah proses yang kompleks dan multidimensi yang membutuhkan analisis dari berbagai perspektif.

6. Titik Pisah Semantik Barat dan Timur

Salah satu perbedaan utama antara semantik Barat dan Timur adalah pendekatan mereka terhadap analisis semantik. Tokoh-tokoh Barat seperti Ullmann dan Cruse cenderung menggunakan pendekatan empiris yang lebih berfokus pada analisis leksikal dan pragmatik. Mereka menganalisis makna kata-kata dalam penggunaan sehari-hari dan bagaimana konteks sosial dan budaya mengubah makna. Misalnya Cruse menggunakan contoh kata "*bank*" untuk menunjukkan bagaimana makna kata dapat berubah tergantung pada konteksnya. Pendekatan empiris berfokus pada penggunaan kata-kata yang sebenarnya dan bagaimana maknanya berubah sesuai dengan konteks dan interaksi sosial yang berbeda. Pendekatan ini berfokus pada penggunaan bahasa sehari-hari dan observasi langsung tentang bagaimana makna kata digunakan dan dipahami dalam berbagai konteks.

Sebaliknya, tokoh-tokoh Timur seperti Umar dan Izutsu lebih menekankan pendekatan teoritis dan filosofis, terutama dalam konteks makna religius dan konsep-konsep etis. Mereka sering kali menggunakan pendekatan filosofis untuk menganalisis konsep-konsep kunci dalam agama dan budaya, seperti yang terlihat dalam karya Izutsu tentang konsep-konsep etika dan religius dalam Al-Quran. Pendekatan teoritis memungkinkan eksplorasi yang lebih mendalam terhadap makna filosofis dan etika yang

¹⁰⁸ D. Alan Cruse. *Meaning in Language: An Introduction to Semantics and Pragmatics*. Oxford, Oxford University Press, 2000. hal. 85

terkandung dalam teks-teks keagamaan¹⁰⁹. Pendekatan ini cenderung lebih abstrak dan fokus pada analisis konsep-konsep kunci daripada observasi langsung penggunaan bahasa sehari-hari.

Perbedaan pendekatan ini mencerminkan perbedaan dalam fokus analisis masing-masing tradisi. Sementara tradisi Barat lebih berfokus pada pemahaman bahasa sebagai fenomena empiris yang dapat diamati, tradisi Timur cenderung melihat bahasa sebagai alat untuk mengeksplorasi konsep-konsep filosofis dan religius yang lebih dalam. Perbedaan pendekatan mencerminkan perbedaan prioritas: sementara semantik Barat memprioritaskan observasi empiris, semantik Timur sering kali berusaha mengungkap kebenaran filosofis yang lebih dalam. Dengan demikian, perbedaan pendekatan ini menunjukkan bagaimana masing-masing tradisi memberikan kontribusi yang unik terhadap pemahaman kita tentang semantik.

Perbedaan yang *kedua* dapat dilihat dari universalitas bahasa yang diteliti. Pendekatan Timur seringkali lebih fokus pada bahasa dan budaya tertentu, seperti bahasa Arab dalam karya Umar atau konsep-konsep Islam dalam karya Izutsu. Umar, misalnya, berfokus pada analisis kata-kata dalam bahasa Arab dan bagaimana maknanya berubah dalam konteks budaya dan religius Arab. Dia menunjukkan bahwa kata-kata dalam bahasa Arab seringkali memiliki makna yang sangat kontekstual dan dipengaruhi oleh tradisi religius dan budaya. Kata-kata dalam bahasa Arab sangat melekat dalam konteks budaya dan agama, sehingga memberikan makna unik yang tidak mudah diterjemahkan ke dalam bahasa lain.¹¹⁰ Hal ini menunjukkan bahwa pendekatan Timur sering kali berfokus pada bahasa tertentu dan bagaimana bahasa tersebut digunakan dalam konteks budaya yang spesifik.

Sebaliknya, pendekatan Barat lebih sering berfokus pada prinsip-prinsip umum yang berlaku untuk semua bahasa. Ullmann dan Cruse, misalnya, mencari prinsip-prinsip umum yang dapat diterapkan untuk memahami makna kata dalam berbagai bahasa dan budaya. Mereka berpendapat bahwa ada elemen-elemen universal dalam makna kata yang dapat dianalisis dan dipahami terlepas dari konteks bahasa tertentu. Semantik Barat sering mencari prinsip-prinsip universal yang mengatur

¹⁰⁹Toshihiko Izutsu. *Ethico-Religious Concepts in the Quran*. Montreal, McGill-Queen's University Press, 1966. hal. 112

¹¹⁰Ahmad Mukhtar Umar. *Ilmu ad-Dilalah*. Kuwait, Dar al-'Urubah, 1982. hal.

makna kata-kata dalam berbagai bahasa dan budaya.¹¹¹ Pendekatan ini cenderung lebih generalis dan berusaha menemukan aturan-aturan umum yang dapat diterapkan untuk berbagai bahasa.

Perbedaan fokus ini mencerminkan perbedaan dalam tujuan analisis masing-masing tradisi. Sementara tradisi Timur lebih tertarik pada eksplorasi mendalam tentang bagaimana bahasa digunakan dalam konteks budaya tertentu, tradisi Barat lebih tertarik pada pemahaman prinsip-prinsip umum yang dapat diterapkan secara universal. Fokus pada bahasa-bahasa tertentu dibandingkan prinsip-prinsip universal menyoroti perbedaan tujuan tradisi semantik Timur dan Barat¹¹². Dengan demikian, perbedaan ini menunjukkan bagaimana masing-masing tradisi memberikan perspektif yang unik tentang cara memahami makna kata.

Perbedaan *ketiga* adalah dalam hal pengaruh budaya dan religius terhadap analisis semantik. Para tokoh dari tradisi Timur, khususnya Izutsu, sangat dipengaruhi oleh konteks budaya dan religius dalam analisis semantik mereka. Izutsu, misalnya, menunjukkan bagaimana konsep-konsep kunci dalam Al-Quran seperti "taqwa" dan "kafir" sangat dipengaruhi oleh konteks religius Islam dan perkembangan teologis sepanjang sejarah. Bidang semantik istilah-istilah keagamaan sangat dipengaruhi oleh konteks teologis dan budayanya, yang mencerminkan interaksi dinamis antara bahasa dan pemikiran keagamaan.¹¹³ Ini menunjukkan bahwa pemahaman tentang makna kata dalam tradisi Timur seringkali dipengaruhi oleh konteks budaya dan religius yang lebih luas.

Sebaliknya, tokoh-tokoh Barat seperti Ullmann dan Cruse lebih cenderung melihat semantik sebagai disiplin ilmiah yang terpisah dari konteks religius atau budaya tertentu. Mereka berfokus pada analisis leksikal dan pragmatik yang lebih empiris dan objektif, mencari pemahaman yang lebih universal tentang bagaimana makna kata dibentuk dan digunakan dalam berbagai konteks. Semantik Barat cenderung mendekati makna dari perspektif yang lebih ilmiah dan objektif, mencari prinsip-prinsip universal yang tidak selalu terikat pada konteks budaya atau agama tertentu.¹¹⁴ Pendekatan ini menunjukkan perbedaan fokus antara

¹¹¹Stephen Ullmann. *The Principles of Semantics*. 2 ed., Oxford, Basil Blackwell, 1957. hal. 245

¹¹² D. Alan Cruse. *Meaning in Language: An Introduction to Semantics dan Pragmatics*. Oxford, Oxford University Press, 2000. hal. 165

¹¹³Toshihiko Izutsu. *Ethico-Religious Concepts in the Quran*. Montreal, McGill-Queen's University Press, 1966. hal. 135

¹¹⁴Stephen Ullmann. *The Principles of Semantics*. 2 ed., Oxford, Basil Blackwell, 1957. hal. 260

analisis semantik yang lebih empiris dan universal dengan analisis yang lebih kontekstual dan terikat budaya.

Perbedaan ini mencerminkan perbedaan dalam tujuan dan pendekatan masing-masing tradisi. Ketika tradisi Timur lebih menekankan pentingnya konteks budaya dan religius dalam analisis makna, tradisi Barat lebih tertarik pada pendekatan yang lebih empiris dan universal. Perbedaan pengaruh budaya dan agama terhadap analisis semantik menyoroti perbedaan prioritas dan metodologi yang digunakan oleh tradisi Timur dan Barat.¹¹⁵ Dengan demikian, perbedaan ini menunjukkan bagaimana masing-masing tradisi memberikan kontribusi yang unik terhadap pemahaman kita tentang makna kata.

Dengan demikian, melalui analisis yang lebih mendalam ini, kita dapat melihat bagaimana semantik Barat dan Timur memiliki titik temu dan titik pisah yang mencerminkan perbedaan pendekatan dan fokus dalam memahami makna kata. Kedua tradisi ini memberikan wawasan yang berharga tentang kompleksitas bahasa dan bagaimana makna kata dibentuk dan dipahami dalam berbagai konteks. Sehingga titik temu dan titik pisah ini dapat menjadi dasar yang fundamental dalam membangun harmoni keilmuan dalam mewujudkan formulasi Tafsir Semantik Romantik.

D. Sastra Romantik Barat dan Timur dalam Tinjauan Al-Quran

1. Apakah Boleh Menyebut Al-Quran sebagai karya Sastra?

Penelitian ini akan mengajukan aliran sastra romantik sebagai aliran sastra Al-Quran karena telah memenuhi empat unsur yang ditetapkan oleh Al-Farfuri, yang penjelasan tentang ini akan dibahas panjang lebar pada Bab selanjutnya. Pada sub bab ini, penelitian akan mengkaji posisi romantisme dalam ilmu filsafat dan sastra¹¹⁶, perbedaan sastra romantik

¹¹⁵ D. Alan Cruse. *Meaning in Language: An Introduction to Semantics dan Pragmatics*. Oxford, Oxford University Press, 2000. hal. 178

¹¹⁶Dalam literatur ilmu sastra, ada pandangan yang menyatakan bahwa karya sastra yang tidak mengandung empat unsur utama (gaya bahasa yang indah, imajinasi, rasa, dan gagasan) atau mengandung keempatnya tetapi tidak terjalin secara padu dan seimbang, dinilai sebagai karya sastra yang buruk. Unsur-unsur ini penting karena mereka menciptakan estetika dan daya tarik yang mampu memengaruhi pembaca secara mendalam. Jika karya sastra gagal memenuhi keseimbangan antara unsur-unsur tersebut, maka ia kehilangan efektivitas dalam menyampaikan pesan dan mempengaruhi audiens. Lebih lanjut lihat Sukron Kamil. *Sastra Banding: Sastra Antar-Negara Arab, Inggris, Indonesia, Sastra Terjemahan, Alih Wahana, dan Interdisipliner Sastra Arab dan Indonesia, Islam, Politik*. Depok, RajaGrafindo Persada, 2020 hal. 17-18. ; namun pandangan ini nantinya akan dibantah dengan integrasi kajian makna dan gaya menurut Stephen Ullmann, bahwa sejatinya suatu sastra yang baik, tidak selalu memiliki gaya

dengan aliran sastra lain, serta kajian keilmuan Barat dan Timur dalam sastra, keterkaitan Al-Quran, titik temu dan titik pisahnya.

Terlebih dahulu kita perlu mengetahui apakah Al-Quran sendiri menerima dirinya sebagai karya sastra atau tidak. Banyak pendapat yang menolak klaim Al-Quran sebagai karya sastra dengan alasan *pertama* karena sebagai buku petunjuk hendaknya Al-Quran tidak menggunakan sastra yang penuh bias dan misteri dalam makna; *kedua* juga karena Al-Quran sendiri terlihat seakan “*anti*” dengan kesusastraan, hal ini dapat dilihat pada ayat dimana Al-Quran menyatakan syair adalah hal yang tidak pantas untuk Nabi (Surah Yasin/36 : 69). Bahkan secara jelas disebutkan para Penyair itu diikuti oleh orang yang sesat (Surah Asy-Syu’ara/26 : 224).

Untuk membantah klaim atau pendapat itu, maka perlu kita sampaikan terlebih dahulu ayat Al-Quran yang secara eksplisit mematahkannya. Bahwa Penyair diikuti oleh orang-orang yang sesat, maka bantahannya ada pada ayat akhir surah setelahnya, Tuhan secara jelas berfirman “*Kecuali (para penyair) yang beriman, beramal saleh, banyak mengingat Allah, dan bangkit membela (kebenaran) setelah terzalimi. Orang-orang yang zalim kelak akan mengetahui kemana mereka akan kembali..*” Ayat ini jelas menolak bahwa semua penyair atau penggiat sastra itu berkonotasi buruk, Karena banyak diantara mereka yang juga beriman dan meninggikan kalimat Tuhan. Selanjutnya bahwa Al-Quran tidak boleh berupa sastra karena dia adalah kitab petunjuk yang harusnya lepas dari bias dan misteri dalam makna, bantahannya adalah pada Surah Ali ‘Imran/3 : 7, Tuhan secara jelas menyatakan bahwa memang terdapat ayat-ayat yang samar dan hanya Tuhan dan *ar-Rasikhun fi al-’Ilmi* (yang mendalami ilmu) saja yang mengetahuinya. Hal ini menunjukkan bahwa Al-Quran diturunkan juga dengan gaya bahasa yang agung, yang mencakup gaya bahasa *bayaniyyah*, *ma’aniyyah* dan *badi’iyyah*¹¹⁷.

bahasa, namun cukup salah satu dari tiga faktor; motif, ambiguitas dan nuansa. Penjelasan tentang ini akan lebih banyak dibahas pada Bab berikutnya.

¹¹⁷Dalam ilmu balaghah, *uslub al-bayâniyyah* adalah gaya bahasa yang menekankan penggunaan kiasan, metafora, dan sindiran untuk menyampaikan makna dengan cara yang lebih indah dan imajinatif. Ini memberi kedalaman pada makna yang diungkapkan. *Uslûb al-ma’aniyyah*, di sisi lain, berfokus pada kesesuaian antara ungkapan dan maksud yang ingin disampaikan, menekankan keakuratan dan relevansi antara kalimat yang digunakan dan situasi sebenarnya. Sementara itu, *uslub al-badi’iyyah* menyoroti keindahan bahasa dari segi bentuk (lafal) dan makna, baik dalam penggunaan ornamen retorik seperti sajak, asonansi, atau struktur bahasa yang indah. Semua uslub ini bertujuan untuk memberikan daya tarik dan memperkaya nilai estetika dalam komunikasi lisan atau

Nashr Hamid Abu Zayd juga menyatakan bahwa perbedaan mendasar antara Al-Qur'an dan puisi Arab pra-Islam adalah dalam hal komunikasi dan struktur. Al-Qur'an menolak untuk diklasifikasikan sebagai puisi karena perbedaannya dalam hubungan pewahyuan: pewahyuan Al-Qur'an bersifat vertikal (dari Tuhan kepada Nabi melalui malaikat), sedangkan puisi dianggap berasal dari hubungan horizontal antara penyair dan sesama manusia saja. Selain itu, meskipun Al-Qur'an memiliki keindahan bahasa yang tinggi, ia tidak dapat digolongkan sebagai puisi atau prosa, melainkan sebagai genre yang unik yang melebihi puisi. Hal ini ditandai dengan perbedaan istilah yang digunakan untuk menyebut struktur teks Al-Qur'an, seperti mengganti istilah "*qafiyah*" dengan "*fawashil*" dan "*bait*" dengan "*ayat*". Perbedaan ini memperkuat posisi Al-Qur'an sebagai teks suci yang melampaui bentuk sastra konvensional.¹¹⁸ Az-Zarkasyi menyebut "*seseorang yang membentuk suatu kalimat tidak akan bisa melakukannya kecuali dengan mengetahui mufradat-nya (kosakata). karena bagian kecil mendahului suatu keseluruhan*"¹¹⁹. Oleh karenanya ilmu sastra merupakan bagian penting dari ilmu Al-Quran, serta sebagai akibat dari integrasi sastra kepada Al-Quran, maka diperlukan untuk menetapkan aliran sastra yang tepat, dan aliran sastra romantik dipilih berdasarkan kriteria-kriteria yang akan dijelaskan lebih banyak pada Bab berikutnya.

2. Posisi Romantisme dalam Ilmu Filsafat

Romantisme adalah gerakan intelektual yang muncul di Eropa pada akhir abad ke-18 hingga pertengahan abad ke-19, yang menekankan pentingnya emosi, imajinasi, kebebasan individu, dan apresiasi terhadap alam dan spiritualitas. Dalam ilmu filsafat, romantisme menandai reaksi terhadap pencerahan (*Enlightenment*) yang terlalu rasional dan mekanistik. Filosof romantik seperti Friedrich Schlegel, Novalis, dan Friedrich Schelling, menolak pendekatan rasionalisme yang dingin dan kaku, mereka menekankan pentingnya intuisi, subjektivitas, dan pengalaman batin sebagai cara yang sah untuk memahami dunia dan kebenaran. Romantisme

tulisan. Lebih lanjut lihat Raya, Ahmad Thib. *Rasionalitas Bahasa Al-Quran: Upaya Menafsirkan Al-Quran dengan Pendekatan Kebahasaan*. Jakarta, Fikra Publishing, 2006. hal. 2; Thabanah, Badawi. *Mu'jam al-Balaghah al-'Arabiyyah*. Jeddah, Dar al-Manarah, 1988.

¹¹⁸ Nashr Hamid Abu Zayd. *Mafhum an-Nash: Dirosatan fi 'Ulum al-Quran*. Beirut, Al-Markaz Ats-Tsaqofi al-'Araby, 2014. hal 139-142

¹¹⁹ Burhanuddin Az-Zarkasyi. *Al-Burhan fi 'Ulum Al-Quran*. Beirut, Dar al-Fikr, 1988. hal. 173

dalam filsafat memberikan perhatian besar pada aspek irasional dari pengalaman manusia dan memperkenalkan konsep seperti "*pengetahuan langsung*" atau intuisi sebagai alat penting untuk memahami realitas yang tidak dapat dijelaskan secara rasional.

Romantisisme dengan prinsip estetika dalam batin dan intuisi sejatinya memiliki arah yang sejalan dengan ilmu tasawuf. Tasawuf memandang kehidupan sebagai sebuah perjalanan yang mencakup berbagai aspek, baik sosial maupun individual, logika dan rohani, serta pendidikan formal dan informal. Tasawuf mengajarkan pemahaman mendalam tentang hakikat kehidupan dan tujuan spiritual melalui konsep *suluk* (perjalanan batin). Dalam praktiknya, tasawuf mendorong keseimbangan antara aspek-aspek logika rasional dan spiritualitas yang lebih dalam. Seorang individu yang mempraktikkan tasawuf tidak hanya menjalani kehidupan secara mekanis, tetapi juga dengan kesadaran yang penuh terhadap nilai-nilai spiritual yang menuntunnya untuk menjalani hidup dengan harmonis. Dengan konsistensi dan keseimbangan ini, seseorang dapat mencapai pemahaman hakiki tentang tujuan hidup dan pencapaian spiritual.

¹²⁰

Friedrich Schelling seorang filsuf terkemuka dalam tradisi romantik, berpendapat bahwa alam dan manusia adalah bagian dari satu totalitas yang organik, dan bahwa realitas sebenarnya dapat dipahami melalui proses estetika dan pengalaman emosional, bukan hanya melalui metode ilmiah dan rasional. Dalam bukunya *System of Transcendental Idealism* Schelling menyatakan seni adalah cara dimana roh memanifestasikan dirinya dengan paling jelas¹²¹. Dengan demikian, Schelling melihat seni sebagai jalan utama untuk memahami hubungan antara alam dan roh, serta antara individu dan totalitas kosmik. Ini menunjukkan bahwa romantisme dalam filsafat menekankan pentingnya pengalaman estetis dan artistik dalam memahami dan menginterpretasikan dunia.

Di sisi lain, romantisme juga mempertanyakan keterbatasan pengetahuan manusia. Novalis dalam karyanya *Blüthenstaub* (Pollen) menyatakan bahwa semua filsafat sejati adalah kerinduan akan rumah yang

¹²⁰ Nasaruddin Umar. *Tasawuf Modern (Jalan Mengenal Dan Mendekatkan Diri Kepada Allah SWT)*. Jakarta, Republika, 2014. ; Hariyanto dan Shofiyullah Muzammil. "Transformasi Tasawuf Modern Menurut Nasaruddin Umar dan Relevansinya Dalam Masyarakat Multikulturalisme Di Indonesia." *Hikamia*, vol. 4, no. 1, 2024, pp. 1-21.

¹²¹ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. *System of transcendental idealism (1800)*. Translated by Peter Heath, Charlottesville, University Press of Virginia, 1978. hal. 215

jauh; filsafat adalah nostalgia yang tak berkesudahan¹²². Ungkapan ini mencerminkan pemikiran romantik bahwa pengetahuan manusia selalu terbatas dan bahwa ada dimensi-dimensi kebenaran yang hanya dapat dirasakan atau dialami, bukan dipahami sepenuhnya melalui rasio atau logika. Romantisme, dalam hal ini, mengajak filsafat untuk membuka diri terhadap misteri, ketidaktahuan, dan ketidaksempurnaan pengetahuan manusia.

Romantisme memiliki kaitan erat dengan ilmu sastra, karena gerakan ini juga sangat berpengaruh dalam perkembangan sastra pada periode yang sama. Dalam sastra, romantisme mengedepankan ekspresi pribadi, kebebasan artistik, dan penghargaan terhadap alam dan pengalaman emosional yang mendalam. Tokoh-tokoh sastra seperti William Wordsworth, Samuel Taylor Coleridge, dan John Keats mengadopsi prinsip-prinsip romantik dalam karya-karya mereka, menekankan pentingnya emosi, imajinasi, dan pengalaman subjektif. Mereka menolak formalitas dan struktur ketat yang ditetapkan oleh tradisi sastra klasik, dan lebih memilih gaya penulisan yang lebih bebas dan ekspresif.

William Wordsworth dalam esainya yang terkenal, *Preface to Lyrical Ballads* (Pengantar untuk Lirik Balada) menekankan bahwa puisi harus merupakan “*pancaran spontan dari perasaan yang kuat*” dan bahwa puisi harus berbicara tentang “*emosi yang ditata dalam ketenangan*”¹²³. Pandangan ini sangat dipengaruhi oleh pemikiran filosofis romantik tentang pentingnya emosi dan intuisi. Wordsworth melihat puisi sebagai cara untuk mengeksplorasi kedalaman pengalaman manusia dan mengungkapkan kebenaran yang lebih dalam yang tidak dapat dijelaskan oleh logika atau rasio. Dengan demikian, ilmu sastra selama periode romantik berkembang menjadi medium untuk mengekspresikan ide-ide filosofis yang menekankan subjektivitas, emosi, dan pengalaman pribadi.

Keterkaitan antara filsafat romantik dan sastra romantik juga terlihat dalam karya-karya seperti *Kubla Khan* oleh Samuel Taylor Coleridge, dimana penulis menggunakan imajinasi dan mimpi untuk mengeksplorasi batas-batas realitas dan alam bawah sadar. Coleridge menyatakan bahwa seorang penyair bukanlah seorang laki-laki yang berbicara kepada laki-laki lain, tetapi seorang laki-laki yang memiliki kesadaran tinggi, dan fungsinya adalah memberikan bentuk dan isi kepada ide-ide samar dan samar yang

¹²²Novalis dan Friedrich von Schlegel. *Blüthenstaub*. Edited by Klaus Detjen dan Hans Jürgen Balmes, Göttingen, Wallstein Verlag, 2016. hal. 18

¹²³William Wordsworth dan Samuel Taylor Coleridge. *Lyrical Ballads*. Edited by Michael Schmidt, London, Penguin Publishing Group, 2006. hal. 5

mengambang di udara alam bawah sadar.¹²⁴(Coleridge, 1816, p. 112). Ini menggambarkan bagaimana sastra romantik menggunakan bahasa dan imajinasi untuk menjelajahi aspek-aspek pengalaman manusia yang tidak dapat dijangkau oleh pemikiran rasional saja.

Sastra romantik juga berperan penting dalam mengekspresikan dan menyebarkan ide-ide romantik tentang hubungan manusia dengan alam dan pencarian makna spiritual. Gerakan romantik menolak pandangan mekanistik tentang alam yang dominan selama Pencerahan, dan sebaliknya, menggambarkan alam sebagai entitas hidup yang memiliki makna spiritual dan simbolik. Puisi-puisi romantik sering kali menggambarkan alam sebagai sumber inspirasi dan refleksi dari kondisi emosional manusia. Dalam konteks ini, sastra menjadi alat penting bagi para penulis romantik untuk mengekspresikan pengalaman transendental mereka dengan alam dan kosmos.

John Keats dalam puisinya *Ode to a Nightingale* (Puisi untuk Burung Bulbul) menggunakan simbolisme burung bulbul sebagai metafora untuk keabadian alam dan keindahan yang abadi, sekaligus mengakui kefanaan kehidupan manusia. Keats menulis "*Engkau tidak dilahirkan untuk kematian, Burung abadi! Tidak ada generasi yang lapar menginjak-injakmu*"¹²⁵. Dengan cara ini, Keats dan penyair romantik lainnya menggunakan sastra untuk menjembatani dunia material dan spiritual, lalu menawarkan pandangan bahwa alam memiliki dimensi yang lebih dalam dan misterius yang hanya dapat dipahami melalui seni dan intuisi.

Selain itu, sastra romantik sering kali digunakan untuk mengeksplorasi tema-tema tentang ketidakpuasan dengan keadaan sosial dan politik saat itu. Melalui karya-karya mereka, para penulis romantik seperti Byron dan Shelley tidak hanya mengkritik ketidakadilan sosial tetapi juga menyuarakan aspirasi untuk kebebasan dan perubahan. Ini mencerminkan pemikiran romantik dalam filsafat, dimana kebebasan dan ekspresi individu dilihat sebagai nilai-nilai tertinggi. Dengan demikian, sastra romantik bukan hanya menjadi sarana ekspresi artistik, tetapi juga alat untuk advokasi sosial dan politik.

Romantisme baik dalam filsafat maupun sastra, seringkali memiliki elemen spiritualitas dan mistisisme yang kuat, yang dapat kita sebut sebagai

¹²⁴Samuel Taylor Coleridge. *The Complete Poetical Works of Samuel Taylor Coleridge*. Oxford, Oxford University Press, 1912. hal. 112

¹²⁵John Keats. *The Complete Poems*. Edited by John Barnard, London, Penguin Publishing Group, 1977. hal. 93

unsur *'irfani* dalam epistemologi Islam. Banyak penulis dan filsuf romantik yang terinspirasi oleh gagasan bahwa ada realitas yang lebih tinggi atau spiritual yang melampaui dunia material. Novalis dalam karyanya *Hymnen an die Nacht* (Nyanyian untuk Malam), mengeksplorasi tema kematian dan kekekalan dengan nada mistik, menggunakan malam sebagai simbol transformasi spiritual dan penyatuan dengan Tuhan. "*Melalui malam, kita menemukan jalan menuju keilahian, menuju keadaan yang lebih tinggi dimana jiwa dapat beristirahat*"¹²⁶.

Di sisi lain, romantisme Timur, seperti yang terlihat dalam karya Khalil Gibran, juga sangat dipengaruhi oleh spiritualitas dan mistisisme. Dalam bukunya *The Prophet*, Gibran menggambarkan tokoh utamanya sebagai seorang nabi yang memberikan wawasan mendalam tentang kehidupan dan spiritualitas. Gibran menulis "*Kehidupanmu sehari-hari adalah kuil dan agamamu. Kapan pun kamu memasukinya, bawalah semua yang ada padamu*"¹²⁷. Ini menunjukkan bagaimana romantisme dalam sastra bisa menjadi alat untuk mengeksplorasi pertanyaan-pertanyaan spiritual dan eksistensial yang mendalam, menyentuh pengalaman batin manusia dengan cara yang sangat personal dan intuitif.

Selain itu, baik dalam filsafat maupun sastra romantik, ada keyakinan mendalam bahwa intuisi dan pengalaman mistik dapat memberikan wawasan yang lebih besar tentang kebenaran daripada rasio atau logika semata. Hal ini menunjukkan keterkaitan antara romantisme dengan tradisi spiritual dan mistis, baik di Barat maupun Timur. Said menyebut Romantisme pada hakikatnya adalah sebuah reaksi terhadap rasionalisme Pencerahan, dan lebih condong pada kembalinya hal-hal mistis, ilahi, dan intuitif.¹²⁸ Dengan demikian, romantisme menawarkan cara baru untuk memahami dunia dan tempat manusia di dalamnya, melalui lensa spiritual dan estetika yang mendalam.

Romantisme terus mempengaruhi perkembangan filsafat dan sastra hingga saat ini. Di bidang filsafat, ide-ide romantik tentang subjektivitas, intuisi, dan hubungan antara manusia dan alam masih menjadi tema penting dalam pemikiran eksistensial dan fenomenologis. Dalam sastra kontemporer, prinsip-prinsip romantik terus mempengaruhi cara penulis mengeksplorasi tema-tema yang berkaitan dengan emosi, pengalaman batin, dan pencarian makna. Misalnya, novel-novel modern sering kali

¹²⁶Novalis. *Hymnen an die Nacht*. Leipzig, Verlag der Königlichen Geheimen Ober-Hofbuchdruckerei, 1800. hal. 67

¹²⁷Khalil Gibran. *The Prophet*. New York, Alfred A. Knopf, 1923. hal. 34

¹²⁸Edward Said. *Orientalism*. New York, Pantheon Books, 1978. hal. 92

menggunakan introspeksi dan narasi subjektif untuk menggambarkan kondisi emosional dan psikologis karakter mereka.

Di Timur, pengaruh romantisme terlihat dalam karya-karya penulis modern yang menggabungkan elemen-elemen spiritual dan mistik dengan narasi yang lebih kontemporer. Penulis seperti Orhan Pamuk dan Haruki Murakami sering mengeksplorasi tema-tema yang berhubungan dengan pencarian identitas dan makna dalam dunia yang semakin kompleks dan global. Mereka menggabungkan tradisi romantik dengan pendekatan naratif modern untuk menciptakan karya sastra yang berbicara tentang kerinduan manusia akan kedalaman dan koneksi spiritual di tengah dunia modern yang sering kali terfragmentasi.

Secara keseluruhan, romantisme dalam filsafat dan sastra memberikan kontribusi yang signifikan terhadap cara kita memahami dan mengekspresikan pengalaman manusia. Meskipun gerakan ini muncul lebih dari dua abad yang lalu, pengaruhnya masih terasa dalam cara kita berpikir tentang diri kita sendiri, dunia di sekitar kita, dan hubungan kita dengan sesuatu yang lebih besar dari diri kita sendiri. Andrew Bowie menyebut warisan Romantisme adalah penekanannya pada nilai kehidupan batin individu dan kapasitasnya untuk melampaui batas-batas nalar dan mengartikulasikan pemahaman yang lebih dalam tentang keberadaan manusia.¹²⁹

3. Posisi Romantisme dalam Ilmu Sastra: Perbedaan Aliran Sastra Romantik dengan Aliran Sastra Realis dan Aliran Modernis

Romantisme dalam ilmu sastra adalah gerakan yang muncul pada akhir abad ke-18 hingga pertengahan abad ke-19 di Eropa sebagai respons terhadap rasionalisme dan konvensi sastra yang ketat dari periode Pencerahan. Romantisme menekankan emosi, imajinasi, kebebasan individu, dan penghargaan terhadap alam. Para penulis romantik, seperti William Wordsworth, Samuel Taylor Coleridge, dan Lord Byron, menggunakan sastra sebagai sarana untuk mengeksplorasi perasaan manusia yang mendalam, pengalaman subjektif, dan hubungan spiritual dengan alam. Mereka sering menghindari bentuk-bentuk sastra yang formal dan kaku, lebih memilih gaya yang ekspresif dan personal untuk mengungkapkan perasaan dan pengalaman batin mereka. Romantisme

¹²⁹Andrew Bowie. *Aesthetics dan Subjectivity: From Kant to Nietzsche*. Manchester, Manchester University Press, 2003. hal. 203

berusaha untuk mengungkapkan hubungan mendalam antara diri batin dan dunia alam, menyoroti pentingnya emosi dan imajinasi atas akal sehat.¹³⁰

Oueijan dalam bukunya¹³¹ menyebut tentang kelahiran Romantisisme; bahwa terdapat hubungan langsung maupun tidak langsung antara jalan cinta sufi dan pengetahuan universal tasawuf yang dibawakan oleh Rumi, Al-Ghazali, Imru Al-Qays, Attar, Hafez, Ibn Arabi, Jami, Junaid, Saadi, Idries Shah, dan Shams Tabrizi terhadap lahirnya sejumlah penyair Romantik Inggris seperti William Blake, William Wordsworth, Samuel Taylor Coleridge, Lord Byron, Percy Bysshe Shelley, dan John Keats. Aliran romantik dalam sastra yang dipenuhi estetika dan pengalaman emosional yang mendalam ternyata tidak dapat dilepaskan dari peran sufisme yang dibawakan oleh Rumi.

Romantisisme berbeda secara signifikan dengan Aliran Sastra Realis, yang muncul pada paruh kedua abad ke-19 sebagai reaksi terhadap Romantisisme. Sastra realis menekankan penggambaran kehidupan sehari-hari secara akurat dan objektif, dengan fokus pada detail-detail nyata dan kehidupan sosial yang kompleks. Sastrawan realis, seperti Gustave Flaubert dan Leo Tolstoy, berusaha menggambarkan dunia apa adanya, tanpa embel-embel imajinatif atau idealisasi. Mereka lebih tertarik pada realitas sosial, kondisi manusia, dan kesenjangan sosial. Realisme adalah tentang menggambarkan kehidupan sebagaimana adanya, dengan segala ketidaksempurnaan dan kompleksitasnya, sering kali berfokus pada aspek-aspek biasa dan duniawi dari kehidupan sehari-hari.¹³² Dalam hal ini, sastra realis berusaha menghindari sentimentalitas dan idealisasi yang sering ditemukan dalam karya-karya romantik, lebih memilih pendekatan yang rasional dan empiris dalam menggambarkan kehidupan manusia.

Perbedaan utama antara Romantisisme dan Realisme terletak pada pendekatan mereka terhadap kenyataan dan penggambaran subjektivitas. Romantisisme lebih cenderung melihat dunia melalui lensa emosi dan imajinasi, seringkali dengan penekanan pada tema-tema alam, spiritualitas, dan pemberontakan individu terhadap norma-norma sosial. Sebaliknya, Realisme mengedepankan penggambaran objektif dan ilmiah tentang kehidupan sosial, dengan fokus pada kondisi manusia yang realistis dan seringkali suram. Romantisisme lebih mengutamakan hal-hal yang ideal

¹³⁰Isaiah Berlin. *The Roots of Romanticism*. Princeton, Princeton University Press, 1999. hal. 42

¹³¹Naji B. Oueijan. *Traces of Sufism in British Romanticism*. USA, Gorgias Press, 2023. hal. viii

¹³²Gustave Flaubert. *Madame Bovary*. Paris, Michel Lévy Frères, 1857. hal. 5

dan imajinatif, sedangkan Realisme lebih mengutamakan hal-hal yang konkret, yang dapat diamati, dan yang dapat diverifikasi dari pengalaman manusia.¹³³ Perbedaan ini mencerminkan pandangan dunia yang berbeda dari masing-masing aliran sastra, dengan Romantisisme yang lebih optimis dan Realisme yang lebih pragmatis.

Romantisisme juga berbeda dengan Aliran Sastra Modernis yang berkembang pada awal abad ke-20 sebagai respons terhadap perubahan sosial, politik, dan teknologi yang cepat. Sastra modernis menolak konvensi-konvensi sastra tradisional dan sering bereksperimen dengan bentuk, gaya, dan narasi. Penulis modernis seperti James Joyce, Virginia Woolf, dan T.S. Eliot menggunakan teknik seperti aliran kesadaran (*stream of consciousness*), monolog interior, dan fragmentasi untuk mencerminkan kompleksitas dan kerusakan dunia modern. Bradbury menyatakan bahwa modernisme merupakan sebuah perubahan radikal dari masa lalu, menekankan bentuk-bentuk ekspresi baru yang mencerminkan sifat kehidupan kontemporer yang terfragmentasi dan kacau.¹³⁴ Berbeda dengan Romantisisme yang menekankan emosi dan alam, Modernisme lebih berfokus pada introspeksi psikologis, alienasi, dan keretakan identitas individu di era modern.

Meskipun berbeda, ada beberapa persamaan antara Romantisisme dan Modernisme, terutama dalam hal eksperimen bentuk dan penolakan terhadap konvensi sastra tradisional. Kedua aliran ini menolak realisme formal dan berusaha menemukan cara baru untuk mengekspresikan pengalaman manusia. Namun, sementara Romantisisme seringkali melibatkan pandangan yang lebih optimis dan spiritual tentang dunia, Modernisme sering kali mencerminkan keputusasaan, kebingungan, dan ketidakpastian zaman modern. Fitzgerald menyebut jika Romantisisme mencari hal-hal yang transendental dan spiritual, Modernisme sering kali berkutat pada aspek-aspek eksistensial dan kekecewaan modernitas.¹³⁵ Ini mencerminkan pergeseran fokus dari keindahan alam dan spiritualitas menuju analisis kompleksitas psikologis dan sosial yang lebih mendalam.

Secara keseluruhan, posisi Romantisisme dalam ilmu sastra sangat penting karena gerakan ini menandai perubahan besar dalam cara sastra dipahami dan diciptakan. Romantisisme membuka jalan bagi ekspresi diri yang lebih besar, kebebasan artistik, dan eksplorasi emosi dan imajinasi

¹³³Pam Morris. *Realism*. London, Routledge, 2003. hal. 74

¹³⁴Malcolm Bradbury. *The Modern British Novel*. London, Secker & Warburg, 1991. hal. 13

¹³⁵F. Scott Fitzgerald. *The Crack-Up*. New York, New Directions, 2002. hal. 54

manusia. Berlin berpendapat bahwa romantisme membentuk kembali karya sastra, menekankan keaslian emosional dan kekuatan kreatif imajinasi, serta meletakkan dasar bagi gerakan sastra selanjutnya¹³⁶. Meskipun berbeda dari Realisme dan Modernisme dalam pendekatan dan fokus mereka, ketiganya tetap merupakan bagian integral dari perkembangan sastra dan saling mempengaruhi dalam evolusi estetika dan ide-ide sastra.

Dalam sejarah sastra, banyak aliran yang telah berkembang seiring dengan perubahan zaman dan konteks budaya yang beragam. Beberapa aliran tersebut meliputi Naturalisme yang berfokus pada realitas alam tanpa kompromi, menampilkan manusia sebagai produk dari lingkungan alam dan genetiknya; Simbolisme yang menggunakan simbol-simbol untuk menyampaikan makna yang lebih dalam dan abstrak daripada sekadar penggambaran literal; Ekspresionisme yang menekankan ekspresi emosi subjektif daripada representasi realistis; Impresionisme yang berfokus pada menangkap kesan sesaat atau momen subjektif; Surealisme yang memadukan realitas dan mimpi dalam upaya mengeksplorasi alam bawah sadar; dan Eksistensialisme yang menyoroiti kebebasan individu, pilihan, dan tanggung jawab dalam menghadapi absurditas kehidupan.

Meskipun berbagai aliran ini memainkan peran penting dalam sejarah sastra, tiga aliran yang dianggap paling besar dan paling berpengaruh adalah Romantik, Realis, dan Modernis. Romantisme, yang muncul pada akhir abad ke-18, berfokus pada perasaan, imajinasi, dan hubungan emosional antara manusia dan alam, serta seringkali mengangkat tema spiritualitas dan metafisika. Realisme, yang berkembang pada abad ke-19, berusaha menggambarkan kehidupan sehari-hari secara objektif, tanpa idealisasi, menyoroiti realitas sosial dan ekonomi. Modernisme, yang berkembang pada awal abad ke-20, mencoba mematahkan konvensi sastra tradisional dengan gaya dan struktur yang lebih eksperimental, menggambarkan dunia sebagai tempat yang terfragmentasi dan terkadang absurd.

Dari ketiga aliran besar tersebut, Romantisme dipilih sebagai yang paling representatif untuk aliran sastra Al-Quran. Hal ini disebabkan oleh kesesuaian aliran romantik yang menekankan aspek alam, emosional, spiritual, imajinasi, dan kebebasan, yang selaras dengan banyaknya ajaran dalam Al-Quran. Al-Quran tidak hanya berbicara kepada akal, tetapi juga kepada perasaan, intuisi, dan jiwa manusia. Pendekatan romantik terhadap tafsir Al-Quran memungkinkan penggaliannya sebagai teks yang

¹³⁶Isaiah Berlin. *The Roots of Romanticism*. Princeton, Princeton University Press, 1999. jal. 47

mengandung kedalaman emosi dan spiritual, memperkaya pemahaman tentang pesan-pesan ilahi yang bersifat transenden, penuh makna, dan menyentuh jiwa manusia secara lebih holistik.

Tabel II.8. Aliran Sastra beserta Tokoh dan Karyanya

Aliran Sastra	Unsur dan Ciri Khas	Contoh Tokoh dan Karya
Romantik	Alam, Emosi, Imajinasi dan Kebebasan	Lord Byron (<i>Childe Harold's Pilgrimage</i>), Novalis (<i>Hymns to the Night</i>)
Realis	Kenyataan dan Keseharian Manusia	Gustave Flaubert (<i>Madame Bovary</i>), Leo Tolstoy (<i>Anna Karenina</i>)
Modernis	Subjektivitas, Keraguan dan Alienasi	James Joyce (<i>Ulysses</i>), Virginia Woolf (<i>Mrs Dalloway</i>)

4. Tokoh Sastra Romantik Barat: Friedrich Schlegel, Lord Byron, Novalis

Friedrich Schlegel¹³⁷ adalah salah satu pendiri gerakan romantik di Jerman, yang terkenal dengan pendekatannya yang revolusioner terhadap sastra dan seni. Ia menekankan pentingnya ironi romantik, yang ia definisikan sebagai kemampuan untuk mencampurkan elemen-elemen yang berlawanan, seperti prosa dan puisi, kenyataan dan imajinasi, dengan cara yang dinamis dan penuh paradoks. Dalam esainya *Athenäum Fragments*, Schlegel menulis, "*Puisi Romantis adalah puisi yang progresif dan universal. Tujuannya bukan hanya untuk menyatukan semua jenis puisi yang berbeda dan membawa puisi agar bersentuhan dengan filsafat dan retorika. Puisi Romantis mencoba dan harus memadukan dan menyatukan puisi dan prosa, inspirasi dan kritik, puisi seni dan puisi alam*"¹³⁸. Di sini,

¹³⁷Friedrich Schlegel (1772–1829) adalah seorang filsuf, kritikus sastra, dan salah satu pelopor Romantisisme Jerman. Lahir di Hanover, Jerman, ia dikenal karena kontribusinya terhadap teori sastra dan karya seperti *Lucinde* (1799), yang merupakan eksplorasi filosofis tentang cinta dan seni. Ia juga mendirikan *Athenaeum*, jurnal yang mempengaruhi perkembangan sastra Romantik.

¹³⁸Friedrich Schlegel. *Philosophical Fragments*. Fitchow, University of Minnesota Press, 1968. hal. 42

Schlegel menggarisbawahi bahwa puisi romantik harus mencerminkan kebebasan dan kreativitas tanpa batas.

Contoh nyata dari pendekatan Schlegel dapat dilihat dalam karyanya *Lucinde*, sebuah novel yang menantang konvensi sastra pada zamannya dengan memadukan prosa dan puisi, serta narasi dan refleksi filosofis. *Lucinde* menggambarkan hubungan cinta yang bebas antara tokoh-tokohnya, yang pada saat itu dianggap sebagai penggambaran yang sangat radikal dan non-konvensional. Schlegel menulis, "*Lucinde, kaulah mimpiku, jiwaku, kebebasanku. Kaulah puisi hidup yang kurindukan*".¹³⁹ Kutipan ini menggambarkan bagaimana Schlegel menggunakan bahasa yang puitis dan emosional untuk menekankan pentingnya kebebasan pribadi dan kreativitas dalam cinta.

Friedrich Schlegel pindah ke Berlin, di mana dia tinggal bersama teolog Friedrich Schleiermacher dan berkenalan dengan para intelektual terkenal seperti Henriette Herz, Rahel Varnhagen, dan Dorothea Veit, putri filsuf Moses Mendelssohn. Hubungan Schlegel dengan Dorothea, yang kemudian menjadi istrinya menimbulkan skandal, terutama setelah ia menerbitkan novel *Lucinde* pada tahun 1799, yang diyakini terinspirasi dari hubungan mereka. Hubungan Friedrich Schlegel dengan Dorothea Veit dianggap sebagai perselingkuhan karena, pada saat mereka memulai hubungan, Dorothea masih menikah dengan bankir Simon Veit. Dorothea dan Simon Veit menikah sejak 1783, tetapi pernikahan mereka tidak bahagia, terutama karena Dorothea dianggap lebih tertarik pada intelektualitas dan spiritualitas, sedangkan Simon lebih praktis. Setelah bertemu Schlegel, mereka memulai hubungan romantis yang akhirnya menyebabkan Dorothea bercerai dari suaminya pada tahun 1799. Hubungan mereka, yang terang-terangan dan tidak sesuai dengan norma sosial pada waktu itu, menjadi kontroversial, terutama setelah Schlegel menerbitkan novel *Lucinde*, yang dianggap sebagai cerminan dari hubungan mereka dan memuat ide-ide kebebasan individu dan cinta sensual yang menimbulkan skandal di kalangan masyarakat sastra Jerman. *Lucinde* berusaha memadukan cita-cita Romantisisme tentang kebebasan pribadi dengan etika praktis, mengagungkan persatuan cinta sensual dan spiritual sebagai refleksi dari Eros kosmik ilahi. Namun, tema kontroversial dalam novel ini berkontribusi pada kegagalan karier akademis Schlegel di Jena, karena

¹³⁹Friedrich Schlegel. *Lucinde dan the Fragments*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1971. hal. 102

bertentangan dengan norma dan harapan moral yang berlaku pada masa itu.
140

Selain itu, *Lucinde* juga menggambarkan konsep Schlegel tentang fragmentasi, di mana karya sastra tidak harus menjadi kesatuan yang utuh, tetapi bisa terdiri dari fragmen-fragmen yang bebas. Hal ini memungkinkan penulis untuk bereksperimen dengan bentuk dan struktur, menciptakan sesuatu yang baru dan inovatif. Dengan pendekatan ini, Schlegel menantang gagasan konvensional tentang kesatuan dan harmoni dalam karya sastra, mendorong penulis untuk mengeksplorasi berbagai kemungkinan kreatif. Schlegel menulis "*Hanya dalam fragmen-fragmen, kehidupan menampakkan dirinya dalam momen-momen yang paling intens dan cemerlang*", ia mengajak pembaca untuk melihat kehidupan dan sastra sebagai serangkaian pengalaman yang terpisah namun saling berhubungan.

George Gordon Byron¹⁴¹ atau lebih dikenal sebagai Lord Byron, adalah penyair romantik Inggris yang terkenal dengan gaya hidupnya yang penuh kontroversi dan karyanya yang menantang norma-norma sosial. Byron dikenal dengan sikapnya yang nonkonformis dan pemberontak, yang tercermin dalam karya-karyanya seperti *Childe Harold's Pilgrimage* dan *Don Juan*. Dalam *Childe Harold's Pilgrimage*, Byron menggambarkan perjalanan seorang bangsawan muda yang merasa bosan dengan kehidupan aristokrat dan memutuskan untuk menjelajahi Eropa. Melalui tokoh Childe Harold, Byron mengekspresikan rasa ketidakpuasan terhadap masyarakat dan pencarian akan makna hidup yang lebih dalam.

Puisi ini penuh dengan deskripsi alam yang indah dan refleksi filosofis, mencerminkan pengaruh romantik yang kuat. Misalnya Byron menulis "*Ada kesenangan di hutan tanpa jalan, Ada kegembiraan di pantai yang sepi, Ada masyarakat, dimana tidak ada yang mengganggu, Di tepi laut dalam, dan musik dalam gemuruhnya*"¹⁴². Kutipan ini menunjukkan kecintaan Byron terhadap alam sebagai tempat pelarian dari kehidupan sosial yang penuh dengan keterbatasan dan kebosanan. Dengan

¹⁴⁰Hugh Chisholm. "Schlegel, Karl Wilhelm Friedrich von." *Encyclopædia Britannica Cambridge University Press*, vol. 24, no. 11, 1991, pp. 327-328.

¹⁴¹George Gordon Byron, yang lebih dikenal sebagai Lord Byron (1788–1824), adalah seorang penyair Romantik Inggris yang lahir di London, Inggris. Ia dikenal karena gaya hidupnya yang flamboyan dan karya-karyanya yang berpengaruh dalam sastra Inggris, seperti *Don Juan* (1819) dan *Childe Harold's Pilgrimage*. Byron juga seorang aktivis politik, terlibat dalam perjuangan kemerdekaan Yunani melawan Kekaisaran Ottoman.

¹⁴² George Gordon Byron. *Childe Harold's Pilgrimage*. London, John Murray, 1812. hal. 37

mengidealkan alam sebagai tempat kebebasan dan ketenangan, Byron menggambarkan tema romantik tentang pencarian makna hidup yang lebih dalam melalui penjelajahan alam.

Selain *Childe Harold's Pilgrimage*, Byron juga terkenal dengan puisi naratifnya *Don Juan* yang menampilkan petualangan seorang pemuda yang menggoda dan menaklukkan wanita di berbagai belahan dunia. Meskipun penuh dengan humor dan satir, *Don Juan* juga mengandung kritik tajam terhadap masyarakat dan politik pada zamannya.¹⁴³ Melalui karakter Don Juan, Byron mengeksplorasi tema-tema seperti kebebasan, moralitas, dan kekuasaan, menantang pandangan konvensional tentang pahlawan dan mengkritik nilai-nilai yang diterima umum.

Novalis¹⁴⁴, nama pena Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg, adalah seorang penyair dan filsuf Jerman yang dikenal dengan karya-karya mistiknya. Dalam *Hymnen an die Nacht* (Nyanyian kepada Malam), Novalis menggambarkan hubungan antara manusia, alam, dan dunia spiritual. Karya ini terdiri dari enam puisi yang mengeksplorasi tema kematian dan kehidupan setelah mati, di mana malam dilambangkan sebagai waktu yang penuh misteri dan keheningan, di mana manusia dapat terhubung dengan yang ilahi. Novalis menulis "*Komm, o komm, du letzte Nacht!*" mengajak pembacanya untuk menyelami kedalaman malam dan menemukan makna spiritual yang tersembunyi di dalamnya.

Puisi-puisi dalam *Hymnen an die Nacht* sering kali dipenuhi dengan simbolisme dan metafora yang mendalam, mencerminkan pandangan hidup romantiknya yang menekankan pada pencarian spiritual dan hubungan antara dunia fisik dan spiritual. Novalis menulis, "*Kematian adalah romantisme kehidupan; misteri terdalam dari keberadaan, jembatan menuju ketidakterbatasan*"¹⁴⁵. Kutipan ini menunjukkan bagaimana Novalis melihat kematian bukan sebagai akhir, tetapi sebagai transisi menuju keberadaan yang lebih tinggi dan lebih mendalam. Ini mencerminkan keyakinannya bahwa kehidupan dan kematian adalah bagian dari siklus yang lebih besar dan lebih luas yang melampaui pemahaman manusia.

¹⁴³George Gordon Byron. *Don Juan*. London, Thomas Davison, 1824. hal. 7

¹⁴⁴Novalis atau Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg (1772–1801), adalah seorang sastrawan, penyair, filsuf, dan novelis asal Saxony, Jerman. Ia adalah salah satu tokoh terkemuka gerakan Romantik awal Jerman. Karyanya yang terkenal, *Hymns to the Night* (1800), menampilkan perpaduan antara spiritualitas, cinta, dan alam. Novalis dikenal karena gagasannya tentang kesatuan antara manusia dan alam semesta.

¹⁴⁵Novalis. *Hymnen an die Nacht*. Leipzig, Verlag der Königlichen Geheimen Ober-Hofbuchdruckerei, 1800. hal. 22

Selain itu, dalam novel *Heinrich von Ofterdingen*, Novalis memperkenalkan simbol "bunga biru," yang melambangkan pencarian makna hidup dan keabadian spiritual. Bunga biru ini menjadi simbol yang terkenal dalam sastra romantik, melambangkan aspirasi dan pencarian yang tak pernah berakhir. Novalis menulis, "*Bunga biru adalah simbol kerinduan manusia akan sesuatu yang lebih dari kehidupan sehari-hari, sebuah panggilan menuju kehidupan yang lebih dalam dan lebih benar*"¹⁴⁶. Melalui karyanya, Novalis memberikan kontribusi yang signifikan dalam mengembangkan konsep mistisisme dalam aliran romantik, mendorong pembaca untuk melihat melampaui yang tampak dan mencari makna yang lebih dalam dalam kehidupan mereka.

5. Tokoh Sastra Romantik Timur: Khalil Khalil Gibran Mutran, Sutan Takdir Alisjahbana

Khalil Gibran¹⁴⁷ adalah seorang penyair, penulis, dan seniman Lebanon-Amerika yang karyanya mencerminkan perpaduan antara romantisme Barat dan Timur. Karyanya yang paling terkenal, "*The Prophet*" adalah kumpulan esai puitis yang menggambarkan refleksi filosofis tentang kehidupan, cinta, kebebasan, dan kematian. Dalam buku ini, Gibran menggunakan bahasa yang indah dan metafora yang mendalam untuk menggambarkan hubungan manusia dengan alam dan Tuhan. Salah satu esai yang paling terkenal adalah tentang cinta, di mana Gibran menulis "*Ketika cinta memanggilmu, ikutilah dia, meskipun jalannya keras dan curam*"¹⁴⁸. Dalam kutipan ini, Gibran menggambarkan cinta sebagai kekuatan spiritual yang mendalam yang dapat mengubah hidup seseorang, meskipun penuh dengan tantangan dan penderitaan.

Gibran juga mengeksplorasi tema kematian dalam *The Prophet* Ia menulis "*Karena hidup dan mati itu satu, seperti sungai dan laut itu satu.*". Pandangan ini menunjukkan pengaruh mistik dalam karya-karya Gibran, dimana kematian tidak dianggap sebagai akhir, tetapi sebagai bagian dari siklus kehidupan yang lebih besar. Dalam esai ini, Gibran menggunakan metafora sungai dan laut untuk menggambarkan transisi dari kehidupan ke

¹⁴⁶Novalis. *Heinrich von Ofterdingen*. Cambridge, University of Massachusetts Press, 1990. hal. 47

¹⁴⁷Khalil Gibran (1883–1931) adalah seorang penyair, seniman, dan penulis asal Basyarri, Lebanon, yang kemudian bermigrasi ke Amerika Serikat. Ia dikenal sebagai salah satu sastrawan Romantik Arab paling berpengaruh, terutama melalui karyanya *The Prophet* (1923), yang berisi refleksi filosofis dan spiritual tentang kehidupan. Karyanya melintasi batas budaya dan bahasa, menjadi ikon global.

¹⁴⁸Khalil Gibran. *The Prophet*. New York, Alfred A. Knopf, 1923. hal. 13

kematian sebagai sesuatu yang alami dan tak terelakkan, mirip dengan air sungai yang mengalir ke laut.

Selain itu, dalam esai tentang kematian, Gibran juga menulis "*Ketakutanmu terhadap kematian hanyalah gemetarnya seorang gembala ketika ia berdiri di hadapan raja yang tangannya akan ditaruh di atasnya sebagai penghormatan*". Kutipan ini mencerminkan pandangan Gibran bahwa ketakutan akan kematian adalah ketakutan yang tidak berdasar, karena kematian adalah transisi menuju kehidupan yang lebih tinggi. Gibran melalui karyanya menawarkan pandangan yang mendalam dan filosofis tentang kehidupan dan kematian, mengajak pembacanya untuk merenungkan makna hidup dengan lebih dalam dan melihat kematian bukan sebagai sesuatu yang menakutkan, tetapi sebagai bagian alami dari perjalanan hidup.

Khalil Mutran¹⁴⁹ yang merupakan penyair Arab asal Lebanon juga adalah tokoh penting dalam sastra romantik Timur. Karya-karyanya mengekspresikan emosi yang mendalam dan penghayatan terhadap alam. Mutran dikenal karena kemampuannya menggabungkan teknik puisi klasik Arab dengan tema-tema romantik yang modern. Dalam puisinya, Mutran sering kali mengekspresikan perasaan cinta, kesedihan, dan kerinduan, menciptakan karya yang resonan dengan pengalaman manusia secara universal.

Salah satu contoh puisi Mutran yang terkenal adalah *A Night in the Desert*. Dalam puisi ini, Mutran menggambarkan keindahan dan kedamaian malam di padang pasir, sambil merenungkan kesendirian dan ketenangan jiwa. Mutran mengekspresikan kecintaannya terhadap alam dan penghayatan spiritual yang dalam, seperti ungkapannya *Bintang-bintang bagaikan permata yang bertebaran di langit, dan keheningan adalah penghangat bagi hati yang lelah*. Melalui deskripsi yang indah dan puitis ini, Mutran menggambarkan bagaimana alam menjadi cermin bagi refleksi batin dan tempat bagi ketenangan jiwa.

Selain tema alam, Mutran juga sering mengeksplorasi tema cinta dalam puisinya. Dalam puisi *To My Beloved*, ia menulis, "*Cintamu adalah api yang membakar hatiku, menghabiskan semua yang ada dalam diriku*"¹⁵⁰

¹⁴⁹Khalil Mutran (1872–1949) adalah seorang penyair dan penulis asal Baalbek, Lebanon, yang dikenal sebagai pelopor sastra Romantik Arab. Ia memainkan peran penting dalam memperkenalkan estetika Romantik ke dalam puisi Arab melalui karya-karyanya yang penuh emosi dan renungan pribadi. Salah satu puisinya yang terkenal adalah *To My Beloved*, yang mencerminkan tema cinta dan nostalgia.

¹⁵⁰Khalil Mutran. *Diwan al-Khalil*. Beirut, Dar al-Jil, 1977. 3 vols. hal 23.

. Puisi ini menunjukkan intensitas perasaan cinta yang sering kali menjadi ciri khas sastra romantik. Mutran melalui karyanya berhasil menggabungkan tradisi puisi klasik Arab dengan tema-tema romantik yang universal, menciptakan karya yang penuh dengan keindahan dan kedalaman emosional. Cinta digambarkan sebagai api yang membakar jiwa, mencerminkan gairah yang intens dan perasaan yang mendalam yang menjadi ciri khas dari romantisme.

Sutan Takdir Alisjahbana¹⁵¹ adalah salah satu sastrawan Indonesia yang memperkenalkan aliran romantik di tanah air. Melalui karyanya seperti *Layar Terkembang*, Alisjahbana menggambarkan konflik antara tradisi dan modernitas serta pencarian identitas di tengah perubahan sosial dan budaya. Dalam novel ini, Alisjahbana mengeksplorasi tema-tema seperti emansipasi wanita, pendidikan, dan kebebasan individu. "*Aku ingin bebas menentukan nasibku sendiri*" adalah ungkapan revolusioner Tuti, salah satu tokoh utama yang menunjukkan semangat kebebasan dan individualisme yang menjadi ciri khas romantisme.¹⁵² Tuti sebagai tokoh emansipasi wanita menjadi sesuatu yang "baru dan asing" bagi peradaban dan budaya Indonesia yang saat itu sangat patriarkis.¹⁵³

Layar Terkembang juga mencerminkan pandangan Alisjahbana tentang perlunya perubahan sosial dan budaya di Indonesia. Melalui tokoh Tuti dan Maria, Alisjahbana menggambarkan konflik antara nilai-nilai tradisional dan modern, serta pentingnya pendidikan dan pemikiran kritis dalam mencapai kebebasan dan kemajuan. Alisjahbana menulis, "*Hanya dengan pendidikan yang baik kita bisa maju dan menyaingi bangsa-bangsa lain*". Kutipan ini menunjukkan pandangan Alisjahbana tentang pentingnya pendidikan sebagai alat untuk mencapai kemerdekaan dan kemajuan sosial.

Selain *Layar Terkembang*, Alisjahbana juga menulis berbagai esai dan artikel yang membahas perubahan sosial dan budaya di Indonesia.

¹⁵¹Sultan Takdir Alisjahbana (1908–1994) adalah seorang sastrawan, filsuf, dan pemikir asal Natal, Sumatra Utara, Indonesia. Ia adalah tokoh kunci dalam kebangkitan sastra modern Indonesia dan pelopor aliran Romantik dalam kesusastraan Indonesia. Novelnya yang terkenal, *Layar Terkembang* (1936), menonjolkan tema kebebasan individu dan modernitas, serta menggambarkan konflik antara tradisi dan pembaruan.

¹⁵²Sutan Takdir Alisjahbana. *Layar Terkembang*. Jakarta, Dian Rakyat, 1936. hal.

16

¹⁵³Patriarki adalah sistem sosial di mana laki-laki mendominasi dan memiliki kekuasaan lebih besar dibandingkan perempuan, yang sering dibatasi pada peran subordinat, sementara emansipasi adalah proses pembebasan dari ketidakadilan dan diskriminasi, termasuk perjuangan perempuan untuk mendapatkan hak yang setara dengan laki-laki. Emansipasi bertujuan mengatasi ketidaksetaraan yang dihasilkan oleh patriarki dan mencapai kebebasan serta kesetaraan gender dalam berbagai aspek kehidupan.

Dalam esainya *Menuju Masyarakat dan Kebudayaan Baru* Alisjahbana menulis "*Kemajuan tidak dapat dicapai tanpa adanya kebebasan berpikir dan berekspresi*"¹⁵⁴. Kutipan ini mencerminkan keyakinan Alisjahbana bahwa kebebasan individu adalah kunci untuk mencapai kemajuan sosial dan budaya. Melalui karya-karyanya, Alisjahbana mengajak masyarakat Indonesia untuk mengadopsi pemikiran kritis dan terbuka terhadap perubahan serta menjadikan sastra sebagai alat untuk transformasi sosial.

Keenam sastrawan romantik di atas sejatinya memenuhi salah satu dari empat unsur sastra romantik menurut Al-Farfuri. Selain itu, jalan dan prinsip pikiran romantik tersebut juga telah didahului oleh isyarat-isyarat sastra yang terdapat dalam Al-Quran, yang lebih jelasnya dapat dilihat pada tabel berikut;

Tabel II.9. Sastrawan Romantik dan Keterkaitan Unsur Romantik pada Al-Quran

Sastrawan Romantik	Karya	Unsur Romantik yang Dominan	Al-Quran dalam Kacamata Romantik
Friedrich Schlegel	<i>Lucinde</i>	Kebebasan; Schlegel telah menerapkan unsur kebebasan tidak hanya karena ia menentang norma sosial yang konservatif, tapi juga dari segi kesusastraan dia mempelopori prinsip fragmentasi (ketidakteraturan dalam urutan dan rentetan teks sastra)	Al-Quran juga menerapkan kebebasan dalam struktur dan urutan teks yang dapat dilihat dari tema ayat maupun surat yang melompat-lompat (tidak berurutan). Selain itu Al-Quran juga banyak mengisahkan penentangan terhadap norma budaya yang tidak rasional, seperti kisah Ibrahim yang menentang budaya menyembah berhala (Surah Al-Anbiya/21 : 58-63).

¹⁵⁴Sutan Takdir Alisjahbana. *Layar Terkembang*. Jakarta, Dian Rakyat, 1936. hal.

			Al-Quran juga menghendaki kebebasan manusia dengan melarang keras pemaksaan dalam bentuk apapun (QS Al-Baqarah/2 : 256).
Lord Byron	<i>Childe Harold's Pilgrimage</i>	Alam; Dalam kutipan dari <i>Childe Harold's Pilgrimage</i> , Lord Byron menggambarkan kedamaian yang dirasakan melalui karakter Childe Harold saat berada di alam, terutama di hutan-hutan liar yang belum dijelajahi dan di lautan luas. Meskipun alam dapat tampak menakutkan dan penuh kesendirian, justru di sanalah Byron menemukan kebebasan dan ketenangan yang tidak ia dapatkan di tengah masyarakat manusia.	Keberpihakan Al-Quran pada alam terlihat pada banyak ayat. Beberapa surah diawali dengan sumpah dengan alam. Salah satunya pada Surah At-Tin/95 : 1-3, sebelum bersumpah pada negeri yang aman, Tuhan bersumpah terlebih dahulu dengan buah Tin, buah Zaitun dan gunung Sinai.
Novalis	<i>Hymnen an die Nacht</i>	Alam; Dalam ungkapannya " <i>Komm, o komm, du letzte Nacht!</i> " Novalis mengundang pembaca untuk menyelami	Al-Quran juga menganggap malam sebagai momen yang sakral. Dalam Surah Al-Muzzammil/73 : 1-2, Tuhan memerintahkan

		<p>kedalaman malam, yang dianggapnya sebagai simbol spiritualitas dan misteri alam semesta. Bagi Novalis, malam bukan hanya waktu kegelapan, tetapi sebuah ruang kontemplasi di mana seseorang dapat menemukan makna yang lebih dalam dari kehidupan. Malam di sini menggambarkan transendensi dari dunia material menuju alam spiritual, di mana kebenaran sejati dapat ditemukan.</p>	<p>Nabi untuk bangun malam meskipun sebentar dan membaca Al-Quran secara <i>tartil</i>, hal ini adalah untuk melakukan kontemplasi dan pendekatan kepada Tuhan.</p>
Khalil Gibran	<i>The Prophet</i>	<p>Emosi; Dalam kutipan "<i>Ketika cinta memanggilmu, ikutilah dia, meskipun jalannya keras dan curam</i>" Khalil Gibran menggambarkan cinta sebagai kekuatan spiritual yang mendalam yang memiliki potensi untuk mengubah hidup seseorang. Cinta dalam pandangan Gibran bukan hanya perasaan romantis yang indah, tetapi juga</p>	<p>Kecintaan Tuhan pada manusia tergambar dengan deskripsi bahwa Tuhan lebih dekat kepada manusia bahkan melebihi urat lehernya sendiri (Surah Qaf/50 : 61). Adapun perjuangan manusia untuk mencintai Tuhan-nya juga mensyaratkan perjuangan yang luar biasa karena kecintaan kepada Tuhan harus melebihi kecintaan pada orang tua, istri, anak, harta benda, rumah dan seluruh hal yang</p>

		<p>sebuah perjalanan yang menuntut keberanian dan ketabahan. Meskipun jalan yang dihadapi mungkin penuh dengan tantangan dan penderitaan, cinta tetap layak untuk diikuti karena melalui cinta seseorang dapat mengalami pertumbuhan spiritual dan emosional.</p>	<p>mengandung kecintaan lainnya (Surah At-Taubah/9 : 24)..</p>
<p>Khalil Mutran</p>	<p><i>A Night in The Dessert</i></p>	<p>Alam; Bintang-bintang bagaikan permata yang bertebaran di langit, dan keheningan adalah penghangat bagi hati yang lelah. Khalil Mutran menyampaikan keindahan alam sebagai cermin refleksi bagi emosi manusia, terutama perasaan batin yang lelah. Keheningan malam dan pemandangan bintang-bintang digambarkan sebagai ruang di mana seseorang dapat menemukan kedamaian batin dan</p>	<p>Al-Quran juga menjadikan bintang sebagai alat sumpah seperti pada Surah At-Takwir/81 : 15-16 dan Surah An-Najm/53 : 1. Dalam tafsir <i>Al-Jalayn</i> disebutkan "<i>ketika terbenam</i>" sebagai gambaran dari bintang yang tenggelam di ufuk dan menyiratkan ketertiban kosmos yang dikelola oleh Allah. Sumpah ini diawali dengan fenomena alam untuk menegaskan pentingnya wahyu yang diturunkan, sebagaimana dijelaskan lebih lanjut dalam ayat-ayat berikutnya.</p>

		ketenangan jiwa.	
Sutan Takdir Alisjahbana	<i>Layar Terkembang</i>	Kebebasan; Dalam karya Alisjahbana, tema emansipasi wanita, pendidikan, dan kebebasan individu dieksplorasi dengan penuh semangat. Salah satu ungkapan revolusioner dari karakter Tuti, " <i>Aku ingin bebas menentukan nasibku sendiri</i> " mencerminkan semangat kebebasan dan individualisme yang khas dalam gerakan Romantisisme. Tuti digambarkan sebagai sosok perempuan yang berani menentang norma-norma patriarkis yang saat itu mendominasi masyarakat Indonesia.	Al-Quran juga banyak menerapkan nilai-nilai kebebasan, khususnya pada perempuan yang pada masa itu menjadi dipinggirkan akibat budaya patriarki yang melekat. Seperti ketika Al-Quran membatasi jumlah poligini menjadi empat atau bahkan menganjurkan untuk menikahi satu saja (monogami) sebagaimana dalam Surah An-Nisa/4 : 3. Kebebasan perempuan juga tercermin pada kesetaraan upaya kepemilikan dan hasil usaha pada Surah An-Nisa/4 : 32.

6. Titik Temu Sastra Romantik Barat dan Timur

Titik temu utama dan yang *pertama* antara sastra romantik Barat dan Timur adalah pengagungan terhadap alam sebagai sumber inspirasi dan refleksi spiritual. Dalam karya-karya Barat, seperti yang ditulis oleh George Gordon Byron dan Novalis, alam sering digambarkan sebagai tempat pelarian dan pencerahan spiritual. Byron, dalam *Childe Harold's Pilgrimage* menulis "*Ada kesenangan di hutan tanpa jalan, Ada kegembiraan di pantai yang sepi, Ada masyarakat, di mana tidak ada yang*

*mengganggu, Di tepi laut dalam, dan musik dalam gemuruhnya"*¹⁵⁵ Deskripsi ini menggambarkan alam sebagai tempat kebebasan dan ketenangan, di mana individu dapat menemukan kedamaian jauh dari keramaian dan kebisingan masyarakat. Alam dipandang sebagai tempat di mana seseorang dapat terhubung dengan emosi terdalam mereka dan menemukan makna yang lebih besar dalam kehidupan.

Di sisi lain, sastra romantik Timur juga menekankan pentingnya alam sebagai sumber inspirasi dan refleksi spiritual. Khalil Gibran dalam *The Prophet* sering menggunakan alam sebagai metafora untuk menggambarkan perjalanan spiritual manusia. Sebagai contoh, Gibran menulis "*Dan ketika kamu telah mencapai puncak gunung, maka kamu akan mulai mendaki. Dan ketika bumi mulai mengklaim anggota tubuhmu, maka kamu akan benar-benar menari*"¹⁵⁶. Di sini, alam dilihat sebagai refleksi dari perjalanan spiritual manusia, menggambarkan siklus kehidupan yang berkelanjutan. Alam bukan hanya tempat fisik tetapi juga cerminan dari kondisi batin manusia, di mana proses pendakian dan menari melambangkan perjuangan dan kebebasan spiritual.

Keberpihakan para sastrawan romantik tersebut kepada alam sejatinya telah didahului oleh Al-Quran berabad-abad sebelumnya. Banyak surah Al-Quran yang diberi nama dengan nama alam, seperti Surah Asy-Syams/91 (matahari) dan Surah Al-Qamar/54 (bulan). Bahkan Tuhan menjadikan alam sebagai objek sumpah, yang mana hal ini berarti objek sumpah tersebut adalah sesuatu yang perlu untuk dihormati oleh manusia. Dalam pembukaan Surah Asy-Syams/91, Tuhan berfirman "*Demi matahari dan cahayanya pada pagi hari*". Abduh menjelaskan bahwa Allah bersumpah dengan matahari itu sendiri, baik ketika ia muncul atau tenggelam, karena matahari adalah ciptaan yang agung. Dan Allah bersumpah dengan cahaya matahari, karena cahaya itu adalah sumber kehidupan dan manifestasi petunjuk di dalam alam semesta-Nya yang megah. *Apakah kamu pernah melihat makhluk hidup, atau melihat sesuatu yang tumbuh, atau apakah kamu menemukan dirimu sendiri jika bukan karena cahaya matahari yang memuliakan Penciptanya?*¹⁵⁷

Titik temu *kedua* antara sastra romantik Barat dan Timur adalah penekanan pada emosi dan pengalaman subjektif. Karya-karya romantik di

¹⁵⁵George Gordon Byron. *Childe Harold's Pilgrimage*. London, John Murray, 1812. hal. 37

¹⁵⁶Khalil Gibran. *The Prophet*. New York, Alfred A. Knopf, 1923. hal. 40

¹⁵⁷lihat Muhammad 'Abduh. *Tafsir Al-Quran Al-Karim: Juz 'Ammah*. 3 ed., Mesir, Mathba'ah Mishriyyah: Syarikah Musahamah Mishriyyah, 1922. hal. 93

kedua wilayah sangat menekankan pada ekspresi emosional dan penggambaran perasaan individu. Friedrich Schlegel dalam karyanya *Lucinde* mengeksplorasi cinta sebagai pengalaman subjektif yang mendalam dan transformatif. Ia menulis, "*Lucinde, kaulah mimpiku, jiwaku, kebebasanku. Kaulah puisi hidup yang kurindukan*"¹⁵⁸. Di sini cinta digambarkan sebagai ekspresi tertinggi dari kebebasan pribadi dan kreativitas, mencerminkan penekanan romantik pada subjektivitas dan pengalaman individu yang intens.

Sementara itu di Timur, Khalil Gibran dalam *The Prophet* juga menekankan pada pentingnya emosi dan pengalaman subjektif dalam memahami dunia dan diri sendiri. Dalam esai tentang cinta, Gibran menulis, "*Ketika cinta memanggilmu, ikutilah dia, meskipun jalannya keras dan curam*"¹⁵⁹. Gibran menggambarkan cinta sebagai kekuatan spiritual yang mendalam yang dapat mengubah hidup seseorang meskipun penuh dengan tantangan dan penderitaan. Pandangan ini menunjukkan bahwa emosi, terutama cinta, adalah pengalaman yang transformatif dan penting untuk pemahaman diri dan dunia, sebuah tema yang juga sangat ditekankan dalam sastra romantik Barat.

Al-Quran dalam hal cinta dan emosi memiliki penekanan yang juga sangat romantis. Kedekatan Tuhan digambarkan sebagai sesuatu yang lebih dekat dari urat leher manusia¹⁶⁰. Yang dalam beberapa hal, bahkan menjadikan kecintaan kepada Tuhan dan utusan-Nya, menjadi suatu supremasi yang tidak terkalahkan, bahkan oleh lingkungan terdekat manusia, seperti harta, anak, orang tua, istri dan semisal. Dalam Surah At-Taubah/9 : 24, Tuhan berfirman "*Katakanlah: 'Jika bapak-bapak, anak-anak, saudara-saudara, istri-istri, kaum keluargamu, harta kekayaan yang kamu usahakan, perniagaan yang kamu khawatirkan kerugiannya, dan rumah-rumah tempat tinggal yang kamu sukai, adalah lebih kamu cintai daripada Allah dan Rasul-Nya dan (daripada) berjihad di jalan-Nya, maka tunggulah sampai Allah mendatangkan keputusan-Nya.'* Dan Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang fasik".

Al-Alusi menjelaskan bahwa penggunaan sifat-sifat kecintaan pada objek-objek tersebut menunjukkan bahwa cinta padanya merupakan perhiasan dunia, dan tidak bertentangan dengan keinginan hati dan terdapat alasan alamiah untuk menyukainya. Namun, meskipun memiliki berbagai

¹⁵⁸Friedrich Schlegel. *Lucinde dan the Fragments*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1971. hal. 102

¹⁵⁹Khalil Gibran. *The Prophet*. New York, Alfred A. Knopf, 1923. hal. 13

¹⁶⁰lihat Surah Qaf/50 : 16

macam keindahan, hal tersebut seluruhnya tidak bisa menjadi lebih dicintai daripada Allah dan Rasul-Nya dengan cinta yang diperjuangkan, yang diikuti dengan konsekuensi berupa keteguhan dan ketaatan.¹⁶¹ Hal ini selaras dengan pandangan para sastrawan romantik seperti Gibran yang menyebut “*ikutilah dia, meskipun jalannya keras dan curam*”.

Titik temu *ketiga* adalah fokus pada pencarian makna hidup yang lebih dalam dan hubungan dengan sesuatu yang lebih tinggi. Di Barat, Novalis dalam *Heinrich von Ofterdingen* memperkenalkan simbol "bunga biru" yang melambangkan aspirasi spiritual dan pencarian makna hidup. Novalis menulis "*Bunga biru adalah perjuangan untuk sesuatu yang tak terbatas dan tak dapat dicapai, kerinduan untuk sesuatu yang melampaui batas*"¹⁶². Bunga biru ini menjadi simbol dari keinginan manusia untuk mencapai sesuatu yang lebih dari kehidupan sehari-hari, sebuah panggilan menuju kehidupan yang lebih dalam dan lebih besar.

Pencarian makna hidup dan realitas yang lebih tinggi sebagaimana yang dilakukan oleh Novalis di atas, sejatinya merupakan intisari dari romantisme Al-Quran, yang secara eksplisit menyebut tujuannya hadir di tengah manusia adalah untuk menjadi petunjuk kepada realitas tertinggi itu, yang disebut sebagai Tuhan. Al-Quran bahkan menggambarkan pencarian akan Tuhan dalam kisah tentang Ibrahim yang melakukan penelusuran pada benda-benda alam dan mempertanyakannya sebagai Tuhan untuk membantah para penyembah berhala. Dalam Surah Al-An'am/6 : 75-79, Tuhan berfirman “*“Dan demikianlah Kami perlihatkan kepada Ibrahim tanda-tanda keagungan (Kami yang terdapat) di langit dan di bumi dan agar dia termasuk orang yang yakin. Ketika malam telah gelap, dia melihat sebuah bintang (lalu) dia berkata, 'Inilah Tuhanku.' Tetapi tatkala bintang itu tenggelam, dia berkata, 'Saya tidak suka kepada yang tenggelam. Kemudian tatkala dia melihat bulan terbit, dia berkata, 'Inilah Tuhanku.' Tetapi setelah bulan itu terbenam, dia berkata, 'Sesungguhnya jika Tuhanku tidak memberi petunjuk kepadaku, pastilah aku termasuk orang-orang yang sesat. Kemudian tatkala dia melihat matahari terbit, dia berkata, 'Inilah Tuhanku, ini yang lebih besar.' Maka tatkala matahari itu terbenam, dia berkata, 'Hai kaumku, sesungguhnya aku berlepas diri dari apa yang kamu persekutukan.' Sesungguhnya aku menghadapkan diriku kepada Tuhan*

¹⁶¹Syihab al-Din Mahmud Al-Alusi. *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab' al-Matsani* Juz 10. Beirut, Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, t.th. hal. 100-103

¹⁶²Novalis. *Heinrich von Ofterdingen*. Cambridge, University of Massachusetts Press, 1990. hal. 50

yang menciptakan langit dan bumi dengan lurus dan aku bukanlah termasuk orang-orang yang mempersekutukan Tuhan."

Tanthawi menyebut maknanya adalah bahwa ketika kegelapan malam menutupi langit, Ibrahim melihat sebuah bintang dan berkata "*Ini Tuhanku*". Dia mengatakan itu sebagai hipotesis, memberikan kelonggaran, serta berdialog dengan para penyembah berhala dan penyembah bintang untuk kemudian membantah mereka dan menegaskan bahwa Tuhan tidak boleh mengalami perubahan atau perpindahan.¹⁶³ Begitu pula saat Ibrahim melihat bulan, atau bahkan matahari yang "lebih besar" daripada keduanya, Ibrahim memperlihatkan perjalanan logika yang romantis dalam pencarian Tuhan. Dimulai dari yang sangat lemah, yaitu menganggap bintang, bulan dan matahari sebagai Tuhan, menuju logika tak terbantahkan bahwa Tuhan tidak boleh hilang atau tenggelam dalam ketiadaan. Tuhan yang ia cari telah ia temukan, yaitu "*Tuhan yang menciptakan langit dan bumi*".

Khalil Gibran dalam *The Prophet* juga menggambarkan kehidupan manusia sebagai perjalanan menuju pemahaman yang lebih dalam tentang keberadaan dan tujuan. Dalam esai tentang kematian, Gibran menulis "*Karena hidup dan mati adalah satu, seperti sungai dan laut adalah satu*"¹⁶⁴ Di sini, Gibran menggambarkan kematian bukan sebagai akhir, tetapi sebagai bagian dari siklus kehidupan yang lebih besar, mencerminkan pandangan bahwa pencarian spiritual tidak berakhir dengan kematian tetapi berlanjut ke tahap keberadaan berikutnya. Kedua penulis ini, meskipun dari tradisi yang berbeda, menunjukkan bagaimana sastra romantis menggabungkan unsur spiritualitas dan mistisisme dalam mengeksplorasi makna kehidupan, yang dalam kajian Al-Quran, ternyata hal demikian memiliki benang merah yang senada.

7. Titik Pisah Sastra Romantik Barat dan Timur

Titik pisah *pertama* adalah konteks budaya dan filosofi sastra. Sastra romantik Barat dan Timur berkembang dalam konteks budaya dan filosofi yang sangat berbeda, yang mempengaruhi tema dan gaya karya mereka. Di Barat, sastra romantik sering muncul sebagai reaksi terhadap Pencerahan dan rasionalisme yang mendahuluinya. Karya-karya seperti yang ditulis oleh Schlegel dan Byron menunjukkan pemberontakan terhadap struktur sosial dan politik yang ada serta penekanan pada kebebasan pribadi dan ekspresi individu tanpa batas. Schlegel, dalam

¹⁶³Khalil Gibran. *The Prophet*. New York, Alfred A. Knopf, 1923. hal. 32

¹⁶⁴ Muhammad Sayyid Thanthawi. *at-Tafsir al-Wasith li Al-Quran al-Karim*. Kairo, Dar al-Ma'arif, 1992.

Lucinde menekankan pentingnya kebebasan kreatif dan menolak konvensi sastra klasik yang ketat. Byron dalam *Don Juan* menggunakan humor dan satir untuk mengkritik nilai-nilai moral dan politik zamannya¹⁶⁵.

Sebaliknya, sastra romantik Timur, seperti karya Gibran dan Alisjahbana, lebih banyak dipengaruhi oleh filosofi Timur yang menekankan harmoni, kebersamaan, dan spiritualitas yang lebih holistik. Gibran dalam *The Prophet* menggabungkan ajaran spiritual Timur dengan refleksi filosofis Barat, menciptakan sebuah sintesis yang unik antara dua tradisi. Misalnya dalam esainya tentang kematian, Gibran menggambarkan kematian sebagai transisi alami menuju kehidupan yang lebih tinggi, mencerminkan pandangan spiritual Timur tentang siklus kehidupan dan reinkarnasi. Alisjahbana di sisi lain dalam *Layar Berkembang* menggambarkan konflik antara nilai-nilai tradisional dan modern dalam konteks perubahan sosial di Indonesia, menunjukkan pentingnya adaptasi dan reformasi sosial untuk mencapai kemajuan¹⁶⁶.

Titik pisah *kedua* adalah dalam hal gaya dan ekspresi. Ada perbedaan gaya dan ekspresi yang jelas antara sastra romantik Barat dan Timur. Sastra romantik Barat, seperti karya Byron dan Schlegel, cenderung lebih terbuka dan konfrontatif dalam kritik sosial dan politik mereka. Byron dalam *Don Juan* menggunakan karakter Don Juan untuk mengkritik nilai-nilai moral dan politik zamannya dengan cara yang penuh humor dan sindiran. Ia menulis, "*Aku menginginkan seorang pahlawan: sebuah keinginan yang tidak biasa. Ketika setiap tahun dan bulan melahirkan seorang pahlawan baru. Hingga, setelah memuakkan koran-koran dengan kata-kata makian. Zaman menyadari bahwa dia bukanlah pahlawan yang sebenarnya*"¹⁶⁷ menunjukkan kritik tajam terhadap pandangan konvensional tentang pahlawan dan masyarakat.

Di sisi lain, karya Timur seperti yang ditulis oleh Gibran dan Mutran lebih sering menggunakan bahasa yang lembut dan metafora spiritual, mencerminkan pendekatan yang lebih introspektif dan damai terhadap isu-isu sosial dan eksistensial. Dalam *The Prophet* Gibran menggunakan bahasa yang penuh kelembutan dan kedalaman untuk mengajak pembacanya merenungkan kehidupan dan hubungan manusia dengan Tuhan dan alam. Mutran dalam puisinya *A Night in the Desert* menggunakan deskripsi alam yang indah dan metafora yang mendalam

¹⁶⁵George Gordon Byron. *Don Juan*. London, Thomas Davison, 1824. hal. 7

¹⁶⁶Sutan Takdir Alisjahbana. *Layar Berkembang*. Jakarta, Dian Rakyat, 1936. hal.

¹⁶⁷George Gordon Byron. *Don Juan*. London, Thomas Davison, 1824. hal. 7

untuk menggambarkan penghayatan spiritual dan kedamaian batin. Perbedaan gaya ini mencerminkan pendekatan yang berbeda terhadap kritik sosial dan refleksi filosofis di kedua tradisi.

Titik pisah *ketiga* adalah kecenderungan tema yang diusung. Perbedaan yang signifikan antara sastra romantik Barat dan Timur adalah fokus tematik mereka terhadap isu-isu sosial dan emansipasi. Sastra romantik Barat seperti yang ditulis oleh Schlegel dan Byron, sering kali terfokus pada pemberontakan terhadap norma-norma sosial dan politik, menekankan pentingnya kebebasan pribadi dan ekspresi individu. Byron melalui karakter Childe Harold dan Don Juan, mengekspresikan ketidakpuasan terhadap struktur sosial dan konvensi moral yang ada, mendorong pembaca untuk mempertanyakan dan menantang otoritas yang ada.

Sementara itu, sastra romantik Timur, terutama seperti karya Alisjahbana, lebih sering mengeksplorasi tema-tema seperti emansipasi wanita dan reformasi sosial. Dalam *Layar Terkembang* Alisjahbana menggambarkan konflik antara nilai-nilai tradisional dan modern dalam konteks perubahan sosial di Indonesia. Ia menulis "*Aku ingin bebas menentukan nasibku sendiri*" menunjukkan keinginan untuk kebebasan dan perubahan sosial yang mencerminkan dinamika budaya di Indonesia pada masa itu¹⁶⁸. Fokus ini pada emansipasi sosial dan reformasi mencerminkan konteks sosial dan politik yang berbeda di Timur, di mana perubahan sosial sering kali dilihat sebagai proses yang lebih gradual dan harmonis daripada pemberontakan langsung.

Sastra romantik di Barat dan Timur memiliki kesamaan dalam pengagungan alam, ekspresi emosi dan pengalaman subjektif, serta pencarian makna spiritual, tetapi juga memiliki perbedaan yang signifikan dalam konteks budaya, filosofi, gaya, dan fokus tematik mereka. Sastra romantik Barat lebih cenderung memberontak terhadap norma sosial dan rasionalisme, menekankan kebebasan individu dan kritik sosial yang konfrontatif, sementara sastra romantik Timur lebih menekankan harmoni, spiritualitas, dan refleksi sosial yang lebih halus. Kedua tradisi ini menawarkan pandangan yang kaya dan beragam tentang kehidupan manusia dan alam semesta, mencerminkan kompleksitas pengalaman manusia di seluruh dunia. Tafsir Semantik Romantik dipandang perlu untuk menyeimbangkan dan memoderasi kedua gaya dan tipikal yang berkembang, baik di timur maupun di barat, agar pembacaan terhadap

¹⁶⁸Sutan Takdir Alisjahbana. *Layar Terkembang*. Jakarta, Dian Rakyat, 1936. hal.

nilai-nilai Al-Quran yang diambil dapat menyebar secara komprehensif ke berbagai penjuru dunia.

BAB III

INTEGRASI SEMANTIK ROMANTIK DALAM ILMU AL-QURAN

Sebelumnya pada Bab II, peneliti telah melakukan telaah epistemologis terhadap semantik barat dan timur, serta sastra romantik barat dan timur. Dari Bab II tersebut, peneliti telah menemukan beberapa prinsip dan kaidah utama yang dapat dikembangkan pada Bab III ini. Seperti suatu temuan bahwa pemikiran semantik romantik adalah hasil kolaborasi antara epistem rasio ala barat dengan epistem rasa ala timur. Ilmu semantik yang baku dan saklek menekankan epistemologi *Burhani*, dan ilmu sastra romantik yang lekat akan intuisi dan supremasi batin menekankan epistemologi *Irfani*. Kaidah dan prinsip yang diambil nantinya pada Bab III ini akan dikembangkan untuk menjadi sub-bab berupa; 1) merekonstruksi keilmuan Tafsir dalam kacamata Semantik, serta 2) merumuskan kaidah dan temuan nilai yang sejalan dengan prinsip Sastra Romantik dalam Al-Quran. Pada Bab ini juga peneliti banyak mengintegrasikan pandangan Stephen Ullmann seperti *Stylistics and Semantics* yang berujung pada konsep tiga unsur kesusastraan Al-Quran (tiga hal yang membedakan teks sastra dari teks biasa Al-Quran), juga *Style and Personality*¹ yang membawa paradigma tafsir ke dalam diskursus *behind the text* (apa yang ada dibalik teks) dan konsep personalisasi Tuhan sebagai penulis Al-Quran, secara mendalam dan komprehensif.

¹*Style and Personality* serta *Stylistics and Semantics* merupakan Bab III dan Bab II dari buku Stephen Ullmann. *Meaning and Style: Collected Papers*. New York, Barnes & Noble Books, 1973.

A. Rekonstruksi Ilmu Tafsir dalam Kacamata Semantik

1. Referensi Semantik sebagai Puncak Pemaknaan

Dalam penafsiran al-Qur'an, problem utama yang dihadapi adalah bagaimana memberikan makna pada teks-teks masa lalu dalam konteks kekinian. Seorang mufassir memiliki dua pilihan; 1) apakah sekadar mengulangi pemahaman tafsir masa lalu; 2) atau bersikap kreatif dan konstruktif dalam menciptakan makna baru yang sesuai dengan perkembangan zaman. Konsep "*shifting paradigm*" (pergeseran paradigma) dari Thomas Kuhn bisa diterapkan dalam tafsir al-Qur'an, di mana teori-teori penafsiran lama perlu direkonstruksi agar lebih relevan dengan kebutuhan umat Islam di era modern. Hal ini menuntut adanya pendekatan-pendekatan kontemporer yang dapat menjamin penafsiran yang kontekstual dan responsif terhadap problematika umat saat ini. Kajian ilmu tafsir yang lebih mencerahkan dapat dihasilkan melalui rekonstruksi epistemologi penafsiran klasik, dengan menawarkan analisis kritis terhadap karya-karya tafsir terdahulu.²

Peneliti menilai argumen di atas dapat dikembangkan lebih lanjut, secara khusus bahwa ilmu tafsir cenderung melupakan semantik sebagai dasar dan pondasi dalam menggali suatu makna. Peneliti bahkan hendak menyatakan bahwa ilmu tafsir adalah sama dengan atau bentuk lain dari semantik.³ Hal ini karena apabila kita melihat pada diagram segitiga makna Ogden dan Richards⁴, maka dapat didefinisikan bahwa definisi semantik adalah pencarian makna dari *symbol*, dengan berdasarkan pada *reference*, untuk menghasilkan hasil makna atau *referent*. Dalam hal ini dapat disimpulkan bahwa ayat atau surah yang ingin ditafsirkan adalah *symbol*,

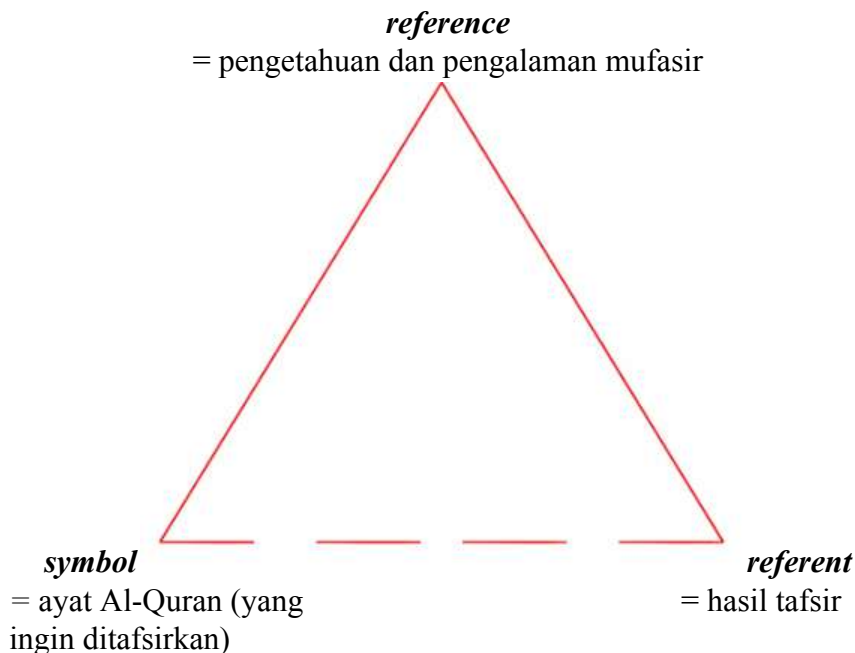
²Muhammad Ali Mustofa Kamal. "Pembacaan Epistemologi Ilmu Tafsir Klasik." *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Quran dan Tafsir*, vol. 1, no. 1, 2016, pp. 67-84.

³Pada hakikatnya, menurut Kerwanto, ada dua pandangan berbeda terkait hubungan antara semantik dan tafsir dalam studi Al-Quran. Pandangan pertama melihat semantik sebagai sudut pandang atau pendekatan dalam tafsir, yang menekankan analisis kebahasaan dan mencari makna kata-kata Al-Quran dalam konteks bahasa Arab. Dalam pandangan ini, semantik tidak berdiri sendiri sebagai metode, melainkan bagian dari proses tafsir yang lebih luas. Di sisi lain, tokoh-tokoh modern seperti Muhammad Arkoun dan Toshihiko Izutsu memandang semantik sebagai metode independen, di mana Al-Quran diperlakukan sebagai objek kajian semantik secara utuh, dengan penekanan pada makna yang terkandung dalam teks. Lebih lanjut lihat Kerwanto. "Metode Tafsir Esoeklektik (Sebuah Pendekatan Tafsir Integratif dalam Memahami Kandungan Al-Quran)." *Disertasi*, Jakarta: Universitas PTIQ, 2018.

⁴lihat Ilustrasi I.1 Segitiga Makna Ogden dan Richards pada Bab I.

pikiran dan pengalaman mufassir adalah *reference*, dan hasil tafsir atau penafsirannya disebut *referent*.

Ilustrasi III.1. Tafsir Al-Qur'an dalam Kacamata Segitiga Makna Ogden dan Richard⁵



Jika kita merujuk pada definisi tafsir dalam pandangan para ulama, memang terdapat dua macam; yaitu definisi *ikhtishar* (penyempitan), dan definisi *tawassu'* (peluasan). Definisi *ikhtishar* dapat kita lihat pada definisi yang disampaikan Ibnu Juzzi⁶, yaitu:

شَرَحُ الْقُرْآنِ وَيَبَيِّنُ مَعْنَاهُ، وَالْإفْصَاحُ بِمَا يَمْتَضِيهِ بِنَصِّهِ أَوْ إِشَارَتِهِ أَوْ نَجْوَاهُ.
 “Menjelaskan Al-Qur’an, menjelaskan maknanya, serta mengungkapkan apa yang dituntut oleh teksnya, isyaratnya, atau pesan tersiratnya”

Dalam definisi ini, kalimat “mengungkapkan apa yang dituntut oleh teksnya” sejatinya sejalan dengan prinsip semantik, dimana semantik

⁵Stephen Ullmann. *Pengantar Semantik* (diadaptasi oleh Sumarsono). Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007. hal. 66-76

⁶Muhammad Bin Ahmad Ibnu Juzzi. *at-Tashil li 'Ulumi at-Tanzil*, Jilid 1. Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2002. hal. 6

berusaha untuk mengungkap *referent* dari *symbol*. *Symbol* dalam hal ini adalah teks yang hendak ditafsirkan, lalu *referent* adalah “apa yang dituntut oleh teksnya”. Namun jika kita melihat definisi Abu Hayyan⁷ berikut, maka akan kita temukan perbedaan;

عِلْمٌ يَبْحَثُ فِيهِ عَنِ كَيْفِيَّةِ النَّطْقِ بِالْفَافِ الْقُرْآنِ وَمَدْلُولَاتِهَا وَأَحْكَامِهَا الْإِفْرَادِيَّةِ
وَالتَّرْكِيبِيَّةِ، وَمَعَانِيهَا الَّتِي تَحْمِلُ عَلَيْهَا حَالِ التَّرْكِيبِ، وَتَمَمَاتِ ذَلِكَ.

“Ilmu yang membahas tentang cara pengucapan lafaz-lafaz Al-Qur'an, makna, dan hukumnya baik secara parsial maupun dalam rangkaian, serta makna-makna yang muncul dari rangkaian tersebut dan hal-hal yang melengkapinya.”

Musa'id ath-Thayyar menjelaskan bahwa “*pengucapan lafaz Al-Quran*” itu menunjukkan Ilmu Qiraat, “*maknanya*” menunjukkan ilmu bahasa (yang dalam hal ini menurut peneliti adalah ilmu semantik), “*hukumnya yang parsial maupun dalam rangkaian serta makna-makna yang muncul dari rangkaian tersebut*” itu menunjukkan Ilmu Shorof, Ilmu Nahwu dan Ilmu Ballaghah; serta “*hal-hal yang melengkapinya*” ini menunjukkan pengetahuan Ilmu Al-Quran lainnya seperti mengetahui kaidah *Naskh*, *Asbab an-Nuzul*, *al-Qashash*, dan lain sebagainya.

Peneliti menilai definisi *ikhtishar* (menyempit) lebih cocok dibanding definisi *tawassu'* (meluas). Hal ini karena semua hal yang tidak berkaitan langsung dengan bahasa atau ilmu penafsiran, maka tidak akan ada dalam suatu kitab tafsir, akan tetapi masuk ke dalam kitab khusus, seperti kitab Ilmu Qiraat, kitab *Asbab an-Nuzul*, dan lain sebagainya. Oleh karenanya, Amin Al-Khuly membedakan ilmu yang bersentuhan langsung dengan tafsir dengan ilmu yang berada di luar tafsir. Ilmu terkait *asbâb an-nuzûl*, *qirâ-at*, metode tafsir dan ilmu lainnya yang berada di luar (tidak terkait) penafsiran suatu ayat di dalam Al-Quran masuk ke dalam *Dirâsah Haula Al-Quran*, sedangkan ilmu terkait wacana pemahaman tafsir pada suatu ayat atau tema tertentu di dalam Al-Quran disebut *Dirâsah fi Al-Quran*.⁸

Lebih lanjut mari kita lihat definisi dari Az-Zarkasyi⁹ berikut;

⁷Musa'id Bin Sulaiman Ath-Thayyar. *at-Tafsir al-Lughawy li Al-Quran Al-Karim*. Riyadh, Dar Ibni al-Jauzy, t.th. hal. 21-22

⁸Amin Al-Khuly. *Manâhij Tajdîd fî an-Nahwi wa al-Ballâghah wa at-Tafsîr wa al-Adab*. t.tp., Dar al-Ma'rifah, 1961. hal. 307

⁹Burhanuddin Az-Zarkasyi. *Al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur-ân*. Beirut: Dar al-Fikr, 1988. hal. 13

عَلِمَ يَعْرِفُ بِهِ فَهْمُ كِتَابِ اللَّهِ الْمُنزَلِ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ ﷺ، وَبَيَانُ مَعَانِيهِ،
وَاسْتِخْرَاجُ أَحْكَامِهِ وَحِكْمِهِ.

“ ilmu yang dengannya diketahui pemahaman terhadap Kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad, menjelaskan makna-maknanya, serta mengekstrak hukum-hukum dan hikmah-hikmah yang terkandung di dalamnya.”

Pada definisi ini, semakin jelas bagaimana ilmu tafsir sebenarnya menjalankan prinsip-prinsip semantik. “Kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad” dapat dimaknai sebagai *symbol*, lalu “makna-maknanya” serta “hukum-hukum dan hikmah-hikmah yang terkandung di dalamnya” dapat kita sebut sebagai *referent* dalam ilmu semantik. Kedua hal tersebut tentu membutuhkan apa yang disebut referensi semantik (*reference*) yang dalam hal ini memiliki keterkaitan antara referensi semantik Tuhan sebagai pemberi pesan, dan referensi semantik manusia sebagai penerima pesan.

Terkait hubungan semantik dengan ilmu tafsir, maka pemahaman yang mendalam sangat diperlukan terhadap satu hal yang sangat penting dan mendasar, yaitu referensi semantik. Referensi semantik menjadi sangat fundamental, mengingat posisinya yang berada di puncak segitiga makna Ogden dan Richard. Sejatinya, referensi semantik yang dimiliki seseorang telah memiliki mekanisme pemahaman yang otomatis dapat terbentuk secara sendirinya, khususnya dalam beberapa keadaan sederhana. Sebagai contoh, saat seorang anak balita mengucapkan suatu kata yang mungkin secara gramatika salah, namun orang-orang berakal sehat akan memahaminya. Ketika sang anak balita lapar dia mengucapkan “*au a-am*”, sebagian mengucapkan “*emmam*”, atau berbagai ucapan lain yang secara gramatika dan bahasa tentu tidak memiliki makna, namun berdasarkan pengalaman orang tuanya yang telah berkembang menjadi referensi semantik mereka, maka tentu hal demikian menjadi mudah untuk dipahami. Suatu kali, peneliti juga salah dalam menyebutkan kosakata ketika menyampaikan pidato ramadhan. Peneliti hendak menyebut “minuman keras”, namun yang terucap justru “*air keras*”. Peneliti menyebut “*bisa jadi saat seorang anak muda meminum air keras, mungkin karena ada yang hilang dari jiwanya. dia merindukan sosok yang hilang, seperti orangtua atau orang yang dia sayangi*”. Peneliti baru menyadari ketika setelah selesai berpidato, adik peneliti memberitahu bahwa air keras itu semacam zat kimia yang bisa merusak, karena memiliki larutan asam yang

kuat. Tapi, adik peneliti memberitahu, meskipun kosakata yang peneliti gunakan salah, namun pendengar tentu telah memahaminya secara otomatis. Hal ini karena referensi semantik yang telah tertanam, dan terlihat pada konteks pembicaraan, maka kesalahan gramatika maupun kosakata, dapat “direvisi” sendiri oleh penerima makna (pembaca atau pendengar).

Selanjutnya mengenai keragaman dan perkembangan tafsir Al-Quran, maka sangat penting untuk mengapresiasi bagaimana teks-teks keagamaan berkembang dari waktu ke waktu. Salah satu aspek yang paling fundamental adalah memaklumi referensi semantik yang dimiliki oleh setiap orang. Referensi semantik ini mencakup kumpulan makna, pengetahuan, dan pengalaman individu dalam memahami suatu konsep atau kata-kata. Perbedaan referensi semantik ini terjadi secara dinamis, tidak hanya antara satu orang dengan orang lainnya, tetapi juga di antara kelompok-kelompok sosial yang berbeda dalam ruang dan waktu yang berbeda. Bahkan dalam konteks yang sama, seseorang bisa memiliki pemahaman yang berbeda tergantung pada pengalamannya.¹⁰

Pemahaman keragaman referensi semantik yang dinamis ini sudah terjadi sejak zaman Nabi Muhammad SAW. Saat itu, masyarakat Arab terdiri dari berbagai suku dan kelompok dengan latar belakang budaya dan bahasa yang berbeda-beda. Setiap kelompok atau individu memiliki cara pandang dan kerangka semantik yang berbeda dalam memahami ajaran-ajaran Nabi. Oleh karena itu, Nabi Muhammad sering kali memberikan jawaban yang berbeda untuk pertanyaan yang sama, tergantung pada konteks sosial dan referensi semantik para penanya. Hal ini menunjukkan bahwa Nabi memahami perbedaan dalam cara orang memaknai sesuatu, dan beliau menyesuaikan jawabannya dengan kebutuhan kelompok tersebut.

Sebagai contoh, ketika Nabi Muhammad ditanya tentang siapa yang dianggap sebagai orang terbaik, beliau memberikan jawaban yang berbeda tergantung pada kelompok referensi semantik yang bertanya. Bagi satu

¹⁰Bentuk kebahasaan terkait erat dengan makna yang ada dalam pikiran seseorang, yang berbeda-beda tergantung pada latar belakang dan pengalaman individu. Setiap orang mungkin memiliki referensi semantik yang berbeda ketika mendengar kata tertentu. Makna menjadi bersifat umum dan berhubungan langsung dengan konsep universalnya, sementara referen lebih spesifik dan tergantung pada interpretasi individu. Hubungan ini dijelaskan oleh segitiga Ogden dan Richards (lihat Ilustrasi III.1), di mana bentuk bahasa, makna, dan referen tidak selalu berhubungan langsung, tetapi melalui interpretasi pribadi yang bervariasi yang bergantung pada *reference*. lebih lanjut lihat Muhamad Sarifuddin. “Konsep Dasar Makna dalam Ranah Semantik.” *Jurnal Ilmu Sosial dan Pendidikan*, vol. 5, no. 2, 2021, pp. 634-638.

kelompok, Nabi menjawab bahwa orang yang paling baik adalah mereka yang paling baik di antara sesama manusia.¹¹ Jawaban ini cocok dengan referensi semantik kelompok tersebut yang lebih menekankan hubungan sosial secara luas. Namun, ketika ditanya oleh kelompok yang memiliki referensi semantik yang lebih berorientasi pada keluarga, Nabi menjawab bahwa orang yang paling baik adalah yang paling baik kepada keluarganya.¹² Dengan cara ini, Nabi menunjukkan bahwa satu jawaban tidak selalu cocok untuk semua orang karena perbedaan pemahaman dan konteks.

Lebih lanjut, dalam konteks kelompok lain yang lebih berorientasi pada pendidikan agama, Nabi Muhammad memberikan jawaban yang berbeda lagi. Beliau menjawab bahwa orang terbaik adalah mereka yang mempelajari dan mengajarkan Al-Quran.¹³ Ini menunjukkan bagaimana tafsir dan pemahaman terhadap ajaran agama disesuaikan dengan kebutuhan konteks referensi semantik dari para pendengar. Dalam hal ini, Nabi memprioritaskan pendidikan dan penyebaran ilmu sebagai nilai yang paling penting dalam kelompok tersebut. Jawaban ini bukan hanya bersifat normatif tetapi juga memperhatikan konteks sosial dan kebutuhan komunitas yang bertanya.

Fenomena ini menunjukkan bahwa referensi semantik bukan hanya faktor individu tetapi juga kolektif. Dalam masyarakat yang beragam seperti pada masa Nabi, setiap kelompok memiliki struktur makna yang dibentuk oleh pengalaman, budaya, dan kebutuhan mereka. Dengan demikian, tafsir dan penafsiran Al-Quran juga menjadi sesuatu yang bersifat kontekstual. Pengalaman dan kebutuhan kelompok-kelompok tersebut mempengaruhi bagaimana mereka menerima dan memaknai ajaran agama. Oleh karena itu, referensi semantik menjadi kunci penting dalam memahami tafsir-tafsir yang berbeda di sepanjang sejarah Islam.

Pengembangan tafsir dan perbedaan jawaban Nabi Muhammad terhadap pertanyaan yang sama mencerminkan fleksibilitas dan dinamika dalam pemahaman agama. Referensi semantik, baik secara individu maupun kolektif, memainkan peran penting dalam bagaimana ajaran agama

¹¹hadis ini diriwayatkan oleh ath-Thabrani dalam *Mu'jam ath-Thabrani ash-Shaghir* nomor hadis 861. hadis ini diriwayatkan oleh Umar bin Khatthab melalui jalur Abdurrahim asy-Syafi'i al-Bashry.

¹²hadis ini diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dalam *Sunan*-nya dengan nomor hadis 3380. hadis ini diriwayatkan oleh Aisyah melalui jalur Muhammad bin Yahya. Menurut Abu Isa, meskipun hadis ini *gharib* (tidak memiliki banyak periwayat), namun kesahihannya dapat dipertanggungjawabkan.

¹³hadis ini diriwayatkan oleh Imam Bukhari dalam *Shahih*-nya dengan nomor hadis 4639. hadis ini diriwayatkan oleh 'Utsman bin Affan melalui jalur Hajjaj bin Minhal.

disampaikan dan diterima. Dengan memahami bahwa referensi semantik setiap orang atau kelompok berbeda-beda, kita dapat lebih mengapresiasi keragaman dalam tafsir dan interpretasi Al-Quran serta menghargai pendekatan Nabi Muhammad dalam menyesuaikan ajaran dengan konteks masyarakat yang bertanya.¹⁴

Tabel III.1. Keragaman Referensi Semantik dalam Kelompok Penerima Pesan Nabi

Jawaban Nabi tentang Manusia Terbaik	Nomor Hadis	Hikmah Kelompok Referensi Semantik
yang paling baik bagi sesama manusia	<i>Mu'jam ath-Thabrani ash-Shaghir</i> nomor 861	lingkungan masyarakat pekerja, agar termotivasi untuk meningkatkan etos kerja
yang paling baik bagi keluarganya	<i>Sunan at-Tirmidzi</i> nomor 3380	lingkungan masyarakat yang sudah berkeluarga, agar terinspirasi untuk menjaga keharmonisan keluarga
yang mempelajari Al-Quran lalu mengajarkannya	<i>Shahih Bukhari</i> nomor 4639	lingkungan masyarakat secara umum, agar termotivasi untuk mendekatkan diri dengan Al-Quran

¹⁴Memahami urgensi keragaman referensi semantik ini sejalan dengan apa yang disampaikan Edmund Glenn. Dia berpendapat bahwa pola pikir yang beragam dapat memicu konflik jika tidak dilakukan harmoni. Menurutnya, selain perbedaan bahasa, pemahaman bersama dan hubungan damai antarbangsa, juga terhambat oleh perbedaan pola pikir. Setiap bangsa atau kelompok sosial memiliki cara berpikir yang berbeda-beda, yang didasarkan pada asumsi mengenai sumber pengetahuan dan cara berpikir yang koheren. Asumsi-asumsi ini dapat bervariasi di antara berbagai bangsa dan kelompok sosial, dan mereka mengalami perubahan sepanjang sejarah. Akibat dari perbedaan cara berpikir ini adalah munculnya ketegangan, rasa tidak suka, bahkan kebencian di antara kelompok-kelompok manusia. Hal ini menggarisbawahi bahwa konflik sosial sering kali tidak hanya disebabkan oleh perbedaan bahasa, tetapi juga oleh perbedaan dalam cara individu dan kelompok memahami dan memproses informasi. lebih lanjut lihat Edmund S. Glenn. "Semantic Difficulties in International Communication." *ETC: A Review of General Semantics*, vol. 11, no. 3, 1954, pp. 163-180.

Sejalan dengan hal ini, dapat kita lihat juga keragaman referensi semantik menjadi alasan Tuhan menyampaikan ayat-Nya dengan berbagai perspektif. Dalam Al-Qur'an, Allah menggambarkan diri-Nya dengan berbagai cara yang sejalan dengan referensi semantik manusia. Makna dari konsep-konsep tentang Allah disampaikan dalam kerangka bahasa dan pemahaman manusia, yang seringkali terkait dengan ruang dan waktu, tetapi Allah juga menegaskan bahwa diri-Nya melampaui keterbatasan tersebut. Penggambaran ini mencerminkan dinamika makna dalam bagaimana manusia memahami Tuhan, dan bagaimana Al-Qur'an berusaha menyampaikan konsep ilahiah yang dapat diterima oleh pikiran manusia.

Ada sejumlah ayat di dalam Al-Qur'an di mana Allah menggambarkan diri-Nya seolah-olah terikat oleh konsep ruang dan waktu. Misalnya dalam Surah Al-Mulk/67 : 16 Allah menyebutkan "*Apakah kamu merasa aman terhadap (Allah) yang berada di langit bahwa Dia akan menjungkirbalikkan bumi bersama kamu...*". Ayat ini memberikan gambaran bahwa Allah berada di "*langit*", yang merupakan konsep ruang yang dikenal oleh manusia.

Selain itu, Allah juga menggambarkan diri-Nya memiliki tangan, wajah, dan kursi. Dalam Surah Al-Baqarah/2 : 255, Allah berfirman "*Kursi-Nya meliputi langit dan bumi*"¹⁵, yang memunculkan gambaran kursi sebagai simbol kekuasaan dan otoritas Allah. Dalam Surah Shad/38 :75, Allah berfirman "*Apa yang menghalangimu (Iblis) untuk bersujud kepada yang telah Kuciptakan dengan kedua tangan-Ku...*", yang menyiratkan adanya tangan sebagai tanda kekuasaan dan penciptaan. Surah Al-Fath/48 : 10 juga berbicara tentang tangan Allah: "*Tangan Allah berada di atas tangan mereka...*". Penggambaran ini seolah menunjukkan bahwa

¹⁵Abdud menjelaskan bahwa kursi dalam Al-Quran sering dipahami sebagai simbol ilmu Ilahi, yang meliputi segala yang diketahui dan yang tidak diketahui oleh manusia, sesuai dengan firman Allah. Beberapa ulama, seperti penulis *Jalalayn* menginterpretasikannya sebagai '*Arasy* (singgasana), meskipun ini hanya bisa ditegaskan melalui wahyu yang otentik dari Nabi. Tafsir lain, seperti yang dipilih oleh Al-Qaffal dan Al-Zamakhshyari, melihat kursi sebagai lambang kekuasaan Allah. Ayat yang menyebutkan kursi menunjukkan bahwa ia mencakup langit dan bumi, meski bentuk atau hakikat sebenarnya tetap menjadi bagian dari perkara gaib yang tidak sepenuhnya bisa dipahami manusia. Abdud juga mengkritik pandangan filsuf Yunani yang menghubungkannya dengan lapisan langit, menyebutnya sebagai berbicara tentang Allah tanpa pengetahuan. lebih lanjut lihat pembahasan Al-Baqarah/2 : 255 pada Muhammad 'Abdud and Muhammad Rasyid Ridha. *Tafsir Al-Manar*. vol. 3, Kairo, Dar al-Manar, 1947.

Allah memiliki elemen fisik, yang sebenarnya merupakan cara manusia memahami kekuatan dan otoritas-Nya.

Di sisi lain, Al-Qur'an juga menjelaskan bahwa Allah tidak terikat oleh ruang dan waktu dan melampaui konsep-konsep tersebut. Dalam Surah Al-Baqarah/2 : 115, Allah berfirman "*Ke mana pun kamu menghadap, di situlah wajah Allah*". Ini menunjukkan bahwa Allah tidak terbatas pada satu tempat atau arah tertentu. Allah juga menyatakan bahwa Dia lebih dekat kepada manusia daripada urat leher mereka dalam Surah Qaf/50 :16 "*Dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya*".

Selain itu, dalam Surah Al-An'am/6 : 103 disebutkan "*Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan, tetapi Dia dapat melihat segala sesuatu*".¹⁶ Ini menegaskan bahwa Allah berada di luar jangkauan indra manusia. Meskipun Allah mengawasi segala sesuatu, manusia tidak dapat melihat-Nya dengan penglihatan fisik mereka.

Pendekatan Al-Qur'an dalam menggambarkan Allah melalui dua perspektif; sebagai yang seolah-olah terikat oleh ruang dan waktu, dan sebagai yang melampaui ruang dan waktu; menunjukkan bagaimana bahasa digunakan untuk menjembatani pemahaman manusia yang terbatas. Dalam ayat-ayat yang menyiratkan keterikatan dengan ruang dan waktu, Allah mengkomunikasikan dengan cara yang dapat dipahami manusia berdasarkan pengalaman sehari-hari mereka. Namun, di sisi lain, Al-Qur'an juga menyatakan dengan jelas bahwa Allah tidak terikat oleh dimensi-dimensi tersebut, menunjukkan keagungan-Nya yang melampaui imajinasi manusia. Yang pertama layak untuk mayoritas manusia yang tidak mencapai level berpikir yang tinggi sebagaimana yang kedua. Sedangkan yang kedua menunjukkan level berpikir yang lebih kompleks, karena keseharian manusia tidak dapat menggambarkan sesuatu yang berada di luar ruang dan waktu.

¹⁶Abduh menekankan "*Tidak ada penglihatan yang dapat menangkap-Nya*" dari Al-Quran menunjukkan bahwa Tuhan tidak bisa dicapai atau dilihat oleh penglihatan manusia dalam pengertian penuh. Ini mengacu pada keterbatasan manusia dalam memahami esensi Allah melalui indera fisik, khususnya mata. Penglihatan manusia terbatas pada objek-objek fisik yang dapat dilihat, sementara Allah, yang berada di luar batasan materi dan fisik, tidak bisa dilihat atau dipahami sepenuhnya oleh penglihatan manusia. Namun, dalam konteks yang lebih luas, ayat ini tidak menafikan kemungkinan Allah dapat terlihat oleh orang beriman di akhirat, sebagaimana dijelaskan dalam hadits-hadits shahih, tetapi bentuk "*melihat*" tersebut tidak sama dengan pengalaman penglihatan di dunia. Allah mengetahui segala sesuatu, termasuk hakikat penglihatan manusia, dan memiliki penglihatan sempurna terhadap semua ciptaan-Nya. lebih lanjut lihat pembahasan Al-An'am/6 : 103 pada Muhammad 'Abduh and Muhammad Rasyid Ridha. *Tafsir Al-Manar*. vol. 7, Kairo, Dar al-Manar, 1947.

Tabel III.2. Keragaman Referensi Semantik dalam Kelompok Penerima Pesan Tuhan

Penggambaran tentang Tuhan	Contoh Ayat	Hikmah Kelompok Referensi Semantik
Tuhan dalam ruang dan waktu	<ul style="list-style-type: none"> - memiliki Tangan (Sad/38 : 75) - memiliki Kursi (Al-Baqarah/2 : 255) - memiliki Wajah (Ar-Rahman/55 : 27) - berbentuk Cahaya (An-Nur/24 : 35) - Bahagia (At-Taubah/9 : 72) - Marah (Al-Fath/48 : 6) 	bagi masyarakat yang level berpikirnya tidak begitu kompleks, maka penggambaran seperti ini akan membuat mereka menjadi lebih tergerak secara emosional dan merasakan kedekatan dengan Tuhan
Tuhan di luar ruang dan waktu	<ul style="list-style-type: none"> - tidak dicapai oleh pandangan (Al-An'am/6 : 103) - semua yang ada dalam ruang dan waktu sudah dituliskan (Al-Hadid/57 : 22) - lebih dekat dari urat leher (Qaf/50 : 16) - ada di seluruh arah (Al-Baqarah/2 : 115) 	bagi sebagian masyarakat yang mampu berpikir kompleks dan rumit, maka penggambaran seperti ini mampu mereka cerna dan menjadi kesadaran intelektual untuk berbuat dan menjalani keseharian

Dalam hal ini semakin tampak bahwa Tuhan dan Nabi menjalankan prinsip semantik, khususnya referensi semantik, dan itu dijadikan sebagai dasar untuk mengakomodasi keberagaman pikiran dalam penerima pesan dan makna (hamba-Nya/Umat Muhammad). Sikap yang mengakomodasi dari Tuhan dan Nabi-Nya terhadap keragaman manusia menunjukkan sisi romantis yang dapat dianalogikan seperti Orang Tua yang berusaha memahami perbedaan dan kondisi anaknya.

2. Diskursus tentang Tafsir, Tadabbur dan Ta'wil

Bila kita merujuk pada definisi semantik yang diambil dari kata *Semantikos*¹⁷ yang berarti “tanda” atau “lambang”, maka inti dari konstruksi semantik adalah menemukan “pembedaan”, karena inti dari lambang adalah untuk “membedakan” satu tanda/lambang dengan tanda/lambang lainnya. Dalam diskursus *Tafsir, Tadabbur dan Ta'wil*, pertanyaan kita adalah seberapa beda masing-masing kata tersebut dengan lainnya? apakah ada pemaknaan yang tumpang tindih? Secara singkat dan pasti, peneliti katakan ada ketumpangtindihan. Fakta ini diperkuat karena sebelum istilah tafsir, istilah yang umum adalah *ta'wil*. Lantas dimanakah posisi *Tadabbur*?

Melihat dan menghindari tumpang tindih yang ada, maka konstruksi berpikir semantik menjadi penting. Dalam hal ini, terdapat cara pemaknaan dalam teori Stephen Ullmann yang dapat dijadikan alternatif, yaitu pemaknaan operasional¹⁸. Pemaknaan ini berargumen bahwa makna yang paling baik adalah yang sudah beroperasi, yaitu digunakan dalam ruang dan waktu. Hal pertama yang perlu dipertanyakan dalam konstruksi ini adalah mengapa kita menggunakan istilah “*tafsir*” Al-Quran. Apakah ini benar-benar memiliki dasar langsung dari Al-Quran? Apakah Al-Quran sudah mengoperasikan kata “*tafsir*” sebagai kata yang dimaksudkan dalam pembelajaran makna Al-Quran? ternyata tidak. Menariknya, kata “*tafsir*” hanya muncul satu kali dalam Al-Quran, dan itu pun tidak secara eksplisit merujuk pada Al-Quran itu sendiri. Dalam Surah Al-Furqan, Allah berfirman: “*Dan mereka tidak datang kepadamu dengan sesuatu perumpamaan, melainkan Kami mendatangkan kepadamu kebenaran dan penjelasan yang paling baik (tafsir)*” (Al-Furqan/25 : 33). Dalam konteks ini, “*tafsir*” merujuk pada penjelasan atau jawaban yang diberikan Allah terhadap argumen kaum musyrikin, bukan secara spesifik merujuk pada proses penafsiran ayat Al-Quran.

Namun, jika kita berbicara tentang terminologi yang lebih sesuai dalam memahami Al-Quran, Allah lebih banyak menggunakan kata *tadabbur*; yaitu merenungkan dan meresapi makna ayat-ayat-Nya. Allah bertanya dalam dua tempat di Al-Quran, mengapa manusia tidak

¹⁷Muh Taqiyudin et al. “Makna Dasar dan Makna Relasional pada Kata Al-Balad dalam Al-Qur'an: Kajian Semantik Toshihiko Izutsu.” *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, vol. 8, no. 2, 2022, pp. 113-125.

¹⁸Stephen Ullmann. *Pengantar Semantik* (diadaptasi oleh Sumarsono). Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007. hal. 66-76

mentadabburi Al-Quran: “Maka apakah mereka tidak mentadabburi Al-Quran ataukah hati mereka sudah terkunci?” (Muhammad/47 : 24) dan “Maka apakah mereka tidak mentadabburi Al-Quran? Sekiranya Al-Quran itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya” (An-Nisa/4 : 82). Ayat-ayat ini menegaskan bahwa fokus utama dalam memahami Al-Quran adalah melalui perenungan yang mendalam, bukan sekadar membaca atau memahami kata demi kata secara literal.

Jika kita bandingkan dengan kata "*tafsir*", yang hanya muncul satu kali, maka kata *tadabbur* muncul secara tegas untuk menekankan pentingnya memahami pesan-pesan ilahi dengan hati yang terbuka dan merenung. Ini menunjukkan bahwa metodologi yang disarankan oleh Al-Quran bukanlah penafsiran formal semata, tetapi lebih kepada proses refleksi spiritual yang membawa manusia lebih dekat pada makna-makna mendalam yang terkandung dalam teks suci ini.

Selain "*tadabbur*", kata *ta'wil*¹⁹ juga sering digunakan dalam Al-Quran, yaitu muncul sekitar 15 kali. Namun, kata ini memiliki arti yang berbeda-beda tergantung pada konteksnya. Dalam sebagian besar kasus, *ta'wil* merujuk pada penafsiran mimpi atau peristiwa, seperti dalam kisah Nabi Yusuf, di mana ia diberikan kemampuan oleh Allah untuk menafsirkan mimpi. Misalnya, dalam Surah Yusuf Allah berfirman: "*Dan demikianlah Tuhanmu memilih kamu (Yusuf) dan mengajarkan kepadamu sebagian dari ta'wil al-ahadith (penafsiran mimpi)*" (Yusuf/12 : 6). Di sini, *ta'wil* berkaitan dengan penafsiran mimpi, bukan penafsiran ayat Al-Quran. Hanya satu ayat yang secara eksplisit mengaitkan *ta'wil* dengan Al-Quran, yaitu dalam Surah Ali 'Imran: "*Dan tidak ada yang mengetahui ta'wil-nya kecuali Allah*" (Ali 'Imran/3 : 7), di mana ini merujuk pada ayat-ayat *mutasyabihat*, atau ayat-ayat yang tidak jelas maknanya.

¹⁹Nashr Hamid Abu Zayd menjelaskan bahwa tafsir dipahami sebagai penjelasan literal dari teks, sementara *ta'wil* mengacu pada interpretasi yang lebih mendalam atau makna tersembunyi. Dalam Al-Quran, kata *ta'wil* disebutkan sebanyak 17 kali, sedangkan tafsir hanya muncul sekali, menandakan bahwa *ta'wil* lebih sering digunakan untuk mengekspresikan pemahaman yang lebih mendalam atau kontekstual. Selain itu, Nashr juga memberikan contoh dari kisah Nabi Yusuf yang menafsirkan mimpi-mimpi, termasuk mimpi Raja Mesir dan dua tahanan, yang semuanya merupakan contoh *ta'wil*. Melalui contoh ini, dijelaskan bagaimana *ta'wil* mencakup pemahaman terhadap peristiwa-peristiwa yang tampak melalui tafsir mendalam terhadap makna yang tidak langsung terlihat. lebih lanjut lihat Nashr Hamid Abu Zayd. *Maqhum an-Nash: Dirosatan fi 'Ulum al-Quran*. Beirut, Al-Markaz Ats-Tsaqofi al-'Araby, 2014. hal. 226-227

Jadi, sementara tafsir, *tadabbur*, dan *ta'wil* semua memiliki peran dalam memahami Al-Quran, fokus Al-Quran lebih ditekankan pada *tadabbur*; yakni, merenungkan dan meresapi makna di balik teks-teks ilahi. Penekanan ini mengisyaratkan bahwa Al-Quran lebih menginginkan pembacanya untuk menggunakan pendekatan yang mendalam, reflektif, dan spiritual dalam memahaminya, bukan sekadar pendekatan teknis yang formal. Pertanyaannya adalah; bolehkah berdasar pada argumen ini, lantas kita mengubah seluruh konsep tafsir yang ada sekarang menjadi *tadabbur*? karena justru kata itu lah yang lebih didukung oleh Al-Quran, selaku “*tuan rumah*” dari keilmuannya sendiri.

Tabel III.3. Perbandingan Kata Tafsir dengan *Tadabbur* dan *Ta'wil* di dalam Al-Quran

Kata	Surah : Ayat => Berkaitan dengan Penafsiran Al-Quran?
Tafsir	- Al-Furqan/25 : 33 => tidak, tapi tentang penjelasan terbaik dan paling komprehensif dalam menjawab berbagai persoalan yang muncul dari kaum musyrikin
<i>Tadabbur</i>	- An-Nisa/4 : 82 => berkaitan
	- Muhammad/47 : 24 => berkaitan
<i>Ta'wil</i>	- Yusuf/12 : 6 => tidak, tapi tentang tafsir mimpi
	- Yusuf/12 : 21 => tidak, tapi tentang tafsir mimpi
	- Yusuf/12 : 100 => tidak, tapi tentang tafsir mimpi
	- Yusuf/12 : 101 => tidak, tapi tentang tafsir mimpi
	- Al-Kahfi/18 : 82 => tidak, tapi tentang penjelasan peristiwa yang dilakukan Nabi Khidr
	- Ali 'Imran/3 : 7 => berkaitan, namun hanya kepada ayat-ayat yang samar (<i>mutasyabihat</i>)
	- An-Nisa/4 : 59 => tidak, tapi tentang penjelasan akan perintah Allah

- Al-A'raf/7 : 53 => tidak, tapi tentang penjelasan akan peringatan dan janji Allah di hari kiamat
- Yunus/10 : 39 => tidak, tapi tentang kebenaran pesan Allah di masa depan
- Yusuf/12 : 36 => tidak, tapi tentang tafsir mimpi
- Yusuf/12 : 37 => tidak, tapi tentang tafsir mimpi
- Yusuf/12 : 44 => tidak, tapi tentang tafsir mimpi
- Yusuf/12 : 45 => tidak, tapi tentang tafsir mimpi
- Al-Isra/17 : 35 => tidak, tapi tentang hasil dari perbuatan baik
- Al-Kahfi/18 : 78 => tidak, tapi tentang penjelasan peristiwa yang dilakukan Nabi Khidr

Melihat beberapa data objektif di atas, dapat disimpulkan bahwa jika merujuk kepada Al-Quran sebagai “*tuan rumah*” terhadap keilmuannya sendiri, maka kata *tadabbur* adalah kata yang paling pas untuk menggantikan ilmu tafsir saat ini. Data di atas dapat disimpulkan secara singkat seperti berikut;

1. kata *tafsir* hanya terulang satu kali dalam Al-Quran, dan itupun tidak berkaitan dengan upaya menjelaskan makna Al-Quran.
2. kata *ta'wil* terulang dalam 15 ayat, namun hanya satu kali yang berkaitan dengan penjelasan Al-Quran, itu pun terbatas pada ayat-ayat yang samar (*mutasyabihat*).
3. berbeda dengan dua yang di atas, kata *tadabbur* terulang dua kali dan keduanya bersentuhan langsung dengan Al-Quran. Oleh karenanya, dapat diresapi bahwa Al-Quran lebih mengapresiasi kata *tadabbur* sebagai kata yang membawa manusia pada refleksi dan penanaman nilai-nilai inspiratif, dibanding hukum-hukum yang mengikat keras, serta dapat digunakan pada keseluruhan ayat Al-Quran.

Setelah memahami beberapa argumen di atas, peneliti pada hakikatnya hendak mengajukan perubahan konsep keilmuan tafsir agar berubah menjadi keilmuan *tadabbur* Al-Quran. Hal ini dengan beberapa

alasan, seperti; *pertama*, kata *tadabbur* lebih cenderung menekankan aspek estetika (indah buruk), dibanding aspek etika atau legal formal (benar salah); *kedua*, Al-Quran sebagai “*tuan rumah*” atas keilmuannya sendiri lebih cenderung menggunakan kata *tadabbur* untuk menunjukkan pemahaman tentang Al-Quran, dibanding kata *tafsir* dan *ta’wil*. Khususnya apabila kita mengacu pada dasar teori semantik secara konsisten dan independen.

3. Membangun Hirarki dalam Ilmu Tafsir (Konseptualisasi Analisis Hirarkis terhadap Karya Tafsir)

Sebagaimana penjelasan pada pembahasan sebelumnya, dimana inti dari cara berpikir atau konstruksi dari semantik adalah “*pembedaan*”. Pembedaan ini nanti akan berdampak secara langsung terhadap susunan dalam suatu keilmuan yang biasa disebut sebagai hierarki. Dalam epistemologi sekaligus ontologi ilmu, mengetahui hierarki merupakan dasar utama dalam membedah efektivitas cabang ilmu tersebut.

Peneliti menilai bahwa hal paling mendasar dalam keilmuan tafsir, atau keilmuan apapun itu, adalah hierarkinya. Agar tidak terjadi tumpang tindih, perlu ditentukan yang manakah yang seharusnya berada di atas atau di depan, dan yang manakah yang seharusnya berada di bawah atau di belakang. Barbara Minto menyebut pentingnya menyusun ide secara visual dalam bentuk piramida atau hirarki untuk memudahkan pemahaman pembaca terhadap hirarki dan alur pemikiran yang disampaikan. Penyajian ide harus dilakukan dengan struktur yang jelas dan logis agar pembaca bisa dengan mudah memahami perbedaan tingkat ide dalam hirarki tersebut.

Peneliti menilai bahwa dalam pembagian hierarki dalam keilmuan tafsir, terjadi tumpang tindih yang luar biasa. Sehingga, metode yang harus digunakan menjadi ambigu untuk dibedakan antara satu dan lainnya. Misalkan dalam pembagian metode tafsir menurut Ignaz Goldziher²⁰, terdapat lima metode, yang mana sebenarnya beberapa di antaranya tumpang tindih satu sama lain. Goldziher membaginya ke dalam enam; *bi al-ma’thur*²¹, *bi ar-ra’yi*²², tafsir dalam bingkai aqidah, tafsir dalam bingkai

²⁰Ignaz Goldziher. *Madzahib at-Tafsir al-Islami*. Kairo, Maktabah al-Khaniji, 1955. hal. 6-9

²¹Tafsir yang berdasarkan pada riwayat atau tradisi yang sah, baik dari Al-Quran sendiri, hadis Nabi Muhammad ﷺ, pendapat para sahabat, atau pendapat tabi’in.

²²Penafsiran Al-Quran yang didasarkan pada penalaran rasional dan ijtihad pribadi dari mufassir.

sufi, tafsir dalam bingkai sekte-sekte dan tafsir dalam bingkai peradaban Islam.

Pembagian tersebut dapat dinilai tumpang tindih karena tafsir dalam bingkai peradaban Islam (*at-tamaddun al-Islami*) juga dapat memiliki unsur yang diambil dari *al-ma'tsur*, maupun juga *al-ra'yi*. Sehingga sebaiknya perlu dibedakan yang mana metode, yang mana pendekatan, yang mana sumber dan yang mana metode.

Pembagian yang tidak terlalu tumpang tindih dapat kita lihat pada ragam metode tafsir menurut Hadi Ma'rifah²³. Dalam *at-Tafsir wa al-Mufasssirun fi Tsaubihi al-Qasyib*, Hadi membagi metode tafsir ke dalam dua, yaitu *bi al-ma'tsur* dan *bi al-ijtihad bi ar-ra'yi*. *Bi al-ma'tsur* terdiri dari tafsir Al-Quran dengan Al-Quran, tafsir Al-Quran dengan as-Sunnah, dan tafsir Al-Quran dengan pendapat sahabat atau tabi'in. Sedangkan *bi al-ijtihad* terdiri dari corak ilmu kalam, corak sufi, corak filsafat, dan sebagainya. Di sini juga terlihat belum nampaknya keteraturan yang jelas membedakan antara pendekatan, sumber dan metode. Untuk melihat beberapa ragam metode dari beberapa ulama serta gambaran akan tumpang tindihnya, mari kita lihat pada tabel berikut;

Tabel III.4. Pembagian Metode Tafsir menurut Para Tokoh serta Gambaran Tumpang Tindihnya

Tokoh	Pembagian Metode Tafsir ²⁴	Gambaran Tumpang Tindih
Ignaz Goldziher	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>bi al-ma'tsur</i> 2. <i>bi al-ra'yi</i> 3. corak aqidah 4. corak sufi 5. corak sekte-sekte 6. corak peradaban Islam 	belum dipisahkan antara corak, sumber dan metode
Hadi Ma'rifah	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>bi al-ma'stur</i> - dengan Al-Quran 	belum terlihat dimana posisi

²³Hadi Ma'rifah. *at-Tafsir wa al-Mufasssirun fi Tsaubihi al-Qasyib*. Masyhad, al-Jamiah ar-Ridhawiah li al-'Ulum al-Islamiyah, jilid 2, t.th. hal. 534

²⁴pembagian ini merujuk pada Tabel IV.3 sd IV.8 pada Kerwanto. "Metode Tafsir Esoeklektik (Sebuah Pendekatan Tafsir Integratif dalam Memahami Kandungan Al-Quran)." *Disertasi*, Jakarta: Universitas PTIQ, 2018.

	<ul style="list-style-type: none"> - dengan <i>as-Sunnah</i> - dengan perkataan sahabat - dengan perkataan tabi'in <p>2. <i>bi al-ijtihad / bi ar-ra'y</i></p> <ul style="list-style-type: none"> - corak bahasa dan sastra - corak ilmu kalam - corak tasawuf - corak filsafat - corak fiqh - corak sosial - dst 	sumber dan perbedaannya dengan metode
'Abdurrahman al-'Ak ²⁵	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>bi al-ma'tsur</i> 2. bahasa 3. akal 4. <i>isyari</i> (tasawuf) 5. filsafat dan kalam 	bercampurnya antara sumber, corak atau pendekatan dan metode
Khalid 'Utsman as-Sabt ²⁶	<ol style="list-style-type: none"> 1. dengan Al-Quran 2. dengan <i>As-Sunnah</i> 3. dengan perkataan sahabat 4. dengan perkataan tabi'in 5. dengan bahasa Arab 6. dengan pendapat <ul style="list-style-type: none"> - pendapat yang benar - pendapat yang salah 	belum tampaknya pembedaan antara corak dengan sumber
Husain Adz-Dzahabi ²⁷	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>bi al-ma'stur</i> 2. <i>bi al-ijtihad / bi ar-ro'y</i> <ul style="list-style-type: none"> - pendapat yang terpuji 	belum terbedakan dengan jelas apakah keduanya adalah

²⁵Khalid 'Abdurrahman al-'Ak. *Ushul at-Tafsir wa Qawa'duhu*. Beirut, Dar an-Nafais, 1986. hal. 77-261

²⁶Khalid ibn 'Utsman as-Sabt. *Qawa'id at-Tafsir Jam'an wa Dirasatan*. t.tp., Dar Ibn 'Affan, t.th.. hal. 104

²⁷Husain Adz-Dzahabi. *at-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Jilid 1. Mesir, Maktabah Wahabiah, t.th. hal. 258

	- pendapat yang tercela	metode atau sekedar sumber
--	-------------------------	----------------------------

Kita dapat merujuk bagaimana hierarki dalam dunia pendidikan, khususnya dalam hal metode pembelajaran, telah dirancang dengan begitu teratur dan terstruktur. Di sana, elemen-elemen pendidikan dibedakan secara jelas antara pendekatan, model, strategi, metode, teknik, hingga taktik. Dalam pendidikan, pendekatan berfungsi sebagai dasar filosofis atau pandangan umum tentang bagaimana proses belajar mengajar seharusnya dilakukan. Ini diikuti oleh model, yang merupakan pola operasional untuk menerapkan pendekatan dalam lingkungan kelas. Selanjutnya, strategi, metode, dan teknik menjelaskan rincian lebih teknis dan praktis dari pendekatan itu sendiri.

Sebagai contoh, dalam pembelajaran berbasis pendekatan konstruktivis, pendekatan ini menyiratkan bahwa pembelajaran aktif di mana siswa membangun pengetahuan mereka sendiri melalui interaksi dengan lingkungan adalah yang diutamakan. Model yang digunakan mungkin adalah Jigsaw, di mana siswa bekerja sama dalam kelompok kecil, saling berbagi pengetahuan. Strategi yang diterapkan di sini bisa berupa pembagian siswa ke dalam kelompok-kelompok kecil dengan tugas spesifik. Kemudian, metode yang digunakan bisa berupa diskusi kelompok dan presentasi, yang melibatkan teknik-teknik khusus seperti brainstorming atau mind mapping untuk membantu siswa memetakan ide-ide mereka. Taktik, di sisi lain, adalah tindakan spontan yang dilakukan oleh guru untuk mengatasi situasi yang tak terduga, seperti menggunakan ice-breaking untuk menarik perhatian siswa ketika mereka kehilangan fokus.

Tabel III.5. Hirarki dalam Metode Pembelajaran²⁸

Unsur	Definisi	Cakupan	Contoh
Pendekatan	Kerangka filosofis atau	Pendekatan mencakup	Pendekatan konstruktivis

²⁸Hirarki ini dapat dilihat di *website* Tim Prodi Pendidikan Bahasa Inggris. "Hirarki Pembelajaran: Pendekatan, Metode, Strategi, Model, Teknik, dan Taktik Pembelajaran." *S2 Pendidikan Bahasa Inggris - UNESA*, <https://s2pendidikanbahasainggris.fbs.unesa.ac.id> Accessed 16 October 2024, 29 September 2024.

	keyakinan yang mendasari proses belajar. Ini mengacu pada teori atau konsep yang menjadi dasar utama dalam proses mengajar.	keseluruhan proses pendidikan dan berfungsi sebagai panduan umum. Biasanya didasarkan pada teori tertentu, seperti behaviorisme, konstruktivisme, atau humanisme.	mendukung metode belajar aktif, di mana peserta didik berperan aktif dalam membangun pemahaman mereka sendiri melalui interaksi dengan lingkungan.
Model	Pola atau kerangka kerja yang menggambarkan cara menerapkan suatu pendekatan dalam proses belajar mengajar. Model lebih praktis dan aplikatif dibandingkan pendekatan.	Model berfungsi sebagai implementasi nyata dari pendekatan, dengan tujuan dan langkah-langkah yang lebih terstruktur.	Dalam pendekatan konstruktivis, model pembelajaran kooperatif seperti Jigsaw bisa digunakan untuk mengimplementasikan kerja sama dan interaksi dalam kelas.
Strategi	Rencana yang dirancang untuk mencapai tujuan pembelajaran tertentu. Ini lebih spesifik dibandingkan model, namun masih bersifat rencana	Strategi membantu mengarahkan cara terbaik untuk menyampaikan materi pembelajaran sesuai dengan tujuan yang ingin dicapai.	Jika menggunakan model Jigsaw, strategi yang dapat digunakan meliputi membagi siswa dalam kelompok kecil, memberikan tugas terstruktur, serta memantau proses diskusi

	keseluruhan.		mereka.
Metode	Metode adalah prosedur atau cara spesifik yang digunakan untuk menerapkan strategi dalam kelas. Ini bersifat lebih teknis dan konkret dalam pelaksanaannya.	Metode adalah pelaksanaan langsung dalam kelas yang mengeksekusi strategi dan model yang sudah dipilih.	Dalam model Jigsaw, metode yang dapat digunakan meliputi diskusi kelompok, tanya jawab, atau presentasi yang mengatur waktu dan interaksi antar siswa.
Teknik	Cara atau langkah spesifik dalam melaksanakan metode pembelajaran. Teknik berada pada tingkat yang lebih rinci dan berfokus pada kegiatan-kegiatan kecil dalam proses pembelajaran.	Bagian paling detail dari metode yang dipilih, dan langsung diterapkan dalam aktivitas pembelajaran.	Dalam diskusi kelompok, teknik yang bisa digunakan adalah brainstorming untuk mendorong ide-ide siswa atau mind mapping untuk membantu mereka menyusun gagasan.
Taktik	Tindakan spontan atau situasional yang dilakukan oleh pengajar selama pembelajaran berlangsung untuk mengatasi	Bersifat lebih fleksibel dan tidak direncanakan sebelumnya seperti strategi atau metode, namun tetap	Jika siswa tampak kebingungan atau kehilangan minat, guru dapat menggunakan taktik ice-breaking untuk menarik kembali perhatian mereka.

	keadaan yang tidak direncanakan.	digunakan untuk mendukung pencapaian tujuan pembelajaran.	
--	----------------------------------	---	--

Pendekatan yang jelas dalam pendidikan ini menghindari adanya tumpang tindih yang membingungkan, karena setiap komponen memiliki fungsi dan peran yang berbeda dan saling melengkapi. Hierarki ini secara langsung telah melaksanakan “*amanah*” yang dibawakan oleh cara berpikir semantik.

Jika kita menerapkan struktur hierarki seperti ini ke dalam ilmu tafsir, kita bisa membedakan dengan lebih tegas mana yang termasuk metode, mana yang pendekatan, dan mana yang merupakan sumber atau model tafsir. Ini akan membantu menciptakan kejelasan dan menghindari kerancuan, terutama dalam kasus tumpang tindih antara tafsir *bi al-ma'tsur*, *bi ar-ra'yi*, serta tafsir dalam corak peradaban Islam yang kadang menggabungkan beberapa metode sekaligus tanpa klasifikasi yang tepat, begitu pula corak lain. Ilmu tafsir sangat membutuhkan perbedaan yang jelas antara *madkhal* (pendekatan) atau bisa kita sebut juga corak, sumber, metode hingga taktik. Peneliti telah membuat hirarki untuk membedakan keempatnya yang dapat dilihat pada tabel berikut;

Tabel III.6. Hirarki dalam Metode Tafsir Al-Quran versi Semantik Romantik

Unsur	Definisi	Pembagian dan Contoh
Pendekatan / <i>Madkhal</i> / <i>Laun</i>	Cara pandang atau kacamata yang digunakan dalam melihat suatu ayat	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Ilmi</i> (jika berkaitan dengan saintek atau ilmu lainnya) 2. <i>Lughawy</i> (Bahasa Sastra) 3. <i>Fiqh</i> / <i>Ahkam</i> (hukum Islam) 4. <i>Aqidah</i> / <i>Kalam</i> 5. <i>Falsafi</i> (filsafat) 6. <i>Ijtima'i</i> (sosial) 7. dll.

Sumber	<p>Dalam hal ini peneliti cenderung pada pemikiran Al-Jabiry tentang epistemologi Islam sehingga sumber dalam tafsir juga dapat diambil dari tiga komponen; <i>Bayani</i> yang mewakili Al-Quran, Hadits dan <i>Turats</i>; <i>Burhani</i> mewakili ilmu-ilmu modern yang terbukti secara rasional maupun empiris; <i>Irfani</i> mewakili kemampuan privat seseorang berdasarkan intuisi dan hasil kontemplasi (<i>taqarrub / tazkiyah an-nufus</i>)</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Bayani</i> = teks Al-Qur'an, Hadits, perkataan sahabat dan generasi awal, serta kitab para ulama. 2. <i>Burhani</i> = filsafat, ilmu logika, ilmu saintek, ilmu sosial, ilmu bahasa dan sastra, atau keilmuan lainnya. 3. <i>Irfani</i> = pendapat pribadi berdasarkan intuisi, akal sehat maupun hasil kontemplasi (<i>taqarrub</i>)
Metode	<p>Metode adalah cara atau ketentuan yang diambil oleh mufassir dalam menafsirkan Al-Quran, yang dapat dilihat secara langsung dari bentuknya, jika hanya fokus pada kata-kata tertentu seperti yang dilakukan Izutsu, maka dapat disebut semantik kata. Namun jika yang ditafsirkan adalah lebih besar dari itu, maka disebut semantik kalimat, yang nantinya akan dibagi lagi berdasarkan cara yang dipakai, apakah tematik atau <i>tartibi</i>. Jika tematik, maka pembahasan hanya berpusat pada tema tertentu, sedangkan <i>tartibi</i></p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Semantik Kata / <i>Kalimah</i> 2. Semantik Kalimat / <i>Jumlah</i> <ul style="list-style-type: none"> - Tematik (<i>maudhu'i</i>) - Linier Global (<i>tartibi ijmal</i>) - Linier Analitis (<i>tartibi tahlili</i>)

	berdasarkan urutan, baik urutan Surah atau urutan <i>tanzil</i> . Selanjutnya, <i>tartibi</i> terbagi ke dalam dua, global (<i>ijmaly</i>) atau analitis (<i>tahlily</i>).	
Taktik	Taktik adalah unsur terkecil dalam penafsiran yang bisa dipakai oleh semua jenis metode. Taktik bertujuan untuk mempermudah pembaca dalam memahami maksud penafsir.	<ul style="list-style-type: none"> - komparasi (<i>muqaranah</i>) - analisis sintagmatik - analisis paradigmatic - kontekstualisasi - alegori - dll.
Model	Model adalah rincian terkait langkah-langkah dalam penafsiran berdasarkan pendekatan dan sejumlah teori yang diaplikasikan terhadap penafsiran Al-Quran. Model ini tidak selalu ada pada karya tafsir terdahulu, khususnya jika Sang Mufassir belum diketahui urutan langkah-langkahnya dalam penafsiran.	<ul style="list-style-type: none"> - Semantik <i>Weltanschauung</i> Toshihiko Izutsu - Semantik Ensiklopedik Dadang Darmawan <i>et al</i> - Esoeklektik Kerwanto - Semantik Romantik Mufti Abqary

Dengan adanya pembagian yang lebih jelas ini, para mufassir dan peneliti akan lebih mudah dalam memilih metode tafsir yang sesuai dengan kebutuhan mereka, serta memastikan bahwa penafsiran yang dihasilkan dapat dipahami secara sistematis dan terstruktur. Dari hirarki ini, seseorang dapat menyusun model penafsiran, yang merupakan unsur yang lebih detail setelah keseluruhan unsur di atas. Model merupakan analisis dan tahapan-tahapan yang disusun oleh seorang cendekiawan tafsir untuk melakukan penafsiran. Pembagian ini juga dapat kita jadikan sandaran untuk melakukan kritik tafsir, atau penilaian terhadap suatu tafsir. Sebagai

contoh, mari melihat tabel kritik tafsir Al-Azhar terhadap surah Al-Qadr/97 berikut;

Tabel III.7. Contoh Analisis Hirarki Tafsir Al-Azhar²⁹ pada Surah Al-Qadr/97

Nama Tafsir	Tafsir Al-Azhar	
Mufassir	Buya Hamka	
Objek Tafsir	Surah Al-Qadr	
Pendekatan	<ul style="list-style-type: none"> - Bahasa => mendefinisikan makna <i>Al-Qadr</i> dalam dua pengertian (hal. 8068) - <i>Tarikh Nabawy</i> (sejarah Nabi) => menceritakan kisah Nabi berjumpa Jibril dalam berbagai kesempatan (hal. 8069) 	
Sumber	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Bayani</i> => mengutip surah lain dalam Al-Quran untuk menyebutkan nama lain dari <i>Lailah Al-Qadr</i>; mengutip hadis tentang Nabi yang berjumpa dengan Jibril dalam berbagai kesempatan (hal. 8069) - <i>Burhani</i> => menggunakan ilmu bahasa dalam mendefinisikan kata <i>Al-Qadr</i> (hal. 8068) 	
Metode	<ul style="list-style-type: none"> - Semantik Kalimat melalui bentuk <i>Tarkiby Tahlily</i> 	<i>tarkiby</i> bermakna sesuai urutan turun Al-Quran; <i>tahlily</i> bermakna secara analitis detail, tidak secara global
Taktik	<ul style="list-style-type: none"> - <i>muqaranah</i> (perbandingan) 	Buya Hamka membandingkan pendapat para ulama tentang kapan <i>Lailah Al-Qadr</i> itu (hal.

²⁹Abdul Malik Abdul Karim Amrullah. *Tafsir Al-Azhar*. vol. 10, Singapura, Pustaka Nasional PTE LTD, 1989. hal. 8068-8072

Analisis hirarki dalam ilmu tafsir sangat penting untuk menjaga kejelasan dan ketertiban dalam memahami teks Al-Quran. Dengan menetapkan hierarki yang tepat antara pendekatan, sumber, metode, dan taktik, kita dapat menghindari kebingungan dan tumpang tindih dalam proses penafsiran. Pendekatan harus dilihat sebagai landasan filosofis, sumber sebagai referensi otoritatif, metode sebagai cara spesifik untuk menguraikan makna, dan taktik sebagai langkah praktis dalam konteks interpretasi. Jika hirarki ini tidak diterapkan dengan jelas, penafsiran Al-Quran bisa menjadi ambigu dan tidak konsisten. Oleh karena itu, mengorganisir pendekatan dan metode secara hierarkis adalah kunci untuk mendapatkan pemahaman yang tepat dan koheren tentang wahyu ilahi. Selain itu, ini juga sangat sejalan dengan cara berpikir semantik yang menekankan pemisahan dan pembagian yang jelas dan hierarkis.

4. Diskursus Tafsir Semantik: Urgensi Integrasi Sastra terhadap Semantik

Pada bagian ini, peneliti hendak memantapkan konsep semantik romantik, dengan melihat perkembangan studi semantik terbaru, serta melihat kekurangannya yang sampai saat ini, belum ditemukan konsep tafsir semantik yang memasukkan unsur sastra sebagai unsur pendukung (atau bahkan unsur utama). Dadang Darmawan *et al* telah menyusun model tafsir semantik ensiklopedik sebagai bentuk kritik atas semantik *weltanschauung* Izutsu. Peneliti hendak memaparkan sedikit kritik dari Dadang Darmawan *et al* yang menurut peneliti justru tidak tepat sasaran.

Dadang *et al* menyebut bahwa semantik Izutsu tidak relevan untuk umat Islam karena bergerak dari konsep khusus menuju konsep umum. Namun pada kenyataannya, kesimpulan dari upaya semantik ensiklopedik yang dihasilkan oleh Dadang Darmawan *et al* terhadap kata *Mathar* juga bersifat sangat umum.³⁰ Dadang *et al* menemukan dalam praktik semantik ensiklopedik-nya bahwa kata *mathar* sesuai dengan makna dasarnya, kata *mathar* dalam Alquran sangat erat kaitannya dengan sesuatu yang turun dari langit. Hanya jika pada masa Jahiliyyah kata *mathar* memiliki makna

³⁰lihat pada halaman 202 pada artikel Dadang Darmawan et al. "Desain Analisis Semantik Al-Quran Model Ensiklopedik: Kritik atas Model Semantik Toshihiko Izutsu." *Al-Quds: Jurnal Studi Al-Quran dan Hadis*, vol. 4, no. 2, 2020, pp. 181-206.

yang positif, maka kata *mathar* dalam Al-Quran memiliki makna yang negatif. Kritik yang pertama ini tentu dapat dibatalkan dengan melihat lemahnya argumen yang dibangun, dan fakta bahwa hasil dari semantik ensiklopedik sendiri menunjukkan ke-umum-an makna. Peneliti menilai pada dasarnya tujuan awal dari semantik kata memang adalah untuk menemukan makna umum atau pandangan dunia Al-Quran terhadap kata tersebut. Hal ini serupa dengan konsep *weltanschauung*.

Selain itu, Dadang *et al* juga menyebut bahwa Izutsu tidak merujuk kepada *mu'jam*, hadits atau kitab tafsir ulama serta *al-turats al-islamy*. Menurut peneliti hal demikian keliru, karena pada halaman 308-309 dari bukunya *Etika Beragama*³¹ bab *Orang Beriman* bagian *Tuntunan Ilahi*, Izutsu mengutip komentar al-Kirmani terhadap Shahih Bukhari. Terdapat beberapa kritik lainnya yang belum tepat sasaran, namun peneliti tidak perlu membahasnya lebih panjang karena bukan itu substansi utama bagian ini.

Substansi utama dari bagian ini adalah peneliti menilai, baik semantik *weltanschauung* Izutsu atau semantik ensiklopedik Dadang Darmawan *et al*, masing-masing memiliki kekurangan yang sangat fundamental; yaitu melupakan unsur sastra dari Al-Quran. Padahal menurut Ahmad Thib Raya³², Al-Quran mengandung gaya bahasa yang sangat luhur, sehingga memerlukan kajian mendalam terhadap gaya yang digunakan. Peneliti juga sejalan dengannya bahwa mempelajari Al-Quran tanpa menelusuri keindahannya, tentu bagaikan pohon tanpa buah. Karena keindahan sastra Al-Quran lah yang menjadi penantang bagi seluruh umat manusia dan jin, jika mereka berkumpul dan bersatu saling tolong menolong untuk membuat karya sastra serupa Al-Quran, mereka tidak akan pernah mampu (Al-Isra/17 : 88). Peneliti lebih lanjut akan memaparkan kekurangan dalam kedua model tafsir tersebut, sebagaimana tabel berikut;

Tabel III.8. Kekurangan pada Model Tafsir Semantik Terdahulu

Model Tafsir Semantik	Langkah atau Tahapan	Kekurangan
-----------------------	----------------------	------------

³¹Toshihiko Izutsu. *Etika Beragama dalam Al-Qur'an*, terjemahan Mansuruddin Djoely. Jakarta, Pustaka Firdaus, 1995. hal. 308-309

³²Ahmad Thib Raya, *Rasionalitas Bahasa Al-Quran: Upaya Menafsirkan Al-Quran dengan Pendekatan Kebahasaan*, Jakarta: Fikra Publishing, 2006, hal. 2-3

Semantik <i>Weltanschauung</i> Toshihiko Izutsu ³³	<ol style="list-style-type: none"> 1. menentukan kata fokus 2. mengungkapkan makna dasar dan relasional 3. mengungkapkan kesejarahan makna 4. mengaplikasikan konsep-konsep dalam kehidupan 	<ul style="list-style-type: none"> - tidak ada analisis sastra atau gaya bahasa dalam ayat yang mengandung kata - tidak adanya analisis ayat sebelum dan sesudah ayat yang mengandung kata, demi terhindarnya pemaknaan yang kurang sempurna
Semantik Ensiklopedik Dadang Darmawan <i>et al</i>	<ol style="list-style-type: none"> 1. menentukan kata dan urgensi tema dari kata tersebut 2. mengumpulkan ayat-ayat yang mengandung kata 3. riset³⁴ 4. menentukan makna dasar dan makna relasional 5. menentukan medan makna 6. membuat konsep 	<ul style="list-style-type: none"> - tidak dapat digunakan untuk menganalisis kalimat (unsur yang lebih besar dari kata) - sulit untuk menganalisis kata yang hanya terulang satu kali dalam Al-Quran

Oleh karenanya, peneliti menilai tafsir semantik romantik menjadi perlu untuk diformulasikan, sebagai bentuk akomodasi terhadap

³³Siti Fahimah. "Al-Qur'an dan Semantik Toshihiko Izutsu." *Al-Fanar: Jurnal Ilmu Al-Quran dan Tafsir*, vol. 3, no. 2, 2020, pp. 113-132.

³⁴Dalam hal riset menurut Dadang *et al*, untuk menentukan makna dasar dan makna relasional dari sebuah kata, diperlukan pengumpulan bahan dari empat sumber utama: kamus, syair Arab, ayat-ayat Al-Quran, dan tafsir. Peneliti harus mampu menganalisis informasi yang terkandung dalam keempat sumber tersebut. Proses ini mencakup empat tahap penelitian, yaitu: kajian kamus (*dirasah ma fi al-ma'ajim*), kajian syair pra-Islam (*dirasah ma qabla al-quran*), kajian makna ayat Al-Quran (*dirasah ma fi al-quran*), dan kajian tafsir otoritatif (*dirasah ma hawla al-quran*). Setiap langkah bertujuan untuk memahami penggunaan kata dalam berbagai konteks untuk mendapatkan pemahaman yang komprehensif.

makna-makna kandungan Al-Quran, baik dalam kacamata semantik, maupun kacamata sastra (dalam hal ini sastra romantik dipilih karena di antara berbagai aliran sastra yang ada, sastra romantik menjadi aliran yang paling komprehensif dan sesuai untuk Al-Quran).

5. Memahami Unit Makna dan Keilmuan Sastra Arab dalam Kacamata Semantik Romantik

Memahami konsep unit makna dalam semantik sangat penting untuk menafsirkan teks, termasuk Al-Quran, karena makna sebuah kata atau frasa seringkali melibatkan lebih dari sekadar arti harfiah. Dalam semantik, setiap kata memiliki makna dasar (denotasi) dan makna relasional (konotasi), yang dipengaruhi oleh konteksnya. Al-Quran sebagai teks suci penuh dengan simbol, metafora, dan makna yang lebih dalam, sehingga memahami unit-unit makna secara tepat adalah kunci untuk menggali pesan-pesan spiritual dan moral yang disampaikan. Tanpa pemahaman yang baik tentang bagaimana kata atau frasa berfungsi dalam konteks, ada risiko salah penafsiran atau pembacaan yang dangkal. Ahmad Mukhtar ‘Umar membagi unit makna ke dalam empat; suara tunggal (fonem), morfem, kata hingga frasa.³⁵ Peneliti sependapat dengan itu, namun perlu dilakukan pemisahan yang mana non-makna, makna kata dan makna kalimat. Hal ini karena makna kalimat berbeda dengan makna kata, sehingga pembaca dapat menganalisa suatu kalimat sebagai kumpulan kata. Lebih lanjut lihat contoh pada tabel berikut;

Tabel III.9. Unit Makna dan Contohnya

Unit Makna	Kategori Makna	Contoh:
Suara tunggal (fonem)	non-makna	huruf “p”
Morfem	non-makna	morfem “pe” pada kata “pekerja”
Kata	makna kata	<i>Pekerja</i>
Frasa	makna kata	<i>Pekerja yang Baik</i>

³⁵Ahmad Mukhtar Umar. *Ilmu ad-Dilalah*. Kuwait, Dar al-‘Urubah, 1982. hal. 32

Kalimat	makna kalimat	<i>Pekerja yang Baik itu Datang</i>
---------	---------------	-------------------------------------

Pemahaman tentang unit makna akan menjadi dasar yang penting, khususnya dalam konsep semantik kalimat yang akan peneliti rumuskan pada bagian setelah ini. Kata kuncinya adalah bahwa dalam kalimat, dia akan disebut bermakna jika sudah memenuhi dua unsur, yaitu Subjek dan Predikat, sebagaimana contoh yang telah disebutkan pada tabel.

Selain itu, dalam keilmuan sastra Arab, cabang-cabang ilmu seperti *balaghah*³⁶, *bayan*, *ma'ani*³⁷, *badi'*, serta ilmu *qafiyah* dan *'arudh* memainkan peran krusial dalam membantu memahami kandungan Al-Quran. Ilmu *balaghah* memfasilitasi pemahaman keindahan retorika dan struktur bahasa Al-Quran, sementara *bayan* dan *ma'ani* membantu menjelaskan aspek kebahasaan seperti kejelasan dan tujuan makna dari ayat-ayat tertentu. Ilmu *badi'* memperkaya apresiasi terhadap keindahan estetika Al-Quran, sedangkan *qafiyah* dan *'arudh* sangat penting dalam memahami ritme dan struktur puisi yang juga digunakan dalam ayat-ayat tertentu. Keseluruhan keilmuan ini memungkinkan tafsir yang lebih mendalam, serta membantu para mufassir memahami makna tersembunyi dan pesan spiritual dalam teks. Untuk mengetahui konsep-konsep ilmu tersebut beserta contohnya dalam Al-Quran, mari melihat tabel berikut;

Tabel III.10. Keilmuan Sastra Arab beserta Contohnya dalam Al-Quran

Keilmuan	Definisi	Contoh dalam Al-Quran:
Ilmu <i>Bayan</i>	Ilmu yang mempelajari cara menyampaikan makna dengan jelas melalui penggunaan kiasan, metafora, dan perumpamaan untuk memperindah bahasa, seperti <i>tasybih</i> (metafora atau simile), <i>isti'arah</i>	<i>tasybih</i> dalam Al-Baqarah/2 : 187 <i>Mereka adalah pakaian bagimu dan kamu</i>

³⁶Mardjoko Idris. *Retorika Berbahasa Arab: Kajian Ilmu Bayan*. Sleman, Penerbit KaryaMedia, 2016. hal. 3

³⁷Mardjoko Idris. *Ilmu Ma'ani: Kajian dan Struktur Makna*. Sleman, Penerbit Karya Media, 2015. hal. 1

	(personifikasi) dan lain-lain.	<i>adalah pakaian bagi mereka.</i>
Ilmu <i>Ma'any</i>	Ilmu yang berfokus pada susunan kalimat dan bagaimana pilihan kata serta struktur dapat mengungkapkan makna secara tepat sesuai dengan konteks komunikasi, seperti <i>ijaz</i> (pemendekan), <i>ithnab</i> (pemanjangan) dan <i>muqabalah</i> (perbandingan).	<i>ithnab</i> dalam Thaha : 17-18 <i>Allah berfirman, 'Apakah itu yang di tangan kananmu, wahai Musa?' Musa berkata, 'Ini adalah tongkatku, aku bersandar padanya, dan aku menggunakannya untuk menjatuhkan dedaunan untuk ternakku, dan bagiku ada keperluan lain dengannya</i>
Ilmu <i>Badi'</i>	Ilmu yang membahas keindahan dan hiasan bahasa melalui penggunaan gaya bahasa seperti <i>jinas</i> dan <i>muqabalah</i> untuk menambah estetika dalam penuturan.	<i>jinas</i> dalam Al-Qalam/68 : 1-2 ج ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَحْنُونَ
Ilmu <i>Qafiyah</i>	Ilmu yang berfokus pada persamaan bunyi di akhir baris dalam puisi atau syair, menciptakan harmoni bunyi dan keselarasan estetika di ujung kalimat.	Al-Kautsar/108 : 1-3 إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرِ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ

Keilmuan sastra Arab di atas memiliki peran penting dalam tafsir Al-Quran, terutama dalam mengungkap keindahan bahasa dan makna yang tersembunyi melalui penggunaan *tasybih*, *jinas*, *ithnab*, dan pola bunyi. Konsep-konsep ini memperkaya pemahaman kita tentang teks Al-Quran

dalam konteks tafsir semantik romantik, di mana gaya bahasa dan keindahan estetika sangat dihargai. Namun, pendekatan ini masih memiliki keterbatasan dalam menggali makna yang lebih dalam terkait dengan motif, ambiguitas, dan nuansa dalam bahasa. Di sinilah pemikiran Stephen Ullmann dapat melengkapi dengan memberikan dimensi tambahan terhadap gaya bahasa dan makna, melalui penekanan pada interaksi dinamis antara kata-kata, konteks, dan tafsiran psikologis atau emosional yang lebih kaya.

6. Konsep Dasar Semantik Kalimat

Semantik kalimat merupakan konsep keilmuan baru yang peneliti usung sebagai dasar tafsir Al-Quran. Hal ini karena dalam hal semantik, para cendekiawan seringkali hanya membatasinya pada semantik kata saja. Konsep ini terinspirasi dari pemikiran Ullmann dan Cruse tentang motif suatu kalimat yang dapat berbeda dengan lafaznya. Sebagai contoh, ketika seseorang bertanya “*Bisakah anda membuka jendela?*”; pada hakikatnya dia sedang memberi perintah, bukan bertanya. Hal ini karena jika itu betul adalah kalimat tanya secara motif, maka yang menjawabnya cukup mengatakan bisa, dan mampu, tanpa harus melaksanakannya. Namun, dalam referensi semantik masyarakat yang mampu berpikir jernih, maka pasti dia akan menganggapnya kalimat perintah secara motif, sehingga dia pasti akan melakukannya jika dia “*bisa/mampu*”.

Peneliti hendak menyederhanakan bentuk kalimat yang ada dalam khazanah sastra Arab, yang membaginya menjadi dua, yaitu *Khabari* dan *Insyai*³⁸. Dalam khazanah tersebut, kalimat pertanyaan (*istifham*), angan-angan (*tamanni*), sumpah (*qasam*), panggilan (*nida*) dimasukkan ke dalam kalimat *insyai*. Peneliti hendak menyederhanakannya dengan merujuk pada pembagian kalimat yang lebih umum dan efektif yaitu bahwa hanya ada tiga macam kalimat, yaitu informatif (*khabari*), imperatif (*insyai*) dan interogatif (*istifhami*). Lantas dimana posisi kalimat angan-angan (*tamanni*), sumpah (*qasam*), panggilan (*nida*)? ketiganya masuk ke informatif (*khabari*). Hal ini karena seluruh kalimat tersebut sesungguhnya mengandung informasi. Sebagai contoh, ketika seseorang bersumpah, maka sejatinya ia sedang memberikan informasi, bahwa dia sedang meyakinkan kita untuk mempercayai informasi yang dia bawakan.

³⁸*khabari* bermakna kalimat informasi yang bisa salah atau benar, sedangkan dan *insyai* bermakna kalimat tuntutan yang tidak mengandung kemungkinan benar atau salah. lihat Mardjoko Idris. *Ilmu Ma'ani: Kajian dan Struktur Makna*. Sleman, Penerbit Karya Media, 2015. hal. 15

Hal serupa dapat dianalogikan kepada jenis kalimat yang lainnya. Berikut hasil penyederhanaan terhadap jenis-jenis kalimat;

Tabel III.11. Penyederhanaan Jenis Kalimat menjadi Tiga Jenis

Jenis Kalimat	Contoh
Informatif - sumpah - anangan-anangan - panggilan	<i>kamu sudah membaca buku tafsir</i> - <i>aku bersumpah aku sudah membacanya</i> - <i>seandainya aku bisa membacanya</i> - <i>wahai fulan</i>
Imperatif	<i>tolong baca buku tafsir!</i>
Interogatif	<i>apa yang kamu baca?</i>

Dalam konseptualisasi semantik kalimat, berbagai bentuk di atas pada hakikatnya dapat bermakna lain. Sebagai contoh, kalimat interogatif (pertanyaan) bisa saja sebenarnya bermakna informatif (pernyataan). Misalkan seorang kakak menasehati adiknya yang lupa mengerjakan tugas sekolah. Dia hendak memberitahu adiknya bahwa tidak mengerjakan tugas akan memperburuk nilai dan catatan akademisnya. Alih-alih membuat kalimat informatif, sang kakak memberikan kalimat interogatif (pertanyaan), yaitu “*kamu kira tidak mengerjakan PR akan membuat nilaimu baik-baik saja?*”. Pertanyaan ini tidak membutuhkan jawaban. Itulah mengapa dia disebut kalimat informasi yang berbentuk interogasi (pertanyaan). Dia hanya menyampaikan informasi, sehingga pertanyaannya tidak perlu dijawab. Ini menjadi tanda pertama bahwa suatu kalimat pertanyaan, sebenarnya secara semantik bermakna lain apabila pertanyaan tersebut tidak perlu dijawab.

Contoh lainnya dari perbedaan makna kalimat dengan lafaknya adalah kalimat yang terlihat seperti informasi, tapi sebenarnya bermakna imperatif (perintah/larangan). Sebagai contoh, ketika seorang ayah ingin memerintahkan anaknya untuk mengosongkan tempat sampah yang penuh, sang ayah cukup mengatakan “*Anakku. Tempat sampahnya penuh*”. Kalimat informasi ini secara semantik telah terhubung dengan referensi semantik sang penerima pesan (anak), bahwa secara tidak langsung, dia

harus segera mengosongkan tempat sampah. Hal ini agaknya sesuai dengan kejadian dimana Nabi diperintahkan Allah untuk tidak mengabaikan orang lemah (seperti orang yang buta) ketika berdakwah. Allah berfirman dalam ‘Abasa/80 : 1-2 yang berbunyi “*Dia bermuka masam dan berpaling - saat datang kepadanya orang buta*”. Seakan kalimat itu bermakna informasi, tapi pada hakikatnya itu adalah perintah kepada Nabi untuk berlaku lebih adil lagi dalam berdakwah.

Hal ini juga terlihat pada kalimat interogatif yang bermakna imperatif. Dalam Al-Quran, salah satu contoh terbaik terdapat dalam Surah Al-Ghashiyah/88 : 17 yang berbunyi: “*Maka apakah mereka tidak memperhatikan unta, bagaimana ia diciptakan?*” Secara bentuk, ini adalah kalimat pertanyaan, tetapi secara makna, ayat ini mengandung perintah tersembunyi yang mendorong manusia untuk merenungkan tanda-tanda kekuasaan Allah dalam ciptaan-Nya. Jadi, meskipun berbentuk pertanyaan, ayat ini sebenarnya mendorong manusia untuk memperhatikan dan berpikir tentang alam semesta, yang secara semantik merupakan kalimat imperatif.

Selanjutnya, kalimat yang tampaknya berupa informasi, tetapi sebenarnya bermakna imperatif, dapat ditemukan dalam Surah Al-Fatihah/1 : 2: “*Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam*”. Kalimat ini secara literal memberikan informasi tentang Allah, tetapi dari segi makna, ia sebenarnya adalah perintah tersirat bagi orang yang membacanya untuk memuji Allah. Pembaca atau pendengar diajak untuk memuliakan dan mengagungkan Tuhan, bukan sekadar menerima informasi tentang-Nya. Hal ini menunjukkan bahwa bentuk kalimat dapat berbeda dari maknanya yang lebih dalam, terutama dalam konteks ibadah.

Contoh imperatif yang bermakna informatif bisa ditemukan dalam Surah Al-Mursalat/77 : 29: “*Pergilah menuju apa yang dahulu kamu dustakan*” Meskipun bentuk kalimat ini adalah perintah untuk pergi, ayat ini sebenarnya bermakna informatif karena menyampaikan bahwa orang-orang kafir akan menuju azab sebagai akibat dari kedustaan mereka. Kalimat ini lebih merupakan pengumuman tentang takdir mereka daripada perintah yang mereka bisa atau akan jalankan. Dengan demikian, ini adalah pernyataan fakta yang sudah pasti akan terjadi.

Kalimat yang bermakna positif meskipun secara lafaz terlihat negatif dapat ditemukan dalam Surah Al-Balad/90 : 1 : “*Aku (tidak) bersumpah dengan negeri ini (Mekah)*” Pada permukaan, kata-kata “*Aku (tidak) bersumpah*” menunjukkan sesuatu yang negatif karena terdapat kata “لا” (*tidak*) yang tersembunyi, maknanya berubah menjadi positif karena secara tersirat sebenarnya tujuannya adalah untuk menekankan sumpahnya.

Hal ini dapat dianalogikan ketika seorang kekasih mengucapkan “*aku tidak mau bertemu kamu lagi*”, namun sebenarnya yang dia maksudkan adalah betapa dia ingin bertemu dengan kekasihnya, khususnya oleh seorang perempuan kepada lelakinya. Ayat tadi juga bermakna serupa, yaitu bahwa Allah sangat ingin menekankan sumpah tersebut sampai menggunakan kata “*tidak*” untuk menambah nuansa makna.

Selain itu, kalimat yang tampak positif namun bermakna negatif terdapat dalam Surah Al-Mutaffifin/83 : 24: "*Maka sampaikanlah kepada mereka kabar gembira kepada mereka tentang azab yang pedih*". Meskipun terlihat seperti memberikan kabar gembira, ini sebenarnya adalah sindiran yang mengandung ancaman akan azab yang menyakitkan. Kabar yang secara formal seolah-olah "*baik*", sebenarnya menyampaikan pesan yang sangat buruk, yaitu tentang hukuman yang pedih di akhirat. Ini adalah penggunaan ironi dalam bahasa Al-Quran yang mengubah makna permukaan kalimat menjadi bertolak belakang.

Tabel III.12. Kategori Semantik Kalimat dan Contohnya dalam Al-Quran

Kategori Semantik Kalimat	Contoh Kalimat
Interogatif -> Informatif	Al-'Ankabut/29 : 2 <i>Apakah manusia mengira bahwa mereka akan dibiarkan hanya dengan mengatakan, "Kami telah beriman," dan mereka tidak diuji?</i>
Interogatif -> Imperatif	Al-Ghatsiyah/88 : 17 <i>Maka apakah mereka tidak memperhatikan unta, bagaimana ia diciptakan?</i>
Informatif -> Imperatif	Al-Fatihah/1 : 2 <i>Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam</i>
Imperatif -> Informatif	Al-Mursalat/77 : 29 <i>Pergilah menuju (siksa) yang dahulu kamu dustakan</i>
Negatif -> Positif	Al-Balad/90 : 1 <i>لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ</i>

	<i>Aku (tidak) bersumpah dengan negeri ini (Mekah)</i>
Positif -> Negatif	Al-Muthaffifin/83 :24 <i>Maka sampaikanlah kepada mereka kabar gembira tentang azab yang pedih</i>

Dari beberapa contoh ini, jelaslah bahwa dalam Al-Quran, semantik kalimat sering kali digunakan dengan cara yang kompleks untuk menyampaikan makna yang lebih dalam dan terkadang berbeda dari bentuk literalnya. Konteks dan nuansa semantik dalam Al-Quran memungkinkan variasi makna yang luas, dari interogatif yang bermakna imperatif, hingga informasi yang tersembunyi dalam kalimat perintah. Ini menunjukkan betapa kaya dan mendalamnya penggunaan bahasa dalam Al-Quran, di mana setiap kata dan susunan kalimat memiliki makna yang lebih besar daripada yang terlihat di permukaan, sehingga hal ini dapat dijadikan dasar untuk konsep semantik kalimat.

7. Contoh Kesalahan Referensi Semantik dalam Tafsir Al-Quran

Setelah pada bagian sebelumnya, telah dibahas semantik kalimat sebagai bagian dari gaya untuk menyingkap “*makna sebenarnya*” dari suatu kalimat. Pada bagian ini, penelitian kembali difokuskan kepada referensi semantik mufassir yang terkadang terjadi *framing* terhadapnya, yang membuat pemaknaan terhadap suatu ayat menjauh dari makna yang dimaksud. *Framing* ini dapat dilihat dari alasan logis yaitu melihat hirarki kekuatan pendukung makna. Jika berasal dari ayat lain atau sekitar ayat yang dimaknai, maka itu menjadi pemaknaan yang paling kuat. Setidaknya terdapat dua bentuk *framing* yang dapat terjadi dalam tafsir Al-Quran, atau bahkan dalam memahami teks apapun itu, yaitu *oversimplification* dan *overgeneralization*.³⁹

³⁹*oversimplification* adalah kondisi dimana suatu teks dimaknai keluar dari makna umumnya, karena terjadi *framing* (pengarahan perspektif) ke arah yang spesifik, karena adanya hal-hal yang mendorongnya. Sedangkan *overgeneralization*, adalah kondisi dimana suatu teks dimaknai terlalu umum, padahal ada pendorong makna yang menyatakan kekhususan makna tersebut. lebih lanjut lihat Al-Badawi, Wasan Nazar, and Ahmad Mahmoud Saidat. “Linguistic Overgeneralization: A Case Study.” *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, vol. 1, no. special issue, 2011, pp. 184-193.

Pertama, contoh untuk *oversimplification* adalah tafsir beberapa kalangan dalam memahami Al-Ma'un/107 : 4-5 yang berbunyi “*Maka celakalah orang-orang yang shalat - Yaitu orang-orang yang lalai dari shalatnya*”. Kebanyakan penafsir memaknainya sebagai orang yang bermalas-malasan dalam shalat. Pemaknaan ini dapat terjadi karena *framing* yang diakibatkan oleh beberapa riwayat hadits yang lemah. Padahal jika kita merujuk pada ayat 1 dan 2 dari Al-Ma'un/107 tersebut, maka jelas yang dimaksud adalah orang-orang yang shalat, namun karena shalatnya itu dia menjadi lalai terhadap mengayomi anak yatim maupun kaum miskin.

Contoh berikutnya dalam hal apakah Nabi Isa sudah diwafatkan oleh Allah berdasarkan Surah Ali 'Imran/ 3 : 55. Ayatnya berbunyi; *Ingatlah ketika Allah berfirman, 'Wahai Isa, sesungguhnya Aku akan mewafatkanmu, mengangkatmu kepada-Ku, menyucikanmu dari orang-orang yang kafir, dan menjadikan orang-orang yang mengikutimu di atas orang-orang yang kafir hingga hari kiamat. Kemudian hanya kepada-Ku tempat kembalimu, lalu Aku memutuskan di antara kamu tentang apa yang selalu kamu perselisihkan*. Abduh berpendapat bahwa kata *mutawaffika* di sana jelas bermakna *imatah* atau mematikan secara normal. Namun karena adanya riwayat-riwayat yang tidak bisa dipertanggungjawabkan, hingga pemahaman ulama kebanyakan berpendapat bahwa itu bukan bermakna mematikan, namun dicukupkan sementara waktunya dari bumi, lalu diangkat ke langit, sebelum nanti akan diturunkan kembali pada hari kiamat. *Framing* yang terjadi di sini terlalu terarahkan pada pemahaman yang tidak umum, atau tidak apa adanya, karena merujuk pada riwayat-riwayat hadis yang menurut Abduh dan Ridha, tidak bisa dishahihkan.

Kedua, contoh untuk *overgeneralization* dapat kita lihat pada Surah An-Nahl/16 : 18. Allah berfirman; “*Dan jika kamu menghitung nikmat Allah, niscaya kamu tidak akan mampu menghitungnya*”. Pemahaman yang *mainstream* menyatakan bahwa kata *nikmat Allah* di sana meskipun berbentuk tunggal, sejatinya bermakna jamak. Hal ini karena dua hal; *pertama*, logika umum menyatakan demikian, bahwa sesuatu yang tidak dapat dihitung itu pastilah banyak; *kedua*, adanya konsep *istighraq al-jins*, yaitu konsep dimana suatu kata yang berbentuk tunggal bisa saja bermakna jamak karena adanya *alif lam* atau hal yang membuatnya definitif (*ma'rifah*) yang dalam hal ini adalah bersandarnya dia pada yang definitif, yaitu kata *Allah*. Namun, jika kita telusuri lebih dalam, seharusnya kita tidak membenarkan *framing* tersebut.. Hal ini karena sebelum logika atau

nalar, pembuktian terkuat adalah kita harus membiarkan Al-Quran untuk “*menjelaskan dirinya sendiri*”. Inilah dasar dari semantik romantik sebagai pemikiran tafsir. Sebelum kita capek-capek menjelaskan atau menafsirkan, biarkanlah Al-Quran yang menjelaskan dirinya. Pada satu ayat sebelumnya, disebutkan “*Maka apakah (Allah) yang menciptakan itu sama dengan yang tidak dapat menciptakan? Maka apakah kamu tidak mengambil pelajaran?*”. Jika kita melakukan pemaknaan sintagmatik pada ayat sebelumnya (18), maka ayat (17) ini telah membatasi makna *nikmat Allah* di sana sebagai “*nikmat mengambil pelajaran*”, atau bisa kita sebut nikmat Iman, karena Iman adalah implikasi utama dari *mengambil pelajaran* yang dimaksud disana. Sehingga dari ayat ini dapat kita maknai bahwa jika kita hendak menghitung satu nikmat saja, yaitu nikmat Iman, maka kita tidak akan mampu. Hal ini karena nikmat Iman tidak dapat dibandingkan dengan apapun, artinya tidak ada nikmat lain yang bisa menyamai besarnya nikmat Iman. Sebanyak apapun nikmat yang kita miliki, baik itu jutaan atau milyaran nikmat yang kita punya, maka tentu seluruhnya tidak akan bernilai apa-apa tanpa nikmat Iman.

Tabel III.13. Contoh Kesalahan Referensi Semantik dalam Tafsir Al-Quran

Kategori Kesalahan	Contoh Ayat => Penjelasan
<i>Oversimplification</i>	<p>Al-Ma'un/107 : 4-5 => Tafsir yang menyederhanakan ayat ini biasanya hanya memaknai bahwa celakalah bagi orang yang lalai dalam shalat. Padahal, jika melihat konteks ayat secara penuh, terutama ayat sebelumnya, jelas bahwa yang dimaksud adalah orang yang karena shalatnya malah lalai terhadap tanggung jawab sosial, seperti mengurus anak yatim atau membantu fakir miskin. Pemaknaan ini terjadi karena ada framing dari riwayat hadits lemah.</p> <p>Ali Imran/3 : 55 => Dalam tafsir ayat ini, kata <i>mutawaffika</i> yang berarti "<i>mewafatkanmu</i>" sering kali diartikan sebagai mengangkat Nabi Isa tanpa melalui kematian, berdasarkan beberapa riwayat hadits. Namun, jika kata tersebut dipahami secara literal dan sesuai</p>

	dengan konteks, maknanya adalah mematkan secara normal, sesuai dengan pendapat Abduh yang menentang <i>framing</i> riwayat lemah yang banyak beredar.
<i>Overgeneralization</i>	An-Nahl/16 : 18 => Ayat ini sering dianggap bahwa "nikmat Allah" yang disebutkan adalah dalam bentuk jamak, padahal secara lebih tepat, nikmat yang dimaksud bisa merujuk pada nikmat iman atau mengingat Allah, seperti yang ditekankan dalam ayat sebelumnya (An-Nahl/16 : 17). Konsep <i>istighraq al-jins</i> (menganggap kata tunggal bisa bermakna jamak) digunakan secara berlebihan sehingga makna menjadi terlalu umum.

Pentingnya memahami kesalahan referensi semantik akibat *framing* dalam penafsiran Al-Quran tidak bisa diabaikan, terutama ketika berusaha untuk menafsirkan ayat-ayat secara proporsional dan kontekstual. Kesalahan seperti *oversimplification* dan *overgeneralization* dapat memalingkan pemahaman umat terhadap makna ayat yang sesungguhnya. Sebuah ayat dapat dengan mudah dimaknai secara keliru jika tafsirnya terlalu menyederhanakan atau melebih-lebihkan konteks, seperti yang terlihat pada contoh-contoh dari Al-Ma'un/107 : 4-5 dan Ali Imran/3 : 55. Penafsiran yang didasari oleh *framing* yang salah seringkali mengarah pada kesimpulan yang jauh dari maksud asli teks, seperti terpengaruh oleh logika atau juga riwayat-riwayat yang tidak shahih. Oleh karena itu, sangat penting untuk membiarkan Al-Quran "*menjelaskan dirinya*" sendiri dan memastikan bahwa penafsiran yang diberikan tetap setia pada konteks dan makna semantik yang tepat. Dengan menghindari *framing* yang keliru, kita dapat menafsirkan ayat-ayat Al-Quran secara lebih mendalam, akurat, dan sesuai dengan pesan yang dimaksudkan oleh wahyu ilahi.

B. Kesusastraan Al-Quran (Aplikasi Teori Meaning and Style Stephen Ullmann)

Untuk membedakan antara teks biasa dan teks sastra, penting untuk memperhatikan beberapa aspek, seperti apakah teks tersebut bisa dimaknai apa adanya atau apakah teks tersebut memiliki gaya yang melibatkan unsur emosional atau intelektual yang lebih mendalam. Stephen Ullmann

membedakan teks sastra dengan tiga elemen utama: motif, ambiguitas, dan nuansa.⁴⁰ Elemen-elemen ini membuat teks memiliki makna yang lebih dari sekadar pesan langsung, memberikan pengalaman yang lebih kaya bagi pembaca.

Teks biasa adalah teks yang hanya menyampaikan informasi secara langsung tanpa memberikan gaya atau unsur tambahan yang memperkaya maknanya. Teks ini bisa dimaknai apa adanya, artinya, apa yang dibaca adalah apa yang dimaksudkan. Contohnya adalah kalimat "*Fitria adalah wanita yang anggun*". Kalimat ini hanya menyampaikan deskripsi tentang seseorang, tanpa membawa unsur gaya atau lapisan makna lain. Pembaca menerima informasi tersebut secara langsung dan tidak ada perasaan atau pikiran tambahan yang ditimbulkan oleh teks ini.

Sebaliknya, motif memberikan kedalaman pada teks. Motif adalah unsur yang menjadikan teks tidak bisa dimaknai apa adanya, karena teks tersebut didasarkan pada tema atau ide mendalam yang mempengaruhi dan mendasar keseluruhan maknanya. Sebagai contoh, dalam kalimat "*Mengapa bintang-bintang itu terjatuh dari langit saat kau berlalu? Ya sama dengan aku, mereka ingin di dekatmu*". Teks ini memiliki motif kerinduan yang kuat. Perasaan yang mendasari motif ini membuat pembaca harus memahami bahwa bintang yang terjatuh adalah simbol dari perasaan karakter dalam teks. Nuansa yang mendalam terasa sejak awal, dan teks ini tidak bisa hanya dimaknai secara literal, memerlukan pemaknaan lain yang bisa kita sebut pemaknaan romantis.

Ambiguitas, yang diambil dari terjemahan kata "*vagueness*" (ketidakjelasan), adalah unsur yang membuat sebuah teks memiliki gaya namun nuansa yang ada tidak dapat dirasakan begitu saja, akan tetapi menunggu kajian yang mendalam. Ambiguitas menciptakan ketidakjelasan yang disengaja, di mana pembaca perlu mempertimbangkan lebih dari satu makna. Misalnya, kalimat "*Jika diminta untuk melupakan Fitria, aku harus pergi ke kantor kelurahan terlebih dahulu. Aku hendak membuat surat keterangan tidak mampu*" pada awalnya tampak seperti kalimat literal tentang urusan administratif. Namun, secara kiasan, kalimat ini mengisyaratkan bahwa penutur tidak mampu secara emosional untuk melupakan seseorang. Ambiguitas ini membuat teks lebih rumit karena maknanya tidak dapat dipahami hanya dengan melihat permukaan, tetapi membutuhkan kajian mendalam untuk menangkap maksud tersembunyi di balik kata-kata tersebut.

⁴⁰Lihat ulasan pada Bab II *Stylistics and Semantics* dari buku Stephen Ullmann. *Meaning and Style: Collected Papers*. New York, Barnes & Noble Books, 1973.

Selanjutnya, nuansa adalah unsur yang meskipun menambahkan gaya pada teks, bisa dirasakan sejak awal dan bisa dimaknai apa adanya. Nuansa adalah suasana atau perasaan yang tercipta dari kata-kata dalam teks, yang langsung menyentuh emosi pembaca tanpa perlu interpretasi mendalam. Sebagai contoh, dalam kalimat "*Langit begitu merona di ufuk barat, namun itu tidak memalingkan aku dari keanggunan wanita itu*" nuansa kekaguman terasa jelas sejak awal. Pembaca tidak perlu menafsirkan makna yang tersembunyi, karena rasa dan suasana yang diciptakan dalam kalimat sudah langsung terkesan dan bisa dipahami apa adanya.

Melalui motif, ambiguitas, dan nuansa, teks biasa dapat berubah menjadi teks sastra yang kaya dengan makna dan gaya. Ketiga elemen ini memperkaya teks dengan lapisan tambahan yang membuat pembaca perlu merenungkan makna lebih dalam daripada yang tersurat. Teks sastra tidak hanya menyampaikan informasi, tetapi juga mengajak pembaca untuk berinteraksi dengan emosi, pemikiran, dan imaji yang lebih kompleks. Hal ini membuat teks sastra berbeda dari teks biasa yang hanya menyampaikan makna apa adanya tanpa keterlibatan emosi atau intelektual yang mendalam.

Memahami bagaimana elemen-elemen seperti motif, ambiguitas, dan nuansa bekerja dalam teks sangat penting dalam mempelajari teks sastra. Ini juga menekankan betapa pentingnya pendekatan yang mendalam untuk menafsirkan teks, karena makna yang ada seringkali tersembunyi di balik pilihan kata, struktur kalimat, dan suasana yang tercipta dalam teks.

Tabel III.14. Motif, Ambiguitas dan Nuansa dalam Membentuk Gaya pada Teks

Jenis	Penjelasan	Contoh Teks
Teks Biasa	Teks yang tidak memiliki gaya, namun hanya berupa pesan atau makna yang disampaikan apa adanya, sehingga tidak ada nuansa yang bisa dirasakan.	Fitria adalah Wanita yang Anggun
Motif	Unsur yang menjadikan teks menjadi memiliki gaya	<i>Mengapa bintang-bintang itu terjatuh dari langit</i>

	karena disebabkan oleh motif yang mendasari, Nuansa dapat dirasakan sejak awal dan teks tidak dapat dimaknai apa adanya.	<i>saat kau berlalu? ya sama dengan aku, mereka ingin di dekatmu, Fitria.</i>
Ambiguitas	Unsur yang menjadikan teks menjadi memiliki gaya, namun tidak memberikan nuansa pada awalnya. Menunggu kajian yang mendalam untuk menemukan rasa atau nuansanya. Untuk pemaknaan, bisa dengan makna apa adanya, atau tidak dimaknai apa adanya bergantung pada kalimat yang diinginkan.	<i>Jika diminta untuk melupakan Fitria, aku harus pergi ke kantor kelurahan terlebih dahulu. Aku hendak membuat surat keterangan tidak mampu.</i>
Nuansa	Unsur yang menjadikan teks memiliki gaya. Rasa atau nuansa dapat dirasakan sejak awal, dan teks dapat dimaknai apa adanya.	<i>Langit begitu merona di ufuk barat, namun itu tidak memalingkan aku dari keanggunan wanita itu, wanita yang bernama Fitria.</i>

Tabel di atas menjelaskan bagaimana motif, ambiguitas (ketidakjelasan), dan nuansa dapat membentuk gaya dalam teks. Ketiga unsur tersebut akan sangat berguna ketika diimplementasikan dalam analisis kesusastraan Al-Quran. Motif memberikan kedalaman makna yang tidak dapat dimaknai secara langsung, memerlukan interpretasi yang lebih mendalam. Ambiguitas menghadirkan kemungkinan makna ganda atau ketidakjelasan, yang membutuhkan kajian mendalam untuk menemukan maksud sebenarnya. Sedangkan nuansa menciptakan suasana emosional atau estetis yang dapat dirasakan sejak awal tanpa perlu interpretasi kompleks. Dengan menggunakan ketiga elemen ini, tafsir Al-Quran bisa lebih kaya dan komprehensif, karena setiap teks dapat dipahami dengan lebih cermat, baik dari segi makna yang tersembunyi, suasana yang

dibangun, maupun keterkaitan tematik yang muncul dalam setiap ayat. Implementasi ini akan membantu pembaca dalam menggali lebih jauh hikmah-hikmah yang terkandung dalam wahyu Allah.⁴¹

1. Unsur Motif

Unsur *pertama* adalah motif. Ullmann menyebut bahwa motif membuat suatu teks biasa menjadi “*tidak biasa*” atau bergaya. Hal ini karena selain motif memberi nuansa atau rasa yang berbeda, juga terdapat semacam “*keharusan*” bagi penerima pesan untuk menafsirkan pesan yang diterima. Sebenarnya Ullmann membagi motif ke dalam tiga, yaitu motif fonem, motif morfologis dan semantis. Namun, untuk menghindari tumpang tindihnya motif fonem dan morfologis dengan konsep nuansa nantinya, maka kedua hal demikian peneliti masukkan ke unsur nuansa. Hal ini karena konsep ketiganya sejatinya tidak memiliki perbedaan yang signifikan. Pertanyaan kita sekarang, bagaimana konsep motif ini dalam teks sastra Al-Quran? Peneliti menemukan berikut beberapa contoh konsep motif dalam kesusastraan Al-Quran; 1) Penggunaan Kata Ganti yang tidak Seharusnya; 2) Perbedaan Lafaz dan Makna; 3) Perumpamaan (*Amtsäl*);

a) Penggunaan Kata Ganti yang tidak Seharusnya

Dari beberapa contoh motif yang dapat ditemukan dalam Al-Quran, salah satunya adalah penggunaan kata ganti yang tidak seharusnya. Motif yang melambangkan “*ketersembunyian sesuatu*”, dapat dijadikan alasan atau rasionalisasi terhadap penggunaan kata ganti yang tidak seharusnya. Sehingga dengan menyingkap “hal yang tersembunyi” dalam penggunaan kata ganti tersebut, dapat ditemukan keindahan makna yang membawa pesan secara mendalam.

Sebagai contoh, jika kita telusuri kalimat pertama dari Surah Al-Fatihah/1, yaitu “*Dengan menyebut nama Tuhan yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang*”, terdapat motif makna yang begitu indah. Allah

⁴¹untuk mengetahui apakah ada teks biasa (teks yang tidak memiliki unsur motif, ambiguitas atau nuansa) dalam Al-Quran, maka perlu dilakukan penelitian lebih lanjut. Namun secara teoritis, setiap Allah tidak menggunakan kata ganti pertama (*Aku*), maka teks tersebut sudah memiliki motif. Sehingga kemungkinan teks biasa hanya ada pada ayat-ayat dimana Allah menggunakan kata ganti pertama (*Aku*). Namun, masih ada kemungkinan ayat tersebut mengandung ambiguitas atau nuansa. Apabila ternyata tidak ada keduanya dalam ayat atau teks tersebut, maka dapat disebut sebagai teks biasa, namun secara hikmah, teks biasa saat Allah menggunakan kata ganti pertama menunjukkan ketegasan dan kejelasan tanpa adanya gaya, bahwa dalam hal hak privat Tuhan untuk disembah, tidak diperkenankan untuk berlambat-lambat atau bersantai-santai dengan menggunakan gaya pada teks.

menggunakan kata ganti ketiga "*Tuhan*", padahal Dia sedang berbicara sebagai orang pertama. Seharusnya, jika merujuk pada kaidah bahasa yang umum, Allah akan mengatakan "*Dengan menyebut nama-Ku yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang*". Namun, penggunaan kata ganti ketiga di sini memberikan lapisan makna yang lebih mendalam. Ini menciptakan sebuah efek yang memikat dan mendekatkan Allah dengan hamba-Nya, tanpa menimbulkan jarak yang mungkin muncul dari penggunaan kata ganti pertama yang eksplisit. Ini juga memberikan nilai edukasi, dimana Allah sebagai pendidik, sedang mengajar hamba-Nya yang berperan sebagai murid, untuk menyebut nama-Nya sebagai tahap pendidikan awal. Hal ini bernilai sejalan dengan ungkapan seorang Ibu ketika mengajarkan anaknya untuk mengucapkan "*Mama*" pada awal proses pendidikan.

Keindahan bahasa yang digunakan dalam ayat ini memperlihatkan bagaimana Allah, melalui pilihan kata, membangun hubungan emosional yang sangat kuat dengan pembaca atau pendengar. Kata ganti ketiga memberikan rasa kewibawaan, tetapi di saat yang sama menyiratkan keintiman yang mendalam. Sebagai pembaca, kita tidak merasa bahwa Allah berbicara dengan "*diri-Nya*" secara jauh, tetapi kita diajak untuk memahami bahwa Allah sedang berbicara dengan kedekatan yang personal. Ini adalah bentuk retorika yang sangat halus, tetapi memiliki dampak yang besar dalam menciptakan rasa hubungan spiritual antara Allah dan hamba-Nya.

Sebagai contoh, dalam kehidupan sehari-hari, ketika seseorang menyatakan niatnya untuk melindungi atau membantu orang lain, biasanya orang tersebut akan menggunakan kata ganti pertama, seperti "*Saya akan melindungi Anda*". Namun, jika kita mengikuti pola bahasa yang digunakan oleh Allah dalam Al-Fatihah, kalimat tersebut bisa diubah menjadi sesuatu yang lebih simbolis, seperti "*Temammu yang bernama Mufti Abqary ini siap melindungimu dengan segenap jiwa dan raganya*". Perbedaan penggunaan kata ganti ini memberi nuansa berbeda. Kalimat kedua, meskipun menggunakan kata ganti ketiga, justru memberikan kesan lebih dekat dan lebih hangat, seakan-akan pembicara berbicara dari perspektif yang lebih personal dan berwibawa.

Secara emosional, penggunaan kata ganti ketiga ini tidak hanya memberikan rasa keterhubungan yang lebih dalam, tetapi juga meningkatkan kewibawaan. Kata "*saya*", meskipun umum digunakan, terkadang memberikan jarak antara pembicara dan pendengar, terutama dalam konteks formal atau spiritual. Namun, ketika kalimat diubah menjadi "*Dengan menyebut nama Tuhan yang Maha Pengasih lagi Maha*

Penyayang", Allah tidak hanya menunjukkan kewibawaan-Nya, tetapi juga mengundang pembaca untuk merenungkan dan merasakan kehadiran-Nya dengan cara yang sangat intim. Ini adalah seni retorika ilahi yang menanamkan rasa cinta dan kekaguman dalam hati pembaca.

Penggunaan kata ganti ketiga ini juga memperlihatkan kemuliaan Allah. Sebagai Pencipta yang Maha Agung, Allah tidak perlu menyebut diri-Nya dengan "*Aku*" atau "*Saya*" untuk menekankan kekuasaan-Nya. Dengan menggunakan kata "*Tuhan*" (kata ganti ketiga), Allah menunjukkan keagungan-Nya tanpa memaksa jarak antara diri-Nya dan makhluk-Nya. Justru, ini membuat kita merasakan bahwa meskipun Allah Maha Tinggi, Dia tetap dekat dengan hamba-hamba-Nya. Pola ini membawa pembaca ke dalam pengalaman spiritual yang lebih mendalam, di mana hubungan antara Tuhan dan makhluk-Nya terjalin dengan keseimbangan antara kewibawaan dan kedekatan.

Dalam konteks kehidupan sehari-hari, kita mungkin sering tidak menyadari dampak penggunaan kata ganti terhadap bagaimana kita merasakan kedekatan atau jarak dengan orang lain. Sama halnya dalam bahasa agama, pilihan kata ganti ini memiliki implikasi besar dalam menciptakan rasa hormat, kedekatan, dan cinta. Allah, melalui penggunaan kata ganti yang unik ini, mengajarkan kepada kita bahwa bahkan dalam hal-hal yang tampak sederhana seperti kata ganti, terdapat pelajaran yang mendalam tentang bagaimana kita seharusnya membangun hubungan yang penuh rasa hormat dan kasih sayang dengan sesama makhluk, dan yang terpenting, dengan Tuhan.

b) Perbedaan Lafaz dan Makna

Contoh motif selanjutnya dapat kita lihat dari semantik kalimat Al-Quran, atau biasa kita pahami sebagai perbedaan antara lafaz dan makna dalam Al-Quran. Sebagai contoh; dalam Al-'Ankabut/29 : 2, Allah berfirman "*Apakah manusia mengira bahwa mereka akan dibiarkan hanya dengan mengatakan, "Kami telah beriman," dan mereka tidak diuji?"*". Kalimat tersebut sekilas berbentuk pertanyaan, namun secara motif sebenarnya sedang memberikan informasi tentang kepastian bagi orang beriman untuk diuji. Hal ini dapat dilihat dari kenyataan bahwa pertanyaan itu tidak memerlukan jawaban.

Motif dalam ayat ini memberikan pesan bahwa ujian adalah bagian tak terpisahkan dari kehidupan orang beriman. Motif ini menciptakan kedalaman makna yang tidak dimiliki oleh teks biasa. Dalam teks biasa, sebuah pertanyaan seringkali membutuhkan jawaban atau setidaknya

menyarankan ketidakpastian. Namun, dalam konteks ayat ini, pertanyaan tersebut mengandung motif kepastian yang memperkuat pesan bahwa orang beriman akan diuji, bahkan jika mereka menganggap diri mereka sudah cukup dengan iman. Ini adalah perbedaan mendasar antara teks biasa dan teks yang memiliki gaya (sastra).

Selain itu, motif ini juga memberikan pemahaman bahwa ayat tersebut tidak bisa dimaknai secara harfiah atau apa adanya. Melalui penggunaan bentuk pertanyaan, ayat ini menegaskan suatu kepastian yang mungkin tidak langsung terlihat oleh pembaca. Pembaca diundang untuk memahami bahwa iman bukan sekadar pernyataan lisan, tetapi melibatkan perjuangan spiritual yang teruji dalam berbagai situasi kehidupan. Dengan demikian, motif dalam ayat ini membawa pembaca untuk merenungkan lebih dalam tentang makna iman dan ujian hidup.

Pada teks biasa, pertanyaan mungkin hanya berfungsi untuk mencari informasi. Akan tetapi, dalam konteks teks Al-Quran ini, pertanyaan digunakan sebagai alat retorik yang memperkuat makna motif di dalamnya. Ini menunjukkan bahwa Al-Quran sering kali menggunakan struktur kalimat yang lebih kompleks untuk menyampaikan pesan teologis yang mendalam. Penggunaan motif dalam bentuk pertanyaan yang memberikan informasi memastikan bahwa pembaca tidak hanya sekedar menerima pesan secara pasif, tetapi juga merenungkan makna yang lebih dalam.

Kemudian, jika kita bandingkan dengan teks biasa yang hanya menyampaikan pesan literal, teks dengan motif seperti yang ada dalam Al-Quran seringkali memerlukan pemahaman tambahan untuk menangkap pesan implisit yang tersembunyi di balik kata-kata yang digunakan. Dalam hal ini, motif tidak hanya berfungsi sebagai penghias teks, tetapi juga sebagai alat semantik untuk memperluas cakupan makna yang dapat ditangkap oleh pembaca. Inilah yang membedakan teks biasa dari teks yang lebih bersifat sastra.

Oleh karena itu, motif dalam ayat Al-Quran seperti yang ada pada Surah Al-‘Ankabut tidak bisa dipahami hanya dari segi bentuk kalimat, tetapi juga dari konteks teologis dan pesan yang tersirat. Hal ini menunjukkan pentingnya memahami motif sebagai salah satu unsur pembentuk gaya dalam teks Al-Quran, yang memperkaya makna dan memberikan kedalaman pada pesan yang disampaikan.

c) Perumpamaan (*Amtsals*)

Contoh selanjutnya adalah motif dalam konsep *amtsal* (perumpamaan) di Al-Quran. *Amtsals*⁴² adalah salah satu unsur yang memperkaya makna dan pesan yang terkandung dalam ayat-ayat suci. Termasuk ke dalam *Amtsals* adalah *tasybih* (simile), *isti'arah* (metafora), *kinayah* (eufemisme) serta seluruh jenis majas yang lain. Seluruhnya termasuk ke dalam unsur motif, bukan karena tidak dapat dimaknai apa adanya, tapi karena kehendaknya untuk menyembunyikan makna sejati, dengan mendatangkan makna kiasan.

Perumpamaan atau *amtsal* digunakan oleh Al-Quran untuk menjelaskan konsep-konsep spiritual dan moral yang mendalam dengan cara yang mudah dipahami melalui gambaran konkret yang sering kali diambil dari alam atau kehidupan sehari-hari. Salah satu contoh *amtsal* terdapat dalam Surah Al-Baqarah/2 : 17: "*Perumpamaan mereka adalah seperti orang yang menyalakan api, setelah api itu menerangi sekelilingnya, Allah hilangkan cahaya (yang menyinari) mereka, dan*

⁴²Bakry Syaikh Amin membagi tiga bentuk perumpamaan yang diklasifikasikan berdasarkan ekspresi dan sifat penggunaannya dalam Al-Qur'an. *Pertama, perumpamaan tersembunyi* adalah bentuk perumpamaan yang tidak secara eksplisit dinyatakan dalam teks sebagai perumpamaan, tetapi maknanya mencerminkan kebijaksanaan atau pepatah populer dalam bahasa Arab. Jenis ini ditandai dengan adanya kesamaan konsep antara ayat Al-Qur'an dan ungkapan umum yang dikenal masyarakat, meskipun tidak menggunakan kata *matsal* secara eksplisit. Misalnya, konsep keseimbangan dalam pengeluaran harta yang disebut dalam QS. Al-Furqan: 67 sejajar dengan pepatah Arab "*Sebaik-baik perkara adalah yang di tengah-tengah*". Namun, perumpamaan semacam ini masih menjadi perdebatan, karena syarat formal dari sebuah perumpamaan tidak selalu terpenuhi, sehingga beberapa ulama menganggapnya sebagai interpretasi yang dipaksakan. *Kedua, perumpamaan eksplisit atau standar* adalah bentuk perumpamaan yang dalam teksnya secara tegas menggunakan kata *matsal*, menunjukkan bahwa ayat tersebut dimaksudkan sebagai perumpamaan. Contoh klasiknya adalah QS. Al-Jumu'ah: 5, yang membandingkan orang-orang yang tidak mengamalkan Taurat dengan keledai yang membawa kitab-kitab, serta QS. Al-Baqarah: 19-20 yang menggambarkan keadaan orang-orang munafik melalui analogi hujan deras yang membawa kegelapan, guruh, dan kilat. *Ketiga, perumpamaan implisit*, yaitu bentuk perumpamaan yang meskipun tidak menyebutkan kata *matsal*, tetap mengandung unsur perbandingan dan makna alegoris yang mendalam. Dalam kategori ini, kisah-kisah dalam Al-Qur'an yang memiliki unsur *tamtsil*, seperti perumpamaan penduduk suatu negeri dalam QS. Yasin: 13-19, juga dapat dikategorikan sebagai bentuk perumpamaan, karena memiliki struktur yang mirip dengan perumpamaan eksplisit dalam menyampaikan pesan moral. Perbedaan utama dari ketiga bentuk ini terletak pada tingkat eksplisitasi dan metode penyampaiannya, tetapi kesemuanya bertujuan memberikan pelajaran melalui analogi yang kuat dan mendalam. lebih lanjut lihat Bakry Syaikh Amin. *at-Ta'bir al-Fanny fi Al-Qur'an*. Beirut, Dar asy-Syuruq, 1979. hal. 230-234

mereka dibiarkan dalam kegelapan, tidak dapat melihat". Dalam ayat ini, motif kegelapan dan cahaya digunakan untuk menggambarkan kondisi orang-orang munafik yang awalnya memiliki penerangan atau petunjuk, namun kemudian tersesat karena Allah memadamkan cahaya tersebut.

Motif cahaya dalam perumpamaan ini adalah simbol petunjuk, sedangkan kegelapan adalah lambang kebingungan atau kesesatan. Melalui penggunaan perumpamaan ini, Allah memberikan gambaran yang kuat tentang bagaimana petunjuk (*hidayah*) dapat diterima oleh seseorang, tetapi jika tidak dimanfaatkan atau diikuti, petunjuk itu bisa saja hilang, dan orang tersebut akan kembali kepada kebodohan atau kesesatan. Motif ini tidak hanya bersifat ilustratif, tetapi juga menyampaikan pesan moral bahwa keimanan dan hidayah adalah nikmat yang harus dipelihara dan tidak diabaikan.

Selain motif cahaya dan kegelapan, motif air sering digunakan dalam *amtsal* untuk menggambarkan kehidupan, keberkahan, atau bahkan pengingkaran. Dalam Surah Al-Hajj/22 : 31, Allah berfirman: "*Dan perumpamaan (orang yang menyeru selain Allah) adalah seperti air yang tidak sampai kepada mereka (untuk memberi manfaat)".* Ayat ini menggunakan motif air sebagai lambang kehidupan dan rahmat, dan menggambarkan bahwa berhala atau sekutu yang diseru selain Allah tidak dapat memberikan manfaat apa pun, layaknya air yang tidak pernah mencapai mereka yang membutuhkan. Motif ini memperjelas bahwa hanya Allah yang mampu memberikan manfaat sejati, sedangkan selain-Nya hanyalah kebatilan.

Dalam Surah An-Nur/24 : 35, Allah menyebutkan motif cahaya sebagai lambang petunjuk ilahi: "*Allah adalah cahaya langit dan bumi..."*. Dalam ayat ini, motif cahaya digunakan untuk menggambarkan keagungan dan petunjuk Allah yang mencakup seluruh alam semesta. Perumpamaan ini menggambarkan betapa Allah adalah sumber petunjuk yang tidak terhingga, di mana segala sesuatu yang ada di langit dan bumi berada di bawah kekuasaan dan pengawasan-Nya. Motif cahaya di sini bukan hanya ilustrasi visual, tetapi juga memiliki makna teologis yang mendalam tentang sifat Allah sebagai pemberi hidayah.

Lebih lanjut, motif kehidupan dunia seringkali muncul dalam bentuk perumpamaan yang menggambarkan kefanaan dunia dan betapa cepatnya ia berlalu. Dalam Surah Al-Kahf/18 : 45, Allah berfirman: "*Dan berikanlah kepada mereka perumpamaan kehidupan dunia ini seperti air (hujan) yang Kami turunkan dari langit, kemudian tumbuhlah dengan suburinya tanaman-tanaman bumi..."*. Motif air dan tumbuhan yang tumbuh

subur, kemudian layu dan mati, menggambarkan sifat dunia yang sementara. Ini adalah pengingat bagi manusia untuk tidak terlalu terikat dengan kehidupan dunia yang fana, karena seperti tanaman yang akan mati, kehidupan duniawi juga akan berakhir.

Motif lain yang sering muncul dalam *amtsal* Al-Quran adalah motif binatang. Salah satu contoh terdapat dalam Surah Al-Jumu'ah/62 : 5, di mana Allah memberikan perumpamaan orang-orang yang memikul Taurat namun tidak mengamalkannya seperti keledai yang membawa kitab-kitab di punggungnya. Motif keledai di sini digunakan untuk menyampaikan gambaran orang-orang yang diberi ilmu namun tidak menggunakannya. Seperti keledai yang tidak memahami beban yang dibawanya, orang yang tidak mengamalkan ilmunya juga tidak memahami atau mendapatkan manfaat dari ilmu tersebut. Motif ini menegaskan pentingnya amal dan penerapan ilmu, bukan sekadar penguasaan teoritis semata.

Dengan demikian, motif-motif dalam *amtsal* Al-Quran memberikan makna yang lebih dalam dari sekadar ilustrasi atau perumpamaan sederhana. Motif-motif ini menyampaikan pesan moral, spiritual, dan teologis yang kuat, dengan menggunakan gambaran yang mudah dipahami untuk menggambarkan konsep-konsep yang lebih abstrak. Penggunaan motif dalam perumpamaan ini menunjukkan betapa pentingnya konteks dan simbolisme dalam memahami pesan Al-Quran, sehingga setiap perumpamaan tidak hanya berfungsi sebagai gambaran visual, tetapi juga membawa makna yang mendalam dan relevan bagi kehidupan spiritual manusia.

Tabel III.15. Contoh Unsur Motif dalam Kesusastraan Al-Quran

Konsep dalam Al-Quran	Contoh Ayat	Penjelasan tentang Motif
Penggunaan Kata Ganti yg Tidak Sesuai	Al-Fatihah/1 : 1	Penggunaan kata ganti ketiga "Tuhan" alih-alih "Aku" menciptakan nuansa lebih mendalam dan membangun kedekatan emosional, seperti cara seorang ibu mengajarkan anaknya berbicara dengan rasa kasih sayang.

Perbedaan Lafaz dan Makna	Al-‘Ankabut/29 : 2	Kalimat dalam bentuk pertanyaan, tetapi sebenarnya memberikan informasi tentang kepastian bahwa orang beriman pasti akan diuji. Ini memberi makna lebih dalam yang tak langsung terlihat, menekankan perbedaan antara lafaz dan makna.
Perumpamaan (<i>Amtsāl</i>)	Al-Baqarah/2 : 17	Menggunakan motif cahaya dan kegelapan untuk menggambarkan kondisi orang munafik yang kehilangan petunjuk. Motif ini menggambarkan petunjuk sebagai cahaya yang harus dijaga, dan jika hilang, orang tersebut kembali ke dalam kegelapan atau kesesatan.

2. Unsur Ambiguitas

Unsur *kedua* adalah ambiguitas. Prinsip ambiguitas yang membedakannya dengan motif dan nuansa adalah gaya dan keindahan dalam ambiguitas tidak dapat dirasakan pada secara langsung pada awalnya, namun akan ditemukan saat dikaji lebih dalam. Peneliti menemukan beberapa contoh kesusastaan Al-Quran berdasarkan prinsip ambiguitas/ketidakjelasan (*vagueness*); 1) Presisi Susunan Kalimat; 2) Peralihan (*Iltifat*) ; 3) Penyimpangan Linguistik.

a) Presisi Susunan Kalimat

Salah satu contoh yang menarik dari Al-Quran tentang ambiguitas adalah bagaimana keindahan presisi linguistik (*ad-daqa'iq al-lughawiyah*) Al-Quran. Sebagai contoh, Ayat Kursi memiliki susunan yang sangat indah, dimana setiap kalimatnya saling berpasangan, lalu kalimat yang di tengah-tengah menyinggung keterpasangan itu. Jika kita merujuk pada prinsip ambiguitas, dimana nuansa tidak langsung dirasakan pada awalnya, maka begitu pula Ayat Kursi, pada awalnya tidak dirasakan nuansa atau gaya yang menonjol. Namun setelah dikaji mendalam, ditemukanlah keindahannya, yaitu susunan yang saling padu dan serasi.

Ayat Kursi yang terdapat dalam Surat Al-Baqarah ayat 255 dianggap sebagai salah satu ayat yang paling agung dalam Al-Quran.

Keterkenalannya tidak hanya karena makna teologis yang mendalam, tetapi juga karena kandungan yang berkaitan dengan *Tauhid*, yaitu keyakinan terhadap keesaan Allah serta sifat-sifat-Nya yang melampaui batas nalar manusia. Melalui ayat ini, Allah menekankan keagungan diri-Nya dalam hubungannya dengan penciptaan dan pemeliharaan alam semesta, yang menjadi inti dari iman umat Islam.

Di balik nilai spiritual yang terkandung, Ayat Kursi menyimpan keindahan linguistik yang luar biasa. Struktur ayat ini dipenuhi dengan keteraturan kalimat yang membentuk kesatuan makna yang sangat kuat. Penataan kalimat-kalimat ini mencerminkan keharmonisan antara tema dan struktur ayat, yang menambah kedalaman pesan yang ingin disampaikan. Setiap kalimat tidak hanya menyampaikan informasi tersendiri, tetapi juga berperan dalam memperkuat makna kalimat yang lain melalui hubungan tematik yang konsisten.

Kalimat pertama dan kesembilan dalam Ayat Kursi memberikan gambaran yang konsisten mengenai sifat-sifat Tuhan, terutama keesaan dan kekuasaan-Nya yang tak terbatas. Kalimat pertama "*Allāhu lā ilāha illā huwa al-ḥayyu al-qayyūm*" (*Allah, tidak ada Tuhan selain Dia, Yang Maha Hidup lagi terus-menerus mengurus*), menegaskan bahwa Allah adalah satu-satunya Tuhan yang layak disembah. Sifat *al-hayy* (*Maha Hidup*) menunjukkan bahwa Allah selalu eksis tanpa awal dan akhir, sedangkan *al-qayyūm* (*yang terus-menerus mengurus*) menunjukkan bahwa Allah tidak pernah lelah atau berhenti dalam menjaga dan mengurus alam semesta.

Kalimat kesembilan (akhir ayat), "*Wahuwa al-‘aliyyu al-‘azīm*" (*Dia-lah yang Maha Tinggi lagi Maha Agung*), menyempurnakan pernyataan tersebut dengan menegaskan bahwa Allah tidak hanya Maha Hidup dan Maha Mengurus, tetapi juga yang Maha Tinggi (*al-‘Aliyy*) dan Maha Agung (*al-‘Azīm*). Keterpasangan antara dua kalimat ini mencerminkan hubungan logis dan matematis yang kuat, di mana kedua kalimat ini saling melengkapi dalam menggambarkan keagungan sifat-sifat Allah yang mencakup segala aspek eksistensi dan kekuasaan.

Kalimat kedua dan kedelapan menunjukkan ketidakberdayaan makhluk dalam menghadapi kebesaran dan kekuasaan Allah. Pada kalimat kedua, "*Lā ta'khudzuhu sinatun wa lā nawm*" (*Dia tidak dilalaikan oleh kantuk dan tidak pula oleh tidur*), dinyatakan bahwa Allah tidak tersentuh oleh sifat-sifat lemah yang ada pada makhluk, seperti kantuk atau tidur. Allah senantiasa waspada dan aktif dalam mengelola seluruh ciptaan-Nya

tanpa terganggu oleh kebutuhan fisik yang melumpuhkan seperti yang dialami oleh manusia.

Kalimat kedelapan, *"Wa lā ya 'ūduhu ḥifẓuhumā"* (Dia tidak merasa berat memelihara langit dan bumi), mempertegas bahwa Allah dalam memelihara seluruh alam semesta, tidak pernah merasa terbebani. Keterkaitan antara kedua kalimat ini sangat jelas, karena keduanya menyampaikan bahwa meskipun manusia dan makhluk lainnya membutuhkan istirahat, Allah tidak pernah terpengaruh oleh kebutuhan semacam itu. Kedua kalimat ini menekankan tidak adanya sifat makhluk pada Sang Khalik. Keagungan-Nya dalam mengelola alam semesta berlangsung tanpa henti dan tanpa rasa lelah, menegaskan kebesaran dan ketidakberdayaan makhluk di hadapan-Nya.

Kalimat ketiga dan ketujuh menegaskan bahwa Allah memiliki dan menguasai seluruh alam semesta, baik di langit maupun di bumi. Kalimat ketiga *"Lahu mā fī as-samāwāti wa mā fī al-ard"* (Milik-Nya apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi) menyatakan bahwa seluruh isi alam semesta berada di bawah kepemilikan Allah. Dengan demikian, tidak ada yang dapat mengklaim otoritas atau kepemilikan sejati selain Allah, karena segala sesuatu berasal dari-Nya dan tunduk kepada-Nya.

Kalimat ketujuh *"Yā'lamu mā baina aydīhim wa mā khalfahum"* (Dia mengetahui apa yang di hadapan mereka dan apa yang di belakang mereka), memperluas pemahaman tentang kekuasaan Allah dengan menegaskan bahwa Dia mengetahui segala hal yang terjadi di langit dan bumi, baik yang sudah terjadi, sedang terjadi, maupun yang akan terjadi. Keterkaitan antara kalimat ketiga dan ketujuh ini menggarisbawahi bahwa Allah tidak hanya memiliki langit dan bumi, tetapi juga mengetahui dan mengendalikan setiap detail yang terjadi di dalamnya, menunjukkan penguasaan-Nya yang total atas alam semesta.

Kalimat keempat dan keenam membahas tentang kekhususan para nabi dan bagaimana mereka hanya dapat bertindak sesuai dengan izin Allah. Kalimat keempat *"Man dhā al-ladhī yashfa'u 'indahū illā bi'idhnihi"* (Siapakah yang dapat memberi syafaat di sisi-Nya tanpa izin-Nya), menunjukkan bahwa tidak ada makhluk, bahkan nabi sekalipun, yang memiliki otoritas untuk memberikan syafaat tanpa izin dari Allah. Hal ini memperkuat pemahaman bahwa segala bentuk intervensi atau pertolongan hanya bisa terjadi jika Allah mengizinkannya.

Kalimat keenam *"Wa lā yuḥītūna bishay'in min 'ilmihī illā bimā shā'a"* (Dan mereka tidak mengetahui sesuatu dari ilmu-Nya kecuali apa yang dikehendaki-Nya), menegaskan bahwa para nabi dan manusia lainnya

hanya mengetahui apa yang diizinkan oleh Allah. Pengetahuan mereka terbatas dan hanya bisa diakses melalui wahyu atau izin dari Tuhan. Kedua kalimat ini secara jelas menyoroti keterbatasan manusia, termasuk para nabi, dalam mendapatkan pengetahuan atau bertindak, sehingga memperkuat konsep ketergantungan makhluk kepada Sang Pencipta.

Kalimat kelima "*Yā'lamu mā baina aydihim wa mā khalfahum*" (*Dia mengetahui apa yang di hadapan mereka dan apa yang di belakang mereka*), menegaskan bahwa pengetahuan Allah mencakup segala hal, baik yang ada di depan maupun di belakang makhluk. Frasa ini menyiratkan bahwa Allah mengetahui masa lalu, masa kini, dan masa depan, tanpa ada batasan. Dengan pengetahuan yang meliputi seluruh dimensi waktu dan ruang, Allah mengendalikan seluruh ciptaan-Nya dengan sempurna.

Penjelasan tentang "*di depan*" dan "*di belakang*" dalam konteks ini juga menyinggung keterpasangan antara kalimat-kalimat yang berada di depan dan belakangnya dalam Ayat Kursi. Kalimat ini menjadi titik sentral yang menghubungkan tema-tema utama ayat, seperti kekuasaan Allah atas langit dan bumi serta pengetahuan-Nya yang tak terbatas. Ini menunjukkan bahwa struktur linguistik Ayat Kursi tidak hanya mengatur informasi secara logis, tetapi juga mencerminkan penataan yang lebih luas dalam menegaskan otoritas dan keesaan Allah.

Presisi linguistik dalam Ayat Kursi tidak hanya terlihat pada hubungan antar kalimat, tetapi juga dalam keseluruhan struktur ayat yang membentuk simetri yang sempurna. Keterpasangan antar kalimat menciptakan kesan keteraturan yang menegaskan bahwa setiap bagian ayat ini memiliki peran yang signifikan dalam menyampaikan pesan yang koheren. Penggunaan kata dan frasa dipilih dengan sangat hati-hati untuk menjaga harmoni antara struktur dan makna yang ingin disampaikan.

Tabel III.16. Presisi Linguistik dalam Ayat Kursi

Kalimat	Keterpasangan	Teks Ayat
1 & 9	sama-sama menunjukkan sifat Tuhan	<p>اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ</p> <p><i>Allah, tidak ada tuhan selain Dia, Yang Maha Hidup lagi terus-menerus mengurus (makhluk-Nya)</i></p>

		<p>وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ</p> <p><i>Dialah yang Maha Tinggi lagi Maha Agung</i></p>
2 & 8	sama-sama menunjukkan tidak adanya sifat Makhhluk pada Tuhan	<p>لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ</p> <p><i>Dia tidak dilanda oleh kantuk dan tidak (pula) oleh tidur.</i></p> <p>وَلَا يَأْتِيهِ أَثَرٌ حِفْظُهُمَا</p> <p><i>Dia tidak merasa berat memelihara keduanya (langit dan bumi)</i></p>
3 & 7	sama-sama menunjukkan kepemilikan dan singgasanaNya pada Langit dan Bumi	<p>لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ</p> <p><i>Milik-Nyalah apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi.</i></p> <p>وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ</p> <p><i>Kursi-Nya (ilmu dan kekuasaan-Nya) meliputi langit dan bumi.</i></p>
4 & 6	sama-sama menunjukkan kekhususan Nabi	<p>مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ</p> <p><i>Tidak ada yang dapat memberi syafaat di sisi-Nya tanpa izin-Nya</i></p> <p>وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ</p> <p><i>Mereka (makhluk) tidak mengetahui sesuatu apa pun dari ilmu-Nya, kecuali apa yang Dia kehendaki.</i></p>
5	menunjukkan	<p>يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ</p>

	keterpasangan antara yang di belakangnya dan di depannya	<i>Dia mengetahui apa yang ada di hadapan mereka dan apa yang ada di belakang mereka.</i>
--	--	---

Dengan keteraturan ini, Ayat Kursi menjadi contoh terbaik dari keindahan dan keagungan bahasa Al-Quran. Setiap kalimat dan frasa saling melengkapi dan memperkuat satu sama lain, menghasilkan sebuah karya linguistik yang sempurna. Hal ini tidak hanya menambah kekuatan pesan teologis yang terkandung di dalamnya, tetapi juga memperlihatkan kecermatan Allah dalam menyusun wahyu yang indah dan penuh makna.

Pemahaman terhadap keterpasangan antar kalimat dalam Ayat Kursi memberikan wawasan yang lebih mendalam tentang hubungan antara Tuhan dan makhluk-Nya. Setiap kalimat, jika dipahami dalam kaitannya dengan kalimat lain, mengungkapkan aspek-aspek yang lebih luas dari kebesaran dan kekuasaan Allah. Keterpasangan ini juga memungkinkan kita untuk memahami makna yang lebih utuh dan komprehensif dari ayat ini, yang tidak hanya menyampaikan pesan-pesan individual, tetapi juga pesan kolektif yang lebih besar.

Selain itu, pemahaman terhadap hubungan antar kalimat ini juga menyoroti bagaimana struktur linguistik dalam Al-Quran digunakan untuk memperkuat makna spiritual dan teologis yang dikandungnya. Keteraturan dan keselarasan ini tidak hanya menjadi bukti kebesaran Allah sebagai Sang Pencipta, tetapi juga memperlihatkan keindahan Al-Quran sebagai wahyu yang diturunkan dengan penuh kebijaksanaan dan presisi yang tak tertandingi.

Ayat Kursi bukan hanya ayat dengan makna teologis yang mendalam, tetapi juga merupakan contoh keagungan bahasa dalam Al-Quran. Setiap kalimat dalam Ayat Kursi diatur dengan sangat teliti sehingga saling melengkapi satu sama lain dalam menggambarkan keesaan, kekuasaan, dan pengetahuan Allah yang tak terbatas. Analisis linguistik terhadap keterpasangan antar kalimat ini menunjukkan betapa besar peran struktur bahasa dalam memperkuat pesan yang disampaikan.

Dengan memahami keterpasangan ini, kita dapat lebih menghargai keindahan dan keagungan Ayat Kursi sebagai bagian dari wahyu Allah. Ayat ini tidak hanya memberikan pemahaman teologis yang mendalam tentang sifat-sifat Allah, tetapi juga memperlihatkan kebesaran bahasa Al-Quran yang melampaui batas nalar manusia. Pemahaman yang

mendalam terhadap struktur linguistik dalam Ayat Kursi dapat menjadi pintu masuk untuk menggali lebih jauh keindahan dan keagungan seluruh Al-Quran.

b) Peralihan (*Iltifat*)

Peralihan (*iltifat*) dalam Al-Quran adalah salah satu bentuk keindahan bahasa yang memukau dan penuh hikmah, khususnya mengingat membutuhkan kajian mendalam untuk menggapainya. Hal ini sejalan dengan prinsip ambiguitas yang mengatakan bahwa keindahan dan nuansa hanya akan dicapai setelah dilakukan kajian, bukan dirasakan sejak awal. Dalam ayat-ayat Al-Quran, *iltifat* sering digunakan untuk menarik perhatian pembaca atau pendengar dan menegaskan pesan penting yang terkandung di dalamnya. Salah satu contoh yang menonjol adalah peralihan dari kata ganti orang ketiga ke kata ganti orang pertama yang terdapat dalam Surah An-Nur ayat 55. Ayat ini dimulai dengan janji Allah kepada orang-orang yang beriman dan beramal saleh, menggunakan kata ganti orang ketiga: "*Dia akan menjadikan mereka berkuasa di bumi*" dan "*Dia akan meneguhkan agama mereka*". Namun, ketika Allah berbicara tentang ibadah, kata ganti langsung berubah menjadi kata ganti orang pertama: "*Mereka menyembah-Ku dengan tidak mempersekutukan-Ku*". Peralihan ini memiliki makna yang mendalam, terutama dalam menggambarkan kedekatan hubungan antara manusia dan Tuhan dalam hal ibadah.

Keindahan peralihan ini bukan sekadar soal perubahan kata ganti, tetapi juga menyiratkan perubahan suasana dan konteks. Ketika berbicara tentang kekuasaan dan peneguhan agama, Allah menggunakan kata ganti orang ketiga, seolah menunjukkan otoritas-Nya yang jauh dan tertinggi sebagai Penguasa semesta. Namun, ketika pembicaraan beralih ke masalah ibadah, penggunaan kata "*Aku*" memberikan nuansa kedekatan dan personalisasi dalam hubungan antara manusia dengan Tuhan. Dengan kata lain, meskipun Allah adalah Dzat Yang Maha Tinggi, ketika berbicara tentang ibadah, Allah mendekati diri kepada hamba-Nya, menegaskan bahwa ibadah adalah hubungan yang sangat intim antara manusia dan Pencipta-Nya.

Peralihan ini juga mengandung hikmah yang dalam terkait tema ketuhanan dan pengabdian. Allah mengingatkan bahwa kekuasaan dan kemuliaan yang diberikan kepada manusia tidak terlepas dari kewajiban mereka untuk menyembah-Nya tanpa menyekutukan-Nya. Hubungan antara kekuasaan di bumi dan ibadah kepada Tuhan adalah hubungan timbal balik; Allah memberikan kekuasaan dan keamanan kepada manusia,

dan manusia harus merespons dengan kepatuhan dan pengabdian yang tulus kepada Allah. Melalui penggunaan iltifat, Allah seolah memperkuat pesan ini dengan perubahan gaya bahasa yang menarik perhatian dan menekankan betapa pentingnya ibadah yang murni kepada-Nya.

Selain itu, peralihan tema dalam Surah Al-Anfal ayat 1 juga mencerminkan keindahan bahasa Al-Quran yang penuh hikmah. Ayat ini dimulai dengan pertanyaan mengenai pembagian harta rampasan perang, yang merupakan topik materi dan bersifat duniawi. Namun, seketika Allah mengarahkan pembicaraan pada topik yang lebih tinggi, yakni hubungan emosional dan persaudaraan antara sesama manusia: "*Perbaikilah hubungan di antara sesamamu dan taatlah kepada Allah dan Rasul-Nya*". Peralihan mendadak dari topik harta rampasan perang menuju hubungan emosional ini menunjukkan bahwa dalam pandangan Allah, kedamaian dan hubungan antar sesama lebih penting daripada harta benda.

Hikmah dari peralihan tema ini sangat relevan dalam kehidupan manusia. Allah mengajarkan bahwa meskipun materi dan kekayaan adalah bagian dari kehidupan, nilai-nilai kemanusiaan seperti persaudaraan, perdamaian, dan ketakwaan kepada Allah harus lebih diutamakan. Ketika manusia terlalu fokus pada harta dan kekayaan, mereka berisiko melupakan pentingnya menjaga hubungan yang baik dengan sesama manusia dan Tuhan. Peralihan ini menegaskan bahwa kepentingan duniawi tidak boleh mengalahkan nilai-nilai spiritual dan moral. Al-Quran, melalui gaya bahasanya yang unik ini, memberikan pelajaran penting bagi umat manusia agar selalu mengutamakan kebaikan dalam hubungan sosial dan pengabdian kepada Tuhan.

Kedua contoh *iltifat* ini, baik dalam konteks penggunaan kata ganti maupun peralihan tema; menunjukkan bagaimana Al-Quran menyampaikan pesan-pesan moral dan spiritual dengan cara yang indah dan efektif. Gaya bahasa yang dinamis ini memberikan pengalaman membaca atau mendengarkan yang mendalam dan menggugah kesadaran. Perubahan gaya bahasa yang digunakan dalam Al-Quran bukanlah sekadar permainan kata, tetapi sebuah metode yang membawa pesan-pesan yang lebih kuat dan mendalam kepada pendengarnya. Dengan *iltifat*, Al-Quran menunjukkan bahwa setiap kata dan struktur dalam wahyu Ilahi memiliki tujuan yang jelas dan hikmah yang besar.

Secara keseluruhan, peralihan dalam kata ganti dan tema ini menyoroti bahwa Al-Quran tidak hanya menekankan aspek-aspek hukum dan teologis, tetapi juga menekankan aspek emosional dan spiritual. Kedekatan Allah dengan hamba-Nya, pentingnya ibadah yang tulus, serta

nilai-nilai persaudaraan dan perdamaian menjadi inti dari ajaran Al-Quran yang disampaikan dengan cara yang sangat indah dan penuh makna.

c) Penyimpangan Linguistik

Al-Quran sebagai wahyu ilahi, tidak hanya memuat pesan-pesan keagamaan dan spiritual yang mendalam, tetapi juga mencerminkan keindahan bahasa yang luar biasa. Salah satu aspek yang kerap dibahas oleh para ulama adalah adanya fenomena yang tampak seperti penyimpangan gramatika dalam ayat-ayat tertentu, yang pada kenyataannya mengandung hikmah dan pelajaran yang luar biasa. Salah satu contohnya adalah dalam ayat-ayat yang berbicara tentang kaum Nabi Nuh dan kaum Nabi Luth, di mana meskipun hanya satu nabi diutus kepada mereka, Al-Quran menyebut mereka telah mendustakan "*para rasul*" (dalam bentuk jamak). Pada pandangan pertama, ini tampak sebagai penyimpangan dari kaidah gramatika yang benar, namun jika ditelaah lebih dalam, ada hikmah yang besar di baliknya.

Dalam Surat Asy-Syu'ara/26 : 105, Allah berfirman "*Kaum Nuh telah mendustakan para rasul*", dan dalam ayat 160 "*Kaum Luth telah mendustakan para rasul*". Kedua ayat ini menggunakan bentuk jamak, "*para rasul*" (المرسلين), meskipun hanya satu nabi yang diutus kepada masing-masing kaum, yaitu Nabi Nuh kepada kaumnya dan Nabi Luth kepada kaumnya. Secara gramatikal, seseorang mungkin berpendapat bahwa penggunaan bentuk jamak untuk satu nabi adalah sebuah "*kesalahan*" gramatika, namun hal ini sebetulnya memiliki makna yang sangat mendalam dan penuh hikmah.

Penggunaan bentuk jamak "*para rasul*" dalam kedua ayat tersebut bertujuan untuk menegaskan bahwa semua nabi dan rasul yang diutus oleh Allah membawa risalah yang sama, yaitu ajakan kepada tauhid dan kebenaran. Dengan mendustakan satu nabi, kaum tersebut dianggap telah mendustakan seluruh nabi yang diutus oleh Allah. Ini menekankan kesatuan risalah para nabi, yang semuanya membawa pesan yang sama meskipun hidup di zaman dan tempat yang berbeda. Penggunaan bentuk jamak ini memperkuat makna bahwa menolak satu rasul berarti menolak seluruh utusan Allah.

Selain aspek teologis, penggunaan bentuk jamak ini berfungsi sebagai penggugah kesadaran bagi para pembaca atau pendengar Al-Quran. Dengan menyebut "*para rasul*" alih-alih satu rasul, Al-Quran memberikan peringatan yang lebih keras. Ini menggugah perhatian dan memberikan dampak psikologis yang lebih mendalam, seolah-olah menunjukkan bahwa

penolakan yang dilakukan oleh kaum tersebut memiliki dampak yang jauh lebih besar daripada sekadar menolak satu nabi. Dengan kata lain, mereka tidak hanya mendustakan nabi yang diutus kepada mereka, tetapi juga seluruh rangkaian risalah ilahi yang disampaikan oleh para rasul sepanjang sejarah.

Al-Quran sering kali mengajarkan konsep universalitas, dan dalam hal ini mendustakan satu nabi dianggap sebagai tindakan mendustakan seluruh ajaran Allah yang disampaikan oleh nabi-nabi sebelumnya dan sesudahnya. Ini menunjukkan bahwa pesan Allah kepada umat manusia adalah satu, tanpa perbedaan dalam hal esensi dan tujuan. Oleh karena itu, kaum yang mendustakan Nabi Nuh atau Nabi Luth secara tidak langsung dianggap telah menolak semua rasul yang datang dengan pesan yang sama. Hikmah di balik penggunaan bentuk jamak ini adalah penegasan bahwa ajaran tauhid yang dibawa oleh para nabi adalah ajaran universal yang berlaku untuk seluruh umat manusia di segala zaman.

Apa yang tampak sebagai "*kesalahan*" gramatika dalam pandangan manusia sebetulnya adalah salah satu bentuk mukjizat Al-Quran. Allah sengaja menggunakan bentuk jamak untuk mengajarkan pelajaran yang lebih mendalam. Ini juga menegaskan bahwa Al-Quran tidak tunduk pada aturan-aturan bahasa manusia secara kaku, karena sebagai wahyu ilahi, Al-Quran melampaui batasan-batasan gramatika yang biasa digunakan dalam komunikasi manusia. Penggunaan bentuk jamak di sini memberikan pesan bahwa kebenaran ilahi tidak dapat dibatasi oleh aturan-aturan gramatika yang dibuat oleh manusia, karena Al-Quran adalah wahyu yang berasal langsung dari Allah.

Penggunaan bentuk jamak dalam kedua ayat ini juga memiliki fungsi sebagai peringatan yang lebih keras kepada umat manusia. Dengan menyebut bahwa kaum Nabi Nuh dan kaum Nabi Luth telah mendustakan "*para rasul*", Allah memberikan pesan bahwa konsekuensi dari penolakan terhadap wahyu ilahi sangatlah besar. Ini menambah keseriusan peringatan tersebut dan menggambarkan bahwa dosa mereka bukanlah dosa kecil. Peringatan ini tidak hanya berlaku untuk kaum tersebut, tetapi juga bagi semua umat yang datang setelahnya, agar mereka tidak mengulangi kesalahan yang sama dengan menolak kebenaran yang dibawa oleh para nabi.

Fenomena ini juga menunjukkan keindahan bahasa Al-Quran yang penuh dengan lapisan makna. Penggunaan bentuk jamak bukan hanya memberikan penekanan pada makna teologis, tetapi juga memperlihatkan bagaimana bahasa Al-Quran selalu dipilih dengan sangat tepat untuk

menyampaikan pesan-pesan yang mendalam. Keindahan ini terlihat dalam kemampuan Al-Quran untuk menyampaikan banyak pelajaran melalui struktur bahasa yang terlihat sederhana namun penuh makna. Ini menunjukkan betapa Al-Quran, meskipun diturunkan lebih dari seribu tahun yang lalu, tetap relevan dan penuh makna dalam berbagai konteks, termasuk dalam konteks gramatika dan bahasa.

Sebagai kesimpulan, apa yang tampak sebagai kesalahan gramatika dalam ayat-ayat Al-Quran seringkali mengandung hikmah yang sangat mendalam. Penggunaan bentuk jamak dalam ayat tentang kaum Nabi Nuh dan Nabi Luth adalah contoh nyata bagaimana sesuatu yang tampaknya tidak sesuai dengan aturan bahasa manusia ternyata digunakan untuk menegaskan nilai-nilai penting tentang kesatuan risalah, peringatan keras kepada umat manusia, dan keindahan bahasa Al-Quran. Dengan demikian, "*kesalahan*" ini bukanlah kesalahan, melainkan sebuah bentuk mukjizat dan sarana untuk menyampaikan pelajaran-pelajaran penting yang dapat menggugah kesadaran dan pemahaman para pembaca Al-Quran.

Tabel III.17. Contoh Unsur Ambiguitas dalam Kesusastraan Al-Quran

Konsep dalam Al-Quran	Contoh Ayat	Penjelasan tentang Ambiguitas
Presisi Susunan Kalimat	Ayat Kursi	Pada awalnya tidak ada nuansa atau keindahan yang mencolok, namun setelah dilakukan kajian mendalam, ternyata setiap kalimat dari Ayat Kursi saling berpasangan dan menciptakan harmoni yang luar biasa. Untuk lebih detail, silahkan lihat tabel III. 16.
Peralihan (<i>Iltifat</i>)	An-Nur/24 : 55	Pada awalnya tidak ada hal yang istimewa terlihat, namun setelah dikaji lebih dalam, ternyata terdapat penggantian kata ganti oleh Allah, dimana secara khusus ketika membahas ibadah, Allah menggunakan kata ganti pertama, yang sebelumnya ketiga. Hal ini

		menunjukkan kedalaman hikmah kepada manusia bahwa dalam hal ibadah, Allah ada pemilik satu-satunya otoritas untuk disembah.
Penyimpangan Linguistik	Asy-Syu'ara/26 : 105-160	Pada awalnya, bukannya keindahan yang dilihat namun adanya kesalahan gramatika, dimana " <i>para rasul</i> " seharusnya berbentuk tunggal saja, atau " <i>rasul</i> " saja, karena yang datang kepada mereka hanya satu orang, bukan banyak. Namun ternyata, setelah dikaji, ditemukan bahwa terdapat hikmah yang ingin ditanamkan bahwa mengingkari satu rasul sama saja mengingkari seluruh rasul, karena setiap rasul membawa universalitas kebenaran dan ketuhanan yang sama.

3. Unsur Nuansa

Unsur *ketiga* adalah nuansa. Prinsip nuansa adalah bahwa rasa atau gaya yang hadir pada teks sudah terasa sejak awal sebagaimana motif. Namun perbedaannya adalah, jika motif tidak dapat dimaknai apa adanya, nuansa bisa dimaknai apa adanya. Sehingga ada dua prinsip utama untuk unsur ini; *pertama*, rasa atau gaya sudah dirasakan sejak awal; *kedua*, teks bisa dimaknai apa adanya. Peneliti setidaknya menemukan lima contoh dalam hal ini, yaitu; 1) Keindahan Fonologi; 2) Pertemuan Kontras (*Muqabalah*); 3) Penyederhanaan (*Ijaz*) dan Pemanjangan (*Ithnab*) ; 4) Pendahuluan (*Taqdim*) dan Pengakhiran (*Ta'khir*); 5) Sumpah (*Aqsam*) ; 6) Kisah (*Qashash*)

a) Keindahan Fonologi

Salah satu unsur yang menciptakan nuansa dalam Al-Quran adalah keindahan fonem akhir ayat-ayatnya. Fonem adalah satuan bunyi terkecil dalam bahasa, dan di dalam Al-Quran, penggunaan fonem akhir dalam

banyak ayat sering kali menghasilkan harmoni bunyi yang sangat indah. Keindahan ini bukan hanya enak didengar, tetapi juga memberikan makna dan nuansa yang bisa langsung dirasakan oleh pendengar. Pengulangan bunyi yang sama pada akhir ayat menciptakan irama yang menambah kedalaman spiritual dan keselarasan dalam makna.

Salah satu contoh yang menggambarkan keindahan fonem akhir ayat dalam Al-Quran adalah Surah Al-Kautsar, yang terdiri dari tiga ayat. Ayat pertama "*Inna a'tainaka al-kawthar*", ayat kedua "*Fasalli li rabbika wanhar*", dan ayat ketiga "*Inna shani'aka huwa al-abtar*", semuanya diakhiri dengan bunyi *-ar* yang menciptakan keselarasan fonetis. Bunyi fonem yang sama di akhir setiap ayat menghasilkan harmoni yang melahirkan rasa kebersamaan dan keserasian dalam surah ini, yang seolah-olah mengalir dalam satu nafas yang sama.

Sesuai dengan prinsip utama nuansa, keindahan dari fonem akhir dalam Surah Al-Kautsar sudah terasa sejak ayat pertama dibaca. Bunyi *-ar* yang diakhiri pada setiap ayat menciptakan pola bunyi yang bisa langsung ditangkap oleh pendengar. Bahkan tanpa memahami makna ayat-ayat tersebut, seseorang yang mendengarnya akan merasakan keindahan bunyi yang disusun secara berirama. Ini adalah salah satu keunikan Al-Quran di mana unsur keindahan hadir sejak awal, memberikan nuansa spiritual dan estetis yang khas.

Selain dari sisi estetika bunyi, nuansa dalam Al-Quran juga berkaitan dengan makna yang bisa dimaknai secara langsung. Dalam Surah Al-Kautsar, pesan yang disampaikan jelas dan lugas: Allah telah memberikan karunia besar (Al-Kautsar) kepada Nabi Muhammad, dan sebagai wujud rasa syukur, beliau diperintahkan untuk melaksanakan ibadah dan kurban. Bunyi *-ar* di akhir setiap ayat tidak hanya menciptakan harmoni, tetapi juga memberikan kesan ketegasan dan kepastian pada pesan yang ingin disampaikan. Hal ini memperkuat nuansa kemuliaan dan anugerah ilahi yang menjadi tema utama surah tersebut.

Nuansa yang hadir melalui fonem akhir dalam ayat-ayat Al-Quran tidak hanya memiliki dampak estetis, tetapi juga membawa pengaruh spiritual yang mendalam. Ketika bunyi yang selaras dan berulang ini didengar dalam lantunan tilawah, pendengar akan merasakan ketenangan dan keselarasan yang mengiringi makna ayat. Dalam konteks ini, fonem akhir berperan dalam membangun nuansa yang meningkatkan rasa kekhusyukan dan kehadiran ilahi dalam diri pembaca atau pendengar. Keindahan bunyi yang dihadirkan oleh fonem akhir ini memiliki kekuatan untuk menyentuh perasaan spiritual secara langsung.

Fonem akhir dalam Al-Quran tidak hanya menghadirkan nuansa yang indah, tetapi juga berfungsi sebagai alat penegas makna. Misalnya, dalam Surah Al-Kautsar, penggunaan fonem -ar yang berulang memberikan kesan yang memperkuat pesan utama surah: bahwa karunia Allah yang diberikan kepada Nabi Muhammad adalah sesuatu yang sangat besar dan patut disyukuri. Pola bunyi yang konsisten ini membantu mengikat tema dan makna yang disampaikan dalam surah tersebut, memperkuat hubungan antara bahasa dan isi.

Keindahan nuansa dalam fonem akhir ayat-ayat Al-Quran adalah salah satu cara bagaimana Al-Quran menjaga keselarasan dan harmoni. Dalam banyak surah lainnya, fonem akhir yang berulang atau memiliki pola tertentu memberikan rasa kohesi dalam seluruh surah. Hal ini tidak hanya menambah keindahan dari sisi bahasa, tetapi juga membantu pembaca atau pendengar untuk lebih mudah mengingat dan menginternalisasi pesan-pesan Al-Quran. Nuansa harmoni ini mencerminkan betapa sempurnanya struktur bahasa Al-Quran dalam menyampaikan wahyu ilahi.

Keindahan fonem akhir ayat-ayat dalam Al-Quran, seperti yang terlihat dalam Surah Al-Kautsar, adalah salah satu aspek luar biasa yang membuat Al-Quran begitu unik dan istimewa. Nuansa yang dihasilkan oleh keselarasan bunyi ini tidak hanya memperkaya pengalaman estetika dalam membaca atau mendengarkan, tetapi juga memperkuat makna dan pesan yang disampaikan dalam ayat-ayat tersebut. Dengan nuansa yang dapat langsung dirasakan sejak awal, dan makna yang bisa dimaknai secara langsung, fonem akhir dalam Al-Quran berfungsi sebagai jembatan antara keindahan bahasa dan kedalaman spiritual yang dikandungnya.

b) Pertemuan Kontras / *Muqabalah*

Dalam ilmu *balaghah*, *Muqabalah* adalah salah satu teknik keindahan bahasa yang merujuk pada kesetaraan atau keseimbangan antara dua hal dalam suatu konteks. Di dalam Al-Quran, *Muqabalah* sering digunakan untuk menciptakan keselarasan antara ide, makna, atau struktur ayat-ayat, sehingga pesan yang disampaikan menjadi lebih kuat dan mudah dipahami. *Muqabalah* ini juga menghadirkan nuansa keadilan dan keseimbangan yang inheren dalam pesan Al-Quran, di mana Allah selalu memberikan penghakiman dan balasan secara adil berdasarkan perbuatan manusia. Dalam dua ayat terakhir dari Surah Al-Zalzalah, Allah menggunakan *Muqabalah* untuk menggambarkan secara jelas balasan yang diterima oleh manusia, baik untuk perbuatan baik maupun buruk.

Pada dua ayat terakhir Surah Al-Zalzalah, Allah berfirman: "*Fa man ya'mal mithqāla dharratin khayran yarah*" (Barangsiapa mengerjakan kebaikan seberat dzarrah, niscaya dia akan melihat (balasan)nya.); "*Wa man ya'mal mithqāla dharratin sharran yarah.*" (Dan barangsiapa mengerjakan kejahatan seberat dzarrah, niscaya dia akan melihat (balasan)nya.)

Ayat-ayat ini merupakan contoh *Muqabalah* yang sempurna. Struktur dan kata-kata dalam kedua ayat ini seimbang, sehingga memberikan kesan bahwa kebaikan dan keburukan dinilai dengan ukuran yang sama oleh Allah. Keseimbangan ini mencerminkan prinsip keadilan ilahi, di mana setiap tindakan manusia, baik besar maupun kecil, akan mendapatkan balasan yang setimpal.

Keindahan *Muqabalah* dalam dua ayat ini terletak pada keseimbangan antara perbuatan baik dan buruk yang sama-sama diukur dengan timbangan yang adil, yaitu "*mithqāla dharratin*" (seberat dzarrah). *Dzarrah* yang berarti partikel kecil atau hal yang sangat ringan, menjadi simbol bahwa Allah memperhitungkan setiap detail dari perbuatan manusia, tanpa ada yang terlewatkan. Nuansa yang muncul dari penggunaan struktur yang simetris ini adalah rasa keadilan yang kuat dan kepastian bahwa segala sesuatu, sekecil apa pun, akan mendapatkan perhitungannya di Hari Kiamat.

Dari sudut pandang *balaghah*, struktur kedua ayat ini hampir identik, di mana satu ayat berbicara tentang kebaikan dan yang lainnya tentang keburukan. Pengulangan yang terstruktur ini menciptakan keselarasan yang kuat antara kedua ayat, mempertegas bahwa tidak ada perbedaan dalam cara Allah memperlakukan kebaikan dan keburukan. Struktur yang seimbang ini juga memberikan kesan keseriusan dalam pengadilan di Hari Kiamat, di mana setiap amal, tanpa terkecuali, akan diperlihatkan kepada manusia dengan jelas dan transparan.

Muqabalah dalam kedua ayat ini juga membawa nuansa peringatan yang mendalam. Karena perbuatan baik dan buruk diukur dengan timbangan yang sama, manusia tidak bisa meremehkan perbuatan kecil yang mereka lakukan. Meskipun hanya seberat dzarrah, baik kebaikan maupun keburukan tetap akan diperhitungkan oleh Allah. Ini menghadirkan nuansa kehati-hatian bagi pembaca atau pendengar, bahwa segala sesuatu dalam hidup ini memiliki konsekuensi, sekecil apa pun itu. Kesetaraan dalam penimbangan ini memberikan rasa tanggung jawab yang besar bagi setiap individu atas perbuatannya.

Muqabalah dalam *balaghah* adalah salah satu unsur keindahan yang sangat menonjol dalam Al-Quran. Penggunaannya dalam dua ayat terakhir

Surah Al-Zalzalah menciptakan nuansa keadilan, keseimbangan, dan peringatan yang kuat. Kesetaraan dalam pengukuran perbuatan baik dan buruk memperkuat prinsip bahwa Allah adalah Hakim yang Maha Adil, yang tidak akan mengabaikan satupun perbuatan manusia, sekecil apapun itu. Melalui struktur yang simetris dan kata-kata yang dipilih dengan cermat, Al-Quran menghadirkan nuansa spiritual yang mendalam sekaligus memperlihatkan keindahan bahasa yang luar biasa.

c) Penyederhanaan (*Ijaz*) dan Pemanjangan (*Ithnab*)

Ijaz dan *Ithnab* dalam *balaghah* adalah salah satu gaya bahasa yang merujuk pada penjelasan yang dipersempit (*ijaz*) atau diperluas (*ithnab*) dalam kalimat di luar apa yang sebenarnya diperlukan untuk menyampaikan informasi inti. *Ijaz* dan *Ithnab* sering kali digunakan untuk memberikan penekanan, menambah kejelasan, atau mengekspresikan perasaan tertentu. Meskipun informasi yang disampaikan bisa saja dijelaskan secara singkat, *Ijaz* dan *Ithnab* sengaja digunakan untuk menambahkan nuansa, keindahan, dan kedalaman dalam bahasa. Dalam Al-Quran, penggunaan *Ijaz* dan *Ithnab* seringkali memberikan efek yang mendalam, memperkaya makna ayat dan membawa pesan spiritual yang lebih kuat.

Salah satu contoh *Ijaz* (penyederhanaan) yang dapat dilihat adalah bagaimana Al-Quran menyampaikan perintah berbuat baik kepada orang tua dalam Surah Al-Isra/17 ayat 23: "وبالوالدين إحسانا" (*dan untuk kedua orangtua sikap Ihsan*). Al-Quran tidak menggunakan bentuk kalimat panjang seperti *وأحسن بالوالدين إحسانا*, yang secara literal berarti "*dan berbuatlah kebaikan kepada kedua orang tua dengan sikap Ihsan*". Kata *أحسن* dihilangkan untuk membawakan ketegasan dan penyingkatan. Lebih jelasnya, penggunaan kata *وبالوالدين إحسانا* langsung mengarahkan perhatian pembaca atau pendengar pada inti pesan tanpa ada kerumitan dalam struktur kalimat. Pilihan ini menunjukkan dimensi romantis sastra Al-Quran, yaitu kemampuan menyingkat kalimat namun tetap memberikan efek emosi dan moral yang kuat. Dalam konteks ini, penyederhanaan tersebut memberikan nuansa urgensi, yakni bahwa berbakti kepada orang tua harus dilakukan dengan tulus, cepat, dan tanpa basa-basi, seolah-olah Al-Quran ingin menyampaikan bahwa kebaikan kepada orang tua adalah kewajiban yang tidak memerlukan alasan atau tunda-tunda. Pilihan bahasa yang singkat dan efisien ini juga mencerminkan bagaimana Al-Quran menghidupkan pesan moral dengan penuh keindahan dan kedalaman, sehingga mampu menggugah perasaan manusia secara langsung tanpa

memerlukan tambahan kata yang berlebihan. Keunggulan *ijaz* ini tidak hanya menciptakan keindahan sastra, tetapi juga mengajarkan prinsip kehidupan yang relevan bagi setiap individu dalam berbagai situasi.

Adapun contoh *Ithnab* yang menarik, terdapat dalam dialog antara Allah dan Nabi Musa di Surah Thaha/20 : 17. Ketika Allah bertanya kepada Musa tentang apa yang ada di tangannya, Musa menjawab dengan jawaban yang diperluas: "*Wa mā tilka biyamīnika yā Mūsa*" (Dan apa itu yang ada di tangan kananmu, wahai Musa?); "*Qāla hiya 'aṣāya, atawakka'u 'alayhā, wa ahushshu bihā 'alā ghanamī, wa līya fihā ma'ārib ukhrā*" (Dia berkata: "Ini adalah tongkatku, aku bersandar padanya, dan aku menggunakannya untuk menggiring domba-dombaku, dan ada lagi manfaat-manfaat lain baginya").

Jawaban Nabi Musa bisa saja cukup dengan mengatakan bahwa yang ada di tangannya adalah tongkat, namun *Ithnab* digunakan di sini untuk menambah kedalaman makna dan menggambarkan hubungan emosional dan praktis Nabi Musa dengan tongkat tersebut.

Penggunaan *Ithnab* dalam jawaban Nabi Musa memberikan nuansa yang sangat kuat. Dengan memperpanjang jawabannya, Nabi Musa tidak hanya memberikan informasi tentang apa yang ada di tangannya, tetapi juga menggambarkan kedekatannya dengan tongkat tersebut, sekaligus juga berlama-lama atau mendambakan pembicaraan yang intim dengan Tuhannya. Dia menjelaskan bagaimana dia menggunakan tongkat itu untuk berbagai keperluan sehari-hari, seperti bersandar dan menggembalakan domba. Penambahan informasi ini memberikan kesan lebih mendalam tentang kehidupan Nabi Musa sebagai seorang gembala sebelum misinya sebagai nabi. *Ithnab* di sini tidak hanya memperjelas fungsi tongkat, tetapi juga memperlihatkan elemen emosional dan keterikatan Nabi Musa dengan benda tersebut.

Jawaban panjang yang diberikan oleh Nabi Musa dalam ayat tersebut tidak hanya menjelaskan fungsi praktis dari tongkat, tetapi juga menciptakan nuansa keintiman antara Musa dan Allah. Penggunaan *Ithnab* dalam percakapan ini menunjukkan bagaimana Musa merasa nyaman untuk berbicara panjang lebar di hadapan Allah. Ini mencerminkan hubungan yang erat antara Musa dan Tuhannya. *Ithnab* di sini memberikan nuansa kedekatan, seolah-olah Musa mengambil kesempatan untuk berbicara lebih banyak dengan Allah, menunjukkan rasa hormat dan ketaatannya, sekaligus memperpanjang percakapannya dengan Tuhan.

Ithnab juga digunakan untuk menekankan pentingnya tongkat dalam kehidupan Musa. Dengan menjelaskan bahwa tongkatnya bukan

hanya alat untuk bersandar, tetapi juga memiliki berbagai kegunaan lainnya, Nabi Musa menunjukkan betapa bergunanya benda itu dalam kehidupannya sehari-hari. Hal ini memberikan pelajaran bahwa benda-benda yang tampaknya sederhana dan biasa dalam kehidupan seseorang bisa memiliki fungsi yang lebih luas dan bermakna. *Ithnab* membantu memperlihatkan bahwa tongkat tersebut, yang nanti akan menjadi bagian dari mukjizat Nabi Musa, bukan hanya sekedar alat fisik, tetapi juga simbol dari peran penting yang akan dimainkan dalam misi kenabiannya.

Ithnab sebagai salah satu gaya bahasa dalam balaghah, berperan penting dalam menciptakan nuansa dan kedalaman dalam teks Al-Quran. Melalui pemanjangan penjelasan atau deskripsi, *Ithnab* memberikan ruang bagi pembaca atau pendengar untuk merenungkan lebih dalam makna di balik kata-kata yang diucapkan. Dalam Surah Thaha, penggunaan *Ithnab* dalam jawaban Nabi Musa menggambarkan hubungan emosional yang kuat dengan tongkatnya dan menambahkan dimensi spiritual yang lebih luas pada percakapan dengan Allah. Ini memperlihatkan bahwa Al-Quran bukan hanya sebuah kitab yang memberikan informasi singkat dan langsung, tetapi juga sebuah karya sastra yang kaya dengan keindahan bahasa dan nuansa yang mendalam, yang membawa pesan spiritual dengan cara yang penuh kelembutan dan makna.

d) Pendahuluan (*Taqdim*) dan Pengakhiran (*Ta'khir*)

Taqdim dan *Ta'khir* adalah teknik balaghah yang digunakan untuk merujuk pada pemajukan (*taqdim*) dan penundaan (*ta'khir*) susunan kata atau frasa dalam kalimat. Teknik ini menciptakan nuansa yang khas, di mana urutan kata diubah dari struktur biasa dengan tujuan menambah keindahan, penekanan, atau memperjelas makna tertentu. Dalam Al-Quran, *taqdim* dan *ta'khir* sering digunakan untuk memperkuat makna spiritual dan memberi kedalaman pada pesan yang disampaikan. Susunan yang tidak biasa ini menarik perhatian pembaca atau pendengar, sehingga makna yang disampaikan lebih mendalam dan memiliki efek emosional yang lebih kuat.

Ayat kelima dari Surah Al-Fatihah, "*Iyyaka na'budu wa iyyaka nasta'in*" (Hanya kepada-Mu kami menyembah dan hanya kepada-Mu kami memohon pertolongan), adalah salah satu contoh klasik *taqdim* dan *ta'khir* dalam Al-Quran. Secara struktur gramatikal, kalimat ini bisa saja ditulis dengan urutan yang lebih umum, yaitu "*Na'buduka wa nasta'inu bika*" (Kami menyembah-Mu dan kami memohon pertolongan kepada-Mu). Namun, Al-Quran menggunakan bentuk yang berbeda dengan

mendahulukan kata "*iybaka*" (Hanya kepada-Mu) untuk menekankan pengkhususan dan keutamaan Allah dalam ibadah dan permohonan pertolongan.

Taqdim dalam ayat "*Iyyaka na'budu*" memberi nuansa yang sangat kuat terkait penekanan pada tauhid, yaitu pengkhususan ibadah hanya kepada Allah. Dengan memajukan kata "*iybaka*" (Hanya kepada-Mu) sebelum kata kerja "*na'budu*" (kami menyembah), ayat ini dengan tegas menekankan bahwa ibadah yang benar hanya boleh diberikan kepada Allah, tanpa menyekutukan-Nya dengan yang lain. Perubahan urutan ini menciptakan nuansa keagungan dan eksklusivitas dalam ibadah kepada Allah, memperkuat makna tauhid yang menjadi inti ajaran Islam.

Selain dalam ibadah, *taqdim* juga digunakan dalam bagian kedua dari ayat ini: "*wa iyyaka nasta'in*" (dan hanya kepada-Mu kami memohon pertolongan). Sama seperti pada bagian sebelumnya, penggunaan *taqdim* di sini mendahulukan kata "*iybaka*" (Hanya kepada-Mu) sebelum kata kerja "*nasta'in*" (kami memohon pertolongan). Ini memberi nuansa penegasan bahwa hanya kepada Allah, dan bukan kepada yang lain, manusia harus memohon pertolongan. Penggunaan teknik ini menekankan konsep ketergantungan total manusia kepada Allah dalam segala aspek kehidupan, khususnya dalam hal mencari bantuan dan perlindungan.

Taqdim dan *ta'khir* dalam ayat ini tidak hanya memperkuat makna tauhid dan ketergantungan kepada Allah, tetapi juga menciptakan efek emosional yang mendalam bagi pembaca atau pendengar. Dengan mendahulukan kata "*iybaka*", ayat ini menarik perhatian dan membangkitkan rasa khusyu dalam beribadah. Efek emosional ini memperkuat hubungan spiritual antara manusia dan Tuhan, seolah-olah memberikan pengingat bahwa tidak ada yang lebih penting daripada Allah dalam segala bentuk ibadah dan permohonan. Penggunaan *taqdim* dalam ayat ini membuat pembaca lebih sadar akan keagungan Allah dan pentingnya mengutamakan-Nya dalam segala hal.

Taqdim dan *ta'khir* adalah salah satu teknik *balaghah* yang menunjukkan keindahan dan kekayaan bahasa Al-Quran. Melalui perubahan urutan kata, Al-Quran berhasil menyampaikan pesan-pesan teologis dan spiritual dengan lebih kuat dan mendalam. Dalam ayat "*Iyyaka na'budu wa iyyaka nasta'in*", teknik ini digunakan untuk menekankan pentingnya pengkhususan ibadah kepada Allah dan ketergantungan manusia kepada-Nya dalam memohon pertolongan. Dengan nuansa yang langsung terasa sejak awal, *taqdim* dan *ta'khir* tidak hanya berfungsi

memperjelas makna, tetapi juga memperkaya pengalaman spiritual bagi siapa pun yang membaca atau mendengar ayat-ayat Al-Quran.

e) Sumpah / *Aqşam*

Contoh selanjutnya adalah nuansa dalam konsep *Aqşam* (sumpah) Al-Quran. Sumpah dalam Al-Quran adalah salah satu unsur gaya bahasa yang digunakan untuk menekankan atau memperkuat pesan yang disampaikan Allah. Sumpah dalam Al-Quran tidak hanya berfungsi sebagai penguatan pesan, tetapi juga seringkali melibatkan nuansa tertentu yang memberi isyarat makna lebih dalam. Sumpah Allah biasanya menggunakan ciptaan-ciptaan-Nya⁴³ seperti matahari, bulan, siang, malam, dan lain-lain sebagai objek sumpah, dan nuansa ini memberikan pemahaman yang lebih mendalam kepada manusia tentang kebesaran ciptaan-Nya serta makna simbolis yang terkait dengannya. Sebagai contoh, dalam Surah Asy-Syams/91 : 1-2, Allah berfirman: "*Demi matahari dan cahayanya di pagi hari, dan demi bulan apabila mengiringinya*". Nuansa matahari dan bulan digunakan untuk menunjukkan keseimbangan kosmik yang diciptakan Allah, di mana kedua benda langit tersebut berfungsi dengan sempurna dalam siklus kehidupan.

Nuansa cahaya matahari dalam sumpah ini melambangkan kejelasan, kebenaran, dan petunjuk. Cahaya matahari mengusir kegelapan malam, sebagaimana kebenaran dan petunjuk ilahi mengusir kebodohan dan kesesatan. Di sisi lain, bulan dalam ayat tersebut melambangkan kesunyian malam dan kesempurnaan peredaran waktu, yang menunjukkan bahwa waktu memiliki siklusnya sendiri yang tidak bisa dihindari. Melalui nuansa ini, sumpah Allah menunjukkan betapa pentingnya peredaran waktu dalam kehidupan manusia, dan bagaimana manusia harus memanfaatkan setiap waktu dengan sebaik-baiknya. Oleh karena itu, sumpah ini bukan hanya sekadar penegasan, tetapi juga mengandung pelajaran mendalam tentang waktu, keteraturan alam, dan kebesaran Allah.

Selain itu, nuansa dalam sumpah tentang siang dan malam sering digunakan untuk menggambarkan perubahan dan siklus kehidupan. Dalam Surah Al-Lail/92 : 1-2, Allah berfirman: "*Demi malam apabila menutupi (cahaya siang), dan demi siang apabila terang benderang*". Nuansa malam dan siang di sini tidak hanya menggambarkan siklus harian yang

⁴³Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah menyebut bahwa sumpah Allah dengan makhluk-Nya menunjukkan keagungan makhluk yang dipilih tersebut; lebih lanjut lihat Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah. *Sumpah dalam Al-Quran*, terjemah Asep Saefullah dan Kamaluddin Sa'adiyatulharamain. Tangerang Selatan, Pustaka Azzam, 2000. hal. 23

terus-menerus terjadi, tetapi juga mengisyaratkan tentang perputaran nasib manusia dan perubahan keadaan. Siang melambangkan terangnya hidayah dan kesempatan beramal, sementara malam melambangkan kesunyian dan perenungan. Sumpah ini memperkuat makna bahwa kehidupan manusia juga mengalami perubahan seperti pergantian malam dan siang, yang harus dipahami dan diresapi oleh manusia.

Nuansa langit dalam sumpah Al-Quran juga sering digunakan untuk menunjukkan keagungan dan kekuasaan Allah yang tidak terbatas. Dalam Surah Adz-Dzariyat/51 : 7, Allah berfirman: "*Demi langit yang mempunyai jalan-jalan*". Langit di sini tidak hanya digunakan sebagai simbol fisik dari keindahan dan keteraturan alam, tetapi juga melambangkan ketinggian dan keagungan. Nuansa langit menunjukkan bahwa Allah adalah Pencipta yang mengatur segala sesuatu dengan sempurna dan tidak ada yang terjadi di luar kehendak-Nya. Sumpah ini membawa manusia untuk merenungkan betapa kecilnya mereka di hadapan kebesaran alam semesta, dan bahwa mereka harus tunduk kepada kehendak Allah yang Maha Kuasa.

Nuansa lain yang digunakan dalam sumpah adalah bumi, yang melambangkan kehidupan dan tempat tinggal manusia. Dalam Surah At-Tariq/86 : 12, Allah berfirman: "*Dan bumi yang mempunyai retakan*". Bumi di sini adalah simbol kehidupan manusia yang penuh dengan liku-liku, cobaan, dan perjuangan. Retakan yang ada di bumi melambangkan kesulitan yang dihadapi manusia dalam hidup mereka. Sumpah ini memperkuat pemahaman bahwa hidup di dunia tidak akan pernah mulus, tetapi penuh dengan tantangan yang harus dihadapi dengan keteguhan iman. Melalui nuansa ini, Allah memberikan pengajaran tentang realitas kehidupan yang tidak sempurna dan bagaimana manusia harus menghadapinya dengan sabar dan tawakal.

Nuansa pohon zaitun juga muncul dalam sumpah Al-Quran untuk melambangkan keberkahan dan kesucian. Dalam Surah At-Tin/95 : 1, Allah berfirman: "*Demi buah tin dan zaitun*". Buah zaitun dalam konteks ini melambangkan keberkahan, terutama karena pohon zaitun adalah simbol kehidupan yang berkelanjutan dan sumber keberkahan dalam budaya Timur Tengah. Sumpah ini menunjukkan bahwa Allah bersumpah dengan hal-hal yang diberkahi oleh-Nya untuk menekankan makna penting yang terkandung di dalamnya, yaitu bahwa kehidupan yang penuh berkah adalah kehidupan yang dijalani dengan penuh ketaatan kepada-Nya.

Dengan demikian, nuansa dalam konsep sumpah Al-Quran memberikan makna mendalam yang lebih dari sekadar penguatan pesan. Melalui sumpah yang menggunakan unsur-unsur alam, waktu, dan

kehidupan, Allah mengajarkan manusia tentang keteraturan alam semesta, realitas kehidupan, dan kebesaran-Nya sebagai Pencipta. Setiap sumpah yang diiringi dengan nuansa tertentu mengandung pelajaran spiritual dan moral yang menuntun manusia untuk lebih memahami makna keberadaan mereka dan hubungan mereka dengan Allah.

f) Kisah / *Qashash*

Contoh lain adalah nuansa dalam *qashash* (kisah-kisah) dalam Al-Quran. Kisah-kisah dalam Al-Quran adalah salah satu unsur yang memperkaya dan memperdalam makna serta pesan yang disampaikan melalui narasi kisah-kisah para nabi, umat terdahulu, dan peristiwa penting lainnya⁴⁴. Kisah-kisah ini tidak hanya berfungsi sebagai hiburan atau pelajaran sejarah, tetapi juga memiliki nuansa spiritual, moral, dan teologis yang mendalam. Sebagai contoh, dalam kisah Nabi Yusuf (Surah Yusuf), nuansa kesabaran dan ketabahan dihadirkan sebagai pelajaran bagi umat Muslim untuk tetap bertahan dalam menghadapi ujian. Kisah Yusuf yang dimulai dari pengkhianatan saudara-saudaranya, penjara, hingga menjadi pembesar Mesir mengandung nuansa kuat tentang bagaimana kesabaran dan keimanan kepada Allah dapat membawa seseorang kepada kesuksesan yang tak terduga.

⁴⁴Bakry Syaikh Amin mengutip Sayyid Quthb yang menyatakan bahwa Kisah dalam Al-Qur'an memiliki tiga karakteristik utama yang bertujuan untuk menyampaikan pesan keagamaan, bukan sekadar narasi historis. *Pertama*, pengulangan kisah (*takrar al-qisshah*), di mana kisah yang sama muncul di berbagai tempat dengan variasi penyampaian sesuai konteks ayat. Pengulangan ini tidak selalu mencakup seluruh kisah, melainkan hanya bagian tertentu yang mengandung pelajaran utama. Pola ini dapat dilihat dalam kisah Nabi Musa, yang disebutkan di sekitar tiga puluh tempat dengan penyajian berbeda sesuai tujuan ayat. *Kedua*, pemilihan bagian tertentu dari kisah (*intikhab ajza' min al-qisshah*), di mana Al-Qur'an tidak selalu menyajikan kisah dari awal hingga akhir, melainkan hanya bagian yang relevan dengan pesan moral yang ingin disampaikan. Beberapa kisah dimulai dari awal kehidupan tokohnya, seperti Nabi Adam, sementara yang lain, seperti Nabi Yusuf, dimulai dari tengah, dan sebagian lagi hanya menampilkan bagian akhir, seperti kisah para nabi yang diangkat sejak masa kerasulan mereka. *Ketiga*, tujuan kisah sebagai nasihat dan peringatan (*al-maw'izhah*), yang menegaskan bahwa kisah dalam Al-Qur'an bukan bertujuan sebagai cerita sejarah atau seni bercerita, tetapi sebagai bagian dari metode dakwah untuk menguatkan keimanan dan menyampaikan pesan moral. Setiap kisah disusun agar dapat memberikan inspirasi, pelajaran, dan membimbing manusia menuju kebenaran. Dengan ketiga karakteristik ini, kisah-kisah dalam Al-Qur'an menjadi sarana efektif dalam membangun kesadaran spiritual dan pemahaman agama bagi umat manusia. lebih lanjut lihat Bakry Syaikh Amin. *at-Ta'bir al-Fanny fi Al-Qur'an*. Beirut, Dar asy-Syuruq, 1979. hal. 219-221

Nuansa kesabaran dalam kisah Yusuf tidak hanya hadir dalam bentuk literal, tetapi juga diperkaya dengan elemen-elemen lain, seperti kesetiaan Yusuf kepada Allah, ketidakputusasaannya di tengah berbagai ujian berat, dan pengampunannya kepada saudara-saudaranya pada akhirnya. Ayat-ayat yang menceritakan perjalanan Yusuf memberikan pelajaran moral yang mendalam tentang bagaimana setiap ujian yang datang harus disikapi dengan kesabaran dan keyakinan bahwa Allah memiliki rencana yang baik untuk hamba-hamba-Nya. Nuansa kesabaran ini menjadi elemen penting dalam kisah Yusuf dan dapat dilihat sebagai pelajaran bagi setiap orang yang membaca dan merenungkan kisah tersebut.

Selain kesabaran, nuansa keadilan Allah juga kuat dalam kisah-kisah Al-Quran, termasuk dalam kisah Nabi Musa dan Fir'aun. Dalam Surah Al-Qashash/28 : 38-40, Allah mengisahkan bagaimana Fir'aun dengan sombong menolak seruan Musa dan mengklaim dirinya sebagai tuhan. Pada akhirnya, Fir'aun dan tentaranya ditenggelamkan di Laut Merah sebagai hukuman atas kesombongan dan penolakannya terhadap kebenaran. Nuansa keadilan ini menunjukkan bahwa Allah tidak membiarkan kezaliman terus berlanjut tanpa balasan yang setimpal. Kisah Fir'aun menjadi pengingat bagi umat manusia bahwa kezaliman akan selalu dihukum oleh Allah pada waktunya, dan keadilan Allah tidak akan pernah meleset.

Nuansa pengampunan juga merupakan elemen penting dalam kisah-kisah Al-Quran. Sebagai contoh, dalam kisah Nabi Yunus yang terdapat dalam Surah Al-Anbiya/21 : 87-88, nuansa pengampunan ilahi muncul dengan jelas ketika Yunus yang sempat meninggalkan kaumnya akhirnya kembali kepada Allah dengan penuh penyesalan dan memohon ampun. Allah kemudian mengampuni kesalahannya dan menyelamatkannya dari perut ikan. Kisah ini mengajarkan bahwa meskipun manusia mungkin membuat kesalahan, pintu pengampunan Allah selalu terbuka bagi mereka yang bertaubat dengan tulus. Nuansa pengampunan ini menggarisbawahi sifat Allah yang Maha Pengampun dan penuh rahmat bagi hamba-hamba-Nya.

Lebih jauh, nuansa kepemimpinan dan tanggung jawab juga muncul dalam kisah-kisah nabi-nabi yang diberikan tugas untuk membimbing umat mereka. Dalam kisah Nabi Daud, sebagaimana disebutkan dalam Surah Sad/38 : 26, Allah memerintahkan Daud untuk berlaku adil sebagai seorang pemimpin. Daud diberikan kekuasaan dan hikmah untuk menegakkan keadilan di kalangan umatnya. Nuansa ini menegaskan bahwa

kepemimpinan dalam Islam tidak hanya soal kekuasaan, tetapi juga soal tanggung jawab untuk menegakkan keadilan dan membawa kesejahteraan bagi semua. Kisah ini memberikan pesan moral yang jelas bahwa seorang pemimpin harus menjalankan tanggung jawabnya dengan penuh keadilan dan kebijaksanaan.

Nuansa ujian dalam kehidupan juga menjadi nuansa dominan dalam kisah-kisah Al-Quran. Dalam kisah Nabi Ibrahim, terutama ketika Allah memerintahkan Ibrahim untuk menyembelih putranya Ismail dalam Surah As-Shaffat/37 : 102-107, kita melihat nuansa pengujian iman yang sangat mendalam. Ibrahim menghadapi ujian yang sangat berat, tetapi ia tetap taat kepada perintah Allah, dan pada akhirnya Allah menggantikan Ismail dengan seekor domba. Kisah ini menunjukkan bagaimana ujian adalah bagian tak terpisahkan dari kehidupan seorang mukmin, dan bahwa ketaatan penuh kepada Allah akan selalu membawa hasil yang baik.

Dengan demikian, nuansa dalam Qashash Al-Quran tidak hanya memperkaya narasi kisah-kisah tersebut, tetapi juga memberikan pelajaran moral, spiritual, dan teologis yang sangat penting bagi kehidupan sehari-hari umat Islam. Setiap nuansa yang muncul dalam kisah-kisah ini mengandung makna yang mendalam dan relevan, yang dapat dijadikan pedoman untuk memahami nilai-nilai luhur dalam menjalani kehidupan sesuai dengan petunjuk Allah.

Tabel III.18. Contoh Unsur Nuansa dalam Kesusastraan Al-Quran

Konsep dalam Al-Quran	Contoh Ayat	Penjelasan tentang Nuansa
Keindahan Fonologi	Surah Al-Kautsar	Fonem akhir <i>-ar</i> dalam ayat-ayat Surah Al-Kautsar menciptakan harmoni dan keindahan bunyi. Fonem ini tidak hanya indah untuk didengar tetapi juga menambah kedalaman spiritual, menyampaikan pesan kemuliaan dan anugerah Allah kepada Nabi Muhammad melalui irama yang bisa langsung dirasakan oleh pendengar.

<p>Pertemuan Kontras (<i>Muqabalah</i>)</p>	<p>Surah Al-Zalzalah/99 : 7-8</p>	<p>Penggunaan keseimbangan dalam struktur ayat ini memperlihatkan prinsip keadilan Allah. Kebaikan dan keburukan diukur dengan cara yang sama, yakni sebesar <i>dzarrah</i> (partikel terkecil). <i>Muqabalah</i> dalam ayat ini menciptakan nuansa keadilan yang kuat dalam balasan Allah terhadap setiap perbuatan manusia.</p>
<p>Penyederhanaan (<i>Ijaz</i>) dan Pemanjangan (<i>Ithnab</i>)</p>	<p>Al-Isra/17 : 23 dan Surah Thaha/20 : 17-18</p>	<p><i>Ijaz</i> terdapat pada perintah berbuat baik kepada orangtua, dimana seharusnya <i>wa ahsin bi al-walidaini ihsanan</i>, kata <i>ahsin</i> disembunyikan untuk menunjukkan bahwa dalam hal berbakti kepada orangtua harus cekatan, bersegera, tidak basa basi dan berlama-lama. Adapun contoh <i>Ithnab</i> adalah Dialog antara Allah dan Nabi Musa yang memperpanjang jawaban untuk menggambarkan keterikatan emosionalnya dengan tongkatnya, juga sekaligus untuk berlama-lama berbicara dengan Tuhan. Penggunaan <i>Ithnab</i> menambahkan kedalaman makna dan menekankan aspek emosional serta pentingnya hubungan Musa dengan tongkatnya dalam kehidupan sehari-hari.</p>
<p>Pendahuluan (<i>Taqdim</i>) dan Pengakhiran (<i>Ta'khir</i>)</p>	<p>Surah Al-Fatihah/1 : 5</p>	<p>Susunan kata "<i>Iyyaka na'budu wa iyyaka nasta'in</i>" menekankan pengkhususan ibadah hanya kepada Allah melalui teknik</p>

		<i>taqdim.</i> Urutan kata ini memberikan penekanan lebih kuat pada eksklusivitas ibadah dan ketergantungan total kepada Allah, menciptakan nuansa spiritual yang sangat dalam dan bermakna.
Sumpah (<i>Aqsam</i>)	Asy-Syams/91 : 1-2	Allah bersumpah demi matahari dan bulan, di mana nuansa cahaya dan kegelapan mencerminkan keseimbangan alam dan kebesaran ciptaan-Nya, sekaligus mengajarkan manusia tentang keteraturan waktu dan pentingnya hidayah.
Kisah (<i>Qashash</i>)	Yusuf/12 : 22-24	Kisah Nabi Yusuf mengandung motif kesabaran dan ketabahan, di mana Yusuf diuji tetapi tetap teguh, hingga akhirnya diberikan kedudukan tinggi oleh Allah. Kisah sejatinya adalah alat atau cara dalam menyampaikan suatu pesan, namun alat ini mengedepankan nuansa sebagai unsur utama pesan. Nuansa ini menekankan pentingnya kesabaran dalam menghadapi cobaan.

BAB IV

FORMULASI MODEL TAFSIR SEMANTIK ROMANTIK

Pada Bab ini, peneliti melakukan formulasi model tafsir semantik romantik, yang meliputi: 1) Definisi dan Konsep, 2) Tahapan, 3) Contoh Penerapan, dan 4) Dampak. Pada *Definisi dan Konsep*, pembahasan ini mencakup definisi dari tafsir semantik romantik serta empat unsur sastra romantik dalam Al-Quran, yaitu alam, emosi, imajinasi, dan kebebasan. Selain itu, dibahas pula personalitas penulis dalam semantik romantik Al-Quran, yang meliputi niat penulis (*authorial intent*), pengalaman dan ideologi, serta penerimaan karya. Pada bagian ini, peneliti juga akan menguraikan otoritas tafsir Syiah dan Sunni dalam kacamata semantik romantik, serta aspek esoterisme dalam tafsir. Pada *Tahapan*, peneliti menjelaskan tahapan model tafsir semantik romantik yang terdiri dari dua jenis, yaitu analisis tafsir dan analisis terhadap tafsir. Pada *Contoh Penerapan*, peneliti menyajikan contoh penerapan model tafsir semantik romantik pada Al-Quran, yaitu semantik romantik kata *'Abqary* dalam Al-Quran, sebagai contoh analisis tafsir; dan semantik romantik tafsir Al-Azhar Buya Hamka pada Surah Al-Qadr, sebagai contoh analisis terhadap tafsir. Pada *Dampak*, peneliti membahas dampak penerapan tafsir semantik romantik terhadap tafsir Al-Quran secara umum, serta hukum Islam atau *fiqh*.

A. Definisi dan Konsep Dasar Tafsir Semantik Romantik

1. Definisi

Sebelum beranjak pada definisi tafsir semantik romantik, terlebih dahulu perlu dikemukakan beberapa kekurangan dan keresahan yang

dialami peneliti terhadap perkembangan studi tafsir saat ini, termasuk dalam hal tafsir bahasa atau semantik Al-Quran. Secara sederhana, dapat dipaparkan sebagai berikut;

- Model semantik Al-Quran yang sudah ada, baik itu Semantik *Weltanschauung* Toshihiko Izutsu, maupun Semantik Ensiklopedik Dadang Darmawan *et al*, belum ada yang mengintegrasikan ilmu sastra ke dalam kaidah-kaidahnya. Padahal, peneliti sejalan dengan Buya Hamka dan Ahmad Thib Raya, bahwa unsur sastra dan gaya bahasa adalah unsur utama dan bahkan terpenting dalam penafsiran Al-Quran.
- Peneliti berupaya untuk melengkapi tafsir semantik dengan keilmuan sastra. Dalam sastra, seorang pengkaji kritik sastra harus menetapkan terlebih dahulu aliran apa karya yang sedang dikaji. Dalam hal ini, peneliti menentukan aliran sastra romantik sebagai aliran yang paling sesuai dengan Al-Quran, karena kesesuaian dalam empat unsur sastra romantik (alam, emosi, imajinasi dan kebebasan).
- Secara teoritis, peneliti memilih Stephen Ullmann sebagai tokoh yang diambil pendapatnya dalam *Meaning and Style* sebagai alat utama mengkaji gaya dan kesusastraan Al-Quran. Stephen Ullmann dikenal sebagai ahli semantik dari barat yang juga banyak menulis tentang gaya (stilistika). Ahmad Mukhtar ‘Umar bahkan menempatkannya sebagai tokoh pertama di eropa sebelum John Lyons dalam hal keilmuan semantik.¹ Toshihiko Izutsu dan Nashr Hamid Abu Zayd juga mengutip Ullmann dalam karyanya.
- Musa’id ath-Thayyar dan para mufassir semantik membatasi peran bahasa dalam tafsir hanya pada kata saja, namun tafsir semantik romantik yang peneliti ajukan membawa paradigma baru bahwa bahasa melalui sastra juga dapat dilakukan untuk menganalisis semantik kalimat. Ath-Thayyar lebih lanjut membatasinya apa kekhasan bahasa Arab saja², sedangkan penelitian ini membawa paradigma keumuman atau universalitas teori semantik romantik dalam penafsiran AL-Quran.

¹Ahmad Mukhtar Umar. *Ilmu ad-Dilalah*. Kuwait, Dar al-‘Urubah, 1982. hal. 28

²Musa'id Bin Sulaiman Ath-Thayyar. *at-Tafsir al-Lughawy li Al-Quran Al-Karim*. Riyadh, Dar Ibni al-Jauzy, t.th. hal. 38-39

- Peneliti menemukan tumpang tindihnya pembagian metode tafsir dalam ilmu Al-Quran³. Sehingga peneliti menyusun ulang hirarki dalam ilmu tafsir untuk membedakan secara jelas antara pendekatan (*madkhal*), sumber, metode dan taktik⁴.
- Peneliti juga menyusun ulang sumber dalam tafsir dengan merujuk pada epistemologi Abid Al-Jabiry, sehingga sumber tafsir menjadi tiga, yaitu; *Bayani* yang mewakili Al-Quran, Hadits dan *Turats*; *Burhani* mewakili filsafat, logika dan ilmu-ilmu modern, baik sains teknologi maupun sosial, yang terbukti secara rasional maupun empiris; *Irfani* mewakili kemampuan privat dan keputusan pendapat seseorang berdasarkan intuisi, pengalaman pribadi serta hasil kontemplasi (*taqarrub / tazkiyah an-nufus*).

Berbagai kekurangan dan pertimbangan di atas akhirnya membawa peneliti untuk menyusun konsep Semantik Romantik dalam penafsiran Al-Quran. Selanjutnya, untuk membedakan kajian semantik dengan kajian unsur bahasa lainnya, maka peneliti perlu mengintegrasikan pembagian unsur bahasa yang sudah lama menjadi konvensi di antara para linguis. Unsur terkecil adalah suara (fonologi), lalu beranjak pada kata (morfologi), lalu menjadi struktur kalimat (sintaksis), lalu menuju makna (semantik)⁵ dan berakhir pada gaya (stilistika). Kajian tafsir yang dilakukan para ulama sejatinya tidak lepas dari kelima unsur tersebut.

Tabel IV.1. Perbedaan Tafsir Semantik dengan Tafsir Fonologis dan Morfologis-Sintaksis

Urutan Unsur Bahasa	Contoh Mufassir dan Ayat yang Ditafsirkan	Bunyi Penafsiran
Fonologi / 'ilm	- Al-Alusi dalam <i>Ruh al-Ma'any</i>	' <i>Utsman bin 'Affan radhiyallahu 'anhu, Nashr</i>
<i>al-ashwat</i> / <i>al-qira-at</i>	- Pengucapan kata <i>Rafraf</i> dan	<i>bin 'Ashim al-Jahdari, Malik bin Dinar, Ibnu</i>

³lihat Tabel III.4. Pembagian Metode Tafsir menurut Para Tokoh serta Gambaran Tumpang Tindihnya

⁴lihat Tabel III.6. Hirarki dalam Metode Tafsir Al-Quran versi Semantik Romantik.

⁵David Darwin, et al. "Paradigma Strukturalisme Bahasa: Fonologi, Morfologi, Sintaksis, dan Semantik." *SEMANTIKA*, vol. 2, no. 2, 2021, pp. 28-40.

(suara)	'Abqary pada Surah Ar-Rahman/55 : 76	Muhaysin, Zuhair al-Farqabi, dan lainnya membaca "رفارف" (rafārifa) dalam bentuk jamak yang tidak berubah bentuknya (ghairu munsharif / tidak menerima tanwin) dan "خضر" (khudhro) dengan meng-sukun-kan huruf "ض". Mereka juga membaca "عباقي" ('abaqiriyya) dengan mem-fathah huruf "ي" yang di-tasydid setelah menjadikan "ق" dengan kasrah.
Morfologi / 'ilm ash-shorf (struktur kata) dan Sintaksis / 'ilm an-nahw (struktur kalimat)	<ul style="list-style-type: none"> - Ibnu 'Asyur dalam at-Tahrir wa at-Tanwir - Pembahasan jenis alif lam yang ada pada kata al-kitab pada Surah Ali Imran/3 : 23 	Kata "kitab" merujuk pada Taurat, sehingga alif lam pada kata tersebut menunjukkan sesuatu yang sudah diketahui (ta'rif li al-'ahd), dan ini adalah pendapat yang lebih jelas. Ada juga pendapat yang mengatakan bahwa alif lam tersebut digunakan untuk menunjukkan jenisnya (ta'rif li al-jins), yang berarti seluruh kitab suci.
Semantik / 'ilm ad-dilalah (makna kata dan kalimat) dan Stilistika	<ul style="list-style-type: none"> - Ibnu 'Asyur dalam at-Tahrir wa at-Tanwir - Pembahasan kalimat tanya yang sebenarnya 	Maka bentuk pertanyaan dalam firman-Nya: {أَلَمْ تَرَ} digunakan untuk menetapkan (sebuah fakta) dan menimbulkan rasa takjub. Penggunaan

/ <i>ilm</i> <i>al-ballaghah</i> (gaya)	bermakna kalimat informasi (pernyataan penetapan / <i>at-taqrir</i>) pada Surah Ali Imran/3 : 23	<i>semacam ini biasa terjadi ketika pertanyaan digunakan dalam bentuk negatif, dengan tujuan untuk memastikan pengakuan terhadap suatu tindakan. Penegasan ini disampaikan dalam bentuk pertanyaan negatif agar pendengar terdorong untuk mengakui fakta tersebut, karena mereka tidak ingin dianggap sebagai orang yang tidak mengetahuinya.</i>
---	---	---

Berdasarkan berbagai penjelasan di atas, Tafsir Semantik Romantik dapat didefinisikan sebagai “*Model dalam Penafsiran Al-Quran yang melakukan kajian semantik, baik semantik kata maupun semantik kalimat, serta mengaitkannya dengan Sastra Romantik sebagai aliran sastra Al-Quran*”.

Tabel IV.2. Perbedaan Semantik Romantik dengan Semantik *Weltanschauung* dan Semantik Ensiklopedik

Semantik Romantik	Semantik <i>Weltanschauung</i>	Semantik Ensiklopedik
Tahapan; - menentukan kata - analisis makna kata - kompilasi ayat yang mengandung kata - analisis semantik kalimat dan Kesusastraan - analisis unsur romantik - analisis niat penulis	Tahapan; - menentukan kata fokus - mengungkapkan makna dasar dan relasional - mengungkapkan kesejarahan makna - mengaplikasikan konsep-konsep	Tahapan; - menentukan kata dan urgensi tema dari kata tersebut - mengumpulkan ayat-ayat yang mengandung kata - riset

(authorial intent) dan penerimaan/penerapan masyarakat	dalam kehidupan	<ul style="list-style-type: none"> - menentukan makna dasar dan makna relasional - menentukan medan makna - membuat konsep
<p>Ciri Khas; Semantik Romantik membawa keilmuan sastra sebagai pisau bedah dalam mengkaji makna dan keindahan Al-Quran; selain itu Semantik Romantik meneliti semantik kalimat, serta dapat dilakukan untuk analisis terhadap karya para mufassir, yang mana hal ini tidak dimiliki oleh Semantik <i>Weltanschauung</i> maupun Semantik Ensiklopedik</p>	<p>Ciri Khas; <i>weltanschauung</i> membangun konsep universalitas suatu kata ke dalam aplikasi ke kehidupan sehari-hari</p>	<p>Ciri Khas; Ensiklopedik memaparkan sumber-sumber dan ensiklopedi <i>turats</i> (sumber-sumber Islam dari ulama klasik) sebagai pendukung makna semantik</p>

Untuk memahami perbedaan dalam pendekatan tafsir semantik Al-Quran, berbagai model telah dikembangkan oleh para ahli dengan karakteristik dan fokus yang berbeda-beda. Tabel berikut merangkum beberapa faktor yang menjadi ciri khas dalam model tafsir semantik, mulai dari semantik *Weltanschauung* Toshihiko Izutsu, Semantik Ensiklopedik Dadang Darmawan *et al*, hingga Semantik Romantik Mufti Abqary. Setiap model memberikan penekanan yang berbeda, baik dalam analisis makna dasar dan relasional, kesejarahan makna, penggunaan sumber-sumber klasik Islam (*turats*), analisis kalimat dan gaya sastra, serta perhatian terhadap *authorial intent*. Tabel ini akan membantu kita membandingkan

faktor prioritas yang menjadi fondasi dari masing-masing model dalam memahami makna Al-Quran secara lebih komprehensif.

Tabel IV.3. Ceklis Faktor Analisis dalam Model Tafsir Semantik

Faktor	Semantik Romantik Mufti Abqary	Semantik <i>Weltanschauung</i> Toshihiko Izutsu	Semantik Ensiklopedik Dadang Darmawan <i>et al</i>
Analisis Makna Dasar dan Relasional	ada	ada	ada
Analisis Kesejarahan Makna	tidak menjadi syarat atau prioritas pembahasan, khususnya ketika membahas Pra Al-Quran; karena fokus yang ditekankan hanya pada pemaknaan di masa Al-Quran turun	ada	ada
Penggunaan Ensiklopedi <i>Turats</i> (sumber-sumber Islam dari ulama klasik)	ada, namun hanya fokus pada analisis makna kata; untuk kesusastraan, hal ini tidak menjadi syarat atau prioritas.	ada namun dinilai kurang maksimal karena sangat sedikit	ada dan menjadi ciri khas

Analisis Kalimat dan Gaya (sastra)	ada dan menjadi ciri khas	tidak ada	tidak ada
Analisis terhadap <i>Authorial Intent</i> (niat penulis) dan penerapan masyarakat	ada dan menjadi ciri khas	tidak ada	tidak ada

2. Empat Unsur Sastra Romantik dalam Al-Quran

Sejatinya jika kita merujuk langsung pada buku yang ditulis oleh Fuad Al-Farfuri, maka tema utama sastra romantik ada lima, bukan empat. Namun karena menghindari tumpang tindih dalam tema, maka peneliti sejalan dengan Sakiah Panggalo⁶ untuk menyederhanakannya menjadi empat. Adapun kelima tema tersebut adalah; 1) *al-Ana al-Musykily* (ke-aku-an yang problematis); 2) *ath-Thabi'iyah* (alam); 3) *al-Hubb* (cinta); 4) *al-Wathaniyyah* (nasionalisme); 5) *al-Mashir* (tempat kembali / takdir)

Tabel IV.4. Simplifikasi Lima Unsur Sastra Romantik Al-Farfuri menjadi Empat Unsur

Lima Unsur Sastra Romantik menurut Al-Farfuri ⁷	Kaitan dengan empat Unsur Semantik Romantik
<i>al-Ana al-Musykily</i> (ke-aku-an yang problematis)	Unsur pertama ini dikonversi menjadi <i>al-Hurriyyah</i> (kebebasan)

⁶Sakiah Panggalo. "Aliran Romantisme Kesusastraan Arab." *JlIP-Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan*, vol. 5, no. 6, 2022, hal. 1634; E. A. Najib. "Karakteristik dan Aplikasi Aliran Romantisme Arab." *Insyirah: Jurnal Ilmu Bahasa Arab Dan Studi Islam*, vol. 4, no. 1, hal. 41-50.

⁷F. Al-Farfuri. *Ahamm Mazāhir al-Rūmanīqīyah fī al-Adab al-'Arabī al-Ḥadīth wa- Ahamm al-Mu'aththirāt al-Ajñabīyah fīhā*. El Manar, Tunisia: al-Dār al-'Arabīyah li-al-Kitāb, 1988. hal. 122-181

	karena pada kontennya terdapat penekanan pada nilai-nilai kebebasan yang terlihat jelas pada karya sastra. Kebebasan ini juga kadang-kadang bermakna melawan tradisi atau budaya yang sudah ada (pembaharuan)
<i>ath-Thabi'iyah</i> (alam)	Untuk unsur ini tidak ada perbedaan, karena dalam semantik romantik juga demikian
<i>al-Hubb</i> (cinta)	Unsur ini dikonversi menjadi <i>al-'Athifiyyah</i> (emosi), karena cinta merupakan penggerak utama dari emosi
<i>al-Wathaniyyah</i> (nasionalisme)	Unsur ini juga dikonversi menjadi <i>al-'Athifiyyah</i> (emosi), karena dalam karyanya, Al-Farfuri juga sering mengaitkan antara nasionalisme dengan hasrat yang membara
<i>al-Mashir</i> (tempat kembali / takdir)	Unsur ini dikonversi menjadi <i>Al-Khoyaliyyah</i> (imajinasi), hal ini karena dalam <i>Al-Mashir</i> , Al-Farfuri banyak membahas aspek-aspek imajinatif yang tidak dapat dibahas secara inderawi (dapat juga disebut metafisik)

a) Alam

Unsur *pertama* adalah *ath-Thabi'iyah* (alam). Unsur alam dalam sastra romantik seringkali menjadi medium untuk menyampaikan kedalaman emosi manusia. Alam dengan keindahannya, memberikan pelarian dari dunia modern yang keras. Dalam sastra romantik, unsur-unsur seperti gunung, hutan, dan sungai tidak hanya berfungsi sebagai latar

belakang, tetapi juga sebagai cerminan dari kondisi emosional tokoh-tokohnya. Alam melambangkan kebebasan, keterlepasan, dan pencarian akan makna hidup yang lebih mendalam, di mana manusia merasa terhubung dengan esensi dirinya yang lebih murni.

Dalam karya-karya romantik, seperti yang terlihat pada sastra Barat maupun Timur, alam sering digambarkan sebagai tempat di mana manusia dapat menemukan kembali kedamaian dan keharmonisannya. Di tengah alam, emosi yang tersembunyi dapat terungkap, seolah alam berperan sebagai katalis untuk pemahaman diri. Sastra romantik menggunakan alam untuk mengkomunikasikan perasaan-perasaan yang sulit diucapkan secara langsung, memberikan dimensi emosional yang lebih kuat dalam narasi. Sebagai contoh, penyair romantik William Wordsworth dalam puisinya *Lines Composed a Few Miles Above Tintern Abbey (Baris-baris yang Ditulis Beberapa Mil di Atas Biara Tintern)*⁸ mengucapkan “*These waters, rolling from their mountain-springs; With a sweet inland murmur, Once again; Do I behold these steep and lofty cliffs*” yang kurang lebih berarti “*Air ini, mengalir dari mata air pegunungan; Dengan desiran lembut di daratan, Sekali lagi; Kulihat tebing-tebing yang terjal dan tinggi*”. Puisi ini membawa kita pada konsep penting dalam sastra romantik, yakni kehadiran alam sebagai entitas yang tidak hanya eksis secara fisik, tetapi juga spiritual. Keindahan alam yang digambarkan Wordsworth di atas menjadi sarana pelindung manusia dari kesepian dan pengaruh buruk hiruk pikuk dunia. Alam mengandung makna yang lebih dalam, seolah-olah alam berbicara kepada manusia, mengajaknya untuk merenungi kehidupannya dan mengingat kembali tujuan hidup yang lebih agung. Di sinilah kesamaan dengan konsep alam dalam Al-Qur'an mulai muncul, di mana alam diperlakukan sebagai tanda-tanda kebesaran Allah yang mengajak manusia untuk berfikir dan bertafakur.

Sosok yang dapat peneliti sebut sebagai panutan utama keilmuan Islam pada masa ini, Nasaruddin Umar, menyebut bahwa alam raya ini sesungguhnya tidak lain adalah saudara kembar manusia. Mereka juga adalah benda hidup yang terus bertasbih, bukan benda mati⁹, sebagaimana firman-Nya dalam QS Al-Isra/17 : 44 “*Langit yang tujuh, bumi dan semua*

⁸Wordsworth, William. “Lines Composed a Few Miles above Tintern...” *Poetry Foundation*, <https://www.poetryfoundation.org/poems/45527/lines-composed-a-few-miles-above-tintern-abbey-on-revisiting-the-banks-of-the-wye-during-a-tour-july-13-1798>. Accessed 28 October 2024.

⁹Umar, Nasaruddin. *Buku Panduan Tadabbur Alam Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal*. Jakarta, Masjid Istiqlal, t.th.

yang ada pada keduanya, bertasbih kepada Allah. dan tiada satupun (makhhluk) melainkan bertasbih dengan memuji-Nya, tetapi kamu sekalian tidak mengerti (bagaimana) tasbih mereka. Sesungguhnya Dia adalah Maha Penyantun lagi Maha Pengampun”.

Jalaluddin Rumi dalam *Matsnawi*-nya menyebut manusia sebagai “*Alam Kabir (Besar)*”. Rumi menyebut dalam syairnya; “*Manusia adalah sumber segala jenis tambang. Setiap tambang berbuah ratusan ribu tambang lainnya*”¹⁰. Penggunaan kata tambang di sini menunjukkan keluasan dan kedalaman manusia untuk terus digali dan diupayakan kehadiran setiap permata yang ada padanya. Sastra romantik lahir sebagai simbol menyatunya antara manusia dengan alam, baik secara metaforis, maupun hakikat.

Dalam Al-Qur'an, unsur alam juga sangat dominan, bukan hanya sebagai bagian dari kehidupan fisik manusia, tetapi juga sebagai ayat-ayat yang menegaskan kebesaran Allah. Salah satu ayat yang menunjukkan hal ini adalah Asy-Syams/91 : 1-7: “*Demi matahari dan cahayanya di pagi hari, demi bulan apabila mengiringinya, demi siang apabila menampakkannya, demi malam apabila menutupinya, demi langit serta pembinaannya, demi bumi serta penghamparannya, dan demi jiwa serta penyempurnaannya*”. Ayat ini menggunakan alam sebagai unsur sumpah untuk menegaskan kebesaran dan kekuasaan Allah, serta mengajak manusia untuk merenungi tanda-tanda ini sebagai bentuk kebesaran-Nya.

Dalam sumpah-sumpah ini, alam diperlakukan sebagai saksi dari kuasa Tuhan. Keberadaan alam tidak hanya bersifat material, tetapi juga spiritual, memberikan manusia tanda-tanda yang harus direnungkan. Dengan bersumpah menggunakan alam, Allah menunjukkan betapa pentingnya alam sebagai bagian dari kehidupan yang perlu dijaga. Ini bukan hanya karena alam menyediakan kebutuhan fisik manusia, tetapi karena alam adalah simbol dari kekuasaan dan kebesaran-Nya.

Alam seperti yang digambarkan dalam Al-Fajr/89 : 1-5, juga menjadi bagian penting dalam kehidupan spiritual manusia. “*Demi fajar, demi malam yang sepuluh, demi yang genap dan yang ganjil, dan demi malam apabila berlalu*”. Ayat ini menghubungkan peristiwa-peristiwa alamiah dengan kehidupan manusia, menekankan bahwa alam dan fenomenanya memiliki makna lebih dari sekadar kejadian fisik, tetapi merupakan manifestasi dari ketetapan Allah yang mengatur segalanya.

Dalam pandangan Al-Qur'an, manusia tidak hanya sebagai penikmat alam, tetapi juga sebagai khalifah yang bertanggung jawab atas

¹⁰Rumi, Jalaluddin. *Mathnawi* Jilid 2. Boston, Shambhala, 1998. bait 2077

kelestarian alam.¹¹ Hal ini dapat dilihat dari ayat-ayat yang memperingatkan manusia agar tidak berbuat kerusakan di muka bumi. Surah Ar-Rum/30 : 41 menyatakan: "*Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia; supaya Allah merasakan kepada mereka sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)*". Ayat ini memperingatkan bahwa kerusakan alam adalah hasil dari tindakan manusia, dan mereka harus memperbaiki diri agar alam tetap lestari.

Dalam sastra romantik, perusakan alam sering kali dilihat sebagai simbol dari hilangnya moral dan etika manusia. Craig Santos Perez dalam puisinya *Love in a Time of Climate Change (Cinta di Masa Perubahan Iklim)*¹², mengaitkan langsung antara kerusakan alam dengan tubuh manusia. Dia berucap pada akhir puisinya; "*in the nitrogen rich compost of our embrace; so close that your emissions of carbon are mine; so close that your sea rises with my heat*" yang kurang lebih berarti "*dalam kompos kaya nitrogen dari pelukan kita; begitu dekat sehingga emisi karbonmu menjadi milikku; begitu dekat sehingga lautmu naik dengan panas tubuhku*". Kerusakan alam adalah cerminan dari kerusakan batin manusia.¹³

¹¹Seyyed Hossein Nasr menyatakan bahwa pengembangan nilai-nilai religius dan kebijaksanaan moral sangat penting untuk menjaga keseimbangan alam agar tidak jatuh ke dalam kondisi kekacauan. Menurut Nasr, nilai-nilai agama dan kebijaksanaan moral mampu menyucikan manusia dari sifat-sifat buruk seperti kesombongan, keserakahan, dan nafsu yang tidak terkendali. Ketika manusia mendasarkan tindakan mereka pada nilai-nilai tersebut, mereka akan lebih mampu menjaga harmoni antara diri mereka sendiri dan alam sekitar, sehingga terhindar dari kehancuran dan kekacauan yang disebabkan oleh eksploitasi yang berlebihan dan tidak bijaksana terhadap lingkungan. Nasr, Seyyed Hossein. *Religion and The Order of Nature*. New York, Oxford University Press, 1996. hal. 29

¹²Perez, Craig Santos. "Love in a Time of Climate Change | The Poetry Foundation." *Poetry Foundation*, <https://www.poetryfoundation.org/poems/154804/love-in-a-time-of-climate-change>. Accessed 7 November 2024.

¹³Hasbi ash-Shiddieqy dalam Ridlo Andini *et al*, menyebut bahwa Keserakahan manusia seringkali menjadi faktor utama yang mendorong manusia untuk berani mengambil tindakan yang merusak alam secara langsung dan agresif. Dalam konteks ini, keserakahan berarti keinginan manusia yang tidak terbatas untuk mengeksploitasi sumber daya alam demi keuntungan pribadi, tanpa memperhatikan dampak jangka panjangnya terhadap lingkungan. Keserakahan inilah yang mendorong manusia untuk melakukan deforestasi, pencemaran, penambangan berlebihan, dan aktivitas destruktif lainnya yang merusak keseimbangan alam. Akibatnya, tindakan-tindakan ini sering kali membawa dampak negatif yang signifikan, seperti perubahan iklim, hilangnya keanekaragaman hayati, dan berbagai bencana alam yang lebih sering terjadi karena ketidakseimbangan

Ketika alam dihancurkan, keseimbangan spiritual juga ikut rusak. Konsep ini sangat mirip dengan pandangan Al-Qur'an, di mana kerusakan di bumi tidak hanya berdampak pada lingkungan fisik, tetapi juga sebagai tanda kemerosotan spiritual dan etika manusia itu sendiri. Ini menunjukkan bahwa manusia memiliki tanggung jawab untuk menjaga keseimbangan alam dan moralitas.

Ketika Al-Qur'an berbicara tentang tanda-tanda alam, itu juga berarti bahwa manusia harus merenungkan makna-makna di balik keberadaan alam. Surah Al-An'am/6 : 141 menekankan pentingnya menjaga tanaman dan tidak merusaknya secara sembarangan: *"Dan Dialah yang menjadikan kebun-kebon yang berjunjung dan yang tidak berjunjung, pohon kurma, tanaman yang bermacam-macam buahnya, zaitun dan delima yang serupa (bentuk dan warnanya) dan tidak sama (rasanya). Makanlah dari buahnya (yang bermacam-macam itu) bila dia berbuah, dan tunaikanlah haknya di hari memetik hasilnya (dengan bersedekah kepada fakir miskin); dan janganlah kamu berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan"*. Ayat ini menunjukkan pentingnya menjaga keseimbangan dalam pemanfaatan alam.

Dalam konteks ini, alam bukan sumber daya yang bisa dieksploitasi, melainkan anugerah yang harus diperlakukan dengan bijak. Alam memberikan manfaat, tetapi manusia harus memahami batasan-batasan dalam penggunaannya. Inilah pesan mendalam dari Al-Qur'an yang berkaitan dengan kelestarian alam dan pentingnya menjaga keseimbangan.

Keterkaitan antara unsur alam dalam sastra romantik dan sumpah-sumpah dalam Al-Qur'an menunjukkan betapa pentingnya alam sebagai bagian integral dari kehidupan manusia, baik secara fisik maupun spiritual. Baik sastra romantik maupun wahyu Ilahi menekankan pentingnya manusia untuk menjaga hubungan yang harmonis dengan alam, sebagai bagian dari tanggung jawab mereka sebagai khalifah di bumi. Alam bukan hanya elemen fisik yang bisa dimanfaatkan sesuka hati, tetapi juga bagian dari tanda-tanda kebesaran Tuhan yang perlu dijaga dan dilestarikan.

Alam selalu menjadi pusat perhatian dalam Al-Qur'an, di mana unsur-unsur alam disebutkan sebagai tanda-tanda kebesaran Allah dan berfungsi sebagai pengingat bagi manusia untuk merenungkan

ekosistem. lebih lanjut lihat; ash-Shiddieqy, Hasbi. *Tafsir Al-Majid*. Jakarta, Bulan Bintang, 1965. hal. 61; Andini, Ridlo, et al. "The Qur'an and Its Implications for Modern Man: Ecological-Based Environmental Conservation Integral Perspective." *Al-Quds: Jurnal Studi Al-Quran dan Hadis*, vol. 8, no. 1, 2024, pp. 155-167.

kekuasaan-Nya. Misalnya dalam Surah Al-Baqarah/2 : 164, disebutkan penciptaan langit dan bumi, pergantian siang dan malam, hujan yang menumbuhkan tanaman, serta hewan-hewan yang tersebar di muka bumi sebagai bukti keesaan Allah; *"Sesungguhnya pada penciptaan langit dan bumi, pergantian malam dan siang, kapal yang berlayar di laut membawa apa yang bermanfaat bagi manusia, dan apa yang Allah turunkan dari langit berupa air, lalu dengan itu Dia menghidupkan bumi setelah mati (kering)nya, dan Dia sebarkan di bumi itu segala jenis hewan, dan pengisaran angin, serta awan yang dikendalikan antara langit dan bumi; sungguh (terdapat) tanda-tanda (keesaan dan kebesaran Allah) bagi kaum yang memikirkan"*. Ayat ini tidak hanya menekankan keindahan dan keteraturan alam, tetapi juga mengajak manusia untuk berpikir lebih dalam tentang ciptaan Allah. Unsur-unsur ini dalam Al-Qur'an bersifat lebih dari sekadar fenomena fisik; mereka mengandung pesan spiritual yang mendalam. Dalam sastra romantik, alam juga diperlakukan dengan cara yang mirip, sebagai sumber inspirasi dan simbol kesucian. Alam dianggap sebagai refleksi dari jiwa manusia, di mana keindahannya mempengaruhi batin dan memberikan kedamaian yang tak ternilai.

Alam sebagai sumber rezeki juga menjadi tema penting dalam Al-Qur'an, seperti yang tercantum dalam Al-An'am/6 : 99, di mana Allah menurunkan hujan dari langit, lalu menumbuhkan berbagai jenis tumbuhan sebagai rezeki bagi manusia dan hewan; *"Dan Dialah yang menurunkan air dari langit, lalu Kami tumbuhkan dengan air itu segala macam tumbuh-tumbuhan. Maka Kami keluarkan dari tumbuh-tumbuhan itu tanaman yang menghijau. Kami keluarkan dari tanaman yang menghijau itu butir yang banyak. Dan dari mayang kurma mengurai tangkai-tangkai yang menjulai. Dan (Kami keluarkan) kebun-kebun anggur, zaitun, dan delima yang serupa (bentuk dan warnanya) dan tidak sama (rasanya). Perhatikanlah buahnya di waktu berbuah dan (perhatikan pula) kematangannya. Sungguh, pada yang demikian itu ada tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang yang beriman"*. Hujan dan tumbuhan dalam ayat ini menjadi simbol dari keberkahan yang berkelanjutan, memberikan kehidupan kepada makhluk di bumi. Ini sejalan dengan unsur-unsur alam dalam sastra romantik, di mana hujan sering dipandang sebagai simbol pembaruan dan pemurnian jiwa. Alam, dalam sastra ini, menjadi penghubung antara manusia dengan kekuatan alam yang lebih besar, memberikan rasa keajaiban dan kedalaman spiritual.

Lebih jauh lagi, hubungan manusia dengan alam diatur dalam Al-Qur'an melalui berbagai peringatan untuk tidak berlebihan dalam

penggunaannya.¹⁴ Al-A'raf/7 : 31 menyebutkan larangan untuk berlebihan dalam konsumsi makanan dan minuman, serta larangan untuk melakukan kerusakan di bumi. Bunyi ayatnya adalah *“Wahai anak cucu Adam! Pakailah pakaianmu yang indah setiap kali memasuki masjid, makan dan minumlah, tetapi jangan berlebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebihan”*. Prinsip moderasi ini penting tidak hanya dalam agama, tetapi juga dalam sastra romantik yang sering menggambarkan alam sebagai sesuatu yang harus dijaga kesuciannya. Alam dipuja sebagai tempat di mana manusia bisa menemukan kembali kedamaian dan makna hidup yang sejati, tetapi hanya jika manusia hidup selaras dengannya, bukan menghancurkannya.

Pentingnya air sebagai sumber kehidupan disebutkan dalam Al-Anbiya'/21 : 30, yang menyatakan bahwa segala sesuatu yang hidup berasal dari air; *“Dan apakah orang-orang yang kafir tidak mengetahui bahwa langit dan bumi itu keduanya dahulu adalah suatu yang padu, kemudian Kami pisahkan keduanya; dan Kami jadikan segala sesuatu yang hidup berasal dari air; maka mengapa mereka tidak beriman?”*. Ini menegaskan pentingnya air dalam kehidupan manusia dan alam semesta. Dalam sastra romantik, air sering menjadi simbol kehidupan, kemurnian, dan pembaharuan, mencerminkan makna spiritual yang lebih dalam dari alam. Air, baik dalam Al-Qur'an maupun dalam sastra romantik, memiliki makna simbolis yang melebihi keberadaannya sebagai elemen fisik; ia menjadi sumber inspirasi dan renungan mendalam tentang kehidupan.

Selain air, unsur-unsur alam lain seperti kebun-kebun yang subur disebutkan dalam Surah Yasin/36 : 34-35, di mana Allah menumbuhkan kebun-kebun kurma dan anggur sebagai rezeki bagi manusia; *“Dan Kami jadikan di bumi itu kebun-kebun dari kurma dan anggur, dan Kami pancarkan di dalamnya beberapa mata air;”*; *“Agar mereka dapat makan*

¹⁴Dalam sejarah Islam, aturan mengenai perlindungan alam, seperti hutan, air, dan hewan, telah diatur dalam kerangka hukum syariah. Islam menekankan pentingnya menjaga keseimbangan alam sebagai amanah dari Allah. Prinsip-prinsip perlindungan lingkungan ini tercermin dalam berbagai aspek syariah yang mengatur hubungan manusia dengan alam. Misalnya konsep *harim* (kawasan lindung) dan *hima* (kawasan yang dilindungi untuk kemaslahatan umum dan pengawetan habitat alami) dalam syariah melindungi area tertentu seperti sumber air dan hutan dari eksploitasi yang berlebihan. Hewan-hewan juga diperlakukan dengan penuh tanggung jawab, di mana Islam menekankan perlakuan etis terhadap semua makhluk hidup. Aturan-aturan ini menunjukkan bahwa sejak zaman dahulu, Islam mengakui pentingnya menjaga alam sebagai bagian dari kewajiban moral dan spiritual manusia. lebih lanjut lihat Mangunjaya, Fahrudin. *Nature Conservation in Islam*. Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, 2005. hal. 53

dari buahnya, dan dari apa yang diusahakan oleh tangan mereka. Maka mengapa mereka tidak bersyukur?". Kebun dalam Al-Qur'an sering digunakan sebagai simbol kemakmuran dan kehidupan yang damai. Dalam sastra romantik, kebun atau alam liar sering kali menjadi tempat di mana manusia dapat merenung, mencari makna, dan menemukan kedamaian batin. Alam dalam bentuk kebun menjadi metafora untuk kesejahteraan batin dan harmoni spiritual.

Namun, Al-Qur'an juga mengingatkan tentang kefanaan dunia ini, seperti yang disebutkan dalam Al-Hadid/57 : 20. Kehidupan dunia diibaratkan seperti tanaman yang tumbuh hijau, kemudian mengering dan hancur; *"Ketahuilah, bahwa kehidupan dunia hanyalah permainan dan senda gurau, perhiasan dan saling berbangga di antara kamu, serta berlomba-lomba dalam kekayaan dan anak keturunan, seperti hujan yang tanam-tanamannya mengagumkan para petani; kemudian tanaman itu menjadi kering dan kamu lihat warnanya kuning, kemudian hancur. Dan di akhirat nanti ada azab yang keras dan ampunan dari Allah serta keridaan-Nya. Dan kehidupan dunia ini tidak lain hanyalah kesenangan yang palsu"*. Ini mengingatkan manusia bahwa segala sesuatu di dunia ini bersifat sementara, termasuk alam. Dalam sastra romantik, alam juga sering digunakan untuk menggambarkan siklus kehidupan: kelahiran, pertumbuhan, kematian, dan kebangkitan. Alam menjadi simbol dari perjalanan hidup manusia yang penuh dinamika, dimana segala sesuatu yang hidup akan kembali kepada tanah.

Larangan untuk merusak alam diulang dalam Al-Baqarah/2 : 205, di mana orang-orang yang zalim dikritik karena merusak tanam-tanaman dan hewan-hewan¹⁵ setelah bumi diperbaiki; *"Dan apabila ia berpaling (dari kamu), ia berjalan di bumi untuk membuat kerusakan padanya, dan merusak tanam-tanaman dan binatang ternak; dan Allah tidak menyukai*

¹⁵Sarra Tlili menambahkan bahwa kriminalitas terhadap binatang diperburuk oleh kurangnya pemahaman manusia mengenai hak-hak binatang dalam kitab suci. Pemahaman yang tidak proporsional ini membuat sebagian orang menggunakan ayat-ayat keagamaan sebagai pembenaran untuk mengeksploitasi binatang secara berlebihan. Padahal, kitab suci sebenarnya mengajarkan tanggung jawab dan kasih sayang terhadap semua makhluk hidup, termasuk binatang. Ketika ayat-ayat tersebut disalahartikan, mereka bisa dijadikan dasar untuk tindakan yang merugikan binatang, seperti perlakuan kejam atau eksploitasi yang tidak etis, sehingga bertentangan dengan semangat kasih sayang dan keadilan yang diajarkan agama. lebih lanjut lihat Tlili, Sarra. *Animals in The Qur'an*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012. hal. 15; Mushodiq, Muhamad Agus, et al. "Urgensi Zoologi Sastra Al-Quran: Studi Kasus pada Seni Kisah Zoomorfik Al-Farasy Surat Al-Qari'ah." *Al-Quds: Jurnal Studi Al-Quran dan Hadis*, vol. 5, no. 1, 2021, pp. 1-28.

kerusakan”. Dalam pandangan ini, kerusakan alam bukan hanya masalah lingkungan fisik, tetapi juga masalah spiritual dan moral. Dalam sastra romantik, alam yang rusak sering menjadi simbol dari manusia yang terputus dari nilai-nilai spiritualnya. Alam yang rusak adalah cerminan dari jiwa manusia yang kehilangan arah dan makna.

Al-A'raf/7 : 56 memperingatkan agar manusia tidak merusak bumi setelah Allah memperbaikinya. Ini menunjukkan bahwa alam telah diciptakan dengan kesempurnaan, dan manusia diberi tanggung jawab untuk menjaga keseimbangan tersebut; *"Dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi setelah (Allah) memperbaikinya, dan berdoaalah kepada-Nya dengan rasa takut (tidak akan diterima) dan penuh harap (akan dikabulkan). Sesungguhnya rahmat Allah sangat dekat kepada orang-orang yang berbuat kebaikan"*. Dalam sastra romantik, alam sering dianggap sebagai manifestasi dari kesempurnaan ilahi, di mana setiap elemen alam mencerminkan harmoni kosmis yang lebih besar. Manusia yang menghancurkan alam dianggap merusak bukan hanya lingkungan fisik, tetapi juga keseimbangan spiritual yang lebih dalam.

Kesamaan antara pandangan Al-Qur'an tentang alam dan sastra romantik menunjukkan betapa pentingnya alam sebagai elemen spiritual dan moral. Kedua pandangan ini menekankan bahwa manusia memiliki tanggung jawab besar terhadap alam, baik dalam menjaga keberlangsungannya maupun dalam memahami makna yang lebih dalam di balik keberadaannya. Alam bukan hanya elemen fisik, tetapi juga sumber inspirasi, pembaruan, dan kedalaman spiritual yang harus dihormati dan dijaga. Al-Qur'an dan sastra romantik memandang alam sebagai manifestasi kebesaran dan kemurnian. Pandangan ini tidak hanya menempatkan alam sebagai objek fisik, tetapi juga sebagai refleksi spiritual. Kedua perspektif tersebut menunjukkan bahwa manusia tidak hanya sebagai pengguna alam, tetapi juga sebagai penjaga yang harus menjaga keseimbangan dan kelestariannya.

Dalam sastra romantik, alam dipuja karena keindahannya yang mempengaruhi emosi manusia. Sama seperti yang digambarkan dalam ayat-ayat Al-Qur'an, di mana alam dianggap sebagai tanda-tanda kebesaran Allah yang mengundang manusia untuk merenung dan menyadari keagungan-Nya. Sebagai contoh, ayat Al-Mulk/67 : 15 menyatakan bahwa bumi telah disediakan bagi manusia, tetapi manusia harus menggunakan bumi dengan cara yang benar dan tidak merusak; *"Dialah yang menjadikan bumi itu mudah bagi kamu, maka berjalanlah di segala penjurunya dan makanlah sebagian dari rezeki-Nya. Dan hanya kepada-Nyalah (kamu)*

akan kembali". Pandangan ini selaras dengan prinsip-prinsip dalam sastra romantik, yang melihat alam sebagai elemen yang harus dipelihara dengan penuh tanggung jawab.

Lebih lanjut, An-Nahl/16 : 10-11 menyoroti peran air¹⁶ sebagai sumber kehidupan dan keberkahan bagi tanaman, hewan, dan manusia; *"Dialah (Allah) yang menurunkan air (hujan) dari langit untuk kamu; sebagiannya menjadi minuman, dan sebagiannya (menyuburkan) tumbuh-tumbuhan, yang pada (tempat tumbuhnya) kamu menggembalakan ternakmu"; "Dia menumbuhkan untuk kamu dengan air itu tanaman-tanaman; zaitun, kurma, anggur, dan segala macam buah-buahan. Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang memikirkan"*. Dalam pandangan Al-Qur'an, air bukan hanya kebutuhan fisik tetapi juga simbol dari keberlanjutan dan kesejahteraan umat manusia. Dalam sastra romantik, air sering dihubungkan dengan kehidupan baru dan kemurnian, di mana setiap tetes hujan dianggap sebagai berkah yang menyegarkan alam dan jiwa manusia.

Dengan demikian, tanggung jawab manusia terhadap alam tidak hanya sebatas melestarikannya secara fisik, tetapi juga menjaga hubungan spiritual dengan alam sebagai tanda kebesaran Allah. Seperti dalam sastra romantik, di mana alam menjadi sumber inspirasi yang mendalam, Al-Qur'an juga memerintahkan manusia untuk memperhatikan alam sebagai tanda dari Allah yang harus direnungkan dan dihargai. Kedua pandangan ini, baik dari perspektif Al-Qur'an maupun sastra romantik, memperlihatkan pentingnya menjaga kelestarian alam sebagai bagian dari kehidupan manusia yang lebih luas dan bermakna.

¹⁶Yusuf Al-Hajj Ahmad menekankan bahwa dalam perspektif urgensi air, peran air sangat vital dalam proses kehidupan tumbuhan yang secara tidak langsung juga mempengaruhi kehidupan manusia. Tumbuhan menghasilkan oksigen yang kita hirup, dan oksigen tersebut sebenarnya bersumber dari air, bukan dari karbon dioksida. Ini menunjukkan bahwa udara yang kita anggap lebih penting daripada air juga pada dasarnya bergantung pada air. Selain itu, proses kapiler yang memungkinkan air naik dari akar menuju batang dan daun tanpa bantuan pompa merupakan salah satu karakteristik unik yang diciptakan oleh Allah SWT pada air, memungkinkan tumbuhan untuk tumbuh dan hidup. Tanpa air, proses ini tidak akan terjadi, sehingga tumbuhan tidak akan bisa menghasilkan oksigen, yang merupakan elemen penting bagi kehidupan manusia dan makhluk lainnya. Air, oleh karena itu, sangat fundamental tidak hanya untuk hidrasi, tetapi juga untuk keseluruhan ekosistem dan keseimbangan hidup di bumi. lebih lanjut lihat Ahmad, Yusuf al-Hajj. *Mukjizat Ilmiah di Lautan dan Dunia Binatang*. Solo, Aqwan, 2016. hal. 80; Suskha, Ahlam, et al. "Manfaat Air bagi Tumbuhan: Perspektif Al-Quran dan Sains." *Al-Quds: Jurnal Studi Al-Quran dan Hadis*, vol. 4, no. 2, 2020, pp. 447-466.

Sebagai kesimpulan, keterkaitan antara pandangan Al-Qur'an tentang alam dan unsur-unsur alam dalam sastra romantik memperlihatkan harmoni yang dalam antara fisik dan spiritual¹⁷. Alam menjadi simbol dari perjalanan spiritual manusia, di mana keindahan dan kerusakannya mencerminkan kondisi moral manusia itu sendiri. Keharusan untuk menjaga alam tidak hanya bersifat fisik, tetapi juga merupakan tanggung jawab spiritual, di mana kelestarian alam menjadi simbol dari kedalaman iman dan pemahaman manusia terhadap penciptanya. Berikut hal-hal lain dalam keselarasan antara alam menurut Al-Quran dan Sastra Romantik:

Tabel IV.5. Contoh Unsur Alam dalam Kajian Sastra Romantik Al-Quran

Contoh Unsur Alam	Contoh Ayat	Keterkaitan dengan Sastra Romantik
Alam sebagai Saudara Kembar Manusia. Alam bukan Benda Mati, melainkan Benda Hidup yang Bertasbih.	QS Al-Isra/17 : 44	Konsep alam sebagai saudara kembar manusia mencerminkan pandangan sastra romantik yang menganggap alam sebagai makhluk hidup yang memiliki jiwa. Dalam sastra romantik, alam tidak hanya menjadi latar cerita tetapi juga objek refleksi emosional dan spiritual. Penggambaran alam yang bertasbih seperti pada QS Al-Isra/17:44 selaras dengan keyakinan romantik bahwa alam memiliki hubungan mendalam dengan manusia dan dapat menjadi perantara dalam memahami

¹⁷Salah satu penggagas Sastra Romantik di Jerman, Novalis, memberikan suatu pernyataan yang sejalan dengan penekanan Alam dalam Al-Quran, yaitu khususnya perintah untuk bangun di sepertiga malam pada surah Al-Muzzammil/73 : 2. Dalam ungkapannya "*Komm, o komm, du letzte Nacht!*" yang berarti "*bangunlah, ayo bangun di tengah malam*", Novalis mengundang pembaca untuk menyelami kedalaman malam, yang dianggapnya sebagai simbol spiritualitas dan misteri alam semesta. Bagi Novalis, malam bukan hanya waktu kegelapan, tetapi sebuah ruang kontemplasi di mana seseorang dapat menemukan makna yang lebih dalam dari kehidupan. Malam di sini menggambarkan transendensi dari dunia material menuju alam spiritual, di mana kebenaran sejati dapat ditemukan. lebih lanjut lihat Novalis. *Hymnen an die Nacht*. Leipzig, Verlag der Königlich-Geheimen Ober-Hofbuchdruckerei, 1800,

		nilai-nilai ketuhanan dan kehidupan.
Alam sebagai Manifestasi Spiritual	Asy-Syams/ 91 : 1-7	Ayat ini menggunakan alam sebagai unsur sumpah, mencerminkan bahwa alam adalah bagian penting dari kehidupan spiritual, sama seperti dalam sastra romantik, di mana alam dipahami sebagai entitas spiritual yang membantu manusia menemukan kedamaian batin.
Alam sebagai Ayat Allah yang Harus Direnungkan	Al-Fajr/89 : 1-5	Fenomena alam yang disebut dalam ayat ini mengundang manusia untuk merenung tentang makna yang lebih dalam, seperti dalam sastra romantik di mana alam sering menjadi cerminan dari kondisi emosional manusia dan sumber inspirasi spiritual.
Alam sebagai Cerminan Tanggung Jawab Manusia	Ar-Rum/30 : 41	Al-Qur'an memperingatkan tentang kerusakan alam akibat perbuatan manusia, mirip dengan sastra romantik yang menggambarkan kerusakan alam sebagai simbol kemerosotan moral manusia dan hilangnya harmoni antara manusia dan alam.
Alam Sebagai Sumber Kehidupan dan Rezeki	Al-An'am/6 : 141	Ayat ini menekankan pentingnya menjaga keseimbangan dalam pemanfaatan alam. Dalam sastra romantik, alam dilihat sebagai sumber kehidupan yang harus dihargai dan dilestarikan, memberikan keseimbangan antara kebutuhan fisik dan spiritual manusia.

Kefanaan Kehidupan Dunia yang Diilustrasikan Alam	Al-Hadid/57 : 20	Alam yang digambarkan sebagai sesuatu yang tumbuh, layu, dan hancur mencerminkan kefanaan kehidupan manusia, tema yang sering diangkat dalam sastra romantik untuk menggambarkan siklus kehidupan dan pentingnya introspeksi spiritual melalui alam.
Air sebagai Sumber Kehidupan dan Keberkahan	Al-Anbiya'/ 21 : 30	Air sebagai sumber kehidupan menjadi simbol keberkahan dan kelangsungan hidup dalam ayat ini, yang mirip dengan penggunaan air dalam sastra romantik sebagai simbol dari kehidupan baru dan proses pembersihan jiwa.
Kebun sebagai Simbol Kehidupan dan Kemakmuran	Yasin/36 : 34-35	Kebun-kebun yang subur dalam ayat ini mencerminkan kelimpahan dan kesejahteraan, seperti dalam sastra romantik di mana kebun menjadi simbol dari kesejahteraan batin dan harmoni spiritual yang ditemukan di alam.
Kerusakan Alam sebagai Simbol Kemerosotan Moral	Al-Baqarah/ 2 : 205	Kerusakan alam yang disebabkan oleh manusia dalam ayat ini menjadi simbol dari kemerosotan moral manusia, sejalan dengan konsep dalam sastra romantik di mana kehancuran alam dianggap sebagai refleksi dari kehancuran spiritual manusia.
Siklus Kehidupan Alam sebagai Metafora Spiritual	Al-An'am/6 : 141	Alam yang diatur dengan kesempurnaan, mencerminkan kehidupan yang harmonis dan keseimbangan spiritual, mirip dengan pandangan sastra romantik

		<p>bahwa alam memiliki siklus kehidupan yang mengajarkan manusia untuk merenung tentang makna kehidupan dan tanggung jawab.</p>
--	--	---

b) Emosi

Unsur *kedua* adalah *al-'Athifiyyah* (emosi). Unsur emosi dalam sastra romantik menjadi elemen yang sangat kuat untuk menyampaikan perasaan mendalam dan keintiman. Atkinson *et al* dalam Darwis Hude¹⁸ menjelaskan teori James-Lange yang menyatakan bahwa emosi muncul sebagai respons terhadap perubahan fisik yang terjadi terlebih dahulu. Contohnya, ketika seseorang terjatuh dari tangga, respons fisik seperti jantung berdebar, nafas terengah-engah, dan tubuh gemetar muncul sebelum rasa takut disadari. Dengan kata lain, emosi takut ini muncul karena persepsi terhadap perubahan fisik yang terjadi dalam tubuh setelah peristiwa kritis tersebut. Dari hal ini bisa kita simpulkan bahwa betapa emosi menjadi unsur utama yang melahirkan perilaku, etika dan pekerjaan sehari-hari.

Dalam tradisi sastra romantik, emosi juga seringkali dijadikan dasar untuk melakukan "*pergerakan*" yang bahkan keluar dari batas kebiasaan manusia. Seperti halnya Craigs Santos Perez yang menulis puisi "*Love in a Time of Climate Change*" (Cinta di Masa Perubahan Iklim)¹⁹, Perez menekankan emosinya dalam mencintai lingkungan hendaknya menjadi dasar pekerjaan yang dibuktikan dengan menjaga "*spesies yang paling rentan*" sekalipun. "*I don't love you as if you were rare earth metals; conflict diamonds, or reserves of crude oil that cause; war. I love you as one loves the most vulnerable; species: urgently, between the habitat and its loss*", yang kurang lebih berarti "*Aku tidak mencintaimu seolah-olah kau adalah logam tanah jarang; berlian konflik, atau cadangan minyak mentah yang menyebabkan; perang. Aku mencintaimu seperti mencintai spesies paling rentan: dengan mendesak, di antara habitat dan kehilangannya*".

¹⁸Hude, Muhammad Darwis. *Emosi: Penjelajahan Religio-psikologis tentang Emosi Manusia di dalam Al-Quran*. Jakarta, Penerbit Erlangga, 2006. hal. 55

¹⁹Perez, Craig Santos. "Love in a Time of Climate Change | The Poetry Foundation." *Poetry Foundation*, <https://www.poetryfoundation.org/poems/154804/love-in-a-time-of-climate-change>. Accessed 7 November 2024.

Puisi ini tidak hanya mengekspresikan cinta pribadi tetapi juga mengaitkannya dengan keprihatinan terhadap lingkungan, menciptakan lapisan emosi yang kompleks dan mendalam yang khas dalam sastra Romantik.

Dalam Al-Qur'an, unsur emosi juga sangat terlihat dalam berbagai ayat yang menggambarkan kedekatan emosional²⁰ antara Tuhan dan hamba-Nya. Hal ini berarti Tuhan diajukan oleh Al-Quran sebagai *drives* (pendorong utama) yang menjadi dasar terbentuknya kecerdasan emosional menuju respon-respon fisik atau perilaku yang akan dilakukan sehari-hari. Salah satu contoh yang sangat kuat adalah ayat dalam Surah Qaf/50 : 16, yang berbunyi "*Dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya*". Ayat ini mencerminkan hubungan yang sangat intim antara Allah dan manusia, di mana Allah menempatkan diri begitu dekat dengan manusia, bahkan lebih dekat daripada bagian tubuh yang sangat vital.

Kedekatan emosional ini juga terlihat dalam Surah Al-Fatihah, di mana Allah memilih kata ganti orang ketiga untuk menyebut dirinya, seperti dalam kalimat "*Dengan menyebut nama Tuhan yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang*". Alih-alih menggunakan kata ganti orang pertama "*Aku*" menjadi "*Dengan menyebut nama-Ku yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang*", penggunaan kata ganti orang ketiga menciptakan rasa kedekatan emosional yang halus. Seperti seorang ibu yang mengajarkan anaknya untuk menyebut "*Mama*" agar sang anak merasa lebih dekat, Allah memberikan cara bagi hamba-Nya untuk merasakan kedekatan emosional yang lebih mendalam melalui ucapan yang lembut dan penuh kasih.

Selain itu, Surah At-Taubah/9 : 128 menggambarkan emosi kasih sayang yang sangat besar dari Nabi Muhammad kepada umatnya. Ayat ini menyatakan "*Sungguh telah datang kepadamu seorang rasul dari kaummu sendiri; berat terasa olehnya penderitaanmu, sangat menginginkan (keimanan dan keselamatan) bagimu, amat belas kasihan lagi penyayang terhadap orang-orang mukmin*". Ayat ini menggambarkan emosi empati dan kasih sayang yang begitu besar, seolah-olah Nabi merasakan setiap

²⁰ S. S. Tomkins menyatakan bahwa emosi adalah sumber energi bagi dorongan-dorongan (*drives*) yang memotivasi perilaku. Ketika seseorang mengalami emosi, seperti ketakutan dalam situasi darurat, emosi tersebut memperkuat dorongan untuk bertindak, seperti seorang anak yang menyelamatkan diri dari kebakaran dengan kekuatan ekstra. Emosi tidak hanya mempengaruhi kesadaran, tetapi juga meningkatkan energi yang digunakan untuk memotivasi tindakan cepat dan efektif. lebih lanjut lihat Hude, Muhammad Darwis. Emosi: *Penjelajahan Religio-psikologis tentang Emosi Manusia di dalam Al-Quran*. Jakarta, Penerbit Erlangga, 2006. hal. 64

penderitaan umatnya secara langsung, menciptakan ikatan emosional yang kuat antara Rasul dan umatnya.

Tidak hanya itu, emosi cinta Allah terhadap hamba-Nya juga diungkapkan dengan sangat jelas dalam Surah Al-Baqarah/2 : 186: *"Dan apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu tentang Aku, maka (jawablah), sesungguhnya Aku dekat. Aku mengabulkan permohonan orang yang berdoa apabila ia berdoa kepada-Ku"*. Ayat ini menunjukkan bahwa Allah selalu mendengarkan dan dekat dengan hamba-Nya yang memohon. Keintiman ini menggambarkan hubungan emosional yang penuh kasih antara Tuhan dan makhluk-Nya, di mana setiap doa hamba akan selalu didengar.

Perasaan cinta dan perhatian Tuhan juga digambarkan dalam Surah Maryam/19 : 96: *"Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan beramal saleh, kelak Allah Yang Maha Pemurah akan menanamkan dalam (hati) mereka kasih sayang"*. Ayat ini menunjukkan bagaimana Allah menanamkan cinta kasih dalam hati orang-orang yang beriman dan berbuat baik. Kasih sayang yang muncul dari tindakan saleh ini mencerminkan bagaimana emosi dalam kehidupan manusia bisa tumbuh dan berkembang sejalan dengan kedekatan mereka dengan Tuhan.

Emosi penyesalan dan harapan juga diungkapkan dalam Surah Az-Zumar (39:53) di mana Allah menyatakan *"Katakanlah: 'Wahai hamba-hamba-Ku yang melampaui batas terhadap diri mereka sendiri, janganlah kamu berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya Allah mengampuni dosa-dosa semuanya. Sesungguhnya Dialah Yang Maha Pengampun lagi Maha Penyayang'"*. Ayat ini menunjukkan bagaimana Allah dengan penuh kasih mengajak hamba-hamba-Nya yang merasa jauh atau berdosa untuk tidak berputus asa dan tetap berharap pada kasih sayang-Nya. Ini menunjukkan hubungan emosional yang penuh pengharapan antara Tuhan dan manusia, bahkan bagi mereka yang telah melampaui batas.

Di sisi lain, emosi ketakutan juga penting dalam hubungan emosional antara manusia dan Tuhan. Surah Al-Infithar/82 : 6-8 berbunyi *"Hai manusia, apakah yang telah memperdayakan kamu (berbuat durhaka) terhadap Tuhanmu Yang Maha Pemurah? Yang telah menciptakan kamu, lalu menyempurnakan kejadianmu dan menjadikan (susunan tubuh)mu seimbang"*. Di sini Tuhan menegur manusia yang lalai dengan lembut namun tegas, menekankan bahwa manusia sering lupa akan kasih sayang Tuhan dan kelalaiannya membuatnya jauh dari-Nya. Teguran ini

mengandung unsur emosi yang mendalam, di mana manusia diingatkan untuk kembali kepada Tuhan yang telah memberinya segala kebaikan.

Ketegangan emosional lain yang kuat juga muncul dalam Surah Al-Fajr/89 : 27-30, di mana Allah memanggil jiwa yang tenang: "*Hai jiwa yang tenang, kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang ridha dan diridhai-Nya. Maka masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku*". Ayat ini menggambarkan ketenangan emosional yang dihasilkan dari hubungan yang harmonis dengan Tuhan. Kedamaian ini diibaratkan sebagai keadaan emosi tertinggi yang bisa dicapai oleh seorang manusia melalui iman dan ketundukan kepada Tuhan.

Surah Al-Ma'idah/5 : 54 menggambarkan emosi cinta yang sangat kuat dari Allah terhadap hamba-Nya: "*Maka Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Dia mencintai mereka dan mereka mencintai-Nya...*". Cinta timbal balik antara Tuhan dan hamba-Nya ini menggambarkan emosi terdalam dari hubungan spiritual yang indah. Ayat ini menunjukkan bahwa hubungan antara Tuhan dan manusia dibangun atas dasar cinta yang murni, bukan hanya ketaatan yang kaku. Dengan berbagai contoh ini, jelas bahwa Al-Qur'an, seperti halnya dalam sastra romantik, menekankan pentingnya emosi dalam membangun hubungan yang mendalam antara Tuhan dan hamba-Nya. Baik melalui cinta, empati, harapan, maupun ketenangan, hubungan emosional ini menjadi landasan yang kuat bagi iman dan kehidupan spiritual seorang Muslim.

Selain Al-Quran, kedalaman emosi yang positif juga dapat ditemui pada kejadian Nabi Muhammad saat diperlakukan secara sangat kasar oleh penduduk Thaif kala itu. Ketika malaikat penjaga gunung Thaif menawarkan bantuan untuk menghancurkan penduduk Thaif sebagai balasan atas perlakuan mereka, Rasulullah menolak dengan penuh ketulusan, seraya berkata, "*Terima kasih. Allah lebih berkuasa daripada makhluk. Jangan mengapa-apakan mereka. Mereka hanya tidak menyadari. Suatu saat nanti, ketika mereka menyadari kebenaran, mereka akan mencintai aku*".²¹ Sikap penuh kesabaran dan kasih sayang tanpa syarat yang ditunjukkan oleh Rasulullah ini mencerminkan nilai-nilai yang sangat dekat dengan aliran romantik, di mana pengampunan dan cinta universal dipandang sebagai kebaikan tertinggi dalam unsur emosi. Dalam aliran romantik, keyakinan terhadap perubahan dan harapan bahwa kebaikan dapat tumbuh dari hati yang tadinya dipenuhi kebencian adalah bentuk

²¹Umar, Nasaruddin. *Khutbah-khutbah Imam Besar*. t.tp, Pustaka IIMaN, 2018; Hariyanto. "Transformasi Tasawuf Modern Menurut Nasaruddin Umar dan Relevansinya Dalam Masyarakat Multikulturalisme Di Indonesia." *Hikamia*, vol. 4, no. 1, 2024, hal. 13

cinta yang paling mulia. Ungkapan Rasulullah “*Suatu saat nanti, ketika mereka menyadari kebenaran, mereka akan mencintai aku*” mengandung pandangan romantik yang memandang manusia bukan sekadar dari perbuatannya saat ini, melainkan dari potensinya untuk berkembang dan berubah menjadi lebih baik. Aliran romantik menghargai sikap yang tidak terburu-buru dalam menilai, melainkan dengan penuh kesabaran mempercayai bahwa setiap jiwa memiliki sisi baik yang bisa dibangkitkan dengan cinta dan pengertian. Dalam hal ini, Rasulullah memilih untuk memaafkan dan menahan diri, bukan karena kelemahan, tetapi karena keyakinan bahwa cinta tanpa syarat lebih mampu menggerakkan hati manusia daripada balasan dendam.

Sikap Rasulullah yang menghindari emosi duka menuju kondisi emosi yang lebih tenang dan tentram membawa sikap romantik yang juga dapat sejalan dengan penyair romantik Wendell Berry dalam puisinya *Enemies (musuh-musuh)*²² yang berbunyi “*is love to come, love for your enemy; that is the way of liberty? From forgiveness. Forgiven, they go; free of you, and you of them; they are to you as sunlight; on a green branch. You must not; think of them again, except; as monsters like yourself; pitiable because unforgiving*” yang kurang lebih berarti “*Apakah cinta akan datang, cinta untuk musuhmu; itukah jalan menuju kebebasan? Dari pengampunan. Setelah diampuni, mereka akan; bebas darimu, dan kamu dari mereka; mereka bagimu seperti sinar matahari; pada cabang pohon yang hijau. Kamu tidak boleh; mengingat mereka lagi, kecuali; sebagai monster seperti dirimu sendiri, menyedihkan karena tidak pemaaf*”.

Dalam Al-Qur'an, Allah memanggil nabi-nabi lain seperti Ibrahim, Musa, dan Isa dengan nama mereka secara langsung, menggunakan kata “*Wahai*” lalu namanya, yang mencerminkan hubungan personal namun lebih langsung. Sebagai contoh dalam Surah Ash-Shaffat/37 : 104, Allah berfirman “*Wahai Ibrahim!*” saat mengintervensi pengorbanan yang dilakukan Nabi Ibrahim terhadap putranya. Panggilan ini menunjukkan betapa personal dan langsungnya hubungan antara Allah dan Ibrahim. Panggilan langsung ini juga bisa dilihat sebagai bentuk penyampaian perintah atau intervensi dari Allah dalam peristiwa-peristiwa yang monumental.

Hal serupa juga terjadi dalam Surah Taha/20 : 11-12, di mana Allah memanggil Nabi Musa dengan “*Wahai Musa!*” saat Musa berada di lembah

²²Berry, Wendell. “*Enemies | The Poetry Foundation.*” *Poetry Foundation*, 21 May 2017, <https://www.poetryfoundation.org/poems/58187/enemies-56d23c5817a91>. Accessed 7 November 2024.

suci Thuwa dan menerima wahyu. Penggunaan panggilan ini menekankan kedekatan Allah dengan Nabi Musa, di mana Allah berkomunikasi secara langsung dan personal. Panggilan ini bukan hanya sebagai bentuk komunikasi biasa, tetapi sebuah wahyu yang akan mengubah perjalanan hidup Nabi Musa. Hubungan yang kuat dan personal ini menunjukkan betapa pentingnya Nabi Musa dalam menjalankan misi kenabian dan menyampaikan perintah Allah kepada kaumnya.

Sementara itu, dalam Surah Al-Ma'idah/5 : 110, Allah memanggil Nabi Isa dengan "*Wahai Isa, putra Maryam, ingatlah nikmat-Ku kepadamu dan kepada ibumu...*" Ayat ini menekankan hubungan antara Allah dan Nabi Isa dengan menyebutkan nama beliau dan ibunya secara langsung. Panggilan ini penuh dengan kehangatan, mengingatkan Nabi Isa tentang berbagai nikmat dan mukjizat yang diberikan kepadanya. Panggilan ini juga mengandung elemen emosional, di mana Allah mengingatkan Isa tentang tanggung jawabnya sebagai nabi dan pemberi peringatan bagi kaumnya, sekaligus menunjukkan kasih sayang Allah terhadap Isa dan Maryam.

Sebaliknya, Allah tidak pernah memanggil Nabi Muhammad dengan nama pribadinya "*Wahai Muhammad*", melainkan selalu menggunakan gelar-gelar kehormatan seperti "*Wahai Nabi*" atau "*Wahai Rasul*". Ini menandakan hubungan yang lebih terhormat dan formal. Misalnya dalam Surah Al-Ahzab/33 : 45, Allah berfirman "*Wahai Nabi, sesungguhnya Kami mengutusmu sebagai saksi, pembawa kabar gembira, dan pemberi peringatan*". Panggilan ini menegaskan peran khusus Nabi Muhammad sebagai utusan yang ditinggikan statusnya di hadapan umat manusia.

Perbedaan cara memanggil ini juga terlihat dalam Surah Al-Ma'idah/5 : 67, di mana Allah berfirman: "*Wahai Rasul, sampaikanlah apa yang telah diturunkan kepadamu dari Tuhanmu*". Di sini, Allah kembali menggunakan gelar kehormatan untuk memanggil Nabi Muhammad, memperkuat status beliau sebagai pemimpin spiritual dan pembawa wahyu yang terakhir. Penggunaan gelar ini menunjukkan adanya penghormatan yang sangat tinggi, yang tidak ditemukan dalam panggilan kepada nabi-nabi lainnya. Allah tidak hanya memanggil Nabi Muhammad dengan cara yang lebih formal, tetapi juga memperlihatkan kedekatan emosional dan kepercayaan yang mendalam kepada beliau.

Hal ini menunjukkan bahwa hubungan Allah dengan Nabi Muhammad dipenuhi dengan kehormatan yang lebih besar, sekaligus membangun hubungan emosional yang kuat. Dengan tidak memanggil

Nabi Muhammad secara langsung dengan namanya, tetapi menggunakan gelar-gelar kehormatan, Allah ingin menegaskan betapa istimewanya posisi Nabi Muhammad di sisi-Nya. Dalam konteks sastra, panggilan seperti ini dapat diibaratkan sebagai cara untuk memperkuat ikatan emosional antara dua pihak, di mana panggilan dengan gelar menunjukkan rasa hormat dan cinta yang mendalam.

Dalam dunia sastra, terutama dalam sastra romantik, penggunaan bahasa yang penuh emosi dan kehalusan sangat penting untuk menciptakan hubungan yang mendalam antara karakter. Begitu juga dalam Al-Qur'an, penggunaan gelar-gelar kehormatan saat memanggil Nabi Muhammad membangun kedekatan emosional yang kuat, baik antara Allah dan Nabi Muhammad maupun antara Nabi Muhammad dan umatnya. Dengan panggilan yang penuh hormat ini, Allah memperkuat status Nabi Muhammad sebagai sosok yang dikasihi, dihormati, dan dijunjung tinggi di hadapan umatnya.

Tabel IV.6. Panggilan Tuhan kepada Para Nabi dalam Al-Quran

Nabi yang Dipanggil	Metode Panggilan	Ayat
Muhammad	dengan jabatan atau posisinya sebagai Nabi / Rasul	<i>Wahai Nabi, sesungguhnya Kami mengutus engkau untuk menjadi saksi, pemberi kabar gembira, dan pemberi peringatan</i> Al-Ahzab/33 : 45
Adam	dengan nama langsung	<i>"Wahai Adam! Tinggallah engkau dan istrimu di surga"</i> Al-Baqarah/2 : 35
Nuh	dengan nama langsung	<i>"Wahai Nuh! Turunlah dengan selamat sejahtera dari Kami dan keberkahan atasmu dan atas umat-umat yang bersamamu"</i> Hud/11 : 48
Ibrahim	dengan nama langsung	<i>"Wahai Ibrahim! Sungguh engkau telah membenarkan mimpi itu. Demikianlah</i>

		<i>Kami memberi balasan kepada orang-orang yang berbuat baik"</i> Ash-Shaffat/37 : 104
Musa	dengan nama langsung	<i>"Wahai Musa! Sesungguhnya Aku adalah Tuhanmu, maka lepaskanlah kedua terompahmu"</i> Thaha/20 : 11-12
Isa	dengan nama langsung	<i>"Wahai Isa! Sesungguhnya Aku akan mengambilmu dan mengangkatmu kepada-Ku"</i> Ali Imran/3 : 55
Yahya	dengan nama langsung	<i>"Wahai Yahya! Ambillah kitab ini dengan penuh kesungguhan"</i> Maryam/19 : 12
Zakaria	dengan nama langsung	<i>"Wahai Zakaria! Kami memberi kabar gembira kepadamu dengan seorang anak laki-laki"</i> Maryam/19 : 7
Dawud	dengan nama langsung	<i>"Wahai Dawud! Sesungguhnya Kami telah menjadikanmu khalifah di bumi"</i> Sad/38 : 26
Luth	dengan nama langsung	<i>"Wahai Lut! Sesungguhnya kami adalah utusan Tuhanmu"</i> Hud/11 : 81

Perbedaan antara panggilan Allah kepada Nabi Muhammad dan nabi-nabi lainnya memperlihatkan betapa tingginya status Nabi Muhammad dalam pandangan Allah. Penggunaan gelar "*Wahai Nabi*" dan "*Wahai Rasul*" tidak hanya menunjukkan hubungan emosional yang dalam, tetapi juga menegaskan peran istimewa beliau sebagai pembawa risalah terakhir. Dalam dunia sastra, penggunaan bahasa yang lebih formal dan penuh penghormatan ini sering kali digunakan untuk menegaskan pentingnya seorang karakter dalam cerita, sebagaimana yang terlihat dalam hubungan antara Allah dan Nabi Muhammad.

Dalam hubungan Allah dengan Nabi Muhammad, penghormatan tidak hanya ditunjukkan melalui kata-kata yang digunakan untuk memanggil beliau, tetapi juga melalui cara Allah menggambarkan kedekatan emosional yang mendalam antara keduanya. Panggilan yang penuh hormat seperti "*Wahai Nabi*" dan "*Wahai Rasul*" juga mencerminkan betapa pentingnya peran Nabi Muhammad sebagai pemimpin umat. Gelar ini mengindikasikan bahwa Allah bukan hanya memberikan kepercayaan penuh kepada Nabi Muhammad sebagai pembawa risalah terakhir, tetapi juga membangun ikatan spiritual yang sangat istimewa.

Kedekatan emosional ini tidak hanya berfungsi dalam hubungan antara Allah dan Nabi Muhammad, tetapi juga menegaskan hubungan Nabi dengan umatnya. Dengan memanggil Nabi Muhammad menggunakan gelar yang penuh kehormatan, Allah memberikan pesan yang sangat kuat kepada umat Muslim bahwa Nabi Muhammad adalah sosok yang harus dijunjung tinggi dan dicintai. Ini memperkuat keintiman emosional yang mendalam antara Nabi Muhammad dan umatnya, di mana setiap panggilan yang diberikan Allah menunjukkan nilai kasih sayang dan penghormatan yang luar biasa kepada beliau.

Hubungan yang terhormat ini juga memperlihatkan elemen emosional yang sering ditemukan dalam tradisi sastra, di mana cara memanggil seseorang bisa menjadi alat untuk memperkuat kedekatan dan hubungan emosional. Dalam hal ini, panggilan kepada Nabi Muhammad dengan gelar kehormatan menciptakan perasaan hormat dan cinta yang kuat, bukan hanya antara Allah dan Nabi Muhammad, tetapi juga dalam hati setiap umat Islam yang mengingat bagaimana Allah berbicara tentang Nabi mereka dengan penuh kasih.

Dengan semua ini, jelas bahwa panggilan Allah kepada Nabi Muhammad yang berbeda dari panggilan kepada nabi-nabi lain memberikan makna yang dalam. Selain sebagai penghormatan formal, cara Allah memanggil Nabi Muhammad menciptakan suasana emosional yang mengajarkan umat Islam untuk menghargai dan mencintai Nabi mereka dengan cara yang luar biasa.

Dapat disimpulkan bahwa emosi sebagai *drives* (penggerak) fisik manusia tentu memiliki posisi yang sangat mendalam, baik dalam Al-Quran maupun sastra romantik. Al-Quran menekankan keragaman urgensi dari emosi serta bentuk-bentuknya yang dapat menjadi keindahan perjalanan batin manusia, yang mana hal serupa juga mewarnai tradisi sastra romantik. Berikut hal-hal lain dalam keselarasan antara emosi menurut Al-Quran dan Sastra Romantik:

Tabel IV.7. Contoh Unsur Emosi dalam Kajian Sastra Romantik Al-Quran

Contoh Unsur Emosi	Contoh Ayat	Keterkaitan dengan Sastra Romantik
Kedekatan Emosional Allah dengan Hamba-Nya	Surah Qaf/50 : 16	Ayat ini menggambarkan kedekatan emosional yang intim antara Allah dan manusia, serupa dengan hubungan mendalam dalam sastra romantik. Kedekatan ini menciptakan hubungan spiritual yang emosional, di mana Tuhan dianggap lebih dekat daripada bagian tubuh yang penting bagi manusia (urat leher).
Penggunaan Kata Ganti yang Membangun Kedekatan	Surah Al-Fatihah	Penggunaan kata ganti orang ketiga untuk menyebut Tuhan dalam Surah Al-Fatihah memberikan kedekatan emosional yang halus, mirip dengan cara sastra romantik menciptakan perasaan mendalam dengan menyebutkan sesuatu secara tidak langsung, menciptakan rasa keintiman yang mendalam dan penuh kasih.
Kasih Sayang Nabi terhadap Umatnya	Surah At-Taubah/9 : 128	Ayat ini menggambarkan empati dan kasih sayang Nabi Muhammad terhadap penderitaan umatnya. Dalam sastra romantik, perasaan mendalam seperti ini sering dieksplorasi untuk menunjukkan hubungan emosional yang kuat antara karakter manusia, di mana empati menciptakan ikatan emosional yang tak tergantikan.
Cinta Allah terhadap Hamba-Nya	Surah Al-Baqarah/ 2 : 186	Allah yang dekat dan selalu mendengarkan doa hamba-Nya menggambarkan hubungan emosional

		yang penuh cinta, mirip dengan tema cinta spiritual dalam sastra romantik, di mana emosi dan kedekatan menjadi dasar dari hubungan antara individu dengan entitas yang lebih tinggi.
Emosi Harapan dan Penyesalan	Surah Az-Zumar/3 9 : 53	Allah menegaskan kepada hamba-Nya agar tidak berputus asa dari rahmat-Nya, menciptakan perasaan pengharapan dan penyesalan. Sastra romantik sering menggunakan perasaan ini untuk menunjukkan konflik emosional yang mendalam, di mana cinta dan kasih menjadi pendorong bagi harapan dan pengampunan.
Teguran Lembut dari Allah	Surah Al-Infithar/8 2 : 6-8	Allah menegur manusia yang lalai dengan lembut namun tegas. Dalam sastra romantik, teguran penuh kasih seringkali menggambarkan hubungan emosional yang kompleks, di mana tokoh-tokoh diingatkan akan kesalahan mereka dengan penuh perhatian dan cinta, menciptakan ketegangan emosional yang bermakna.
Ketenangan Emosional	Surah Al-Fajr/89 : 27-30	Panggilan Allah kepada jiwa yang tenang mencerminkan ketenangan emosional yang tertinggi. Dalam sastra romantik, ketenangan emosional sering digambarkan sebagai tujuan utama, di mana karakter mencapai kedamaian dan keseimbangan melalui perjalanan spiritual yang panjang.

c) Imajinasi

Unsur *ketiga* adalah *al-Khoyaliyyah* (imajinasi). Dalam teori kenabian, peran imajinasi menjadi semakin signifikan karena memungkinkan seorang nabi untuk menerima dan menyampaikan wahyu dalam bentuk yang dapat dipahami oleh umatnya.²³ Wahyu yang bersifat ilahiah dan abstrak dapat diterjemahkan ke dalam bentuk simbolis melalui daya imajinatif ini, sehingga lebih mudah diterima oleh manusia yang terbatas pada pengalaman inderawi. Oleh karena itu, imajinasi dalam perspektif ini bukan sekadar kemampuan kreatif, tetapi juga instrumen penting dalam proses komunikasi spiritual dan penyampaian pesan kenabian.²⁴

Imajinasi dalam sastra romantik juga merupakan hal yang mendasar. Hal ini dapat dilihat pada puisi William Blake yang berjudul “*Auguries of Innocence*” (Pertanda Kepolosan)²⁵. Blake menulis “*“A Robin Redbreast in a Cage; Puts all Heaven in a Rage”* yang berarti “*“Seekor burung robin merah dalam sangkar; Membuat seluruh surga marah”*”. Di sini Blake menggunakan imajinasi untuk menghubungkan tindakan manusia terhadap makhluk kecil dengan konsekuensi kosmik, menekankan keterkaitan antara semua makhluk hidup dan alam semesta. Ini adalah ciri khas lain dari sastra Romantik, di mana imajinasi digunakan untuk mengeksplorasi hubungan antara manusia, alam, dan yang ilahi, termasuk eskatologi (surga/neraka).

²³Hariansyah. “Imajinasi Kreatif: Dari Nalar Orisinal Menuju Creative-Schizophrenia Purifikatif melalui Pendekatan Psikonanalitik Sufistik.” *Tesis*, Jakarta: UIN Jakarta, 2016. hal. 9

²⁴Menurut Mulyadhi Kartanegara, imajinasi tidak hanya berfungsi sebagai alat untuk menciptakan gambaran mental dari objek-objek yang telah ditangkap oleh indera lahiriah, tetapi juga mampu menggabungkan elemen-elemen tersebut menjadi bentuk baru yang unik. Hal ini menunjukkan bahwa imajinasi memiliki kapasitas kreatif dalam membentuk representasi yang tidak memiliki padanan langsung di dunia fisik. Konsep imajinasi ini juga dikaitkan dengan pandangan al-Farabi yang menyebutkan bahwa daya imajinatif memiliki kemampuan imitasi. Dalam konteks ini, imitasi bukan sekadar meniru bentuk fisik, tetapi lebih kepada usaha merepresentasikan gagasan abstrak dalam wujud yang dapat dipahami oleh manusia. Dengan demikian, imajinasi menjadi jembatan antara dunia inderawi dan dunia intelektual, memungkinkan penyampaian pesan-pesan yang lebih dalam melalui simbol atau gambaran tertentu. lebih lanjut lihat Mulyadhi Kartanegara. *Menyelami Lubuk Tasawuf*. Jakarta, Penerbit Erlangga, 2006. hal. 85

²⁵Blake, William. “*Auguries of Innocence | The Poetry Foundation.*” *Poetry Foundation*, <https://www.poetryfoundation.org/poems/43650/auguries-of-innocence>. Accessed 5 November 2024.

Dalam Al-Qur'an, unsur imajinasi digunakan untuk menciptakan gambaran-gambaran tentang kehidupan setelah kematian, seperti surga dan neraka. Misalnya, dalam Al-Baqarah/2 : 25, Allah menggambarkan surga dengan sungai-sungai yang mengalir di bawahnya, buah-buahan berlimpah, dan segala kenikmatan yang abadi bagi mereka yang beriman dan beramal saleh; *"Dan sampaikanlah berita gembira kepada mereka yang beriman dan beramal saleh, bahwa bagi mereka akan disediakan surga-surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai. Setiap kali mereka diberi rezeki buah-buahan dari surga, mereka berkata, 'Inilah rezeki yang diberikan kepada kami dahulu.' Mereka telah diberi (buah-buahan) yang serupa. Dan di sana mereka memperoleh pasangan-pasangan yang suci. Mereka kekal di dalamnya"*. Imajinasi yang dibangkitkan dalam ayat ini sangat kuat, membawa pembaca membayangkan suatu tempat yang ideal dan penuh kedamaian, yang tak mungkin ditemukan di dunia nyata. Gambaran ini sejalan dengan tema-tema dalam sastra romantik, di mana alam dan keindahan sering dijadikan simbol dari keinginan manusia akan kehidupan yang sempurna dan harmoni abadi.

Marzuki Mustamar menyebut bahasa metaforis dalam Al-Qur'an memiliki kekuatan yang dapat membangkitkan imajinasi kreatif. Ungkapan-ungkapan metaforis membuka ruang untuk mengeksplorasi pemahaman baru yang mungkin tidak terbatas pada makna yang sudah mapan. Misalnya ketika Al-Qur'an menggambarkan kehidupan dunia dengan ungkapan seperti *"hanya permainan dan hiburan"*, hal ini dapat memicu pemahaman yang lebih luas tentang makna kehidupan, fana, dan makna hakiki yang berujung pada renungan mendalam bagi manusia. Dengan kata lain, bahasa metaforis dalam Al-Qur'an membuka wilayah pemahaman baru, yang sering kali tidak memiliki batas akhir yang pasti. Setiap generasi bisa menemukan pesan-pesan baru sesuai dengan konteks dan pengetahuan mereka. Hal ini menjadikan Al-Qur'an tetap relevan sepanjang zaman dan menjadi sumber inspirasi intelektual dan spiritual bagi umat manusia.²⁶

Dalam sastra romantik, alam sering kali digunakan untuk menjadi objek imajinasi dalam menggambarkan suasana hati dan perasaan batin. Imajinasi tentang tempat-tempat damai dan harmonis, seperti yang digambarkan dalam ayat-ayat Al-Qur'an tentang surga, sering kali menjadi tema utama dalam karya-karya romantik. Keinginan manusia untuk

²⁶Mustamar, Marzuki. "Memahami Karakteristik Bahasa Al-Quran dalam Perspektif Balaghiyah." *Lingua: Jurnal Ilmu Bahasa dan Sastra*, vol. 3, no. 2, 2008, pp. 68-84.

melarikan diri dari kenyataan dunia yang penuh ketidakpastian dan penderitaan membawa mereka pada gambaran tentang dunia lain yang penuh ketenangan. Hal ini mencerminkan sifat manusia yang selalu mendambakan tempat yang lebih baik, yang dipenuhi dengan kebahagiaan dan kenikmatan, seperti surga yang dijanjikan dalam Al-Qur'an.

Di sisi lain, Al-Qur'an juga menggunakan imajinasi²⁷ untuk menggambarkan sisi gelap kehidupan setelah kematian, seperti dalam Ad-Dukhan/44 : 43-49, dimana digambarkan pohon *zaqqum* sebagai makanan pahit bagi penghuni neraka; "*Sesungguhnya pohon zaqqum,*"; "*makanan bagi orang yang berdosa.*"; "*(Ia) seperti cairan tembaga yang mendidih di dalam perut,*"; "*seperti mendidihnya air yang sangat panas.*"; "*(Dikatakan kepada malaikat), 'Peganglah dia, lalu seretlah dia ke tengah-tengah neraka.'*"; "*Kemudian tuangkanlah di atas kepalanya siksaan dari air yang sangat panas.*"; "*Rasakanlah! Sesungguhnya kamu orang yang perkasa lagi mulia*". Imajinasi ini membangkitkan rasa takut akan penderitaan abadi. Dalam sastra romantik, imajinasi juga digunakan untuk menggambarkan kegelapan jiwa manusia, seringkali melalui metafora seperti api, kegelapan, atau bayangan yang menakutkan. Penggunaan unsur-unsur ini menggambarkan sisi gelap dari jiwa manusia yang dihantui oleh dosa dan rasa bersalah.

Gambaran tentang neraka dalam Al-Ghashiyah/88 : 10-16 memperkuat imajinasi ini, dengan penggambaran tentang tempat yang

²⁷Henry Corbin menyoroti bagaimana Ibn 'Arabi menegaskan imajinasi sebagai kekuatan kreatif yang esensial. Namun, imajinasi sering kali disalahpahami sebagai sekadar fantasi atau halusinasi yang tak memiliki dasar nyata. Imajinasi cenderung dianggap sebagai sesuatu yang tak dapat dibuktikan secara empiris dan hanya terkait dengan dunia abstrak. Padahal, menurut Ibn 'Arabi, imajinasi memiliki nilai neotik, yakni nilai yang berkaitan dengan pengetahuan dan kesadaran, dan dapat menghasilkan efek nyata dalam pengalaman mental seseorang. Kesalahan dalam memahami imajinasi ini mengakibatkan anggapan bahwa imajinasi tidak lebih dari khayalan kosong, padahal justru memiliki peran penting dalam menciptakan realitas. Lebih jauh, Ibn 'Arabi menekankan bahwa penciptaan itu sendiri adalah hasil dari imajinasi, yang merupakan proses tajalli atau manifestasi ilahi yang berlangsung secara progresif dan berulang. Ia bahkan menyatakan bahwa imajinasi menghasilkan imajinasi, yang berarti setiap bentuk representasi mental melahirkan representasi baru secara terus-menerus. Dengan demikian, imajinasi tidak bisa dipandang sebagai sesuatu yang tidak memiliki realitas, melainkan sebagai mekanisme kreatif yang membuka kemungkinan-kemungkinan baru dalam keberadaan. Dalam perspektif ini, realitas kreatif selalu muncul dari sesuatu yang sebelumnya tersembunyi, terungkap dalam konfigurasi yang tak terbatas, menciptakan dunia yang senantiasa bergerak dan berubah. lebih lanjut lihat Henry Corbin. *Imajinasi Kreatif Ibn 'Arabi*. Yogyakarta, LKiS, 2002. hal. 242.

penuh dengan penderitaan dan kesakitan, yang kontras dengan keindahan surga; *"Di dalamnya ada takhta-takhta yang ditinggikan,"*; *"dan gelas-gelas yang terletak (dekat),"*; *"dan bantal-bantal sandaran yang tersusun,"*; *"dan permadani-permadani yang terhampar."*; *"Maka tidakkah mereka memperhatikan unta, bagaimana ia diciptakan?"*; *"Dan langit, bagaimana ia ditinggikan?"*; *"Dan gunung-gunung, bagaimana ia ditegakkan?"*. Imajinasi tentang neraka dalam Al-Qur'an ini mengingatkan kita akan konsekuensi dari perbuatan buruk dan kebinasaan yang akan dihadapi orang-orang yang tidak beriman. Dalam sastra romantik, konsep neraka sering diinterpretasikan sebagai penderitaan batin yang mendalam, dimana jiwa manusia yang tersesat dihukum oleh ketakutan dan rasa bersalah yang tak pernah berakhir.

Al-Mulk/67 : 6-7 memperlihatkan gambaran yang menakutkan tentang penghuni neraka yang menderita dengan suara jeritan yang menyayat hati; *"Dan bagi orang-orang yang ingkar kepada Tuhannya ada azab Jahannam. Dan itulah seburuk-buruk tempat kembali; Ketika mereka dilemparkan ke dalamnya, mereka mendengar suara neraka yang mengerikan, sedang neraka itu mendidih"*. Imajinasi ini mengajak manusia untuk merenungkan konsekuensi dari perbuatan buruk mereka di dunia. Dalam sastra romantik, unsur-unsur seperti suara dan bayangan digunakan untuk membangkitkan rasa takut dan kegelisahan, mencerminkan kondisi batin manusia yang tersesat dalam dosa dan kesalahan. Imajinasi dalam ayat ini menekankan pentingnya introspeksi dan pertobatan.

Hal ini juga terlihat dalam Surah An-Nisa'/4 : 56, yang menggambarkan siksaan di neraka dengan kulit yang dibakar dan diganti berulang kali; *"Sesungguhnya orang-orang yang ingkar kepada ayat-ayat Kami, kelak akan Kami masukkan mereka ke dalam neraka. Setiap kali kulit mereka hangus, Kami ganti kulit mereka dengan kulit yang lain, agar mereka merasakan azab. Sungguh, Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana"*. Imajinasi ini sangat grafis, menegaskan kekejaman dan penderitaan abadi bagi mereka yang menolak kebenaran. Gambaran ini mengajak pembaca untuk merenungkan keseriusan kehidupan setelah kematian dan tanggung jawab atas pilihan yang dibuat di dunia. Sama seperti dalam sastra romantik, di mana penderitaan fisik sering digunakan sebagai simbol dari penderitaan spiritual, Al-Qur'an menggunakan imajinasi visual untuk menekankan konsekuensi dari dosa.

Selain itu, Surah Al-Hajj/22 : 19-22 menggambarkan neraka dengan pakaian dari api dan siksaan berupa air mendidih yang dituangkan ke atas kepala penghuni neraka. Imajinasi yang muncul dari ayat ini menciptakan

gambaran tentang penderitaan yang ekstrem dan tak tertahankan. Dalam sastra romantik, api sering digunakan sebagai simbol pembersihan atau penghancuran, dimana jiwa manusia harus melalui penderitaan untuk mencapai pemahaman yang lebih dalam. Al-Qur'an menggunakan imajinasi serupa untuk memperingatkan manusia akan konsekuensi dosa yang tak terhindarkan.

Surah As-Saffat/37 : 62-67 menggambarkan neraka dengan makanan dari pohon zaqqum yang pahit dan menyebabkan penderitaan; *"Di dalamnya mereka duduk bersandar di atas dipan-dipan, mereka tidak merasakan panasnya matahari dan tidak pula dinginnya yang berlebihan; Dan naungan (pohon-pohon surga) dekat di atas mereka dan buahnya dimudahkan untuk dipetik dengan semudah-mudahnya"*. Imajinasi ini menciptakan gambaran tentang makanan yang tidak hanya tidak enak, tetapi juga menyebabkan rasa sakit yang luar biasa. Dalam sastra romantik, makanan sering digunakan sebagai metafora untuk kenikmatan atau kesakitan, tergantung pada konteksnya. Al-Qur'an menggunakan metafora ini untuk menggambarkan penderitaan abadi yang akan dihadapi oleh penghuni neraka.

An-Naba'/78 : 31-36 mengakhiri penggambaran imajinatif tentang surga dengan menyebutkan taman-taman yang indah, minuman yang menyegarkan, dan suasana penuh kebahagiaan; *"Sesungguhnya orang-orang yang bertakwa mendapat kemenangan; (yaitu) kebun-kebun dan buah anggur; dan gadis-gadis remaja yang sebaya; serta gelas-gelas penuh (minuman); Di sana mereka tidak mendengar perkataan yang sia-sia dan tidak (pula) perkataan dusta; sebagai balasan dan pemberian yang cukup banyak dari Tuhanmu"*. Imajinasi tentang kehidupan yang damai dan menyenangkan ini membawa manusia untuk merindukan kehidupan di akhirat yang penuh dengan kenikmatan spiritual dan fisik. Dalam sastra romantik, gambaran tentang taman dan alam sering digunakan sebagai simbol dari kedamaian batin dan kesejahteraan spiritual, menciptakan imajinasi tentang kehidupan yang ideal di mana manusia bisa hidup selaras dengan alam dan diri mereka sendiri.

Lebih lanjut, Surah Al-Insan/76 : 13-14 memberikan gambaran tentang surga yang teduh, dengan sungai-sungai yang mengalir dan minuman yang menyegarkan; *"Di dalamnya mereka duduk bersandar di atas dipan-dipan, mereka tidak merasakan panasnya matahari dan tidak pula dinginnya yang berlebihan; Dan naungan (pohon-pohon surga) dekat di atas mereka dan buahnya dimudahkan untuk dipetik dengan semudah-mudahnya"*. Imajinasi yang dibangkitkan oleh ayat ini

menciptakan visi tentang tempat yang damai dan penuh kenyamanan. Dalam sastra romantik, bayangan tentang sungai yang mengalir sering digunakan untuk menggambarkan aliran kehidupan dan kedamaian batin. Ayat ini menekankan pentingnya ketenangan dan kesejahteraan spiritual sebagai salah satu kenikmatan utama di surga.

Al-Qur'an memanfaatkan imajinasi untuk menggambarkan tidak hanya masa depan di surga dan neraka, tetapi juga peristiwa besar seperti hari kiamat dan penciptaan langit dan bumi. Surah Al-Zalzalah/99 : 1-3 memberikan gambaran tentang guncangan bumi pada hari kiamat, di mana bumi akan mengeluarkan beban berat yang terkandung di dalamnya. Imajinasi ini membawa kita ke peristiwa kiamat yang penuh dengan kekacauan dan perubahan besar, mengingatkan manusia tentang kekuatan alam dan kehancuran yang akan datang.

Surah An-Nazi'at/79 : 34-41 memberikan gambaran imajinatif tentang hari kiamat, di mana bumi dan gunung-gunung akan digoncangkan dengan dahsyat, dan manusia akan dibagi berdasarkan amal mereka; *"Maka apabila malapetaka yang sangat besar (hari kiamat) telah datang; Pada hari ketika manusia teringat akan apa yang telah dikerjakannya; Dan neraka diperlihatkan dengan jelas kepada setiap orang yang melihat; Maka adapun orang yang melampaui batas; Dan lebih mengutamakan kehidupan dunia; Maka sungguh, neraka adalah tempat tinggalnya; Adapun orang-orang yang takut akan kebesaran Tuhannya dan menahan diri dari keinginan hawa nafsunya; Maka sungguh, surgalah tempat tinggalnya"*. Imajinasi yang dibangkitkan oleh ayat ini menekankan kekuatan kosmik yang akan menghancurkan segala sesuatu pada hari kiamat. Dalam sastra romantik, gambaran tentang kehancuran alam sering digunakan sebagai simbol dari kehancuran batin manusia. Al-Qur'an menggunakan imajinasi ini untuk memperingatkan manusia tentang kekuatan ilahi yang tak terhindarkan pada hari pembalasan.

Ayat ini mencerminkan penggunaan unsur-unsur alam dalam sastra romantik, di mana alam sering kali digunakan untuk menggambarkan emosi dan kekuatan yang lebih besar daripada manusia. Dalam romantisme, kekuatan alam seperti badai, gempa bumi, dan banjir sering kali menjadi metafora untuk kekuatan batin manusia atau konflik emosional yang mendalam. Alam menjadi cerminan dari kehancuran internal atau perubahan batin yang mendalam. Hal yang sama tercermin dalam imajinasi Al-Qur'an tentang hari kiamat, di mana bumi memainkan peran penting sebagai simbol dari kehancuran dan kebangkitan.

Selain itu, Surah Al-Mutaffifin/83 : 25-28 menggambarkan surga sebagai tempat di mana orang-orang yang beriman akan menikmati anggur yang murni, disegel dengan keharuman kesturi. Gambaran ini memicu imajinasi tentang kenikmatan fisik yang luar biasa di surga, dengan minuman yang tidak hanya memuaskan dahaga tetapi juga memberikan kebahagiaan spiritual. Imajinasi tentang anggur dan aroma ini sering muncul dalam sastra romantik, di mana kenikmatan fisik dihubungkan dengan pengalaman spiritual yang mendalam.

Penggambaran imajinasi dalam Al-Qur'an juga menyentuh tentang penciptaan alam semesta dan keajaiban langit. Surah Fussilat/41 : 11-12 memberikan imajinasi tentang bagaimana Allah menciptakan langit dan membaginya menjadi tujuh lapisan. Langit dihias dengan bintang-bintang sebagai pelindung dan tanda bagi manusia. Imajinasi tentang langit yang luas dan penuh misteri ini memunculkan rasa takjub yang mendalam, membawa manusia pada pemahaman bahwa alam semesta ini penuh dengan keajaiban yang tak terhingga.

Salah satu ayat yang membangkitkan imajinasi tentang hari kebangkitan adalah Surah Al-Qari'ah/101 : 4-5, di mana gunung-gunung dijelaskan seperti bulu yang beterbangan pada hari kiamat. Imajinasi ini membawa manusia pada gambaran tentang kehancuran total, di mana elemen-elemen terbesar di bumi pun akan menjadi tidak berdaya. Gunung-gunung yang biasa kita lihat sebagai simbol kekuatan dan stabilitas, dalam imajinasi Al-Qur'an akan hancur dengan mudah. Ini adalah pengingat yang kuat bahwa segala sesuatu yang dianggap kuat dan tak tergoyahkan di dunia ini tidak akan bertahan di hadapan kekuasaan Allah.

Tema kehancuran dan perubahan alam juga digambarkan dalam Surah Az-Zalzal/99 : 6-8, dimana manusia akan keluar dari kubur mereka dalam keadaan yang terpisah-pisah, masing-masing dengan amalan mereka sendiri. Imajinasi tentang kebangkitan dan penghakiman ini membawa kita pada perenungan mendalam tentang tanggung jawab individu dalam menghadapi akhirat. Sama seperti dalam sastra romantik, di mana tema tanggung jawab pribadi sering diangkat melalui metafora alam, Al-Qur'an menggunakan imajinasi ini untuk memperingatkan manusia akan konsekuensi dari setiap tindakan mereka.

Selain gambaran tentang neraka dan surga, Al-Qur'an juga memberikan imajinasi yang memikat tentang kehidupan yang harmonis di dunia. Surah An-Naba'/78 : 6-7 menggambarkan bumi sebagai hamparan dan gunung-gunung sebagai pasak yang menstabilkan bumi. Imajinasi ini membawa kita pada pengakuan bahwa alam telah diciptakan dengan

keseimbangan yang sempurna, memberikan stabilitas dan kenyamanan bagi kehidupan manusia. Dalam sastra romantik, alam sering digambarkan sebagai tempat di mana manusia dapat menemukan keseimbangan batin, dengan gunung-gunung dan alam terbuka menjadi simbol dari kestabilan dan ketenangan spiritual.

Bahkan dalam aspek kehidupan sehari-hari, Al-Qur'an membangkitkan imajinasi dengan menggambarkan berbagai fenomena alam sebagai tanda-tanda kebesaran Allah. Surah An-Nur/24 : 35 menggambarkan Allah sebagai cahaya langit dan bumi, dengan metafora cahaya yang menyala dari pelita. Imajinasi tentang cahaya ini membawa kita pada pemahaman tentang Allah sebagai sumber segala pengetahuan dan kebijaksanaan, memberikan pencerahan kepada manusia. Dalam sastra romantik, cahaya sering digunakan sebagai simbol dari kebenaran dan pencerahan batin, memberikan petunjuk bagi jiwa yang tersesat.

Salah satu gambaran paling imajinatif dalam Al-Qur'an adalah tentang hari kebangkitan, seperti yang dijelaskan dalam Surah Al-Infithar 82:1-5, dimana langit akan terbelah, bintang-bintang akan berserakan, dan lautan akan meluap. Imajinasi ini menggambarkan kehancuran total dari dunia yang kita kenal, menciptakan suasana yang penuh dengan ketegangan dan ketakutan. Dalam sastra romantik, tema kehancuran alam sering digunakan untuk menggambarkan kehancuran batin manusia, di mana emosi yang tidak terkendali dapat menghancurkan kehidupan batinnya. Al-Qur'an menggunakan imajinasi ini untuk memperingatkan tentang kekuatan Allah yang tak terbatas dan tak terelakkan. Berikut hal-hal lain dalam keselarasan antara imajinasi menurut Al-Quran dan Sastra Romantik:

Tabel IV.8. Contoh Unsur Imajinasi dalam Kajian Sastra Romantik Al-Quran

Contoh Unsur Imajinasi	Contoh Ayat	Keterkaitan dengan Sastra Romantik
Imajinasi tentang Surga	Surah Al-Baqarah/ 2 : 25	Gambaran surga dengan sungai-sungai yang mengalir dan buah-buahan melimpah dalam Al-Qur'an menciptakan visi tentang kehidupan yang ideal. Dalam sastra romantik, alam sering digunakan

		<p>untuk menggambarkan keindahan dan harmoni, mencerminkan imajinasi manusia tentang tempat yang damai dan sempurna. Surga yang penuh buah-buahan, tempat tidur nyaman, dan minuman lezat menekankan kesempurnaan fisik dan spiritual. Sastra romantik juga menggunakan imajinasi tentang alam yang indah dan tenang untuk menciptakan gambaran dunia ideal yang harmonis dan dipenuhi dengan kedamaian batin.</p>
Imajinasi tentang Neraka	Surah Ad-Dukhan (44:43-49)	<p>Penggambaran pohon <i>zaqqum</i> yang pahit sebagai makanan penghuni neraka membangkitkan imajinasi tentang penderitaan abadi. Dalam sastra romantik, metafora seperti api dan kegelapan sering digunakan untuk menggambarkan sisi gelap dari jiwa manusia yang dihantui oleh rasa bersalah dan penderitaan batin.</p>
Imajinasi Keindahan dan Kesempurnaan	Surah Ar-Rahman/ 55 : 46-76	<p>Gambaran dua surga yang penuh dengan buah-buahan dan kenikmatan abadi dalam Al-Qur'an menunjukkan imajinasi tentang kehidupan yang sempurna. Dalam sastra romantik, imajinasi serupa digunakan untuk melukiskan dunia yang ideal, di mana alam mencerminkan harmoni dan kesejahteraan yang tak terbatas.</p>
Imajinasi tentang Keabadian	Surah Al-Waqi'ah/ 56 : 10-24	<p>Imajinasi tentang pemuda-pemuda abadi dan kenikmatan tanpa akhir dalam surga mencerminkan keinginan manusia akan keabadian dan kesempurnaan fisik. Dalam</p>

		sastra romantik, keabadian sering menjadi tema utama, di mana manusia berusaha melampaui batas-batas dunia yang fana untuk mencapai kehidupan yang tak terbatas.
Imajinasi tentang Kehancuran Alam (Kiamat)	Surah Al-Qari'ah/101 : 4-5	Penggambaran gunung-gunung beterbangan pada hari kiamat menciptakan imajinasi tentang kehancuran alam yang total. Dalam sastra romantik, alam sering digunakan sebagai simbol kehancuran batin manusia, di mana konflik emosional digambarkan melalui elemen-elemen alam yang hancur dan tak terkendali.

d) Kebebasan

Unsur *keempat* adalah *al-Hurriyyah* (kebebasan). Islam adalah agama yang sangat romantis jika dilihat dari kaca mata kebebasan. Yang dimaksud dari kebebasan di sini adalah upaya untuk melepaskan jeratan atau ikatan yang sebelumnya membelenggu. Peneliti menilai belenggu itu yang paling utama adalah belenggu kebodohan dan keterbelakangan (*jahiliyyah*), sehingga pembebasan darinya adalah perubahan menuju era independensi intelektual, yang dapat kita pahami sebagai lawan dari *jahiliyyah*, yaitu *'alimiyyah* (pengetahuan dan kemajuan).

Dalam sastra romantik, tema kebebasan sering kali hadir sebagai elemen yang menekankan otonomi individu dan pembebasan dari norma-norma sosial yang membatasi. Islam juga lahir saat itu sebagai upaya *pemberontakan* terhadap budaya dan norma politeis (multi-tuhan) menuju norma monoteis (*tauhid*). Mirip dengannya, penulis-penulis romantik seperti William Wordsworth dan Lord Byron, mengekspresikan keinginan mereka untuk melarikan diri dari belenggu sosial melalui kebebasan berpikir dan ekspresi emosi yang mendalam. Demikian pula, dalam ajaran Al-Quran, terdapat berbagai elemen yang menekankan kebebasan individu, baik dalam aspek spiritual, intelektual maupun sosial. Walaupun Al-Quran adalah kitab suci yang memberikan petunjuk hidup

yang komprehensif, di dalamnya terdapat ruang untuk kebebasan manusia dalam memilih, beriman, serta menjalani kehidupan sesuai dengan tuntunan Tuhan tanpa adanya paksaan dari luar.

Al-Quran mengajarkan bahwa kebebasan manusia adalah esensial dalam menjalankan keyakinannya²⁸. Ayat-ayat seperti "*Tidak ada paksaan dalam agama*" Al-Baqarah/2 : 256 menunjukkan bahwa Tuhan tidak menghendaki manusia dipaksa untuk beriman, melainkan memberikan mereka ruang untuk memilih jalan mereka sendiri. Hal ini juga sejalan dengan prinsip kebebasan yang diusung dalam sastra romantik, di mana individu dianggap sebagai entitas yang merdeka untuk menentukan pilihan hidupnya, lepas dari tekanan masyarakat atau agama. Kebebasan ini memberikan kesempatan bagi individu untuk mengalami dan memahami spiritualitas mereka sendiri secara mendalam, tanpa harus terikat oleh doktrin yang kaku.

Dalam sastra romantik, kebebasan individu juga menjadi elemen sentral. Penyair dan penulis romantik seperti John Keats dan Percy Bysshe Shelley menulis tentang pentingnya kebebasan dari aturan sosial dan agama yang membatasi kreativitas dan pemikiran manusia. Konsep ini sangat paralel dengan ajaran Al-Quran yang tidak memaksakan agama, melainkan memberikan kebebasan kepada manusia untuk mencari Tuhan dan menemukan spiritualitasnya sendiri. Kebebasan spiritual ini memberi ruang

²⁸Alfauzan Amin menyebut Kebebasan dalam Islam mengandung tiga makna penting. *Pertama, kebebasan identik dengan fitrah*, yaitu kondisi asal manusia yang suci dan murni, sebelum dipengaruhi oleh sistem kehidupan sekitar. Seorang manusia yang hidup sesuai dengan fitrahnya, sebagai hamba Allah, sejatinya hidup dalam kebebasan sejati, sementara yang melanggar fitrah dirinya akan terperangkap dalam belenggu nafsu dan syaitan. *Kedua, kebebasan juga terkait dengan kehendak (masyi'ah) dan kemampuan (istiitha'ah)* yang diberikan Allah kepada manusia untuk memilih jalan hidup mereka, baik itu menuju kebaikan atau keburukan. Islam memberikan kebebasan bagi individu untuk memilih, namun pilihan tersebut datang dengan konsekuensi dan tanggung jawab, karena kebebasan ini bukan tanpa batas. *Ketiga, kebebasan dalam Islam berarti memilih yang baik (ikhtiyar)*, sesuai dengan pengajaran yang menekankan bahwa manusia harus memilih yang baik untuk dirinya, terutama dalam hal moral dan spiritual. Mereka yang memilih kejahatan atau keburukan telah menyalahgunakan kebebasannya. Dalam kehidupan praktis, kebebasan yang sesungguhnya harus dipandu oleh ilmu dan adab, agar tidak merusak tatanan kehidupan dan dapat membawa kebahagiaan di dunia dan akhirat. Oleh karena itu, kebebasan dalam Islam tidak hanya sebatas pada hak memilih, tetapi juga bertanggung jawab atas pilihan tersebut, dengan tujuan untuk mencapai kesejahteraan dunia dan akhirat. lebih lanjut lihat Alfauzan Amin. "Aktualisasi Kebebasan dalam Pendidikan Islam di Era Modern." *Nuansa: Jurnal Studi Islam dan Kemasyarakatan*, vol. 6, no. 2, 2014, pp. 209-220.

bagi manusia untuk mengalami iman sebagai perjalanan pribadi, sesuatu yang sangat dihargai dalam sastra romantik.

Al-Quran dengan tegas menyatakan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, terutama dalam hak-hak mereka untuk menjalani kehidupan secara adil dan bermartabat. Dalam Surah An-Nisa/4 : 32, dinyatakan bahwa perempuan memiliki hak yang sama seperti laki-laki, baik dalam konteks ekonomi, sosial, maupun hukum. Ayat ini merupakan landasan penting dalam memperjuangkan kesetaraan gender dalam masyarakat Islam; *"Dan janganlah kamu iri hati terhadap karunia yang dilebihkan Allah kepada sebagian kamu atas sebagian yang lain. (Karena) bagi laki-laki ada bagian dari apa yang mereka usahakan, dan bagi perempuan (pun) ada bagian dari apa yang mereka usahakan. Mohonlah kepada Allah sebagian dari karunia-Nya. Sungguh, Allah Maha Mengetahui segala sesuatu"*. Kebebasan perempuan untuk memiliki hak yang sama ini menunjukkan bahwa Al-Quran menghargai peran perempuan dan memberikan kebebasan bagi mereka untuk berpartisipasi secara aktif dalam kehidupan masyarakat, sama seperti laki-laki.

Dalam sastra romantik, penulis seperti Mary Shelley, yang menulis *Frankenstein*, juga memperjuangkan kebebasan dan hak-hak perempuan dalam menghadapi struktur sosial yang mengekang. Romantisisme menghargai emosi dan pengalaman individu, termasuk pengalaman perempuan yang sering diabaikan dalam masyarakat patriarkal. Kebebasan yang diberikan oleh Al-Quran kepada perempuan untuk memiliki hak yang sama dan menjalani kehidupan tanpa tekanan adalah manifestasi dari prinsip keadilan sosial yang juga diperjuangkan dalam karya-karya sastra romantik, terutama yang menyuarakan kebebasan perempuan dari norma-norma yang menindas.

Kisah Nabi Ibrahim dalam Al-Quran adalah contoh yang kuat tentang bagaimana seorang individu dapat membebaskan diri dari tradisi dan norma sosial yang tidak masuk akal atau merugikan. Dalam Surah Al-Anbiya/21 : 52-67, Ibrahim menentang praktik penyembahan berhala yang dilakukan oleh kaumnya dan memilih untuk mengikuti kebenaran yang ia temukan melalui rasionalitas dan bimbingan Tuhan. Kisah ini mencerminkan keberanian untuk melawan tradisi yang kaku dan menemukan jalan yang lebih rasional dan benar, meskipun menghadapi oposisi dari masyarakat.

Dalam konteks sastra romantik, pemberontakan terhadap norma-norma tradisional juga merupakan tema yang sering muncul. Tokoh-tokoh romantik seperti Lord Byron dan William Blake menentang

konvensi sosial dan agama, memilih untuk mencari kebenaran mereka sendiri. Kebebasan untuk melepaskan diri dari norma yang tidak rasional ini merupakan elemen penting dalam kedua tradisi, baik dalam kisah Ibrahim di Al-Quran maupun dalam karya-karya sastra romantik. Keduanya menunjukkan bahwa kebebasan intelektual dan spiritual adalah hak asasi manusia yang harus dijaga, bahkan jika itu berarti melawan arus sosial.

Al-Quran, dengan susunan ayat dan surahnya yang tidak kronologis, mencerminkan keberagaman dalam cara penyampaian pesan-pesan ilahi. Fragmentasi ini memberikan ruang interpretasi yang lebih luas bagi para pembacanya, sehingga setiap individu bisa menemukan makna yang relevan dengan konteks dan pengalaman hidup mereka sendiri. Susunan yang "*tidak teratur*" ini juga mencerminkan fleksibilitas dan kebebasan dalam cara manusia dapat memahami dan menafsirkan pesan-pesan Tuhan, sesuai dengan konteks hidup mereka.

Sastra romantik juga mengusung tema fragmentasi dan kebebasan dalam struktur naratifnya. Banyak karya sastra romantik tidak mengikuti alur cerita yang linear, melainkan menghadirkan pengalaman emosional dan spiritual yang terpotong-potong dan disusun berdasarkan intuisi atau pengalaman pribadi penulisnya. Fleksibilitas dalam susunan narasi ini memberikan kebebasan kepada penulis dan pembaca untuk menafsirkan makna cerita dengan cara mereka sendiri. Al-Quran dan sastra romantik, dalam aspek ini, sama-sama memberikan kebebasan interpretasi yang memungkinkan pluralitas makna.

Kebebasan untuk menafsirkan Al-Quran adalah bagian integral dari tradisi Islam. Berbagai tafsir muncul dari generasi ke generasi, masing-masing menawarkan perspektif yang sesuai dengan konteks sejarah dan sosial pada zamannya. Kebebasan ini memberikan ruang yang luas bagi umat Islam untuk memaknai ajaran Al-Quran sesuai dengan kebutuhan mereka, baik secara spiritual maupun praktis. Dalam hal ini, Al-Quran mengakomodasi kebebasan intelektual dalam cara ajarannya dipahami dan diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari.

Di sisi lain, kebebasan interpretasi juga merupakan unsur penting dalam sastra romantik. Penulis-penulis romantik sering kali menekankan bahwa setiap pembaca memiliki kebebasan untuk menafsirkan karya mereka berdasarkan pengalaman dan emosi pribadi. Tidak ada satu tafsiran yang mutlak benar, tetapi ada banyak makna yang bisa ditarik dari teks, sesuai dengan perspektif individu. Dengan demikian, baik Al-Quran maupun sastra romantik memberikan kebebasan bagi pembacanya untuk

terlibat secara aktif dalam proses penafsiran, memungkinkan pemahaman yang lebih dalam dan relevan.

Sastra romantik sering kali menyoroti kebebasan batin atau spiritual, di mana individu harus melepaskan diri dari belenggu emosional dan sosial untuk menemukan jati dirinya. Tokoh-tokoh dalam sastra romantik sering digambarkan sebagai pencari kebebasan yang berusaha melepaskan diri dari konvensi-konvensi yang mengekang mereka, baik itu dalam bentuk masyarakat, agama, atau bahkan hubungan pribadi. Kebebasan batin ini menjadi inti dari pengalaman romantik, di mana pembebasan dari pengaruh luar memungkinkan individu untuk mencapai pemenuhan diri.

Dalam Al-Quran, kebebasan jiwa juga menjadi fokus utama. Surah Asy-Syams/91 : 7-10 menekankan pentingnya pembebasan jiwa dari pengaruh keburukan dan dosa, sebagai sarana untuk mencapai kesucian dan kedekatan dengan Tuhan. Kebebasan spiritual ini dianggap sebagai kebebasan yang sejati, di mana manusia tidak lagi terikat oleh hasrat duniawi atau tekanan sosial, tetapi mampu menjalani kehidupan yang penuh dengan makna dan kebenaran. Dengan demikian, kebebasan dalam sastra romantik dan Al-Quran sama-sama menekankan pentingnya kebebasan jiwa dalam mencapai kehidupan yang lebih tinggi dan bermakna.

Dalam Al-Quran, kebebasan manusia seringkali berkaitan dengan penggunaan akal dan kebijaksanaan. Manusia diajak untuk merenung dan memikirkan tanda-tanda Allah di alam semesta, seperti yang diungkapkan dalam Surah Ali 'Imran/3 : 190. Pemikiran bebas dan penggunaan akal adalah cara yang dianjurkan untuk memahami realitas spiritual dan duniawi. Rasionalitas ini adalah bentuk kebebasan intelektual yang memungkinkan manusia untuk tidak hanya mengikuti dogma, tetapi juga mencari kebenaran melalui refleksi dan penalaran.

Dalam sastra romantik, kebebasan dan rasionalitas juga memiliki hubungan yang erat. Meskipun dikenal karena fokusnya pada emosi dan pengalaman subjektif, sastra romantik tidak sepenuhnya menolak rasionalitas. Sebaliknya, romantisme mengusung konsep kebebasan berpikir, di mana individu bebas untuk menggunakan akal dalam mengeksplorasi makna kehidupan dan mengejar kebenaran di luar batas-batas konvensi sosial atau agama. Dengan demikian, baik dalam Al-Quran maupun sastra romantik, kebebasan berpikir dan penggunaan akal menjadi elemen penting dalam pencarian makna dan kebenaran yang

lebih dalam. Berikut hal-hal lain dalam keselarasan antara kebebasan menurut Al-Quran dan Sastra Romantik:

Tabel IV.9. Contoh Unsur Kebebasan dalam Kajian Sastra Romantik Al-Quran

Contoh Unsur Kebebasan	Contoh Ayat	Keterkaitan dengan Sastra Romantik
Kebebasan dalam Beragama	Surah Al-Baqarah/ 2 : 256	Kebebasan beragama dalam Al-Qur'an, seperti dalam ayat " <i>Tidak ada paksaan dalam agama</i> " menekankan kebebasan individu untuk memilih keyakinan. Ini sejalan dengan prinsip kebebasan yang diusung dalam sastra romantik, di mana individu memiliki otonomi spiritual dan kebebasan dalam menentukan jalan hidupnya.
Pembebasan bagi Perempuan (kesetaraan terhadap laki-laki)	Surah An-Nisa/4 : 32	Al-Qur'an mengakui hak perempuan untuk memiliki status yang setara dengan laki-laki, baik dalam kehidupan sosial maupun ekonomi. Ini sejalan dengan perjuangan dalam kisah sastra romantik seperti yang dilakukan Mary Shelley, dalam memperjuangkan kebebasan dan hak-hak perempuan melawan struktur sosial yang menekan mereka.
Pembebasan Nabi Ibrahim atas Jeratan Tradisi	Surah Al-Anbiya/2 1 : 52-67	Kisah Nabi Ibrahim dalam Al-Qur'an yang menentang penyembahan berhala menunjukkan pembebasan intelektual dan spiritual dari tradisi yang tidak rasional. Ini mirip dengan tema dalam sastra romantik, di mana tokoh-tokoh menolak norma sosial dan agama untuk menemukan

		kebenaran melalui kebebasan berpikir.
Kebebasan Fragmentasi Tema Ayat maupun Surat dalam Al-Quran	Struktur fragmentasi ayat dan surah Al-Qur'an	Fragmentasi tema dalam Al-Qur'an memberi kebebasan interpretasi yang luas, mirip dengan struktur naratif dalam sastra romantik yang sering kali tidak linear. Fragmentasi ini menciptakan fleksibilitas, memungkinkan pembaca menemukan makna sesuai dengan pengalaman pribadi mereka, seperti dalam karya sastra romantik.
Pembebasan Jiwa	Surah Asy-Syams/ 91 : 7-10	Al-Qur'an menekankan pentingnya kebebasan jiwa dari pengaruh buruk untuk mencapai kesucian, yang sejalan dengan tema kebebasan spiritual dalam sastra romantik. Tokoh-tokoh romantik sering digambarkan berusaha melepaskan diri dari konvensi sosial untuk menemukan kebebasan batin dan spiritual.
Pembebasan Akal	Surah Ali 'Imran/3 : 190	Al-Qur'an mengajak manusia untuk menggunakan akal dan merenungkan tanda-tanda Allah di alam semesta dengan tujuan pembebasan dari ketidaktahuan. Ini mencerminkan kebebasan intelektual, seperti dalam sastra romantik, di mana pemikiran bebas dan rasionalitas dipromosikan sebagai cara untuk memahami kebenaran di luar batas konvensi sosial atau agama.

3. Personalitas Penulis dalam Semantik Romantik Al-Quran

Dalam kajian makna, gaya atau sastra, Stephen Ullmann menekankan pentingnya mempertimbangkan berbagai aspek yang berkaitan dengan personalitas penulis. Menurut Ullmann, makna sebuah teks tidak dapat sepenuhnya dipisahkan dari latar belakang penulis, karena pengalaman hidup dan ideologi yang dianut penulis akan secara inheren membentuk cara mereka menyusun dan menyampaikan makna dalam karya sastra. Oleh karena itu, memahami konteks penulis, termasuk ideologinya, membantu pembaca menangkap makna yang lebih dalam dari sebuah karya. Dalam hal ini, terdapat tiga aspek penting dan mendasar dalam kajian personalitas penulis, yaitu; 1. *Authorial Intent* (niat penulis)²⁹; 2. Pengalaman dan Ideologi³⁰; 3. Penerimaan Karya.³¹ Pada penjelasan berikutnya, akan diaplikasikan ketiga aspek tersebut dalam melihat Tuhan sebagai “*penulis*” Al-Quran, namun setelah dilihat di antara tiga aspek ini, sejatinya hanya dua yang memiliki perbedaan, yaitu *authorial intent* dan penerimaan atau penerapan oleh masyarakat. Adapun pengalaman dan ideologi penulis, sejatinya menyatu dengan *authorial intent*.

a) *Authorial Intent* (Niat Penulis)

Al-Qur'an merupakan wahyu terakhir yang diturunkan Tuhan kepada manusia sebagai petunjuk hidup. Dalam Surah Al-Baqarah/2:185, dijelaskan bahwa Al-Qur'an adalah petunjuk bagi umat manusia. Sebagai wahyu, Al-Qur'an memberikan arahan kepada manusia tentang bagaimana menjalani kehidupan yang diridhoi oleh Tuhan, serta menuntun mereka pada jalan yang benar dan menjauhi kesesatan.

Al-Qur'an juga mengungkapkan tujuan dari penciptaan manusia, yaitu untuk menyembah Tuhan. Dalam Surah Adz-Dzariyat/51:56 dinyatakan: “*Dan tidaklah Aku ciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku*”. Hal ini menunjukkan bahwa tujuan utama kehidupan manusia adalah untuk beribadah kepada Tuhan, sebagai manifestasi dari hubungan yang mendalam antara pencipta (penulis) dan ciptaan (pembaca).

²⁹Huddleston, A. “The Conversation Argument for Actual Intentionalism.” *British Journal of Aesthetics*, vol. 52, no. 3, 2012, pp. 241-256.

³⁰Goldmann, Lucien. *The Sociology of Literature*. London, Routledge & Kegan Paul, 1981. hal. 30-60

³¹Holub, Robert C. *Reception Theory: A Critical Introduction*. London, Methuen, 1984. hal. 20-50

Selanjutnya, Tuhan menciptakan kehidupan dan kematian sebagai bentuk ujian bagi manusia. Surah Al-Mulk/67:2 menyatakan bahwa kehidupan adalah ujian bagi manusia untuk melihat siapa yang paling baik amalnya. Hal ini menekankan bahwa dunia adalah tempat bagi manusia untuk diuji kesabarannya, ketakwaannya, dan keimanannya kepada Tuhan. Kehidupan bukanlah sekadar eksistensi fisik, tetapi juga arena spiritual di mana manusia diuji untuk mencapai tujuan penciptaannya.

Kehidupan dan kematian juga merupakan sarana bagi manusia untuk memahami kebesaran Tuhan dan menyadari betapa fana dan terbatasnya eksistensi mereka. Surah Al-Baqarah/2:286 menegaskan bahwa Tuhan tidak membebani manusia melebihi kesanggupannya. Ini menunjukkan kasih sayang Tuhan sebagai “Penulis” yang memberikan ujian sesuai dengan kemampuan masing-masing makhluk-Nya.

Peran Manusia dalam Kehidupan Menurut Al-Qur'an Dalam Al-Qur'an, manusia diberikan kebebasan untuk memilih antara kebaikan dan keburukan. Surah Al-Kahfi/18:29 menyatakan bahwa manusia diberi pilihan untuk beriman atau kufur, dengan konsekuensi masing-masing pilihan tersebut. Ini menegaskan bahwa manusia bukanlah sekadar makhluk pasif, tetapi memiliki tanggung jawab untuk memilih jalan yang benar dengan mengikuti petunjuk Al-Qur'an.

Tuhan menurunkan Al-Qur'an sebagai bukti kasih sayang-Nya kepada manusia, memberikan mereka kesempatan untuk meraih kebahagiaan dunia dan akhirat. Surah An-Nahl/16:97 menyatakan bahwa siapapun yang beriman dan beramal saleh akan diberi kehidupan yang baik. Tujuan Tuhan menciptakan kehidupan ini adalah agar manusia dapat mencapai kebahagiaan sejati melalui keimanan dan ketakwaan.

Kebebasan dalam Beriman Meskipun Al-Qur'an merupakan petunjuk yang sempurna, Tuhan tetap memberikan kebebasan kepada manusia untuk memilih jalannya. Ini terlihat dalam Surah Al-Baqarah/2:256 yang menegaskan bahwa “*Tidak ada paksaan dalam beragama*”. Tuhan menghargai kebebasan individu dalam memilih jalan hidupnya, dan memberikan petunjuk kepada mereka yang memilih untuk beriman dan mengikuti kebenaran.

Namun, kebebasan ini juga membawa tanggung jawab besar, karena setiap pilihan manusia akan diperhitungkan di hari akhirat. Surah Al-Zalzalah/99:7-8 menyebutkan bahwa setiap amal, sekecil apa pun, akan diperlihatkan dan diperhitungkan. Dengan demikian, kehidupan manusia menjadi arena ujian spiritual yang harus dijalani dengan penuh kesadaran akan dampak dari setiap tindakan yang diambil.

Selanjutnya, dalam hal alam semesta, seluruhnya juga diciptakan oleh Tuhan sebagai tanda-tanda kebesaran-Nya. Dalam Surah Ali 'Imran/3:190, Tuhan menyatakan bahwa penciptaan langit dan bumi adalah tanda bagi orang-orang yang berakal. Penciptaan alam ini bertujuan agar manusia merenungkan kebesaran Tuhan dan memahami bahwa segala sesuatu di alam semesta ini ada dalam keteraturan dan harmoni yang ditetapkan oleh Sang Pencipta.

Al-Qur'an menggambarkan alam semesta sebagai cerminan dari kebesaran Tuhan, di mana manusia diajak untuk memahami kebesaran Tuhan melalui tanda-tanda di alam. Alam menjadi medium bagi manusia untuk mendekatkan diri kepada Tuhan, merenungkan kehidupan, dan menyadari betapa kecilnya manusia di hadapan kekuasaan Sang Penulis yang agung.

b) Pengalaman dan Ideologi

Pengalaman Tuhan dalam menciptakan alam semesta terungkap dalam berbagai ayat Al-Qur'an, salah satunya dalam Surah Yunus/10:6: *“Sesungguhnya pada pergantian malam dan siang, serta pada apa yang diciptakan Allah di langit dan di bumi, terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang bertakwa”*. Alam semesta diciptakan dengan keseimbangan yang sempurna, dan setiap elemennya adalah bukti dari kebijaksanaan Tuhan yang tiada banding.

Selain menciptakan, Tuhan juga memelihara alam semesta dengan penuh keharmonisan. Surah Al-Baqarah/2:255 menyatakan bahwa Tuhan tidak merasa letih memelihara langit dan bumi. Ini menggambarkan pengalaman Tuhan sebagai Penulis yang terus menjaga ciptaan-Nya agar tetap berada dalam harmoni, sekaligus menunjukkan betapa besar kasih sayang-Nya terhadap makhluk-Nya.

Dalam Al-Qur'an, Tuhan menunjukkan bahwa segala sesuatu diciptakan dengan tujuan dan makna. Surah Al-Mulk/67:3-4 menyatakan bahwa Tuhan menciptakan langit tanpa cacat, dan mengajak manusia untuk memperhatikan kebesaran-Nya. Ini mencerminkan ideologi Tuhan sebagai Pencipta yang Maha Sempurna, yang menciptakan segala sesuatu dengan maksud yang mulia.

Ideologi Tuhan dalam menurunkan Al-Qur'an adalah menyempurnakan petunjuk bagi umat manusia. Dalam Surah Al-Ma'idah/5:3 disebutkan bahwa Islam telah disempurnakan sebagai agama yang diridhai oleh Allah. Al-Qur'an, sebagai wahyu terakhir,

menjadi manifestasi ideologi Tuhan dalam memberikan pedoman hidup yang sempurna, yang mencakup seluruh aspek kehidupan manusia.

Selain menciptakan, Tuhan juga menunjukkan sifat rahmat-Nya dalam menjaga ciptaan-Nya. Surah Al-Anbiya/21:107 menegaskan bahwa Nabi Muhammad diutus sebagai rahmat bagi seluruh alam. Ini menunjukkan bahwa pengalaman Tuhan sebagai “Penulis” tidak hanya menciptakan, tetapi juga merawat alam semesta dengan kasih sayang yang meliputi segala sesuatu.

Pengalaman Tuhan dalam mengatur kehidupan manusia dan alam semesta juga terlihat dalam Surah Al-An'am/6:141, dimana manusia diperintahkan untuk tidak merusak alam dan menjaga keseimbangan dalam memanfaatkannya. Ini menunjukkan bahwa Tuhan memiliki pengalaman dalam menciptakan harmoni, baik dalam kehidupan manusia maupun alam, serta menuntut manusia untuk menjaga dan melestarikannya.

Tuhan juga menunjukkan ideologi kasih sayang dalam hubungannya dengan manusia. Dalam Surah Al-Baqarah/2:286, dijelaskan bahwa Tuhan tidak membebani seseorang melampaui kemampuannya. Hal ini menunjukkan bahwa pengalaman Tuhan sebagai “Penulis” mencakup belas kasih dan kebijaksanaan, di mana Dia memahami batasan setiap makhluk dan memberikan ujian yang sesuai dengan kemampuan mereka.

Sebagai “Penulis”, Tuhan menunjukkan bahwa pengalaman-Nya dalam menciptakan dan mengatur makhluk-Nya didasarkan pada prinsip keadilan dan kasih sayang. Setiap manusia diberikan kebebasan untuk memilih jalan hidupnya, tetapi pada saat yang sama, mereka juga dibimbing oleh petunjuk Tuhan yang penuh kasih dan kebijaksanaan.

c) Penerimaan Karya

Al-Qur'an diterima oleh umat manusia dengan berbagai reaksi. Sebagian besar umat Muslim menerima Al-Qur'an sebagai pedoman hidup yang mengatur segala aspek kehidupan. Dalam Surah An-Nahl/16:97, disebutkan bahwa siapa saja yang beriman saleh, baik laki-laki maupun perempuan, akan diberi kehidupan yang baik. Ayat ini menunjukkan bagaimana Al-Qur'an diterima sebagai pedoman untuk meraih kebahagiaan di dunia dan akhirat.

Namun, tidak semua manusia menerima Al-Qur'an dengan cara yang sama. Sebagian menolak atau meragukan kebenaran Al-Qur'an, seperti yang disebutkan dalam Surah Al-Anfal/8:31, di mana orang-orang kafir menyebut Al-Qur'an sebagai dongeng orang-orang dahulu. Ini

menunjukkan bahwa penerimaan Al-Qur'an bisa beragam, tergantung pada kesiapan hati dan iman seseorang.

Bagi orang-orang yang beriman, Al-Qur'an diterima sebagai petunjuk hidup yang menyeluruh. Surah Al-Baqarah/2:2 menyebutkan bahwa Al-Qur'an adalah petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa. Ini menegaskan bahwa Al-Qur'an diterima sebagai sumber kebenaran yang membawa manusia kepada kehidupan yang diridhoi oleh Tuhan. Pedoman yang disampaikan di dalam Al-Qur'an tidak hanya mencakup aspek ibadah, tetapi juga etika, sosial, politik, dan hukum, yang semuanya terikat dalam kerangka syariat.

Bagi umat Muslim, Al-Qur'an diterima sebagai mukjizat yang menandai wahyu terakhir dari Allah kepada Nabi Muhammad. Keindahan bahasa, ketepatan pesan, serta universalitas ajarannya menjadi bukti bahwa Al-Qur'an adalah mukjizat yang tidak dapat ditiru oleh manusia. Dalam Surah Al-Isra'/17:88 disebutkan, *“Katakanlah, sesungguhnya jika manusia dan jin berkumpul untuk membuat yang serupa dengan Al-Qur'an ini, niscaya mereka tidak akan dapat membuat yang serupa dengannya, sekalipun sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain”*. Ayat ini menegaskan keagungan Al-Qur'an sebagai wahyu ilahi yang tak tertandingi.

Al-Qur'an juga diterima di berbagai komunitas Muslim dengan semangat yang berbeda-beda, tergantung pada konteks budaya, sosial, dan politik masing-masing wilayah. Bagi sebagian besar umat Muslim, Al-Qur'an menjadi dasar kehidupan sehari-hari, baik dalam ibadah pribadi maupun dalam membangun masyarakat yang adil dan sejahtera. Sebagai contoh, Surah Al-Maidah/5:3 menegaskan bahwa Allah telah menyempurnakan agama-Nya dan menyelesaikan ajaran yang diturunkan kepada umat manusia. Al-Qur'an sebagai pedoman ini menjadi instrumen penting dalam menciptakan tatanan sosial yang berlandaskan nilai-nilai Islam.

Namun, ada juga kelompok yang menolak atau skeptis terhadap ajaran Al-Qur'an, seperti yang disebutkan dalam Surah Al-Anfal/8:31, di mana orang-orang kafir menolak Al-Qur'an sebagai kitab kebenaran. Mereka menganggapnya hanya sebagai dongeng orang-orang terdahulu. Hal ini menunjukkan bahwa penerimaan Al-Qur'an tidak bersifat universal dan ada tantangan dalam menyebarkan pesan-pesannya kepada semua manusia.

Al-Qur'an tidak hanya dipandang sebagai pedoman hidup, tetapi juga sebagai mukjizat yang menginspirasi generasi demi generasi umat

Muslim. Salah satu aspek yang membuat Al-Qur'an unik adalah keindahan bahasanya yang luar biasa. Dalam Surah Asy-Syu'ara/26:195 disebutkan bahwa Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab yang jelas dan indah, yang membuatnya mudah dipahami dan dihafalkan. Keindahan ini telah memotivasi banyak umat Muslim untuk mempelajari dan menghafal Al-Qur'an sebagai bagian dari ibadah dan upaya mendekatkan diri kepada Tuhan.

Penerimaan Al-Qur'an sebagai mukjizat juga diakui melalui berbagai penafsiran yang dilakukan oleh para ulama. Penafsiran ini bertujuan untuk menggali lebih dalam makna-makna yang terkandung dalam Al-Qur'an, serta mengaplikasikannya dalam konteks kehidupan yang terus berubah. Para mufassir, seperti Imam As-Suyuthi, menyusun kriteria-kriteria bagi para penafsir agar dapat memahami Al-Qur'an dengan benar, seperti memahami bahasa Arab, ilmu tafsir, serta hadis. Ini menunjukkan bahwa penerimaan Al-Qur'an tidak hanya sebatas pada level permukaan, tetapi juga pada pemahaman yang mendalam.

Penerimaan Al-Qur'an juga mempengaruhi kehidupan sosial dan politik umat Muslim. Banyak negara dengan mayoritas Muslim yang menjadikan Al-Qur'an sebagai dasar hukum dan pemerintahan. Dalam Surah An-Nisa'/4:59, Tuhan memerintahkan agar umat Muslim taat kepada Allah, Rasul-Nya, dan pemimpin mereka. Ayat ini menjadi landasan bagi penegakan hukum syariah dalam masyarakat Islam, di mana Al-Qur'an dan hadis menjadi sumber utama hukum yang mengatur kehidupan bermasyarakat.

Selain itu, penerimaan Al-Qur'an juga terlihat dalam upaya umat Muslim untuk menegakkan keadilan sosial. Dalam Surah Al-Maidah/5:8 disebutkan bahwa umat Muslim diperintahkan untuk berlaku adil, meskipun terhadap musuh sekalipun. Keadilan yang diajarkan dalam Al-Qur'an menjadi salah satu pilar utama dalam membangun masyarakat yang damai dan sejahtera. Banyak tokoh Muslim yang terinspirasi oleh ajaran Al-Qur'an untuk memperjuangkan keadilan dan hak asasi manusia, baik di tingkat lokal maupun internasional.

Di sisi lain, penerimaan Al-Qur'an juga sangat berpengaruh terhadap spiritualitas individu. Banyak ayat dalam Al-Qur'an yang mendorong umat Muslim untuk merenungkan ciptaan Tuhan dan memperkuat hubungan mereka dengan-Nya. Sebagai contoh, dalam Surah Az-Zumar/39:9, Tuhan menyebut orang-orang yang merenungkan kebesaran-Nya pada malam hari sebagai orang-orang yang berilmu. Ayat

ini mengajarkan pentingnya spiritualitas dalam memahami kebesaran Tuhan melalui Al-Qur'an.

Penerimaan Al-Qur'an sebagai sumber spiritualitas juga tercermin dalam praktik-praktik ibadah sehari-hari umat Muslim, seperti salat, membaca Al-Qur'an, dan zikir. Al-Qur'an menjadi sarana bagi individu untuk mendekatkan diri kepada Tuhan dan mencari ketenangan batin. Dalam Surah Ar-Ra'd/13:28 disebutkan bahwa dengan mengingat Allah, hati menjadi tenang. Ini menunjukkan bagaimana Al-Qur'an diterima sebagai alat untuk mencapai kedamaian spiritual dan ketenangan hidup.

Dalam konteks global, penerimaan Al-Qur'an tidak hanya terbatas pada komunitas Muslim. Al-Qur'an juga telah dipelajari oleh para akademisi, sarjana, dan pemikir dari berbagai latar belakang agama dan budaya. Surah Al-Anbiya/21:107 menyebutkan bahwa Nabi Muhammad diutus sebagai rahmat bagi seluruh alam, bukan hanya untuk umat Islam. Hal ini menunjukkan bahwa pesan Al-Qur'an bersifat universal dan dapat memberikan inspirasi bagi siapa pun yang mencari kebenaran dan pencerahan spiritual.

Penerimaan Al-Qur'an di kalangan non-Muslim juga menunjukkan bahwa kitab ini memiliki pengaruh yang besar dalam studi agama-agama dan hubungan antaragama. Banyak akademisi non-Muslim yang mengakui keindahan bahasa dan kedalaman makna Al-Qur'an, meskipun mereka tidak mengimaninya sebagai wahyu ilahi. Ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an, sebagai karya Tuhan, mampu melampaui batas-batas agama dan budaya dalam menyampaikan pesan-pesan universal tentang keadilan, kasih sayang, dan kebenaran.

4. Otoritas Tafsir Syiah dan Sunni dalam Kacamata Semantik Romantik

Semantik Romantik membawa pemikiran tentang harmoni manusia dengan alam. Hal ini dapat diperluas maknanya bahwa manusia harus mengedepankan kekuatan harmoninya dalam menghadapi perbedaan-perbedaan yang ada, khususnya ketika perbedaan itu tidak dapat dihindari. Jangankan dalam perbedaan agama atau mazhab, dalam satu keluarga yang sama pun, dengan darah yang sama, seringkali terdapat perbedaan yang tidak dapat dihindari. Bahkan yang lebih dalam lagi, dalam satu sosok *person* (manusia) yang sama, seringkali terdapat perubahan yang menunjukkan perbedaan dirinya pada masa sekarang dan masa lalu. Seperti halnya Imam asy-Syafi'i yang dikenal dengan *Qaul Qadim* (pendapat beliau di masa lalu) yang berbeda dengan *Qaul Jadid* (pendapat beliau di

masa yang terbaru), Imam Al-Ghazali pun demikian dalam beberapa kitabnya terdahulu, dia terlihat “*berbeda*” dan “*berubah*” jika dibandingkan dengan kitab-kitabnya yang belakangan, khususnya dalam melakukan harmoni antara filsafat, ilmu kalam dan tasawuf.

Romantisisme hadir untuk melakukan harmoni terhadap perbedaan-perbedaan, bukan memaksakan satu wujud saja atau menghilangkan wujud yang lain. Romantisisme menyukai kepekaan yang hadir sebagai akibat perbedaan-perbedaan yang ada, sebagaimana ungkapan penyair romantik Percy Bysshe Shelley dalam karyanya *A Defence of Poetry* (Pertahanan Syair)³², “*A man, to be greatly good, must imagine intensely and comprehensively; he must put himself in the place of another and of many others; the pains and pleasure of his species must become his own*”, yang kurang lebih berarti “*Untuk menjadi benar-benar baik, seseorang harus membayangkan dengan intens dan menyeluruh; ia harus menempatkan dirinya di posisi orang lain, dan banyak orang lainnya; suka dan duka tiap manusia juga harus menjadi miliknya*”.

Romantisisme perbedaan otoritas tafsir dalam Islam, terutama dalam pandangan Syiah dan Sunni, melibatkan perdebatan yang kaya tentang otoritas spiritual dan intelektual dalam memahami wahyu. Dalam tradisi Syiah, Hadis *Tsaqalain* (dua hal yang bernilai tinggi) menjadi landasan utama yang memperkuat otoritas *Ahlu Bait* dalam menafsirkan Al-Qur'an. Nabi Muhammad bersabda: “*Aku tinggalkan kepada kalian dua hal yang berharga: Kitab Allah dan keluargaku, Ahul Baitku. Keduanya tidak akan berpisah sampai kalian menjumpaiku di telaga*”.³³ Hadis ini menekankan bahwa *Ahlu Bait* memiliki peran sentral dalam memelihara dan menafsirkan wahyu, menjadikannya sumber otoritas yang tidak terpisahkan dari Al-Qur'an.

Dalam tradisi Syiah, tafsir tidak hanya dilihat sebagai proses intelektual, tetapi juga sebagai proses spiritual yang diwariskan melalui

³²Shelley menekankan bahwa harmoni bisa dicapai jika manusia mampu memahami perasaan dan pandangan orang lain di tengah seluruh perbedaan yang ada. Bagi Shelley, puisi adalah cara untuk mengatasi perbedaan dengan harmonisasi pengalaman manusia; lebih lanjut lihat Shelley, Percy Bysshe. “*A Defence of Poetry | The Poetry Foundation.*” *Poetry Foundation*, 12 October 2009, <https://www.poetryfoundation.org/articles/69388/a-defence-of-poetry>. Accessed 5 November 2024.

³³hadis ini berasal dari tradisi sunni, yaitu diriwayatkan dalam Shahih Muslim oleh tabi'in Yazid bin Hayyan dari sahabat Zayd bin Arqam melalui jalur Zuhair bin Harb.

garis keturunan Nabi. Imam Ali sering dikutip sebagai salah satu penafsir utama Al-Qur'an dalam tradisi Syiah. Sebagaimana disebutkan dalam beberapa riwayat, Nabi Muhammad pernah bersabda: "*Aku adalah kota ilmu dan Ali adalah pintunya*".³⁴ Hadis ini sering dijadikan dasar bagi pengakuan otoritas Imam Ali dalam menafsirkan Al-Qur'an dan memimpin umat. Hubungan romantis antara Al-Qur'an dan *Ahlu Bait* dalam tradisi Syiah memperlihatkan bahwa penafsiran tidak hanya didasarkan pada logika dan metode ilmiah, tetapi juga pada kedekatan spiritual dan hubungan langsung dengan sumber wahyu.

Sebaliknya, tradisi Sunni lebih mengutamakan pendekatan ilmiah dan rasional dalam memahami Al-Qur'an. Para ulama seperti Imam ath-Thabari, as-Suyuthi, dan az-Zarkasyi menjadi contoh otoritas dalam tafsir karena penguasaan ilmu mereka yang luas dan mendalam. Kriteria seorang mufassir dalam tradisi Sunni meliputi penguasaan terhadap ilmu-ilmu terkait, seperti ilmu bahasa Arab, *asbab an-nuzul*, dan ilmu hadis. As-Suyuthi dalam *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*, menegaskan bahwa seorang mufassir harus menguasai ilmu *balaghah* (retorika), *nahwu* (gramatika), dan berbagai disiplin lain yang membantu memahami teks Al-Qur'an secara akurat dan tepat.

Meski Sunni tidak memiliki figur tunggal yang diakui sebagai penafsir utama, mereka mengakui konsensus ulama (*ijma*) sebagai landasan kuat dalam otoritas tafsir. Al-Qur'an sendiri menekankan pentingnya para ulama yang berilmu, sebagaimana dalam Surah Al-Ankabut/29:43: "*Dan perumpamaan-perumpamaan ini Kami buat untuk manusia; dan tiada yang memahaminya kecuali orang-orang yang berilmu*". Ayat ini sering dijadikan dasar dalam tradisi Sunni untuk menguatkan peran para ulama sebagai penafsir yang sah dan berwenang. Sunni menekankan pentingnya pendidikan, penelitian, dan penguasaan ilmu dalam menafsirkan wahyu.

Meskipun pendekatan Sunni lebih bersifat akademis, romantisme tetap terlihat dalam hubungan emosional dan spiritual yang dibangun dengan Al-Qur'an. Para mufassir Sunni seperti at-Thabari dan al-Qurthubi sering menyebut bahwa memahami Al-Qur'an bukan hanya tugas intelektual, tetapi juga melibatkan kebersihan hati dan niat yang tulus. Dalam Surah Al-Baqarah/2:269, Allah berfirman: "*Allah memberikan hikmah kepada siapa yang Dia kehendaki. Barang siapa yang diberi hikmah, sesungguhnya dia telah diberi kebajikan yang banyak*". Ayat ini

³⁴hadis ini juga berasal dari tradisi sunni, diriwayatkan dalam Sunan Tirmidzi oleh sahabat Zayd bin Arqam melalui jalur Muhammad bin Bassyar.

menekankan pentingnya kebijaksanaan (*hikmah*) yang datang dari Allah, bukan hanya kecerdasan akademis, dalam proses penafsiran.

Dalam konteks ini, peran Ahlu Bait dalam Syiah dipandang sebagai manifestasi dari hikmah yang diberikan langsung oleh Allah melalui Nabi. Hubungan spiritual yang kuat antara *Ahlu Bait* dan Al-Qur'an, sebagaimana disebutkan dalam Hadis *Tsaqalain*, memberikan mereka otoritas untuk menafsirkan wahyu dengan cara yang mendalam dan tidak terbatas pada penafsiran literal. Imam Ja'far as-Shadiq salah satu imam dalam tradisi Syiah, sering dikutip sebagai salah satu tokoh yang memiliki wawasan mendalam tentang makna-makna tersembunyi dalam Al-Qur'an.

Sebaliknya dalam tradisi Sunni, otoritas tafsir cenderung terbuka bagi siapa saja yang memenuhi syarat ilmiah. Sunni menekankan pentingnya penggunaan akal dan metodologi ilmiah dalam menafsirkan Al-Qur'an. Surah Al-An'am/6:108 menegaskan pentingnya penggunaan akal dalam agama: "*Dan janganlah kamu memaki sesembahan-sesembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah Kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhan merekalah kembali mereka, lalu Dia akan memberitakan kepada mereka apa yang telah mereka kerjakan*". Ayat ini menunjukkan bahwa akal dan ilmu memiliki peran penting dalam memahami wahyu dan berinteraksi dengan orang lain dalam konteks sosial yang lebih luas.

Namun, perbedaan dalam pendekatan tafsir antara Syiah dan Sunni juga memperlihatkan dimensi emosional yang berbeda. Bagi Syiah, penafsiran Al-Qur'an seringkali melibatkan pengabdian emosional dan spiritual kepada *Ahlu Bait*. Setiap ayat yang ditafsirkan dalam konteks hubungan dengan *Ahlu Bait* membawa makna yang mendalam tentang cinta dan penghormatan terhadap keluarga Nabi. Tradisi ini memperlihatkan romantisisme yang kuat dalam mengikat wahyu dengan figur-figur spiritual yang dihormati.

Di sisi lain, Sunni menekankan kesucian wahyu itu sendiri sebagai sumber kebijaksanaan. Surah Al-Maidah/5:3 menegaskan bahwa Al-Qur'an adalah "*penjelasan atas segala sesuatu*" bagi umat manusia, tanpa perlu tergantung pada figur-figur tertentu. Ini mengarahkan kepada pendekatan yang lebih egaliter dalam tafsir, di mana siapa saja yang memiliki ilmu yang memadai bisa menjadi mufassir. Sunni menekankan bahwa otoritas tafsir berasal dari proses intelektual yang terbuka, bukan dari warisan spiritual yang diturunkan dari satu generasi ke generasi lainnya.

Meskipun demikian, romantisisme dalam pendekatan Sunni terhadap Al-Qur'an tidak bisa diabaikan. Para ulama Sunni juga seringkali menunjukkan kekaguman dan cinta mereka terhadap wahyu ilahi, sebagaimana terlihat dalam karya-karya tafsir mereka yang dipenuhi dengan ungkapan penghormatan terhadap firman Allah. Tafsir dalam tradisi Sunni, meskipun lebih berbasis akademik, tetap membawa unsur spiritual yang dalam, di mana setiap ayat dipahami dalam kerangka hubungan antara manusia dan Tuhan.

Bagi Syiah, tafsir adalah bagian dari perjalanan spiritual yang melibatkan *Ahlu Bait* sebagai pemimpin spiritual. Surah Al-Ahzab/33:33 sering dijadikan rujukan dalam memperkuat posisi *Ahlu Bait* sebagai keluarga yang disucikan oleh Allah: "*Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, wahai Ahlul Bait, dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya*". Ayat ini digunakan oleh Syiah untuk menegaskan bahwa *Ahlu Bait* adalah sumber otoritas suci dalam menafsirkan wahyu.

Di sisi lain dalam tradisi Sunni, tafsir lebih terfokus pada penggunaan logika dan metodologi ilmiah, sebagaimana tercermin dalam ayat Surah Al-Hujurat/49:6: "*Hai orang-orang yang beriman, jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti agar kamu tidak menimpakan suatu musibah kepada suatu kaum tanpa mengetahui keadaannya yang menyebabkan kamu menyesal atas perbuatanmu itu*". Ayat ini menekankan pentingnya metode verifikasi dan analisis yang tepat dalam segala bentuk penafsiran, termasuk penafsiran Al-Qur'an.

Romantisisme dalam tafsir Syiah dan Sunni, meskipun memiliki corak yang berbeda, memperlihatkan bahwa kedua tradisi ini berbagi semangat yang sama dalam mendekati Al-Qur'an. Tafsir adalah lebih dari sekadar upaya intelektual; ia adalah jembatan spiritual antara manusia dan wahyu, baik melalui otoritas figur-figur suci maupun melalui proses intelektual yang ketat.

5. Esoterisme dalam Kacamata Semantik Romantik

Dalam dunia tafsir, para mufasir telah mengembangkan berbagai metode untuk memahami pesan ilahi yang terkandung dalam Al-Quran. Salah satu metode yang menonjol adalah tafsir esoteris (*isyari*), di mana makna yang lebih dalam dan tersembunyi dari ayat-ayat Al-Quran dapat dieksplorasi. Esoterisme ini menggabungkan antara tafsir zahir (lahiriah) dan batin (spiritual), yang memungkinkan seorang mufasir untuk tidak

hanya memahami kata-kata yang tertulis, tetapi juga menggali makna tersembunyi yang lebih mendalam. Melalui pendekatan ini, ayat-ayat Al-Quran mampu merangkul aspek lahiriah dan batiniah, mencerminkan keutuhan makna yang lebih luas.

Kacamata semantik romantik menghadirkan sudut pandang yang sangat berbeda dalam menginterpretasi esoterisme tafsir. Dalam pendekatan ini, makna batin tidak dilihat sebagai sesuatu yang terpisah dari makna lahiriah, tetapi sebagai dimensi yang saling terkait dan saling melengkapi. Dengan menggunakan bahasa sebagai medium ekspresi, pendekatan romantik ini memandang setiap kata dalam Al-Quran sebagai simbol yang hidup, membawa lapisan makna yang kaya. Ini memungkinkan Al-Quran untuk dipahami secara emosional dan spiritual, selain hanya dalam kerangka intelektual. Dengan demikian, tafsir esoteris dalam kacamata semantik romantik dapat menjadi jalan untuk memahami Al-Quran sebagai pengalaman spiritual yang mendalam.

Esoterisme dalam Semantik Romantik juga bermakna bahwa setiap kata yang mungkin terlihat sederhana, sejatinya memiliki kedalaman makna yang besar. Seperti ketika Tuhan menggunakan kata benda-benda alam sebagai alat sumpah dan analogi, seperti “matahari” atau “*biji dzarrah*” dan sebagainya, maka terdapat keagungan terhadap benda-benda tersebut³⁵ yang memacu umat berakal untuk melakukan refleksi intelektual sekaligus spiritual. Sejalan dengan ini, esoterisme sejatinya telah menjadi prinsip mendalam dalam sastra romantik. Hal tersebut dapat dilihat bagaimana penyair romantik, William Blake menggunakan hal-hal sederhana, seperti “*pasir*” dan “*bunga*”, sebagai medium untuk menyimpan makna yang lebih besar pada puisinya *Auguries of Innocence* (tanda kesederhanaan), dia berucap “*To see a World in a Grain of Sand; And a Heaven in a Wild Flower; Hold Infinity in the palm of your hand; And Eternity in an hour*”, yang kurang lebih berarti “*Melihat Dunia dalam sebutir Pasir; Dan Surga dalam sekuntum Bunga Liar; Menggenggam Keabadian dalam telapak tanganmu; Dan Kekekalan dalam satu jam*”.³⁶

³⁵Al-Jauziyyah, Ibnu Qayyim. *Sumpah dalam Al-Quran*, terjemah Asep Saefullah dan Kamaluddin Sa'adiyatulharamain. Tangerang Selatan, Pustaka Azzam, 2000. hal. 23

³⁶Dalam bait ini, Blake menunjukkan bahwa hal-hal sederhana seperti sebutir pasir atau sekuntum bunga liar memiliki makna yang jauh lebih besar daripada yang tampak di permukaan. Melalui bahasa yang sangat esoteris, ia menyiratkan bahwa ada kedalaman yang tak terbatas dalam setiap hal di dunia ini, bahwa keajaiban alam semesta dapat ditemukan dalam setiap benda kecil yang kita abaikan sehari-hari. Pandangan ini mencerminkan pandangan mistis bahwa dunia fisik adalah cerminan dari dunia spiritual, dan bahwa segala sesuatu yang zahir (lahiriah) memiliki makna batin yang jauh lebih

Dalam pandangan Kerwanto³⁷, terdapat empat syarat utama tafsir esoteris yang sah; 1) memperhatikan aspek zahir dan batin; diperkuat oleh dalil *syar'i*; 3) memperhatikan keterkaitan (*munasabah*) antara kezhahiran dan kebatinan makna; 4) membangun nilai universalitas dari suatu ayat.

Syarat *pertama* dalam tafsir *isyari* yang sah adalah memperhatikan keseimbangan antara makna zahir dan batin. Makna zahir adalah makna eksplisit yang dapat diambil dari teks Al-Quran secara langsung, sementara makna batin adalah lapisan makna yang tersembunyi di balik kata-kata. Para ulama tafsir mengingatkan bahwa seseorang tidak boleh mengabaikan makna zahir dalam mengejar makna batin yang lebih mendalam, karena kedua makna ini saling berhubungan. Jika makna batin bertentangan dengan makna zahir, maka penafsiran dianggap tidak sah. Keseimbangan ini menjadi pondasi utama dalam tafsir esoteris, memastikan bahwa makna batin selalu memiliki dasar dalam teks yang dapat dipahami secara zahir.

Dalam pendekatan semantik romantik, keseimbangan antara zahir dan batin ini menciptakan hubungan yang harmonis antara teks dan pengalaman spiritual. Setiap kata dalam Al-Quran dipandang sebagai simbol yang mengandung resonansi batin yang mendalam. Seperti dalam puisi, kata-kata yang terlihat sederhana dalam makna zahir sebenarnya menyimpan keindahan dan kedalaman makna yang hanya bisa dipahami melalui refleksi spiritual. Tafsir batin memberikan ruang bagi perasaan dan intuisi, di mana makna batin muncul melalui hubungan emosional dengan teks, seperti percakapan tersembunyi antara manusia dan Tuhannya.

Syarat *kedua* dalam tafsir *isyari* adalah memperkuat interpretasi batin dengan dalil *syar'i*. Para mufasir tidak bisa menafsirkan Al-Quran hanya berdasarkan intuisi atau pendapat pribadi tanpa dasar hukum yang kuat. Dalil *syar'i* diambil dari Al-Quran, hadis, atau dari akal yang sah. Dalam tafsir esoteris, dalil *syar'i* ini berfungsi sebagai landasan yang memperkuat makna batin yang ditemukan, sehingga penafsiran tetap dalam batas-batas yang sah. Dalil ini juga menjaga agar tafsir batin tidak terlepas

dalam. lebih lanjut lihat, Blake, William. "Auguries of Innocence | The Poetry Foundation." *Poetry Foundation*, <https://www.poetryfoundation.org/poems/43650/auguries-of-innocence>. Accessed 5 November 2024.

³⁷Kerwanto. "Metode Tafsir Esoeklektik (Sebuah Pendekatan Tafsir Integratif dalam Memahami Kandungan Al-Quran)." *Disertasi*, Jakarta: Universitas PTIQ, 2018. hal. 74

dari makna yang telah ditetapkan oleh syariat, memberikan jaminan bahwa tafsir tersebut masih relevan dengan ajaran agama.

Dalam pendekatan semantik romantik, dalil *syar'i* ini tidak hanya dipandang sebagai aturan kaku, tetapi sebagai fondasi yang memberikan legitimasi pada pengalaman batin. Romantisme semantik melihat hubungan antara teks, hukum, dan pengalaman batin sebagai sebuah rangkaian yang saling menguatkan. Dalil *syar'i* menjadi pijakan yang memungkinkan makna batin terbangun dengan cara yang lebih dalam dan penuh perasaan, seolah-olah membentuk jembatan antara logika rasional dan intuisi spiritual. Dengan demikian, tafsir esoteris yang didukung oleh dalil *syar'i* tidak hanya sah secara hukum, tetapi juga memikat secara spiritual.

Syarat *ketiga* dalam tafsir esoteris adalah adanya *munasabah* (keterkaitan) antara makna zahir dan batin. Setiap makna batin harus memiliki hubungan yang logis dan dekat dengan makna zahir yang diambil dari teks Al-Quran. Keterkaitan ini memastikan bahwa makna batin tidak diambil secara sembarangan, tetapi tetap selaras dengan makna zahir yang menjadi dasar penafsiran. *Munasabah* ini memungkinkan tafsir batin untuk muncul secara alami dari teks, tanpa melibatkan interpretasi yang berlebihan atau tidak relevan dengan konteks ayat. Dalam tafsir esoteris, *munasabah* menjadi penanda bahwa makna batin tidak berdiri sendiri, tetapi berkembang dari makna zahir yang sudah dipahami.

Dalam pandangan semantik romantik, keterkaitan antara zahir dan batin ini dapat dipahami sebagai sebuah hubungan harmonis yang menciptakan keindahan. Keterkaitan tersebut seperti simfoni yang terdiri dari nada-nada yang saling melengkapi. Semantik romantik menekankan bahwa setiap kata memiliki resonansi batin yang memperkaya makna zahirnya. Dalam konteks ini, hubungan antara makna zahir dan batin menjadi lebih dari sekadar hubungan logis, tetapi juga hubungan emosional dan spiritual. Makna zahir menciptakan kerangka yang kokoh, sementara makna batin memberikan kedalaman dan kekayaan pada tafsir.

Syarat *keempat* dalam tafsir *isyari* adalah kemampuan untuk mengeluarkan konsep umum atau kaidah universal dari suatu ayat. Konsep ini mengacu pada kemampuan ayat untuk memberikan pelajaran yang berlaku secara umum, tidak terbatas pada konteks sejarah tertentu. Ayat-ayat Al-Quran memiliki keluwesan untuk diterapkan dalam berbagai situasi, menjadikan Al-Quran relevan di setiap zaman. Kaidah ini memungkinkan mufasir untuk mengambil makna yang lebih luas dan universal dari setiap ayat, sehingga tafsir tidak hanya terbatas pada peristiwa sejarah, tetapi juga relevan dengan kehidupan kontemporer.

Dalam pendekatan semantik romantik, konsep universal ini diartikan sebagai kemampuan teks untuk berbicara kepada setiap individu secara personal dan emosional. Ayat-ayat Al-Quran tidak hanya menawarkan pelajaran yang bersifat umum, tetapi juga menyentuh hati setiap orang secara berbeda. Setiap pembaca Al-Quran dapat menemukan makna yang relevan dengan kehidupannya, sesuai dengan pengalamannya sendiri. Dalam konteks semantik romantik, kaidah universal ini mengungkapkan bahwa makna Al-Quran tidak pernah statis, tetapi terus berkembang seiring dengan perjalanan spiritual pembacanya.

Esoterisme tafsir sering kali dikaitkan dengan pengalaman mistis yang mendalam, di mana makna batin dari Al-Quran diungkap melalui pengalaman spiritual. Dalam pendekatan semantik romantik, pengalaman batin ini dipandang sebagai sebuah perjalanan cinta antara manusia dan Tuhannya. Tafsir batin memberikan ruang bagi hubungan emosional yang mendalam, di mana setiap kata dalam Al-Quran menjadi ungkapan cinta ilahi yang mengarahkan manusia kepada pencerahan. Pengalaman ini bukan hanya intelektual, tetapi juga menyentuh ranah perasaan dan intuisi, menciptakan hubungan yang lebih personal dengan Tuhan.

Romantisme semantik memandang Al-Quran sebagai sebuah karya agung yang memikat jiwa melalui bahasa yang indah dan makna yang mendalam. Setiap ayat mengandung lapisan-lapisan makna yang tidak hanya dimengerti melalui akal, tetapi juga dirasakan dalam hati. Pengalaman batin dalam tafsir esoteris ini menjadi jalan untuk memahami keindahan Al-Quran, di mana setiap makna zahir membuka jalan bagi pengungkapan makna batin yang lebih dalam. Ini adalah perjalanan yang menggabungkan refleksi intelektual dengan pengalaman emosional, menciptakan pemahaman yang lebih utuh tentang pesan ilahi.

Al-Quran dipenuhi dengan metafora, yang berfungsi sebagai jembatan antara makna zahir dan batin. Metafora ini memungkinkan mufasir untuk menggali makna batin yang lebih dalam dari teks. Misalnya konsep "*cahaya*" dalam Al-Quran seringkali digunakan sebagai metafora untuk petunjuk ilahi. Dalam tafsir zahir, cahaya ini dapat diartikan sebagai pencerahan intelektual, tetapi dalam tafsir batin, cahaya ini juga melambangkan pencerahan spiritual yang membawa manusia lebih dekat kepada Tuhan. Metafora seperti ini memungkinkan Al-Quran untuk berbicara dalam berbagai tingkatan makna, baik secara intelektual maupun spiritual.

Dalam pendekatan semantik romantik, metafora ini dipandang sebagai elemen penting yang menghubungkan realitas zahir dengan

pengalaman batin. Dalam semantik romantik, metafora tidak hanya dipahami dalam konteks intelektual, tetapi juga sebagai ekspresi emosional yang dalam. Metafora seperti "*cahaya*" atau "*neraca*" dalam Al-Quran mengandung makna yang jauh melampaui sekadar penggambaran fisik; mereka membawa resonansi spiritual yang memikat jiwa dan mengundang pembaca untuk merenungkan kedalaman hubungan mereka dengan Tuhan. Dengan cara ini, metafora dalam tafsir esoteris menghidupkan makna batin yang dapat dirasakan secara mendalam oleh pembacanya, baik secara intelektual maupun emosional.

Selain itu, metafora dalam tafsir esoteris juga memberikan ruang bagi interpretasi yang lebih personal dan fleksibel. Dalam semantik romantik, metafora memungkinkan pembaca untuk memproyeksikan pengalaman dan perasaan pribadi mereka ke dalam teks. Misalnya ketika Al-Quran berbicara tentang "*jalan lurus*", makna zahirnya merujuk pada petunjuk yang benar, tetapi bagi seorang pembaca yang menjalani perjalanan spiritual, jalan ini mungkin melambangkan pencarian batin untuk menemukan kedekatan dengan Tuhan. Tafsir esoteris dengan pendekatan semantik romantik ini memberikan kesempatan bagi setiap individu untuk menemukan makna yang relevan dan mendalam dalam kehidupan mereka sendiri.

Tafsir esoteris menempatkan pengalaman pribadi sebagai elemen penting dalam memahami makna batin dari Al-Quran. Setiap individu memiliki perjalanan spiritual yang unik, dan pengalaman ini memainkan peran penting dalam bagaimana mereka memahami teks. Tafsir *isyari* membuka ruang bagi pembaca untuk menggali makna yang tidak hanya relevan dengan konteks sejarah atau sosial, tetapi juga dengan pengalaman batin mereka sendiri. Dalam tafsir esoteris, makna batin muncul melalui interaksi pribadi dengan teks, menciptakan pengalaman spiritual yang sangat individual.

Pendekatan semantik romantik menguatkan gagasan bahwa pengalaman pribadi ini adalah kunci dalam memahami makna batin. Romantisme melihat setiap individu sebagai subjek yang unik, yang memiliki hubungan personal dengan teks suci. Tafsir esoteris dalam kacamata semantik romantik, memungkinkan Al-Quran berbicara langsung kepada hati pembaca, dengan cara yang sesuai dengan perjalanan spiritual mereka. Ini menambah dimensi baru pada pemahaman Al-Quran, di mana makna batin tidak hanya diungkap melalui studi intelektual, tetapi juga melalui refleksi mendalam dan pengalaman emosional pribadi.

Esoterisme dalam tafsir Al-Quran membuka pintu bagi penafsiran yang lebih dalam dan bermakna. Dengan memperhatikan keseimbangan antara makna zahir dan batin, serta memperkuat tafsir dengan dalil *syar'i*, esoterisme memberikan pemahaman yang lebih kaya tentang teks Al-Quran. Tafsir esoteris mengajak kita untuk melihat di balik permukaan kata-kata, mencari makna yang tersembunyi dan lebih mendalam. Ini adalah proses yang tidak hanya intelektual, tetapi juga spiritual, di mana pembaca diajak untuk mengalami makna Al-Quran dengan cara yang lebih personal dan reflektif.

Dalam kacamata semantik romantik, tafsir esoteris menjadi lebih dari sekadar upaya intelektual untuk memahami Al-Quran. Ia menjadi sebuah perjalanan batin, di mana teks suci berbicara langsung kepada hati pembacanya. Pendekatan ini menggabungkan dimensi rasional dan emosional, memungkinkan tafsir untuk merangkul seluruh aspek pengalaman manusia. Dalam esoterisme yang dipahami melalui semantik romantik, Al-Quran tidak hanya menjadi kitab petunjuk, tetapi juga cermin yang memantulkan jiwa pembaca, mengungkapkan kedalaman hubungan antara manusia dan Tuhan dalam setiap lapisan makna yang ditemukan.

B. Tahapan Model Tafsir Semantik Romantik

Model tafsir semantik romantik berdasarkan tahapannya, dapat dibagi ke dalam dua kategori; *pertama*, jika yang dikaji adalah ayat atau kandungan Al-Quran, maka disebut “Analisis Tafsir”, dan judul kajiannya dapat diberi nama; “*Analisis Model Tafsir Semantik Romantik terhadap Surah Al-Falaq*”; adapun kategori *kedua*, analisis semantik romantik juga dapat dilakukan kepada karya tulis seorang mufassir, yang dalam hal ini dapat kita sebut “*Analisis terhadap Tafsir*”. Dalam hal ini, contoh judul kajian yang dapat memenuhinya adalah “*Analisis Semantik Romantik terhadap Tafsir Buya Hamka pada Surah Al-Falaq*”. Sehingga model tafsir semantik romantik tidak hanya dapat mengkaji Al-Quran, tapi juga dapat mengkaji pemikiran seorang mufassir. Lebih lanjut, untuk mengetahui tahapan secara rinci baik dalam analisis tafsir maupun analisis terhadap tafsir, mari merujuk pada paparan berikut;

1. Analisis Tafsir

Analisis tafsir dalam model semantik romantik berbeda dengan analisis terhadap tafsir. Jika analisis terhadap tafsir yang menjadi objeknya adalah karya tafsir seorang mufassir, maka analisis tafsir memiliki objek berupa ayat atau teks Al-Quran secara langsung. Objek ini bisa berupa kata ataupun kalimat. Untuk kata, maka tahapannya adalah; 1) Menentukan Kata

dan Urgensinya; 2) Analisis Makna Kata; 3) Kompilasi Ayat yang Mengandung Kata; 4) Analisis Semantik Kalimat dan Kesusastraan; 5) Analisis Unsur Romantik; 6) Analisis *Authorial Intent* dan penerapan masyarakat. Adapun jika objeknya adalah kalimat, maka tahapannya dimulai dari tahapan 4 hingga 6.

Tabel IV.10. Tahapan dalam Tafsir Semantik Romantik

Tahapan	Definisi	Catatan Penting
Menentukan Kata dan Urgensinya	Tahap ini mencakup identifikasi kata kunci yang dipilih untuk dianalisis, serta pentingnya kata tersebut dalam konteks modern dan keseharian manusia.	- Berikan alasan yang berkaitan dengan kekinian atau keseharian manusia
Analisis Makna Kata	Menjelaskan arti kata yang dipilih berdasarkan konteksnya dalam bahasa Arab, baik secara literal maupun figuratif.	- Pahami makna referensial, juga makna relasional dalam berbagai konteks - Tambahkan makna berdasarkan kamus atau <i>kitab</i> atau <i>turats</i> khusus yang membahas kosakata Al-Quran
Kompilasi Ayat yang Mengandung Kata	Mengumpulkan semua ayat Al-Quran yang mengandung kata yang telah dipilih untuk ditafsirkan.	- bisa dikelompokkan berdasarkan derivasi (<i>wazan</i>), atau tidak (cukup kata serupa saja)
Analisis Semantik Kalimat	Menelaah motif, ambiguitas dan nuansa	- Terlebih dahulu tentukan kalimat yang

dan Kesusastaan	³⁸ yang ada pada kalimat.	akan dianalisis. Jika model yang dipilih adalah semantik kata, maka ayat yang mengandung kata tersebut dilihat ayat sebelum dan setelahnya sehingga bisa dipahami maksud kalimat secara menyeluruh.
Analisis Unsur Romantik	Mengidentifikasi empat unsur sastra romantik dalam ayat, seperti unsur emosi, imajinasi, kebebasan atau alam yang digunakan untuk memperkuat pesan makna.	- kaitkan dengan karya penyair romantik
Analisis <i>Authorial Intent</i> dan penerimaan masyarakat	Menggali maksud dari Penulis dalam sastra, yang dianalogikan pada Allah sebagai Pemberi Firman. Mencoba mendalami alasan Allah memilih kata-kata dan kalimat tertentu, serta tujuan utama dari pesan yang ingin disampaikan. Lalu melihat kembali penerimaan dan penerapan masyarakat terhadap nilai-nilai	- Jelaskan bagaimana pilihan kata dan kalimat mengarahkan pembaca pada pemahaman tertentu, serta kaitannya dengan niat Sang Penulis

³⁸tiga pembentuk gaya ini berdasarkan teori Stephen Ullmann tentang *Meaning and Style*. lebih lanjut lihat BAB III, Bagian B *Kesusastaan Al-Quran (Aplikasi Teori Meaning and Style Stephen Ullmann)* tabel III.14 sampai III.18

	yang ada pada pesan tersebut.	
--	-------------------------------	--

2. Analisis terhadap Tafsir

Analisis terhadap tafsir dalam model semantik romantik adalah analisis terhadap karya seorang mufassir dalam menafsirkan Al-Quran. Analisis ini bertujuan untuk melihat karya tersebut dalam kacamata semantik romantik, dimana terkadang seorang mufassir juga menggunakan keindahan sastra dalam menyusun kata atau kalimat yang dia gunakan. Adapun tahapan dalam analisis terhadap tafsir adalah; 1) Analisis Hirarkis³⁹; 2) Analisis Semantik Kalimat; 3) Analisis Unsur Romantik; 4) Analisis *Authorial Intent* dan penerapan oleh masyarakat.

C. Contoh Penerapan Model Tafsir Semantik Romantik

1. Semantik Romantik Kata 'Abqary dalam Al-Quran

Tabel IV.11. Kata 'Abqary dalam Al-Quran sebagai Contoh Model Tafsir Romantik

Menentukan Kata dan Urgensinya	Menggali makna semantik romantik dari kata "abqary" dalam Al-Quran menjadi sangat penting, terutama karena kata ini sering digunakan sebagai nama bagi anak-anak, yang mencerminkan harapan dan doa dari orang tua. Selain itu, karena kata ini juga hanya terulang satu kali dalam Al-Quran. Dalam bahasa Arab, kata "abqary" secara umum muncul dalam konteks yang merujuk pada sesuatu yang luar biasa, genius, atau istimewa, sehingga pemahaman mendalam tentang maknanya dapat memperkaya pemaknaan spiritual dan simbolis di balik penggunaannya. Tafsir semantik romantik memungkinkan kita untuk mengeksplorasi nuansa-nuansa simbolik yang terkandung dalam kata ini, yang tidak hanya sekadar merujuk pada kecerdasan
--------------------------------	--

³⁹penjelasan secara meluas tentang ini dapat dilihat pada BAB III, Bagian A, nomor 2 dengan judul *Membangun Hirarki dalam Ilmu Tafsir (Konseptualisasi Analisis Hirarkis terhadap Tafsir)*.

	<p>intelektual, tetapi juga potensi spiritual dan keistimewaan yang dianugerahkan oleh Allah. Dengan memahami lebih dalam makna kata "<i>abqary</i>", kita bisa memberikan penjelasan yang lebih kaya dan sesuai dengan nilai-nilai Al-Quran bagi nama yang diberikan kepada anak-anak, sekaligus memperkuat hubungan antara bahasa, iman, dan harapan.</p>
<p>Analisis Makna Kata</p>	<p>Makna referensial; Dalam pandangan Ibnu Manzhur⁴⁰ dalam <i>Lisan al-'Arab</i>, kata "عبر" merujuk pada sebuah tempat di pedalaman yang dipercaya sebagai tempat banyak jin berdiam. Istilah ini digunakan dalam ungkapan atau peribahasa Arab yang menggambarkan seseorang atau sesuatu yang sangat mahir atau luar biasa, dengan ungkapan seperti "كأنهم جن عبقر" (<i>mereka seperti jin dari Abqar</i>). Hal ini mencerminkan betapa kuatnya kepercayaan orang Arab pada kemampuan jin, dan bagaimana kata "عبر" mulai digunakan untuk menyatakan sesuatu yang luar biasa atau sulit dijelaskan dengan kemampuan manusia biasa. Raghib Ishfahani⁴¹ mendefinisikannya dengan ungkapan "Abqar dikatakan sebagai tempat yang dihuni oleh jin, sehingga segala sesuatu yang luar biasa, baik itu manusia, hewan, atau pakaian, dinisbatkan kepadanya. Oleh karena itu, dikatakan tentang Umar: 'Aku belum pernah melihat seseorang yang luar biasa ('Abqary) seperti dia (Umar)'".</p> <p>Makna Relasional; Dalam hadis yang terulang banyak kali pada Shahih Bukhari dan Muslim, diceritakan bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Ketika aku sedang tidur, tiba-tiba aku bermimpi aku berada di</p>

⁴⁰lihat kata tersebut pada Al-Ishfahani, Raghib. *Al-Kalimat fī Gharīb al-Qur'ān*. Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.

⁴¹lihat kata tersebut pada Manzhur, Ibnu. *Lisān al-'Arab*. Beirut, Dar Sadir, 1955.

*sebuah sumur yang ada timbanya. Kemudian aku menimba air dari sumur itu dengan izin Allah. Lalu Ibnu Abu Quhafah mengambil timba itu dan menimba air sekali atau dua kali dari sumur tersebut dengan susah payah. Hingga ia sudah tidak kuat lagi. Tak lama kemudian timba tersebut dipegang oleh Umar bin Khatthab maka aku tidak pernah melihat orang **Abqary** (luar biasa) yang mampu menimba air seperti Umar bin Khatthab, hingga orang-orang berkerumun di dekat sumur tersebut, memberi minum untuk mereka".⁴² Kata 'Abqary pada hadis ini menandakan kekuatan yang membedakan 'Umar dibanding orang lain.*

Kata *عبر* juga muncul dalam berbagai syair klasik Arab. Misalnya, dalam bait syair yang dinyanyikan oleh Marar bin Munqidh Al-'Adawi, tempat *عبر* disebutkan antara beberapa lokasi geografis yang lainnya. Pada konteks ini, kata tersebut bukan hanya menunjuk pada lokasi, tetapi juga menciptakan suasana mistis dan misterius. Penyebutan *عبر* dalam syairnya memberi kesan kekuatan atau keanehan yang tidak bisa dijelaskan secara logika.

Dalam beberapa versi teks klasik, kata *عبر* mengalami perubahan bentuk, seperti menjadi *عبيقر*. Perubahan ini sering kali terjadi karena kebutuhan ritme atau pola dalam puisi. Dalam syair, penyesuaian bentuk kata dilakukan untuk menyesuaikan dengan irama atau pola suara tertentu yang diinginkan oleh penyair. Hal ini diakui sebagai kebebasan artistik dalam puisi Arab klasik, di mana penyair diizinkan untuk mengubah kata demi menyesuaikan dengan persyaratan irama puisi.

Selain maknanya yang terkait dengan jin dan keajaiban, kata *عبر* juga digunakan untuk merujuk kepada barang-barang yang indah dan berkualitas tinggi. Sebagai contoh, dalam beberapa sumber disebutkan

⁴²hadis ini terulang sebanyak 7x pada Shahih Bukhari dan 2x pada Shahih Muslim dengan jalur Abu Hurairah dan Abdullah bin 'Umar.

bahwa pakaian atau kain yang sangat indah dan berkualitas tinggi disebut ثياب عبقرية (*pakaian dari Abqar*). Ini menunjukkan bahwa kata tersebut bukan hanya memiliki konotasi mistis, tetapi juga berkaitan dengan kesempurnaan dalam seni dan kerajinan tangan. Kain yang diproduksi di *Abqar* dianggap sangat istimewa sehingga menjadi acuan untuk semua yang dianggap luar biasa.

Seiring waktu, kata عبقرى mulai diadopsi dalam bahasa Arab untuk menggambarkan kejeniusan atau kemampuan luar biasa seseorang. Misalnya seseorang yang sangat cerdas disebut sebagai عبقرى. Ini menunjukkan perkembangan bahasa, di mana kata yang awalnya mengacu pada tempat mistis dan makhluk gaib mulai digunakan untuk merujuk pada manusia yang memiliki kemampuan luar biasa atau prestasi yang sulit dijelaskan. Dengan demikian, kata ini mengalami perluasan makna dari sesuatu yang supernatural menjadi sesuatu yang sangat tinggi dan mulia dalam konteks manusia.

Kata عبقرى juga digunakan dalam berbagai bentuk seni dan sastra untuk menggambarkan kesempurnaan artistik. Dalam banyak karya sastra Arab, baik puisi maupun prosa, istilah ini merujuk pada objek atau sosok yang memiliki keahlian atau kecemerlangan yang tiada banding. Misalnya seorang pemimpin yang bijaksana dan kuat dapat disebut عبقرى قوم (*pemimpin cerdas dari suatu kaum*). Ini menegaskan bagaimana istilah ini mengalami perluasan makna dari yang awalnya bersifat supernatural menjadi deskripsi yang lebih manusiawi dan artistik.

Dalam penggunaan yang lebih modern, kata عبقرى juga digunakan untuk merujuk pada orang-orang yang sangat ahli atau jenius di berbagai bidang, termasuk sains, seni, dan politik. Sebagai contoh, dalam diskusi tentang

	<p>pemimpin besar atau ilmuwan terkemuka, istilah عَبْقَرِي sering digunakan untuk menggambarkan kejeniusan atau inovasi mereka. Penggunaan ini menunjukkan bagaimana istilah yang awalnya digunakan dalam konteks mistis telah berkembang menjadi istilah yang menggambarkan pencapaian intelektual dan artistik yang tinggi.</p> <p>Secara keseluruhan, kata عَبْقَر dan derivasinya seperti عَبْقَرِي telah mengalami evolusi makna yang sangat luas. Mulai dari merujuk pada tempat yang dianggap dihuni oleh jin, kemudian berkembang menjadi istilah yang merujuk pada keindahan seni dan kerajinan tangan, hingga akhirnya menjadi kata yang digunakan untuk menggambarkan kecerdasan dan kejeniusan manusia. Perkembangan ini menunjukkan bagaimana kata tersebut telah melintasi batas-batas antara mitos dan realitas, sekaligus mencerminkan fleksibilitas dan kekayaan bahasa Arab dalam menggambarkan konsep-konsep yang kompleks dan penuh makna.</p>
<p>Kompilasi Ayat yang Mengandung Kata</p>	<p>Kata tersebut terulang hanya 1x dalam Al-Quran melalui satu ayat, yaitu pada Surah Ar-Rahman/55 : 76; <i>Mereka bersandar di atas bantal-bantal yang hijau dan permadani-permadani yang ‘Abqary</i></p>
<p>Analisis Semantik Kalimat dan Kesusastraan</p>	<p>Untuk menganalisa semantik kalimat, perlu dikutip satu ayat sebelum dan sesudahnya jika masih berada pada tema atau pembahasan yang sama (Ar-Rahman/55 : 75-78);</p> <p>ج فَبِآيِ آلَاءِ رَبِّكَ تُكذِّبْنَ <i>Fā bi'āyī ālā'i rabbikumā tukazzibān(i).</i></p> <p>Maka, nikmat Tuhanmu manakah yang kamu dustakan (wahai jin dan manusia)?</p> <p>ج مُتَّكِنِينَ عَلَى رُفُوفِ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حَسَانٍ <i>Muttaki'ina 'alā' rafrafīn khudriw wa 'abqariyyin</i></p>

hisān(in).

Mereka bertelekan pada bantal-bantal yang hijau dan permadani-permadani yang **indah** (*'Abqary*).

فَيَا آلَاءَ رَبِّكَ تُكَذِّبْنَ

Fā bi'āyī ālā'i rabbikumā tukazzibān(i).

Maka, nikmat Tuhanmu manakah yang kamu dustakan (wahai jin dan manusia)?

تَبْرَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

Tabāarakasmu rabbika zil-jalāli wal-ikrām(i).

Mahaberkah nama Tuhanmu Pemilik keagungan dan kemuliaan.

Secara nuansa, terlihat jelas dari fonologi akhir setiap ayat berujung **-an** kecuali ayat paling akhir. Sehingga dalam hal nuansa, keindahan fonologi dalam kalimat-kalimat ini menjadi hal yang dapat dirasakan sejak awal. Keindahan fonem akhir dari ayat-ayat di atas memberikan kesan nuansa harmoni yang kuat. Pada ayat-ayat sebelumnya, setiap kalimat berakhir dengan **-an** yang memberikan irama lembut dan konsisten. Suara **-an** yang berulang ini menciptakan pola ritmis yang tidak hanya menyenangkan didengar tetapi juga menambah kekuatan spiritual pada pembacaan ayat. Pola ini secara alami menarik perhatian pendengar dan menciptakan keterikatan emosional, mencerminkan tema keselarasan dan keseimbangan di antara alam dan kekuasaan Tuhan yang dibicarakan dalam ayat-ayat tersebut.

Keindahan ini diperkuat dengan penggunaan fonem akhir **--an** yang berulang hingga mendekati akhir surah, menciptakan sebuah kesan akhir yang kuat dan berbeda pada ayat terakhir. Di sini, pergeseran dari fonem **-an** ke **-am** pada "*wal-ikrām*" berfungsi sebagai tanda penutup yang elegan, sekaligus memberikan penegasan akan keagungan dan keberkahan nama Allah. Pergeseran ini

secara tidak langsung menegaskan kesakralan dari ayat terakhir, yang menutup dengan perasaan penuh penghormatan dan kekaguman kepada Tuhan.

Dengan pola fonologis seperti ini, kita melihat keseimbangan antara pengulangan dan variasi yang menambah daya tarik estetis dalam pembacaan ayat-ayat tersebut. Tidak hanya menciptakan keindahan bagi pendengar, tetapi juga memperkuat makna spiritual di balik pesan Al-Quran. Pola irama yang indah dan penutupan yang berbeda di akhir surah ini membuat setiap ayat lebih bermakna dan menekankan pentingnya refleksi terhadap nikmat Tuhan yang tak terhitung.

Selanjutnya, dalam hal motif, terdapat dua hal yang dapat ditelusuri; 1) perbedaan lafaz dan makna; 2) penggunaan kata ganti yang tidak sesuai. Adapun rinciannya adalah sebagai berikut;

Pertama dalam hal perbedaan lafaz dan makna dapat dilihat pada ayat 75 dan 77 yang berbunyi “*Maka, nikmat Tuhanmu manakah yang kamu dustakan (wahai jin dan manusia)?*”, kalimat ini berbentuk *istifhami* (pertanyaan) tapi sebenarnya bermakna *insya-iy* (perintah) kepada seluruh manusia dan jin, agar senantiasa mensyukuri nikmat dan karunia Tuhan yang diberikan begitu melimpah. Pengubahan kalimat perintah menjadi kalimat pertanyaan sejatinya menunjukkan kedalaman makna, dimana Tuhan hendak menekankan bahwa perintah ini seharusnya tidak berasal dari luar diri hamba, tapi merupakan intropeksi internal mereka. Perbedaan antara lafaz dan makna dalam Al-Quran seringkali mengandung hikmah mendalam yang melampaui arti literalnya. Secara lahiriah, ayat ini tampak berbentuk *istifhami* atau pertanyaan. Namun, jika ditelaah lebih jauh, ayat tersebut sebenarnya bermakna *insya-iy* atau perintah. Tuhan dalam ayat ini mengarahkan perintah kepada seluruh manusia dan jin

untuk senantiasa mensyukuri nikmat-Nya yang begitu melimpah.

Penggunaan kalimat perintah yang diubah menjadi bentuk pertanyaan menunjukkan kedalaman makna yang ingin disampaikan. Bentuk pertanyaan ini tidak hanya sekedar menuntut jawaban verbal, tetapi juga mengandung pesan yang lebih dalam: sebuah ajakan untuk melakukan introspeksi. Tuhan tidak hanya memberikan perintah eksternal, tetapi ingin agar manusia dan jin menyadari secara internal pentingnya bersyukur atas segala nikmat yang telah diberikan. Ini merupakan cara halus untuk membangkitkan kesadaran dalam diri hamba tanpa harus disuruh secara langsung.

Selain itu, pengubahan bentuk dari perintah menjadi pertanyaan juga menekankan kebebasan dan tanggung jawab individu dalam memahami makna syukur. Dengan menjadikan perintah dalam bentuk pertanyaan, Tuhan mengundang hamba-Nya untuk merenungkan dan menilai sendiri nikmat yang telah mereka terima. Dalam introspeksi ini, manusia dan jin diharapkan menyadari bahwa nikmat Tuhan tidaklah terbatas, dan seharusnya rasa syukur muncul secara alami dari dalam diri, bukan karena adanya tekanan dari luar.

Kedua dalam hal penggunaan kata ganti yang tidak sesuai dapat kita lihat pada ayat 78 yang berbunyi “*Mahaberkah nama Tuhanmu Pemilik keagungan dan kemuliaan*“, dimana seharusnya Tuhan sebagai pemberi firman, menggunakan kata ganti *Aku*, sehingga seharusnya kalimat yang digunakan adalah “*Mahaberkah nama-Ku Pemilik keagungan dan kemuliaan*”. Pengubahan kata ganti ini selain memberi nilai-nilai pendidikan yang dalam, juga menambah wibawa-Nya sebagai Sang Pemberi, serta menambah kedekatan emosional dengan hamba-Nya, sebagaimana seorang Ibu yang mengajarkan anaknya mengucapkan

	<p>kata “<i>Mama</i>”.</p> <p>Perubahan kata ganti ini menambah wibawa Tuhan sebagai Sang Pemberi yang memiliki keagungan mutlak. Dengan menggunakan kata “<i>Tuhanmu</i>” Tuhan memperlihatkan bahwa keagungan dan kemuliaan-Nya tidak terbatas pada pengenalan diri secara langsung, tetapi mencakup segala aspek kehidupan hamba-Nya. Perubahan ini juga memperlihatkan bagaimana manusia diundang untuk menyadari betapa besarnya kekuasaan dan kehadiran Tuhan di tengah-tengah kehidupan mereka. Dalam hal ini, penggunaan kata ganti ketiga memperbesar kesadaran hamba akan keagungan dan kebesaran Tuhan, tanpa menghilangkan unsur kasih sayang-Nya.</p> <p>Dalam konteks emosional, penggunaan kata ganti “<i>Tuhanmu</i>” justru menambah kedekatan antara Tuhan dan hamba-Nya. Ini mirip dengan cara seorang ibu mengajari anaknya untuk mengucapkan “<i>Mama</i>” di mana ibu tersebut tidak mengatakan “<i>Aku</i>” tetapi mengajak anak untuk merasakan hubungan yang erat dengan menyebutkan kata yang dipahami anak. Begitu juga, Tuhan mengajarkan hamba-Nya untuk mengingat dan menyebut nama-Nya dalam setiap keadaan, sehingga terjalin hubungan emosional yang kuat antara Sang Pencipta dan makhluk-Nya. Penggunaan kata ganti ini secara tidak langsung menanamkan perasaan kedekatan yang hangat meskipun Tuhan tetap berada dalam ketinggian-Nya yang mutlak.</p>
<p>Analisis Unsur Romantik</p>	<p>Terdapat tiga unsur romantik yang disentuh oleh ayat ini; 1) alam; 2) emosi; 3) imajinasi.</p> <p><i>Pertama</i>, dalam hal unsur alam sebagai salah satu elemen yang menguatkan makna dan menyentuh dimensi emosional pembaca. Salah satu ayat yang menonjol adalah ayat “<i>Mereka bertelekan pada bantal-bantal yang</i></p>

hijau dan permadani-permadani yang indah"

Penggambaran bantal-bantal hijau dan permadani yang indah menunjukkan bagaimana unsur alam, dalam bentuk warna hijau dan keindahan tekstil, berperan menciptakan suasana yang damai dan tenteram. Alam di sini hadir tidak hanya sebagai hiasan, tetapi sebagai simbol kesejahteraan dan anugerah Tuhan yang melimpah. Warna hijau, sering dikaitkan dengan kesuburan dan ketenangan, menjadi simbol penting dalam sastra Romantik untuk menggambarkan harmonisasi antara manusia dan alam.

Unsur alam juga kerap hadir dalam sastra Romantik Barat sebagai cerminan emosi dan keagungan batin. Sebagai contoh dalam puisi karya William Wordsworth "*I wandered lonely as a cloud*"⁴³ (*aku mengembara sendiri seperti awan*), terdapat deskripsi alam yang memukau, "*When all at once I saw a crowd, / A host, of golden daffodils; / Beside the lake, beneath the trees, / Fluttering and dancing in the breeze.*" (*Ketika tiba-tiba aku melihat kerumunan / Sekumpulan, bunga daffodil emas / Di samping danau, di bawah pepohonan / Berkibar dan menari-nari dalam angin*). Di sini alam menjadi medium ekspresi emosi yang mendalam. Seperti halnya Al-Quran yang mengajak manusia merenungkan nikmat alam yang Tuhan berikan, Wordsworth juga menggunakan alam untuk menggambarkan kebahagiaan dan keindahan yang muncul dari keterhubungan dengan dunia luar.

Peran alam dalam sastra Romantik tidak terbatas pada keindahan fisik, tetapi juga menjadi simbol spiritual dan reflektif. Alam dalam ayat-ayat Al-Quran, khususnya dalam frasa "*nikmat Tuhanmu manakah yang kamu*

⁴³Wordsworth, William. "I Wandered Lonely as a Cloud | The Poetry Foundation." *Poetry Foundation*, <https://www.poetryfoundation.org/poems/45521/i-wandered-lonely-as-a-cloud>. Accessed 4 November 2024.

dustakan", menjadi pengingat bagi manusia untuk merenungkan karunia Tuhan yang tak terhitung jumlahnya. Ini mencerminkan ciri khas Romantisisme yang sering menempatkan alam sebagai cermin bagi jiwa manusia. Alam dihadirkan bukan sekadar latar belakang, tetapi sebagai unsur yang membantu manusia mendalami makna kehidupan, bersyukur, dan terhubung dengan Sang Pencipta.

Selanjutnya, dalam ayat "*Mahaberkah nama Tuhanmu Pemilik keagungan dan kemuliaan*", unsur alam berperan mempertegas wibawa Tuhan. Alam menjadi medium untuk menggambarkan keagungan dan kemuliaan-Nya. Ini mengingatkan pada cara penyair romantik seperti Percy Bysshe Shelley dalam puisi "*Ode to the West Wind*"⁴⁴ (*Ode untuk Angin Barat*) menggunakan alam untuk menggambarkan kekuatan dan kekuasaan. Dalam puisi ini, angin barat digambarkan sebagai kekuatan alam yang tidak bisa dihindari, "*O wild West Wind, thou breath of Autumn's being,*" (*Oh, Angin Barat yang liar, engkaulah nafas dari Musim Gugur*) yang menunjukkan bagaimana unsur alam menjadi metafora kekuasaan yang lebih besar.

Selain itu, ayat-ayat Al-Quran ini juga menggunakan unsur alam untuk mengajak manusia merenungkan transendensi dan keindahan yang tak terbatas. Alam dalam Romantisisme seringkali menggambarkan kedalaman emosional dan pencarian makna yang lebih dalam. Dalam karya John Keats "*Ode to a Nightingale*"⁴⁵, burung *nightingale* dan suara alamnya menggambarkan keabadian dan pelarian dari kefanaan, "*Thou wast not born for death, immortal Bird!*" ("*Engkau tidak*

⁴⁴Shelley, Percy Bysshe, and Allisa Corfman. "Ode to the West Wind by Percy Bysshe Shelley." *Poem Analysis*, <https://poemanalysis.com/percy-bysshe-shelley/ode-to-the-west-wind/>. Accessed 28 October 2024.

⁴⁵Keats, John. "Ode to a Nightingale | The Poetry Foundation." *Poetry Foundation*, <https://www.poetryfoundation.org>, Accessed 25 October 2024.

dilahirkan untuk mati, Wahai Burung yang abadi!") Alam menjadi jalan menuju pencerahan batin dan kesadaran spiritual, sama seperti dalam Al-Quran yang mengajak manusia memahami kebesaran Tuhan melalui refleksi terhadap nikmat alam.

Dengan demikian, unsur alam dalam Al-Quran dan sastra Romantik sama-sama memainkan peran penting dalam menggambarkan keindahan, refleksi spiritual, dan hubungan manusia dengan dunia sekitarnya. Alam bukan sekadar objek fisik, melainkan simbol emosi, kekuatan, dan kebijaksanaan yang mendalam, baik dalam perspektif teologis maupun estetis. Keterhubungan ini membuktikan bahwa baik dalam tradisi Islam maupun dalam karya-karya penyair Romantik Barat, alam selalu menjadi media yang kaya untuk memahami keberadaan dan kedekatan dengan yang Ilahi.

Kedua, unsur emosi. Pada ayat "*Maka, nikmat Tuhanmu manakah yang kamu dustakan?*", terdapat nada emosional yang mendalam, di mana Tuhan berbicara langsung kepada manusia dan jin dengan nada yang penuh perenungan. Pertanyaan yang berulang ini tidak hanya bertujuan mengingatkan, tetapi juga menyentuh hati manusia untuk merenungi betapa banyak nikmat yang telah diberikan. Pengulangan ayat ini memicu introspeksi emosional, menciptakan ikatan spiritual yang mendalam antara pembaca dan firman Tuhan, mengajak mereka untuk bersyukur dan menghargai segala anugerah. Penggunaan pertanyaan retorik dengan sentuhan emosional adalah ciri khas sastra Romantik, yang sering menggunakan perasaan sebagai medium untuk mendekati makna kehidupan.

Unsur emosi ini juga terlihat dalam sastra Romantik Barat, khususnya dalam karya-karya penyair seperti William Wordsworth. Dalam puisi "*Lines Composed a*

*Few Miles Above Tintern Abbey*⁴⁶ (*Garis-garis yang Disusun Beberapa Mil di Atas Biara Tintern*), Wordsworth menulis, "For I have learned / To look on nature, not as in the hour / Of thoughtless youth; but hearing oftentimes / The still, sad music of humanity" ("Sebab aku telah belajar / Memandang alam, bukan seperti pada masa / Muda yang ceroboh; tapi seringkali mendengar / Musik kemanusiaan yang tenang dan sedih"). Di sini Wordsworth mengungkapkan betapa pengalamannya bersama alam telah menuntunnya pada pemahaman emosional yang lebih dalam tentang kehidupan manusia. Sama halnya dengan ayat-ayat Al-Quran di atas, emosi menjadi jembatan antara pengalaman personal dan spiritual.

Selanjutnya pada ayat "*Mahaberkah nama Tuhanmu Pemilik keagungan dan kemuliaan*" mengandung unsur emosional yang kuat, di mana nama Tuhan disebutkan dengan penuh penghormatan dan keagungan. Ungkapan ini tidak hanya memperlihatkan kebesaran Tuhan, tetapi juga menimbulkan rasa kagum dan hormat dalam hati hamba-Nya. Seperti halnya dalam sastra Romantik, emosi yang timbul dari rasa kagum dan takjub terhadap sesuatu yang lebih besar dari diri manusia sering digunakan untuk menggambarkan hubungan dengan yang Ilahi. Rasa kagum yang penuh perasaan ini adalah elemen penting dalam sastra Romantik, di mana alam atau Tuhan sering dijadikan objek kekaguman dan refleksi.

Penyair Romantik lainnya, seperti Percy Bysshe Shelley juga menggunakan unsur emosi dalam karyanya. Dalam

⁴⁶Wordsworth, William. "Lines Composed a Few Miles above Tintern...." *Poetry Foundation*, <https://www.poetryfoundation.org/poems/45527/lines-composed-a-few-miles-above-tintern-abbey-on-revisiting-the-banks-of-the-wye-during-a-tour-july-13-1798>. Accessed 28 October 2024.

"Ode to the West Wind"⁴⁷ Shelley menulis *"Make me thy lyre, even as the forest is: / What if my leaves are falling like its own!"* ("Jadikan aku kecapimu, seperti halnya hutan: / Walau daunku berguguran seperti miliknya!"). Di sini Shelley menggunakan emosi untuk menyampaikan kerinduan mendalam agar dirinya bisa menyatu dengan kekuatan alam. Sama seperti ayat-ayat Al-Quran, Shelley mengungkapkan perasaan kecil dan tidak berdaya di hadapan kekuatan yang lebih besar, mengajak pembaca untuk merasakan hubungan emosional yang intens dengan alam dan pencipta-Nya.

Ayat *"Mereka bertelekan pada bantal-bantal yang hijau dan permadani-permadani yang indah"* juga menghadirkan unsur emosi yang membawa ketenangan dan kenyamanan. Visualisasi yang dihadirkan dalam ayat ini bukan hanya sekedar deskripsi fisik, tetapi juga mencerminkan suasana emosional yang damai dan tenang, mengajak pembaca merasakan kenyamanan yang diberikan oleh Tuhan. Penggambaran ini mengingatkan kita pada cara puisi Romantik sering memanfaatkan deskripsi suasana untuk menyampaikan perasaan batin. Dalam hal ini, alam yang digambarkan tidak hanya sebagai objek, tetapi sebagai pemicu pengalaman emosional yang mendalam.

Dalam puisi *"Ode to a Nightingale"* karya John Keats⁴⁸, kita menemukan kesamaan dalam penggunaan emosi untuk menggambarkan pelarian dari kenyataan. Keats menulis *"My heart aches, and a drowsy numbness pains / My sense, as though of hemlock I had drunk"* ("Hatiku sakit, dan rasa kantuk yang mati rasa menyakitkan / Pancaindraku, seolah aku telah meminum racun"). Di

⁴⁷Shelley, Percy Bysshe, and Allisa Corfman. "Ode to the West Wind by Percy Bysshe Shelley." *Poem Analysis*, <https://poemanalysis.com/percy-bysshe-shelley/ode-to-the-west-wind/>. Accessed 28 October 2024.

⁴⁸Keats, John. "Ode to a Nightingale | The Poetry Foundation." *Poetry Foundation*, <https://www.poetryfoundation.org>, Accessed 25 October 2024.

sini emosi yang mendalam mempengaruhi penggambaran realitas, sebagaimana dalam Al-Quran, di mana emosi manusia diaduk oleh pertanyaan Tuhan yang berulang dan penggambaran keagungan-Nya. Kedua karya, baik Al-Quran maupun puisi Romantik, menggunakan emosi sebagai cara untuk menghubungkan pembaca dengan sesuatu yang lebih besar dari diri mereka, baik itu Tuhan, alam, atau pengalaman batin.

Dengan demikian, unsur emosi dalam Al-Quran dan sastra Romantik Barat berperan penting dalam memperkaya pengalaman pembaca. Emosi yang ditimbulkan melalui penggambaran alam, hubungan dengan yang Ilahi, serta perenungan terhadap kehidupan menjadi jembatan yang kuat antara karya sastra dan hati manusia. Baik dalam tradisi Islam maupun sastra Romantik, perasaan yang mendalam menjadi medium utama untuk memahami makna yang lebih besar dan lebih dalam tentang keberadaan serta kedekatan dengan Tuhan dan alam semesta.

Ketiga adalah unsur imajinasi. Unsur imajinasi dalam ayat-ayat Al-Quran di atas sangat terlihat jelas, khususnya dalam penggambaran yang kaya dan memukau dari alam semesta serta anugerah Tuhan. Ayat "*Mereka bertebaran pada bantal-bantal yang hijau dan permadani-permadani yang indah*" secara imajinatif menggambarkan suasana surga yang nyaman dan penuh keindahan. Imajinasi ini memberikan kebebasan bagi pembaca untuk membayangkan suasana damai dan megah yang dijanjikan Tuhan kepada hamba-hamba-Nya. Penggambaran ini menunjukkan bagaimana Al-Quran menggunakan kekuatan imajinasi untuk membangkitkan gambaran visual dan emosional dalam benak pembaca, sesuatu yang juga menjadi ciri khas dalam sastra Romantik.

Unsur imajinasi juga menjadi elemen penting dalam

sastra Romantik Barat. Dalam puisi "*Kubla Khan*" karya Samuel Taylor Coleridge⁴⁹, kita menemukan penggunaan imajinasi yang luar biasa dalam menggambarkan istana megah Xanadu: "*In Xanadu did Kubla Khan / A stately pleasure-dome decree: / Where Alph, the sacred river, ran / Through caverns measureless to man*" ("*Di Xanadu, Kubla Khan memerintahkan kubah kesenangan yang megah: / Di mana Sungai Alph, sungai suci, mengalir / Melalui gua-gua yang tak terukur oleh manusia*"). Seperti halnya ayat-ayat Al-Quran, Coleridge menggunakan imajinasi untuk membangun gambaran yang fantastis dan indah, memikat pembaca dengan pemandangan yang tidak dapat diakses oleh realitas sehari-hari.

Dalam ayat "*Mahaberkah nama Tuhanmu Pemilik keagungan dan kemuliaan*", imajinasi digunakan untuk menggambarkan keagungan Tuhan yang tidak terbatas. Kata-kata ini membawa pembaca ke dalam ruang kontemplasi yang luas, di mana mereka dapat membayangkan kebesaran Tuhan yang melampaui segala hal yang bisa dijangkau oleh indra. Seperti halnya dalam sastra Romantik, imajinasi ini tidak hanya berfungsi untuk menciptakan gambar fisik, tetapi juga membawa kita ke wilayah spiritual yang lebih tinggi, di mana Tuhan menjadi subjek utama dari perenungan. Imajinasi dalam konteks ini mendorong pembaca untuk merasakan keterhubungan yang dalam dengan Sang Pencipta.

Penyair Romantik John Keats dalam "*Ode to a Grecian Urn*"⁵⁰, juga menggunakan imajinasi untuk menggali

⁴⁹Coleridge, Samuel Taylor, and Timothy Yu. "Kubla Khan | The Poetry Foundation." *Poetry Foundation*, 13 November 2022, <https://www.poetryfoundation.org/poems/43991/kubla-khan>. Accessed 25 October 2024.

⁵⁰Keats, John, and Clifford Schwartz. "Ode on a Grecian Urn - John Keats - 101 Famous Poems." *Sharp giving*, <https://sharpgiving.com/101famouspoems/poems/original/092Keats.html>. Accessed 25 October 2024.

makna yang lebih dalam dari objek-objek yang terlihat. Dalam puisinya Keats menulis: *"Heard melodies are sweet, but those unheard / Are sweeter; therefore, ye soft pipes, play on"* (*"Melodi yang terdengar manis, tapi yang tak terdengar lebih manis; maka, teruslah bermain, wahai pipa lembut"*). Di sini Keats mendorong pembaca untuk membayangkan keindahan yang tak terdengar, membangkitkan imajinasi yang lebih dalam tentang keabadian dan keindahan yang melampaui dunia fisik. Sama halnya dengan ayat-ayat Al-Quran, Keats mengajak pembaca untuk mengeksplorasi hal-hal yang tak kasat mata melalui kekuatan imajinasi.

Ayat *"Maka, nikmat Tuhanmu manakah yang kamu dustakan?"* juga mendorong pembaca untuk menggunakan imajinasi mereka dalam merenungkan betapa banyak nikmat yang Tuhan berikan. Pengulangan pertanyaan ini menciptakan ruang bagi pembaca untuk membayangkan keajaiban alam, kehidupan, dan karunia yang melimpah dari Tuhan. Imajinasi membantu membangun kesadaran bahwa nikmat Tuhan tidak hanya mencakup hal-hal yang bisa dilihat secara langsung, tetapi juga mencakup hal-hal yang tersembunyi dan tak terhitung jumlahnya. Ini sejalan dengan sifat sastra Romantik yang sering menekankan penghayatan yang mendalam terhadap alam semesta melalui lensa imajinasi.

Selain itu, dalam puisi *"The Rime of the Ancient Mariner"* karya Samuel Taylor Coleridge⁵¹, unsur imajinasi memainkan peran besar dalam membangun narasi yang penuh keajaiban dan misteri. Coleridge menggambarkan pelayaran mariner dengan detail imajinatif *"The ice was here, the ice was there, / The ice was all around: / It cracked and growled, and roared*

⁵¹Coleridge, Samuel Taylor, and Timothy Yu. "The Rime of the Ancient Mariner (text of 1834)." *Poetry Foundation*, <https://www.poetryfoundation.org>. Accessed 25 October 2024.

	<p><i>and howled, / Like noises in a swoond!" ("Es ada di sini, es ada di sana, / Es ada di mana-mana: / Es itu retak, menggeram, dan menderu, / Seperti suara di dalam keheningan!").</i> Imajinasi di sini menciptakan dunia baru yang penuh dengan keindahan sekaligus bahaya. Sama halnya dengan ayat-ayat Al-Quran, Coleridge menggunakan imajinasi untuk membangkitkan rasa kagum dan keheranan, membawa pembaca keluar dari batasan realitas sehari-hari menuju alam penuh misteri.</p> <p>Dengan demikian, unsur imajinasi dalam Al-Quran dan sastra Romantik Barat memiliki fungsi yang mirip: keduanya mengajak pembaca untuk melampaui batasan dunia fisik dan memasuki ranah spiritual serta estetika yang lebih tinggi. Imajinasi menjadi alat yang kuat untuk menggambarkan hal-hal yang tidak terjangkau oleh indra, baik itu nikmat Tuhan, keindahan surga, atau keagungan alam. Melalui imajinasi, baik Al-Quran maupun karya-karya Romantik, pembaca diajak untuk menemukan makna yang lebih dalam dalam kehidupan dan eksistensi mereka, menjembatani dunia nyata dengan dunia yang tak terlihat namun sangat berarti.</p>
<p>Analisis <i>Authorial Intent</i> dan penerapan oleh masyarakat</p>	<p><i>Authorial intent</i> atau maksud penulis dalam ayat-ayat Al-Quran merupakan aspek penting dalam memahami pesan yang hendak disampaikan oleh Allah kepada pembaca. Pada ayat "<i>Maka, nikmat Tuhanmu manakah yang kamu dustakan?</i>" terdapat maksud yang sangat jelas: Allah ingin menegaskan kepada manusia dan jin bahwa nikmat yang diberikan-Nya sangatlah banyak dan tidak mungkin diingkari. Pengulangan ayat ini menggarisbawahi intensi Sang Pemberi Pesan untuk membuat manusia berhenti sejenak untuk merenung, bukan hanya sekali, tetapi berulang kali. Ini mencerminkan strategi retorika yang cerdas, di mana Allah menggunakan pertanyaan retorik untuk menekankan pentingnya bersyukur dan mengakui nikmat yang telah diberikan.</p>

Pengulangan dalam ayat tersebut juga menunjukkan bahwa maksud penulis adalah membangkitkan kesadaran dan refleksi mendalam. Pengulangan sebagai alat sastra dalam ayat ini tidak sekadar repetisi, melainkan sebuah dorongan kuat untuk manusia merenungkan setiap nikmat yang ada di sekitarnya. Maksud ini serupa dengan strategi literatur dalam tradisi Romantik, di mana pengulangan digunakan untuk menciptakan efek emosional yang lebih dalam. Di sini maksud Sang Pemberi Pesan adalah memanifestasikan kebesaran nikmat-Nya yang tidak bisa diabaikan, dan memberi tekanan emosional kepada pembaca agar mereka terlibat secara aktif dalam perenungan tersebut.

Selain itu, maksud Sang Pemberi Pesan dalam ayat "*Mereka bertelekan pada bantal-bantal yang hijau dan permadani-permadani yang indah*" adalah untuk memberikan gambaran visual dan imajinatif tentang balasan bagi hamba yang taat. Ayat ini secara eksplisit menggambarkan kehidupan surgawi, yang dalam konteks Arab klasik, hijau dan permadani adalah simbol alam dan kemewahan. Penggunaan elemen-elemen ini mengindikasikan maksud Sang Pemberi Pesan untuk menciptakan gambaran yang sangat familiar namun luar biasa bagi pembaca pada saat itu. Tujuannya adalah memberikan dorongan emosional dan spiritual bagi mereka yang berharap akan kehidupan yang lebih baik di akhirat. Ini menunjukkan bagaimana Allah menggunakan gambaran keindahan untuk menyampaikan makna spiritual yang mendalam.

Maksud Sang Pemberi Pesan dalam penggunaan istilah "*Mahaberkah nama Tuhanmu Pemilik keagungan dan kemuliaan*" adalah untuk menegaskan keagungan Tuhan dan memperkuat rasa hormat serta kagum terhadap-Nya. Dengan menonjolkan keagungan dan kemuliaan, Allah mengarahkan pembaca untuk tidak

hanya mengenal Tuhan sebagai Sang Pencipta, tetapi juga sebagai Zat yang layak diagungkan dan dihormati. Ini bukan sekadar penegasan akan kekuasaan-Nya, tetapi juga sebuah ajakan bagi manusia untuk tunduk dengan penuh rasa hormat. Maksud Sang Pemberi Pesan di sini adalah untuk mengarahkan manusia agar semakin menyadari posisi mereka di hadapan Tuhan yang Maha Agung.

Penggunaan kata ganti yang berbeda dalam "*Mahaberkah nama Tuhanmu*" daripada "*nama-Ku*" menyoroti maksud penulis untuk menciptakan jarak antara Tuhan dan hamba-Nya, sekaligus tetap mempertahankan kedekatan emosional. Tuhan mengarahkan perhatian kepada pembaca dengan cara yang lebih personal melalui kata "*Tuhanmu*", yang mengindikasikan hubungan yang khusus antara manusia dan Tuhan. Maksud Sang Pemberi Pesan dalam hal ini adalah untuk mempertegas posisi Tuhan sebagai pemimpin dan pengatur, sementara manusia sebagai penerima anugerah, namun dengan ikatan emosional yang erat.

Maksud Sang Pemberi Pesan dalam pertanyaan retorik "*nikmat Tuhanmu manakah yang kamu dustakan?*" bukanlah untuk menuntut jawaban literal, melainkan untuk memicu kesadaran mendalam dalam diri pembaca. Allah tidak membutuhkan jawaban verbal, tetapi yang diharapkan adalah refleksi dan perenungan. Ayat ini mengarahkan manusia untuk merenungi secara personal bagaimana mereka menikmati dan mungkin mengabaikan nikmat yang diberikan oleh Tuhan. Maksud Sang Pemberi Pesan di sini adalah untuk menyentuh jiwa manusia, agar mereka mengakui dalam hati bahwa nikmat yang diberikan tidak bisa diingkari.

Dalam penggambaran visual "*bantal-bantal hijau dan permadani-permadani yang indah*", maksud Sang

Pemberi Pesan adalah menciptakan suasana surgawi yang dapat dipahami manusia. Dengan menggunakan simbol-simbol yang dikenal pada masanya, seperti bantal hijau dan permadani, penulis ingin memberikan gambaran nyata tentang kenyamanan dan kedamaian yang akan didapatkan di akhirat. Ini adalah cara halus untuk membuat pembaca merasa terhubung dengan janji kehidupan setelah kematian, di mana gambaran tersebut berfungsi sebagai motivasi untuk bertindak dengan benar dalam kehidupan duniawi

Maksud Sang Pemberi Pesan dalam ayat-ayat ini juga melibatkan unsur emosi yang mendalam. Pertanyaan berulang dan deskripsi visual berfungsi untuk menciptakan keterhubungan emosional antara pembaca dan pesan yang disampaikan. Allah tidak hanya berbicara secara kognitif kepada manusia, tetapi juga melibatkan perasaan mereka, sehingga mereka merasakan kesungguhan pesan yang disampaikan. Maksud Sang Pemberi Pesan di sini adalah untuk menciptakan resonansi emosional, yang menjadikan ayat-ayat ini lebih mudah diingat dan lebih dalam pengaruhnya terhadap kehidupan spiritual pembaca

Maksud Sang Pemberi Pesan dalam keseluruhan rangkaian ayat-ayat ini adalah untuk menegaskan bahwa kehidupan dunia ini hanya sementara, dan bahwa akhirat adalah tujuan sejati manusia. Dengan menggambarkan balasan surga dan menggunakan pertanyaan retorik yang menyentuh hati, penulis mengarahkan manusia untuk merenungkan tujuan hidup mereka dan mengapa penting untuk bersyukur dan taat kepada Tuhan. Pesan ini tidak hanya relevan secara teologis, tetapi juga merupakan pengingat yang kuat tentang prioritas dalam kehidupan, di mana Allah ingin agar manusia fokus pada aspek-aspek spiritual dan kehidupan setelah mati.

Dengan demikian, analisis *authorial intent* dari ayat-ayat

	ini menunjukkan bahwa Allah menggunakan berbagai alat retorika dan visual untuk menekankan pesan-pesan spiritual yang mendalam. Maksud penulis adalah untuk mengarahkan manusia pada jalan yang benar melalui perenungan, kesadaran, dan emosi, sehingga mereka tidak hanya memahami pesan-Nya secara intelektual, tetapi juga merasakan dan mengalaminya dalam kehidupan sehari-hari.
--	--

2. Semantik Romantik Tafsir Al-Azhar pada Surah Al-Qadr

Tabel IV.12. Contoh Model Analisis Semantik Romantik terhadap Tafsir Al-Azhar⁵² pada Surah Al-Qadr/97

Nama Tafsir	Tafsir Al-Azhar	
Mufassir	Buya Hamka	
Objek Tafsir	Surah Al-Qadr	
Pendekatan	<ul style="list-style-type: none"> - Bahasa - <i>Tarikh Nabawy</i> (sejarah Nabi) 	<ul style="list-style-type: none"> - mendefinisikan makna <i>Al-Qadr</i> dalam dua pengertian (hal. 8068) - menceritakan kisah Nabi berjumpa jibril dalam berbagai kesempatan (hal. 8069)
Sumber	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Bayani</i> 	<ul style="list-style-type: none"> - mengutip surah lain dalam Al-Quran untuk menyebutkan nama lain dari <i>Lailah Al-Qadr</i>; - mengutip hadis tentang Nabi yang berjumpa dengan Jibril dalam berbagai kesempatan (hal. 8069)

⁵²Amrullah, Abdul Malik Abdul Karim. *Tafsir Al-Azhar*. vol. 10, Singapura, Pustaka Nasional PTE LTD, 1989. hal. 8068-8072

	- <i>Burhani</i>	menggunakan ilmu bahasa dalam mendefinisikan kata <i>Al-Qadr</i> (hal. 8068)
Metode	- Semantik Kalimat melalui bentuk <i>Tarkiby</i> <i>Tahlily</i>	<i>tarkiby</i> bermakna sesuai urutan turun Al-Quran; <i>tahlily</i> bermakna secara analitis detail, tidak secara global
Taktik	- <i>muqaranah</i> (perbandingan)	Buya Hamka membandingkan pendapat para ulama tentang kapan <i>Lailah Al-Qadr</i> itu (hal. 8070-8072)
Analisis Semantik Kalimat dan Kesusastraan	<p>Paragraf ketiga pada Halaman 8069</p> <p><i>"Sejahteralah dia sehingga terbit fajar." (ayat 5). Dalam ayat ini bertambah jelas bahwa malam itu adalah malam SALAAM, malam sejahtera, malam damai dalam jiwa Rasul Allah. Sebab pada malam itulah beliau diberi pengertian mengapa sejak beberapa waktu sebelum itu dia mengalami beberapa pengalaman yang ganjil. Dia merasakan mimpi yang benar, dia mendengar suara di dekat telinganya sebagai gemuruh bunyi lonceng. Mulai pada malam itu terobot hati manusia utama itu, Muhammad s.a.w., yang sudah sekian lama merasa diri terpercil dalam kaumnya karena perasaannya yang murni sudah sejak kecilnya tidak menyetujui menyembah berhala dan tidak pernah beliau memuja patung-patung dari batu dan kayu itu sejak kecilnya. Dan sudah sejak mudanya hati kecilnya tidak menyetujui adat-adat buruk bangsanya. Pada malam itulah terjawab segala pertanyaan dalam hati, terbuka segala rahasia yang musykil selama ini. Itulah malam damai, malam salam, sejak terbenamnya matahari sampai terbitnya fajar hari esoknya. Di waktu itu, sebab pada malam itulah "dipisahkan segala urusan yang penuh hikmah." (Surat 44 ad-Dukhkhan ayat 4). "Yaitu urusan yang besar dari sisi Kami;</i></p>	

Sesungguhnya Kami adalah mengutus Rasul." (ayat 5). "Sebagai rahmat dari Tuhanmu; Sesungguhnya Dia adalah Tuhan Yang Maha Mendengar; lagi Mengetahui." (ayat 6).

Nuansa yang langsung terasa pada penafsiran Buya Hamka terhadap ayat terakhir Surah Al-Qadr selain *kisah*, adalah penggunaan *ithnab*, yaitu teknik pemanjangan atau perluasan lafaz untuk menyampaikan makna yang lebih kaya. Dalam tafsir ini, Hamka sebenarnya ingin menyampaikan pesan sederhana, yaitu bahwa malam *Lailatul Qadr* adalah malam penuh kedamaian dan ketenangan. Namun alih-alih hanya menyampaikan pesan ini secara langsung, Hamka memperpanjang penjelasannya dengan menambahkan berbagai lapisan makna, sehingga kedamaian pada malam itu bukan hanya dipahami sebagai ketenangan fisik, tetapi juga sebagai kedamaian batiniah yang mendalam.

Perpanjangan ini dilakukan dengan menyentuh berbagai aspek pengalaman spiritual yang dialami oleh Rasulullah. Hamka memperluas makna kedamaian itu dengan menceritakan secara rinci perasaan terasing yang telah lama dialami Rasulullah sebelum menerima wahyu. Dengan memasukkan unsur keterasingan dan kegelisahan batin, Hamka membawa pembaca lebih dalam ke dalam konteks psikologis Nabi, menggambarkan bahwa kedamaian yang diberikan pada malam itu adalah jawaban dari kegelisahan panjang yang dialami beliau. Ini menciptakan resonansi emosional yang lebih kuat, yang tidak hanya menggambarkan kedamaian sebagai kondisi statis, tetapi sebagai puncak dari perjalanan spiritual.

Selain itu, Hamka juga memperpanjang narasinya dengan menghubungkan pengalaman Rasulullah dengan tanda-tanda ganjil yang dialaminya sebelum malam

wahyu. Dalam tafsir ini, Hamka mengaitkan mimpi yang benar dan suara yang didengar Nabi dengan proses persiapan spiritual menuju kedamaian sejati. Perpanjangan ini menambah kedalaman pada pemahaman pembaca tentang bagaimana wahyu tidak datang secara tiba-tiba, tetapi didahului oleh proses yang penuh hikmah. Teknik *Ithnab* yang digunakan Hamka di sini memungkinkan dia untuk menekankan bahwa kedamaian pada malam itu bukan hanya perasaan yang datang begitu saja, melainkan hasil dari perjalanan panjang yang dipenuhi tanda-tanda ilahi.

Hamka juga menghubungkan malam *salaam* ini dengan transformasi batin yang dialami oleh Nabi. Ia memperpanjang penjelasan tentang kedamaian dengan menggambarkan bagaimana malam itu menjadi momen pencerahan, di mana semua pertanyaan yang telah mengusik hati Rasulullah akhirnya terjawab. Dengan memperluas makna ini, Hamka menunjukkan bahwa kedamaian yang diterima Nabi tidak hanya bersifat eksternal, tetapi juga intelektual dan emosional. Teknik ini memberi penafsiran yang lebih kaya, dimana kedamaian bukan hanya ketenangan fisik, tetapi juga melibatkan penyelesaian konflik batin yang mendalam.

Penggunaan *Ithnab* juga tampak jelas ketika Hamka memperpanjang pembahasannya tentang malam tersebut sebagai malam hikmah. Dengan merujuk pada Surat Ad-Dukhkhan, Hamka tidak hanya berbicara tentang kedamaian pada malam itu, tetapi juga tentang bagaimana malam tersebut adalah malam di mana urusan-urusan besar yang penuh hikmah dipisahkan oleh Allah. Perluasan ini menunjukkan bahwa malam *salaam* memiliki dimensi kosmik dan ilahi, bukan hanya berfungsi sebagai malam kedamaian bagi Rasulullah, tetapi juga sebagai malam di mana kebijaksanaan Allah ditegaskan dan diatur.

	<p>Hamka memperpanjang makna kedamaian pada malam itu dengan merujuk pada aspek-aspek rahmat Allah yang terkait dengan pengutusan Rasulullah. Dengan mengutip ayat-ayat yang menyatakan bahwa pengutusan Rasul adalah rahmat dari Tuhan yang Maha Mendengar dan Maha Mengetahui, Hamka memperkaya pemahaman pembaca tentang bagaimana malam <i>salaam</i> juga menjadi malam rahmat bagi umat manusia secara keseluruhan. Perluasan ini menjadikan tafsir Hamka lebih dari sekadar penjelasan tekstual; ia menciptakan narasi yang mendalam tentang relasi antara kedamaian, wahyu, hikmah, dan rahmat ilahi yang saling berkaitan erat.</p> <p>Dalam keseluruhan tafsir ini, penggunaan <i>Ithnab</i> oleh Hamka berhasil memperkaya pemahaman pembaca tentang malam <i>salaam</i> dengan menambah lapisan makna yang mendalam dan emosional. Teknik ini memungkinkan Hamka untuk menggambarkan kedamaian sebagai sesuatu yang lebih dari sekadar keadaan tenang; kedamaian ini adalah hasil dari proses spiritual yang panjang, penuh hikmah, dan memiliki dampak yang luas bagi umat manusia. Pemanjangan ini tidak hanya berfungsi untuk menyampaikan pesan sederhana, tetapi juga untuk mengajak pembaca merenungkan kedalaman spiritualitas yang terkandung dalam peristiwa tersebut.</p>
<p>Analisis Unsur Romantik</p>	<p>Dalam kesempatan ini, peneliti cukup membatasi satu saja unsur, meskipun ada kemungkinan untuk menganalisis unsur lainnya; hal ini untuk mempersingkat tesis yang sudah melebihi batas minimal halaman.</p> <p>Unsur sastra romantik yang nampak menonjol dalam teks tersebut adalah unsur emosi. Buya Hamka dalam tafsirnya terhadap ayat terakhir Surah Al-Qadr menonjolkan unsur emosi dengan sangat kuat, terutama</p>

dalam menggambarkan pengalaman batin Rasulullah saat menerima wahyu. Perasaan damai yang menyelubungi Rasulullah pada malam tersebut digambarkan sebagai transformasi yang mendalam, dari kegelisahan menuju ketenangan spiritual. Hamka menekankan bahwa malam tersebut bukan hanya sebuah peristiwa keagamaan, tetapi juga sebuah perjalanan emosional yang penuh makna, di mana Rasulullah akhirnya menemukan jawaban atas keraguan yang lama terpendam. Kedamaian ini merupakan klimaks emosional yang sangat khas dalam karya sastra romantik, di mana perjuangan internal individu berakhir dengan resolusi spiritual atau emosional.

Dalam penafsiran ini, Hamka juga menggambarkan perasaan keterasingan yang dialami Rasulullah. Kata-kata seperti "*terpencil dalam kaumnya*" dan "*tidak menyetujui adat-adat buruk*" menunjukkan adanya konflik emosional antara keinginan hati Nabi yang murni dengan kebiasaan masyarakat sekitarnya. Keterasingan ini merupakan tema utama dalam unsur emosi pada sastra romantik, di mana individu sering kali merasa terasing dari dunia di sekelilingnya karena idealisme atau kepekaan emosionalnya. Dalam konteks ini, Hamka membawa pembaca pada sebuah perjalanan emosional yang intim, mirip dengan tokoh-tokoh dalam puisi romantik yang berusaha memahami diri mereka sendiri dan dunia melalui introspeksi mendalam.

Unsur emosi dalam tafsir Hamka ini sejalan dengan puisi-puisi karya penyair romantik, seperti puisi karya John Keats, *Ode to a Nightingale*⁵³. Dalam puisi tersebut, Keats menggambarkan pelarian dari dunia yang penuh derita menuju keindahan dan kedamaian yang dibawa oleh kicauan burung. Salah satu bagian puisi berbunyi:

⁵³Keats, John. "Ode to a Nightingale | The Poetry Foundation." *Poetry Foundation*, <https://www.poetryfoundation.org>, Accessed 25 October 2024.

*"Fade far away, dissolve, and quite forget
What thou among the leaves hast never known,
The weariness, the fever, and the fret
Here, where men sit and hear each other groan."*

Terjemahan:

*"Menghilang jauh, larut, dan melupakan
Apa yang tak pernah kau ketahui di antara daun-daun,
Kelelahan, demam, dan kekhawatiran
Di sini, di mana manusia duduk dan mendengar satu
sama lain mengerang."*

Seperti halnya Keats yang ingin melarikan diri dari derita duniawi menuju kedamaian, Rasulullah pada malam *salaam* juga merasakan transformasi dari kegelisahan batin menuju ketenangan yang mendalam. Hamka menggambarkan malam tersebut sebagai malam di mana Rasulullah menemukan arti sebenarnya dari misi kenabiannya, sebuah momen yang sangat emosional dan transendental, mirip dengan bagaimana Keats memandang keindahan alam sebagai pelarian dari penderitaan hidup.

Selain itu, Hamka juga menyiratkan perasaan kelegaan yang mendalam ketika Rasulullah akhirnya memahami makna dari pengalaman-pengalaman "*ganjil*" yang telah dialaminya. Perasaan lega ini sejalan dengan tema romantik di mana emosi yang intens akhirnya menemukan pelampiasan. Ketenangan setelah pergolakan batin ini juga terlihat dalam puisi romantik *Ode: Intimations of Immortality from Recollections of Early Childhood* karya William Wordsworth⁵⁴, di mana ia menggambarkan kelegaan emosional setelah melalui krisis spiritual. Wordsworth menulis:

*"Now, while the birds thus sing a joyous song,
And while the young lambs bound*

⁵⁴Wordsworth, William, and Lily Gurton. "Ode: Intimations of Immortality from...." *Poetry Foundation*, <https://www.poetryfoundation.org>, Accessed 25 October 2024.

	<p><i>As to the tabor's sound, To me alone there came a thought of grief: A timely utterance gave that thought relief, And I again am strong."</i></p> <p>Terjemahan: <i>"Sekarang, saat burung-burung bernyanyi lagu ceria, Dan anak-anak domba melompat Seolah mengikuti suara tambur; Hanya aku yang diselimuti kesedihan: Ucapan yang tepat waktu melepaskan kesedihan itu, Dan aku kembali kuat"</i></p> <p>Perasaan kuat yang dialami Wordsworth setelah krisis emosional mencerminkan kesamaan dengan apa yang Rasulullah alami pada malam <i>salaam</i>. Ketenangan yang muncul dari pergulatan batin dan perasaan terjawabnya pertanyaan-pertanyaan besar adalah salah satu ciri khas sastra romantik, di mana individu meraih pencerahan setelah melalui fase kegelapan.</p> <p>Dalam keseluruhan tafsir ini, Hamka tidak hanya menggambarkan malam <i>salaam</i> sebagai peristiwa sejarah, tetapi juga sebagai perjalanan emosional yang mendalam, di mana perasaan keterasingan, kegelisahan, dan kelegaan akhirnya berpuncak pada kedamaian yang transendental. Unsur emosi ini sangat kuat dalam sastra romantik, di mana pengalaman emosional individu menjadi pusat narasi. Tafsir Hamka dengan demikian, dapat dilihat sebagai representasi pengalaman emosional yang mendalam, mirip dengan karya-karya besar penyair romantik yang juga menekankan transformasi emosional individu dalam menghadapi dunia.</p>
<p>Analisis <i>Authorial Intent</i> dan penerapan oleh masyarakat</p>	<p>Dalam penjelasan Buya Hamka, terlihat bagaimana dia menekankan bahwa malam yang dimaksud dalam ayat ini adalah malam yang memberikan ketenangan dan kedamaian pada diri Rasulullah. Buya Hamka secara</p>

mendalam menggambarkan pengalaman pribadi Rasulullah sebelum menerima wahyu, dan ini menunjukkan niatnya untuk menjadikan peristiwa malam salaam sebagai bagian dari transformasi spiritual yang dalam.

Hamka menggarisbawahi bahwa pengalaman-pengalaman ganjil yang dialami Rasulullah sebelum menerima wahyu adalah bagian dari hikmah Allah. Niat Hamka adalah untuk menghubungkan latar belakang sejarah dengan pengalaman spiritual Nabi, sehingga pembaca bisa memahami bahwa perjalanan spiritual ini tidak terjadi secara tiba-tiba, melainkan dipersiapkan oleh Tuhan secara bertahap.

Penggunaan istilah "*malam salam*" dalam tafsir ini memperlihatkan niat Buya Hamka untuk menggambarkan malam tersebut bukan hanya sebagai malam yang sakral, tetapi juga sebagai malam dimana segala pertanyaan terjawab. Penekanan ini menegaskan bahwa malam tersebut adalah momen pencerahan, yang tidak hanya berfungsi sebagai puncak spiritual bagi Nabi tetapi juga memiliki makna simbolik dalam sejarah Islam.

Hamka menekankan bahwa pada malam tersebut, hati Rasulullah yang selama ini terpicil dan terasing dari kaumnya menjadi tenang dan mendapatkan jawaban atas semua pertanyaan yang menggagunya. Ini menunjukkan bahwa niat Hamka adalah untuk menonjolkan bahwa perubahan spiritual bukan hanya secara eksternal tetapi juga internal, yang terjadi di dalam jiwa Rasulullah, yang telah lama mempertanyakan nilai-nilai yang dipegang oleh masyarakatnya.

Dalam narasi tafsir ini, Hamka terlihat berusaha membawa pembaca masuk ke dalam perspektif

Rasulullah. Niatnya adalah agar pembaca tidak hanya memandang peristiwa ini sebagai bagian dari sejarah, tetapi juga merasakan pengalaman emosional dan mental yang dialami oleh Nabi. Hal ini bertujuan untuk membuat pembaca lebih empati dan terhubung secara spiritual dengan peristiwa malam *salaam*.

Buya Hamka tidak hanya menceritakan kisah Rasulullah, tetapi ia juga tampaknya ingin menyampaikan pesan universal bahwa setiap orang yang mengalami ketidakpastian dan keterasingan spiritual akan menemukan kedamaian jika mereka dekat dengan Tuhan. Niat Hamka di sini tampak jelas; menghubungkan pengalaman Rasulullah dengan pengalaman manusia secara umum, sehingga pembaca dapat melihat relevansi peristiwa ini dalam kehidupan mereka sendiri.

Hamka juga secara jelas menyoroti perjalanan batin Rasulullah yang penuh dengan pengalaman "*ganjil*" sebelum wahyu pertama turun. Pengalaman seperti mimpi yang benar dan suara gemuruh seperti lonceng menjadi tanda-tanda awal dari wahyu yang akan datang. Di sini niat Buya Hamka adalah mengaitkan pengalaman-pengalaman ini dengan peristiwa yang lebih besar, yakni persiapan spiritual yang Allah berikan kepada Nabi. Hamka tampaknya ingin menyampaikan bahwa pengalaman batin ini tidak terjadi secara acak, melainkan merupakan bagian dari rencana ilahi yang teratur dan penuh hikmah.

Selanjutnya, Hamka memfokuskan perhatian pada keterasingan yang dirasakan Nabi di tengah masyarakatnya. Dengan menggunakan kata-kata seperti "*terpencil dalam kaumnya*" dan "*perasaannya yang murni*", Hamka menggarisbawahi bahwa Rasulullah merasa tidak nyaman dengan kebiasaan masyarakat Mekah, khususnya penyembahan berhala. Di sini

Hamka tampak ingin memperlihatkan bahwa Rasulullah bukan hanya seorang yang memiliki keyakinan kuat sejak kecil, tetapi juga seseorang yang memiliki kesadaran moral yang jauh melampaui kaumnya. Buya Hamka mengimplikasikan bahwa malam *salaam* ini merupakan titik di mana keraguan dan ketidakpastian yang mengganggu hati Nabi terjawab.

Pemilihan kata-kata seperti "*malam damai*" dan "*malam salam*" menunjukkan bahwa Hamka tidak hanya berbicara tentang satu malam secara literal, tetapi ia juga bermaksud menggambarkan sebuah metafora kehidupan spiritual yang lebih luas. Ini mengisyaratkan niat Hamka untuk mengaitkan pesan ini dengan konsep spiritualitas Islam yang lebih mendalam.

Dalam kutipan ayat dari Surat Ad-Dukhkhan, Buya Hamka menyebutkan bahwa pada malam tersebut "*dipisahkan segala urusan yang penuh hikmah*". Ini menunjukkan bahwa Hamka ingin menegaskan pentingnya peran Tuhan dalam memberikan hikmah dan kebijaksanaan kepada manusia, khususnya kepada para Rasul. Niat ini memperlihatkan bagaimana Hamka ingin pembaca memahami kebesaran urusan Tuhan dalam mengatur dan mengarahkan kehidupan manusia.

Secara keseluruhan, tafsir ini tampaknya mencerminkan keyakinan dan iman pribadi Buya Hamka terhadap wahyu dan kebesaran Tuhan. Niat Hamka dalam menulis tafsir ini tampaknya adalah untuk mengajak pembaca merefleksikan keimanan mereka sendiri, serta untuk memahami bahwa dalam setiap tantangan kehidupan, Tuhan selalu memberikan pencerahan dan solusi, seperti yang dialami oleh Rasulullah pada malam *salaam*.

D. Dampak Tafsir Semantik Romantik

1. Terhadap Tafsir

Tafsir semantik romantik mampu menghindari dua bentuk kesalahan dalam referensi semantik, yaitu; penyederhanaan berlebihan (*oversimplification*); dan generalisasi berlebihan (*overgeneralization*). Pertama, contoh dari penyederhanaan berlebihan (*oversimplification*) dapat dilihat dalam tafsir beberapa kalangan mengenai Surah Al-Ma'un/107: 4-5 yang berbunyi: "*Maka celakalah orang-orang yang shalat - yaitu orang-orang yang lalai dari shalatnya*". Tafsir yang umum menyatakan bahwa ayat ini hanya merujuk pada orang yang bermalasan atau tidak serius dalam menjalankan shalat. Pemaknaan ini bisa terjadi karena adanya pengaruh dari riwayat hadits yang lemah. Namun, pendekatan Tafsir Semantik Romantik mengajak kita untuk merujuk pada ayat-ayat sebelumnya, terutama ayat 1 dan 2, yang membahas tentang mereka yang tidak peduli pada anak yatim dan fakir miskin. Tafsir ini mengungkap bahwa ayat 4-5 sebenarnya merujuk pada orang-orang yang, meskipun mereka melaksanakan shalat, lalai terhadap tanggung jawab sosial mereka, seperti membantu kaum miskin dan anak yatim.⁵⁵ Dengan demikian, Tafsir Semantik Romantik membuka pemahaman yang lebih luas dan kontekstual.

Contoh kedua adalah pada tafsir mengenai apakah Nabi Isa sudah diwafatkan oleh Allah dalam Surah Ali Imran/3:55. Ayat ini berbunyi: "*Wahai Isa, sesungguhnya Aku akan mewafatkanmu, mengangkatmu kepada-Ku, menyucikanmu dari orang-orang yang kafir...*". Tafsir tradisional seringkali memaknai kata *mutawaffika* sebagai pengangkatan Nabi Isa tanpa melalui kematian, mengikuti riwayat-riwayat tertentu. Namun, sebagaimana dipelopori oleh Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha⁵⁶ yang menolak pemahaman ini dan berpendapat bahwa *mutawaffika* seharusnya dimaknai secara literal sebagai kematian yang wajar dan kematian biasa, model tafsir ini menyoroti pentingnya memahami kata-kata dalam Al-Quran secara semantik dan tidak terjebak dalam *framing* riwayat yang lemah. Dengan pendekatan ini, tafsir menjadi lebih logis dan terfokus pada teks Al-Quran itu sendiri.

Contoh lain untuk generalisasi berlebihan (*overgeneralization*) adalah dalam Surah An-Nahl/16:18 yang berbunyi: "*Dan jika kamu*

⁵⁵hal ini sejalan dengan pembahasan Surah Al-Ma'un pada H. Oemar Bakry. *Tafsir Rahmat*. Jakarta, Mutiara, 1984. hal. 1265

⁵⁶lihat pembahasan Surah Ali Imran/3:55 pada Muhammad 'Abduh, and Muhammad Rasyid Ridha. *Tafsir Al-Manar*. Kairo, Dar al-Manar, 1947.

menghitung nikmat Allah, niscaya kamu tidak akan mampu menghitungnya". Tafsir tradisional sering kali menyatakan bahwa kata nikmat di sini, meskipun berbentuk tunggal, seharusnya dimaknai sebagai jamak karena konsep *istighraq al-jins*, yang mengizinkan kata tunggal bermakna jamak bila merujuk pada sesuatu yang definitif representatif. Namun, Tafsir Semantik Romantik menolak generalisasi ini dan mengajak untuk membiarkan Al-Quran "*menjelaskan dirinya sendiri*". Jika kita melihat ayat sebelumnya (16:17), nikmat yang dimaksud merujuk pada nikmat iman, atau pelajaran yang diambil dari penciptaan. Ini memberikan kita pemahaman bahwa satu nikmat iman saja sudah tidak bisa dihitung atau dibandingkan dengan nikmat lainnya, sehingga tafsir ini memberikan makna yang lebih mendalam terhadap pentingnya iman dalam kehidupan manusia.

Dampak selanjutnya dari Tafsir Semantik Romantik terletak pada kemampuannya untuk membangun konsep semantik kalimat dengan pendekatan mendalam terhadap makna yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Quran. Pendekatan ini mengadopsi tiga unsur pembeda yang dikemukakan oleh Stephen Ullmann antara teks biasa dan teks bergaya (sastra), yaitu motif, ambiguitas, dan nuansa. Melalui analisis motif, tafsir ini mampu mengidentifikasi tema-tema mendasar yang muncul berulang kali dalam ayat-ayat Al-Quran, sementara ambiguitas membuka ruang untuk berbagai tafsiran yang kaya, dan nuansa memberikan makna yang lebih dalam dengan memperhatikan emosi dan rasa yang muncul dari teks. Hal ini memberikan pemahaman baru terhadap bagaimana Al-Quran dapat dilihat sebagai teks dengan lapisan makna yang lebih kompleks dan dinamis.

Selain itu, Tafsir Semantik Romantik juga menjadi yang pertama dalam menyusun hirarki ilmu tafsir yang komprehensif, mencakup berbagai tahapan mulai dari pendekatan, sumber, metode, taktik, hingga model tafsir. Hirarki ini memandu penafsir dalam memahami Al-Quran dengan langkah-langkah yang terstruktur, dimulai dari pendekatan semantik yang mendalam, lalu diikuti dengan penggunaan sumber-sumber klasik maupun modern, metode tafsir yang menggabungkan tradisi dan inovasi, serta taktik penafsiran yang fleksibel sesuai konteks. Dengan struktur yang jelas ini, Tafsir Semantik Romantik memberikan panduan yang lebih terarah dan metodis dalam proses penafsiran, menjadikannya pendekatan yang sistematis dan aplikatif dalam konteks modern.

Tafsir Semantik Romantik juga memberikan kontribusi penting sebagai pendekatan pertama yang berupaya mengawinkan antara semantik

Al-Quran dengan sastra Romantik. Unsur-unsur sastra Romantik seperti emosi, kebebasan, imajinasi, dan keindahan alam diintegrasikan dengan analisis semantik Al-Quran, sehingga memungkinkan tafsir ini menyentuh dimensi spiritual dan estetika yang lebih luas. Penggabungan ini tidak hanya memperkaya pemahaman tentang makna ayat, tetapi juga menghadirkan tafsir yang lebih personal dan intuitif, dimana pembaca dapat merasakan dan menghayati keindahan wahyu Allah dengan cara yang lebih mendalam dan emosional. Tafsir Semantik Romantik juga mengawali analisis *authorial intent* (kajian niat/tujuan penulis) sebagai aplikasi terhadap teori sastra yang mengakomodasi dan mendukung kajian tersebut.

Tafsir Semantik Romantik memperkaya pendekatan penafsiran Al-Quran dengan menggabungkan analisis semantik mendalam dan unsur-unsur sastra Romantik seperti emosi, kebebasan, alam, dan imajinasi. Dengan ini, penafsir tidak hanya terfokus pada makna literal atau hukum dari ayat, tetapi juga pada keindahan estetis dan emosional yang terkandung di dalamnya. Pendekatan ini memungkinkan tafsir menjadi lebih relevan dalam konteks modern, memberikan penafsiran yang lebih fleksibel dan personal, yang menyentuh sisi spiritual dan artistik pembaca.

Dengan fokus pada unsur estetika dan emosional, Tafsir Semantik Romantik membantu menghindari pendekatan yang statis⁵⁷, lalu membuka perspektif baru dalam memahami pesan Al-Quran. Pendekatan ini memberikan ruang untuk interpretasi lebih luas, tidak hanya terbatas pada aspek tekstual, tetapi juga pada cara ayat-ayat mempengaruhi perasaan dan pemikiran manusia. Penekanan pada unsur alam dan kebebasan memungkinkan penafsir melihat hubungan manusia dengan alam dan Tuhan secara lebih mendalam dan intuitif, sehingga memberikan pengalaman spiritual yang lebih kaya bagi pembaca.

Secara keseluruhan, Tafsir Semantik Romantik mengubah cara pandang terhadap tafsir dengan menambahkan dimensi estetika, emosional, dan spiritual. Ini menjadikan Al-Quran bukan hanya sebagai teks yang

⁵⁷Muhammad Baqir ash-Shadr menyebut bahwa agar pemikiran dapat mencerminkan realitas dengan tepat, ia harus mencerminkan hukum-hukum dan pergerakan alam. Alam semesta selalu berkembang dan berubah sesuai dengan hukum pergerakan, sehingga pemikiran yang kaku dan tidak mengikuti perubahan ini tidak dapat mencapai kebenaran. Jika pemikiran mengambil pendekatan yang statis, maka kebenaran tidak akan ditemukan. Namun, jika kita mengikuti prinsip dialektika, dimana pemikiran terus berkembang dan menyesuaikan dengan perubahan realitas, maka konsep kita tentang dunia akan selalu sesuai dengan perkembangan objek yang kita pelajari. lebih lanjut lihat ash-Shadr, Muhammad Baqir. *Falsafatuna*. Beirut, Dar at-Ta'aruf li al-Mathbu'at, 1982. hal. 240.

dipahami melalui logika dan hukum, tetapi juga sebagai karya sastra yang memiliki kedalaman makna artistik. Dengan demikian, model tafsir ini mendorong pembaca untuk mengalami dan merasakan keindahan wahyu secara lebih holistik, sehingga meningkatkan kedalaman spiritual dan pemahaman mereka terhadap Al-Quran.

2. Terhadap Hukum Islam / *Fiqh*

Pendekatan tafsir semantik romantik memiliki potensi yang signifikan dalam memperkaya proses penetapan hukum Islam (*fiqh*), terutama ketika muncul permasalahan atau perbedaan pendapat di antara para ulama atau pemegang hak suara. Semantik Romantik lahir dari trilogi epitem Abid Al-Jabiry (*bayani, burhani dan irfani*), namun peneliti sedikit berbeda dengan Al-Jabiry yang cenderung menganaktirikan *bayani* dan *irfani*. Peneliti mendukung ketiganya berdasarkan tingkatan anak tangga, dari tahap awal hingga tahap akhir. Contohnya dalam kasus penentuan hukum terkait rokok, majelis hukum Islam dapat memulai dengan pendekatan *Bayani*. Dalam tahap ini, teks-teks keagamaan seperti ayat-ayat Al-Quran, hadis, serta pendapat ulama dikaji secara mendalam untuk memahami dasar hukum yang relevan. Jika dari analisis *Bayani* masih terdapat perbedaan pendapat, maka majelis dapat beralih ke tahap *Burhani*, di mana argumen rasional dan bukti ilmiah, seperti dari ahli kesehatan atau ekonomi, dihadirkan untuk memperkaya perspektif. Dengan cara ini, permasalahan hukum tidak hanya dilihat dari sudut pandang teks agama, tetapi juga berdasarkan fakta dan data keilmuan modern yang relevan secara kontekstual.

Selanjutnya, jika perbedaan masih terjadi, pendekatan terakhir yang digunakan adalah *Irfani*, yang berfokus pada kontemplasi spiritual. Pada tahap ini, para pemegang hak suara diminta untuk melakukan refleksi dan pendekatan diri kepada Tuhan, misalnya melalui *Qiyam al-Lail* atau *Istikharah*, guna mendapatkan pencerahan batin sebelum membuat keputusan akhir. Setelah melewati tiga tahapan ini (*Bayani, Burhani, dan Irfani*) hasil pemungutan suara menjadi lebih komprehensif karena didasarkan pada kajian teks wahyu, analisis rasional, dan kedalaman spiritual. Pendekatan tafsir semantik romantik ini, dengan memadukan unsur intelektual, rasional, dan spiritual, memberikan manfaat besar dalam memperkuat legitimasi dan validitas hukum Islam, sekaligus menjaga keseimbangan antara otoritas teks agama dan konteks sosial.

Tafsir Semantik Romantik juga memiliki dampak signifikan lain terhadap *Fiqh* (Hukum Islam). Dalam pendekatan hukum tradisional,

ayat-ayat Al-Quran sering dipahami secara tekstual dan literal untuk merumuskan aturan hukum. Namun, dengan Tafsir Semantik Romantik, para ulama dan ahli hukum Islam dapat menggabungkan unsur emosi, imajinasi, dan estetika dalam memahami ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum, sehingga aturan-aturan hukum bisa didekati secara lebih kontekstual dan manusiawi, tanpa mengabaikan esensi ajaran Islam.

Pendekatan ini memungkinkan untuk melihat hukum-hukum terkait dengan hubungan sosial, hak-hak perempuan, dan perlindungan lingkungan dengan perspektif yang lebih luas. Ketika hukum Islam diformulasikan dengan memperhatikan dimensi emosional dan estetis (keindahan), hasilnya adalah aturan-aturan yang lebih inklusif dan ramah terhadap keadilan sosial⁵⁸. Tafsir ini dapat memberikan perspektif yang lebih berempati dalam bidang hukum keluarga, ekonomi, dan lingkungan, dengan mempertimbangkan kesejahteraan batin dan fisik manusia secara holistik.

Selain itu, Tafsir Semantik Romantik membuka ruang bagi fleksibilitas dalam penerapan hukum Islam, terutama dalam konteks modern. Ketika hukum Islam dilihat tidak hanya dari sudut pandang legal-formal, tetapi juga dari sisi keindahan estetika dan emosional, ini memungkinkan penerapan hukum yang lebih responsif terhadap perubahan sosial dan budaya. Dengan demikian, tafsir ini membantu menghidupkan kembali esensi dari *maqashid as-syariah* (tujuan syariah), yaitu mencapai kemaslahatan (kesejahteraan) umat manusia dalam konteks yang lebih inklusif dan berkelanjutan, yang beralih dari egosentris menuju ekosentris; dari prinsip penilaian benar-salah, menuju penilaian indah-buruk.

⁵⁸Schiller, Coleridge, dan Arnold menambahkan bahwa estetika melalui simbol, dapat menyatukan rasionalitas universal di antara perbedaan budaya dan individu. Hal ini sejalan dengan Teori liberalisme Kantian dan nasionalisme budaya yang sama-sama menginginkan kepekaan bersama dalam hukum untuk mencapai konsensus publik, meskipun sedikit berbeda dalam tingkat penerapannya. Nasionalisme budaya menyatukan kepekaan hukum dalam satu bangsa, sementara liberalisme Kantian menjaga kepekaan hukum bersama tanpa menghilangkan otonomi individu. lebih lanjut lihat Kaiser, David Aram. *Romanticism, aesthetics, and nationalism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999. hal. 26-27

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Tesis ini menyimpulkan bahwa model Tafsir Semantik Romantik adalah “*Model dalam Penafsiran Al-Quran yang melakukan kajian semantik, baik semantik kata maupun semantik kalimat, serta mengaitkannya dengan Sastra Romantik sebagai aliran sastra Al-Quran*”. Model ini dilakukan dengan enam langkah, yaitu; 1) Menentukan Kata dan Urgensinya; 2) Analisis Makna Kata; 3) Kompilasi Ayat yang Mengandung Kata; 4) Analisis Semantik Kalimat dan Kesusastraan; 5) Analisis Unsur Romantik; 6) Analisis Authorial Intent dan penerapan masyarakat.

Adapun kesimpulan lainnya dapat dipaparkan sebagai berikut;

1. Penelitian ini mengkaji tinjauan epistemologi Barat dan Timur dalam kajian semantik dan sastra romantik serta kaitannya dengan Islam atau Al-Quran, dan menemukan:
 - a) *Epistemologi Barat dan Epistemologi Timur*. Kedua epistem ini mengacu pada perbedaan antara “*rasio*” dan “*rasa*”. Dalam tradisi Barat, tokoh-tokoh seperti René Descartes, Immanuel Kant, dan David Hume menjadi wakil utama. Epistemologi Barat menekankan hipotesis ilmiah, rasionalisme, dan pengujian deduktif sebagai landasan untuk mendapatkan pengetahuan yang sah. Descartes melalui keraguannya yang metodis, sampai pada kesimpulan terkenal “*cogito, ergo sum*” (*aku berpikir maka aku ada*), yang menjadi titik tolaknya untuk memisahkan rasionalisme dari empirisme, namun tetap mempertemukan keduanya melalui konsep transendentalisme.

Immanuel Kant lebih jauh mengembangkan ide ini dengan mengatakan bahwa pengalaman diatur oleh struktur mental manusia, sehingga pengetahuan yang diperoleh melalui pengalaman diolah oleh akal manusia. Hume sebagai seorang empiris radikal menekankan bahwa semua pengetahuan bersumber dari pengalaman indrawi dan skeptis terhadap konsep sebab-akibat serta pengetahuan yang diperoleh di luar pengalaman. Dalam epistemologi ini, fokusnya adalah penggunaan akal dan logika untuk memahami dunia melalui pemahaman deduktif dan analisis ilmiah.

Epistemologi Timur yang diwakili oleh tokoh-tokoh seperti Lao Tzu, Siddhartha Gautama (Buddha), dan Adi Shankaracharya, menitikberatkan pada pengalaman spiritual dan intuitif yang didapat melalui meditasi dan pengenalan akan alam serta Tuhan. Lao Tzu menekankan pentingnya harmoni dengan alam dan alam semesta yang diatur oleh prinsip Tao. Pengetahuan dalam pandangan Lao Tzu diperoleh melalui intuisi yang harmonis, bukan hanya melalui logika atau observasi empiris. Buddha juga mengajarkan pencapaian pencerahan spiritual melalui meditasi dan introspeksi, di mana manusia dapat menyadari kebenaran hakiki di luar dunia fenomenal. Sementara itu, Adi Shankaracharya menekankan non-dualitas antara Atman dan Brahman, mengajarkan bahwa realitas sejati adalah kesatuan antara jiwa individu dan jiwa semesta, serta dunia fenomenal dianggap sebagai ilusi. Dengan demikian, epistemologi Timur lebih berfokus pada pengalaman batin dan pencerahan spiritual yang dianggap sebagai jalan untuk mencapai pengetahuan sejati, yang berlawanan dengan pendekatan logis dan empiris dari tradisi Barat.

b) *Epistemologi Islam*. Epistemologi Islam Klasik khususnya yang diwakili oleh Averroisme, memiliki dampak besar terhadap kemajuan intelektual di Eropa dan lahirnya Renaisans. Salah satu faktor utama yang memicu pergerakan ini adalah Wabah Hitam atau *Black Death* pada abad ke-14 yang menyebabkan krisis sosial, ekonomi, dan budaya di Eropa. Wabah ini muncul akibat perintah gereja untuk membunuh kucing, yang pada akhirnya memicu peningkatan populasi tikus pembawa wabah. Ketidakmampuan Gereja untuk memberikan solusi terhadap krisis ini menyebabkan penurunan otoritasnya di mata masyarakat, sekaligus membuka jalan bagi pemikiran rasional yang berbeda dari dogma gereja. Dalam konteks inilah pemikiran Ibnu Rusyd (Averroes) mulai mempengaruhi Eropa, terutama terkait

pemisahan antara akal dan iman. Averroisme yang menekankan pentingnya penyelidikan rasional untuk memahami realitas, diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dan mulai mempengaruhi para intelektual Eropa pada abad ke-12 dan ke-13. Gagasan-gagasan rasionalis ini sering kali bertentangan dengan ajaran Gereja Katolik, yang masih memegang otoritas religius dan intelektual yang kuat pada masa itu. Sejumlah tokoh yang mengikuti Averroisme seperti Siger of Brabant dan Boethius of Dacia mengalami penindasan dari Gereja karena dianggap menyebarkan ajaran yang mengancam dogma Katolik. Penindasan brutal seperti hukuman bakar bagi pengikut Averroisme seperti Ambalriccus dan David of Dinant, menandakan upaya keras gereja untuk menghapus pengaruh pemikiran rasional Ibnu Rusyd. Namun, penindasan ini justru mengilhami gerakan intelektual yang menuntut kebebasan berpikir dan akademik di Eropa, memicu gerakan Renaisans yang merayakan rasionalitas dan kebebasan intelektual. Kontribusi Ibnu Rusyd melalui Averroisme menjadi pilar penting dalam epistemologi Islam klasik yang menekankan harmoni antara filsafat dan agama, serta memperkuat keimanan melalui ilmu sains dan filsafat. Averroisme berhasil membangun jembatan antara tradisi pemikiran Islam dan Barat, mendorong kemajuan intelektual yang membawa pengaruh signifikan terhadap peradaban Eropa.

Abid Al-Jabiry merupakan salah satu pemikir kontemporer yang berpengaruh dalam mengembangkan epistemologi Islam modern melalui pendekatan triloginya, yaitu *Bayani*, *Burhani* dan *Irfani*. Al-Jabiry memandang bahwa untuk memahami Islam secara utuh, umat Islam perlu menggali kembali warisan intelektual Islam dengan mengintegrasikan tiga sumber utama pengetahuan ini. *Bayani* mewakili pendekatan tekstual yang berakar pada otoritas Al-Qur'an, Hadis, dan tafsir ulama, *Burhani* berfokus pada penggunaan akal dan rasionalitas, iptek serta prinsip-prinsip logika dan sains atau ilmu empiris, sementara *Irfani* mengandalkan intuisi dan pengalaman mistik dalam memahami kebenaran. Al-Jabiry menekankan pentingnya mengkombinasikan ketiga pendekatan ini secara seimbang untuk menjawab tantangan zaman modern tanpa mengabaikan warisan tradisi Islam. Dia mengkritik ketergantungan berlebihan pada pendekatan tekstual atau mistik saja, dan mengusulkan pendekatan yang lebih kritis dan kontekstual, terutama dengan mengadopsi rasionalitas yang ditemukan dalam epistemologi

Burhani untuk menciptakan pemikiran Islam yang lebih relevan. Kontribusinya ini membantu mendobrak rigiditas tradisi intelektual Islam, membuka jalan bagi interpretasi yang lebih dinamis, inklusif, dan responsif terhadap perubahan sosial dan intelektual dunia modern.

c) *Titik Temu dan Titik Pisah Semantik Barat dan Timur*. Semantik Barat dan Timur memiliki titik temu dalam penekanan pada pentingnya analisis kontekstual dan sifat dinamis makna. Kedua tradisi setuju bahwa makna kata dipengaruhi oleh konteks sosial, budaya, dan historis, seperti yang terlihat dalam analisis Cruse terhadap kata "*bank*" dan Izutsu terhadap kata "*taqwa*". Mereka juga sepakat bahwa makna kata tidak statis, melainkan berubah sesuai dengan perkembangan sosial dan budaya. Ullmann, Cruse, Umar, dan Izutsu semuanya mengakui bahwa makna berkembang seiring waktu, baik dalam konteks sehari-hari maupun religius. Namun, terdapat titik pisah dalam pendekatan mereka: tradisi Barat lebih berfokus pada pendekatan empiris dan leksikal dengan prinsip-prinsip universal yang berlaku untuk semua bahasa, sedangkan tradisi Timur lebih menekankan analisis filosofis dan religius, terutama dalam konteks bahasa Arab dan konsep-konsep keagamaan yang berlaku secara parsial dan eksklusif. Selain itu, semantik Barat cenderung menggunakan pendekatan yang lebih ilmiah dan objektif, sedangkan Timur lebih terikat pada konteks budaya dan religius. Meskipun berbeda dalam beberapa aspek, kedua tradisi ini memperkaya pemahaman kita tentang makna kata melalui pendekatan interdisipliner yang menggabungkan berbagai bidang studi, sehingga memberikan perspektif yang komprehensif dalam analisis semantik, yang relevan untuk diterapkan dalam formulasi Tafsir Semantik Romantik.

d) *Titik Temu dan Titik Pisah Sastra Romantik Barat dan Timur*. Titik temu utama antara sastra romantik Barat dan Timur terletak pada pengagungan terhadap alam sebagai sumber inspirasi dan refleksi spiritual, seperti terlihat dalam karya-karya George Gordon Byron dan Khalil Gibran, yang menggambarkan alam sebagai tempat kedamaian dan perjalanan spiritual. Baik dalam Barat maupun Timur, alam dipandang bukan hanya sebagai entitas fisik, tetapi juga sebagai cerminan kondisi batin manusia dan simbol perjuangan spiritual.

Penekanan pada emosi dan pengalaman subjektif menjadi titik temu kedua, di mana karya-karya seperti *Lucinde* oleh Friedrich Schlegel dan *The Prophet* oleh Gibran mengangkat cinta dan pengalaman emosional sebagai kekuatan transformatif yang mendalam. Kedekatan emosi ini juga disinggung dalam Al-Quran, di mana kecintaan kepada Tuhan digambarkan lebih kuat dari segala hal apapun itu. Titik temu ketiga adalah pencarian makna hidup yang lebih dalam, seperti yang digambarkan oleh Novalis dengan simbol "*bunga biru*" sebagai representasi aspirasi spiritual, yang sejalan dengan Al-Quran dalam kisah pencarian Ibrahim akan Tuhan. Namun, terdapat titik pisah yang signifikan. Pertama, sastra romantik Barat sering kali berkembang sebagai bentuk pemberontakan terhadap rasionalisme dan norma sosial, sementara Timur cenderung lebih menekankan harmoni dan spiritualitas yang holistik. Kedua, gaya ekspresi di Barat seperti karya Byron lebih konfrontatif dan satir, sedangkan Timur, seperti Gibran dan Mutran, menggunakan bahasa yang lembut dan penuh refleksi spiritual. Ketiga, tema-tema Barat sering berfokus pada pemberontakan individu dan kritik sosial, sementara Timur lebih menekankan pada emansipasi sosial dan reformasi secara bertahap. Meski berbeda dalam beberapa aspek, kedua tradisi ini menawarkan pandangan yang kaya dan kompleks tentang kehidupan manusia dan alam semesta.

2. Peneliti melakukan integrasi semantik romantik dalam ilmu tafsir dengan menyusun;
 - a) *Tadabbur adalah Pengganti Tafsir?* Diskusi tentang penggunaan istilah tafsir, *tadabbur*, dan *ta'wil* dalam memahami Al-Quran menyoroti bahwa, meskipun istilah tafsir sering digunakan untuk merujuk pada penjelasan ayat-ayat Al-Quran, kata ini hanya muncul sekali dalam Al-Quran dan tidak secara langsung berkaitan dengan penafsiran ayat. Sebaliknya, Al-Quran lebih menekankan pada *tadabbur*, proses perenungan mendalam terhadap makna ayat-ayat-Nya, seperti yang disebutkan dalam Surah An-Nisa dan Surah Muhammad. *Tadabbur* diartikan sebagai usaha memahami pesan ilahi dengan refleksi spiritual dan hati yang terbuka, bukan sekadar interpretasi formal. Selain itu, istilah *ta'wil* muncul lebih sering, tetapi umumnya mengacu pada penafsiran mimpi atau peristiwa dalam kisah-kisah Al-Quran, seperti kisah Nabi Yusuf. Hanya satu kali *ta'wil* dikaitkan dengan Al-Quran, yaitu mengenai

ayat-ayat *mutasyabihat* yang maknanya hanya diketahui oleh Allah. Berdasarkan data ini, argumen muncul bahwa *tadabbur* lebih diutamakan dalam Al-Quran untuk menggantikan konsep tafsir, karena ia lebih fokus pada refleksi dan penanaman nilai-nilai inspiratif daripada aturan legal-formal. Dengan demikian, muncul gagasan untuk menggeser konsep keilmuan tafsir menjadi keilmuan *tadabbur*, yang lebih menekankan pada estetika dan pemahaman mendalam, sesuai dengan bagaimana Al-Quran sendiri menggunakan istilah tersebut. Hal ini karena Al-Quran lebih berhak sebagai “*tuan rumah*” untuk menentukan keilmuannya sendiri.

b) *Hirarki dalam Ilmu Tafsir*. Penelitian ini menekankan pentingnya membangun hirarki yang jelas dalam ilmu tafsir, sama seperti dalam bidang keilmuan lainnya, untuk menghindari kebingungan dan tumpang tindih dalam proses penafsiran. Hirarki dalam tafsir diperlukan untuk menentukan mana yang seharusnya berada di atas, seperti pendekatan dan sumber, serta mana yang berada di bawah, seperti metode dan taktik. Mengambil contoh dari dunia pendidikan, di mana elemen-elemen pembelajaran disusun dalam urutan yang jelas mulai dari pendekatan hingga taktik, ilmu tafsir juga membutuhkan struktur serupa. Hal ini sejalan dengan yang disampaikan Barbara Minto, bahwa untuk memudahkan para pelajar untuk mengkaji suatu keilmuan, diperlukan hirarki yang runtut dan jelas. Dalam kajian tafsir, berbagai pembagian metode yang ada sering kali tumpang tindih, seperti yang terlihat pada klasifikasi Ignaz Goldziher, di mana beberapa metode bercampur tanpa pembedaan yang jelas antara corak, sumber, dan metode. Demikian juga, metode tafsir menurut tokoh lain seperti Hadi Ma’rifah dan Husain Adz-Dzahabi juga menunjukkan kurangnya pembedaan yang tegas antara sumber dan metode. Untuk mengatasi hal ini, peneliti mengusulkan pembentukan hierarki yang lebih terstruktur dalam tafsir, membedakan secara jelas antara pendekatan (*madkhal*), sumber, metode, dan taktik. Sebagai contoh, pendekatan bisa mencakup pandangan corak atau pendekatan dan kacamata apa yang digunakan, seperti pendekatan bahasa, fiqh, atau filsafat; sumber terdiri dari tiga kategori utama dalam epistemologi Islam berdasarkan Al-Jabiry, yaitu *Bayani* (teks Al-Quran, Hadis atau kitab ulama), *Burhani* (logika, filsafat, ilmu saintek, ilmu sosial, dsb), dan *Irfani* (intuisi, opini pribadi, akal sehat atau hasil kontemplasi); metode

melibatkan cara penafsiran seperti semantik kata atau semantik kalimat; sedangkan taktik adalah teknik yang membantu penafsir menyampaikan pesannya, seperti perbandingan atau analisis kontekstual. Adapun model, adalah tahapan atau langkah dalam mengkaji suatu teks tafsir. Dengan hirarki yang teratur ini, mufassir akan lebih mudah memilih metode yang sesuai dan menghasilkan penafsiran yang sistematis, terstruktur, dan bebas dari tumpang tindih.

c) *Konsep Semantik Kalimat*. Konsep semantik kalimat dalam tafsir Al-Quran yang diusulkan peneliti bertujuan untuk memperluas analisis semantik dari tingkat kata ke kalimat. Berbeda dengan pendekatan semantik kata yang lebih umum, semantik kalimat menyoroti bagaimana makna kalimat bisa berbeda dari struktur literalnya. Terinspirasi dari pemikiran Ullmann dan Cruse, konsep ini menunjukkan bahwa kalimat seringkali memiliki motif yang berbeda dari bentuk luarnya. Misalnya kalimat tanya seperti “*Bisakah kamu membuka jendela?*” secara semantik merupakan perintah, bukan pertanyaan. Peneliti juga menyederhanakan pembagian tradisional kalimat dalam bahasa Arab; *khabari dan insya-i*; menjadi tiga jenis: informatif (*khabari*), imperatif (*insya-i*), dan interogatif (*istifhami*), dengan menggolongkan jenis lain seperti sumpah, angan-angan, dan panggilan ke dalam kalimat informatif karena semuanya menyampaikan informasi. Dalam Al-Quran, terdapat banyak contoh kalimat yang maknanya berbeda dari bentuknya, seperti ayat dalam Surah Al-Ghashiyah/88:17 yang berbentuk pertanyaan tetapi mengandung perintah tersirat untuk merenungkan ciptaan Allah. Selain itu, terdapat kalimat positif yang bermakna negatif, seperti Surah Al-Mutaffifin/83:24, yang terlihat menyampaikan kabar baik tetapi sebenarnya merupakan ancaman azab. Contoh lain adalah kalimat informatif yang bermakna imperatif, seperti dalam Surah Al-Fatihah/1:2 yang, meskipun berbentuk informasi, sebenarnya mengandung perintah untuk memuliakan Allah. Melalui analisis semantik kalimat ini, kita dapat memahami bahwa dalam Al-Quran, bentuk literal kalimat sering kali menyembunyikan makna yang lebih dalam dan kaya, yang penting untuk dieksplorasi dalam tafsir Al-Quran.

d) *Tiga Unsur Kesusastraan Al-Quran*. Dalam hal ini, peneliti mengambil teori Stephen Ullmann dalam *Meaning and Style* untuk

secara lugas membedakan teks biasa dengan teks yang bergaya (teks sastra). Terdapat tiga unsur pembeda, yaitu; 1) Motif; unsur yang membuat teks dirasakan nuansa gayanya, namun teks tidak dapat dimaknai apa-adanya. Dalam Al-Quran, contoh motif adalah penggunaan kata ganti yang tidak seharusnya, perbedaan lafaz dan makna dan *amtsal* (perumpamaan-perumpamaan); 2) Ambiguitas; unsur yang nuansa atau gayanya tidak dapat dirasakan pada awalnya, namun setelah dikaji lebih mendalam akan ditemukan nuansa dan pemaknaan yang mendalam, contohnya dalam Al-Quran presisi susunan kalimat, *iltifat* (peralihan) dan penyimpangan linguistik; 3) Nuansa; unsur yang membuat rasa atau nuansa bisa dirasakan sejak awal, dan teks dapat dimaknai apa adanya. Contoh dalam Al-Quran keindahan fonologi, *muqabalah* (pertemuan kontras), *ijaz* (penyederhanaan) dan *ithnab* (pemanjangan), *taqdim* (pendahuluan) dan *ta'khir* (pengakhiran), *aqsam* (sumpah-sumpah), *qashash* (kisah-kisah).

3. Peneliti mewujudkan formulasi Model Tafsir Semantik Romantik melalui;
 - a) *Definisi dan Distingui*. Peneliti merasa perlu mengembangkan tafsir semantik romantik sebagai respons terhadap kekurangan model tafsir semantik yang ada, seperti Semantik *Weltanschauung* Toshihiko Izutsu dan Semantik Ensiklopedik Dadang Darmawan *et al*, yang belum mengintegrasikan ilmu sastra ke dalam analisisnya. Peneliti sejalan dengan pemikiran Buya Hamka dan Ahmad Thib Raya bahwa unsur sastra dan gaya bahasa sangat penting dalam penafsiran Al-Quran. Berbeda dengan Musa'id ath-Thayyar dan mufassir semantik lainnya seperti Izutsu dan Dadang Darmawan *et al* yang hanya fokus pada analisis kata, peneliti mengusulkan pendekatan baru yang mencakup analisis semantik kalimat dalam konteks sastra romantik, yang dipilih karena kesesuaiannya dengan empat unsur romantik: alam, emosi, imajinasi, dan kebebasan. Berdasarkan teori *Meaning and Style* dari Stephen Ullmann, yang terkenal sebagai ahli semantik dan stilistika, peneliti merumuskan konsep kesusastraan Al-Quran melalui tiga unsur (motif, ambiguitas dan nuansa) dalam Tafsir Semantik Romantik, di mana analisis semantik dikombinasikan dengan unsur-unsur sastra romantik berdasarkan Al-Farfuri yang sudah disimplifikasi. Untuk menyusun ulang hirarki metode tafsir, peneliti juga menggunakan epistemologi Abid Al-Jabiry, yang

membagi sumber tafsir menjadi tiga: *Bayani* (Al-Quran, Hadits, Turats), *Burhani* (filsafat, logika, ilmu saintek maupun sosial modern), dan *Irfani* (intuisi dan kontemplasi). Tafsir Semantik Romantik didefinisikan sebagai model penafsiran Al-Quran yang mencakup kajian semantik kata dan kalimat serta keterkaitan dengan aliran sastra romantik, yang menyempurnakan Semantik *Weltanschauung* yang menekankan universalitas konsep makna kata dan Semantik Ensiklopedik yang berfokus pada penggunaan ensiklopedi *turats*.

b) *Kesesuaian dengan empat unsur sastra romantik*. Peneliti menyederhanakan lima unsur sastra romantik menurut Fuad Al-Farfuri menjadi empat, sejalan dengan pandangan Sakiah Panggalo, yaitu: alam, emosi, imajinasi, dan kebebasan. Unsur alam (*ath-Thabi'iyah*) dalam sastra romantik dan Al-Quran menggambarkan hubungan manusia dengan alam sebagai refleksi dari kondisi batin, dengan contoh ayat seperti Asy-Syams/91 : 1-7 yang menggunakan alam sebagai alat sumpah dan tanda kebesaran Allah. Unsur emosi (*al-'Athifiyyah*) mencerminkan kedekatan emosional antara manusia dan Tuhan, sebagaimana dijelaskan dalam Surah Qaf/50 : 16, yang menggambarkan Allah lebih dekat dari urat leher manusia. Unsur imajinasi (*al-Khoyaliyyah*) dalam Al-Quran memicu gambaran surga dan neraka, menciptakan visi yang kuat tentang kehidupan setelah kematian, seperti dalam Al-Baqarah/2 : 25. Unsur kebebasan (*al-Hurriyyah*) menekankan pentingnya otonomi individu dalam beragama, tercermin dalam ayat "*Tidak ada paksaan dalam agama*" (Al-Baqarah/2 : 256), serta kebebasan berpikir yang dianjurkan dalam merenungkan tanda-tanda Allah di alam semesta. Keempat unsur ini menggambarkan bagaimana sastra romantik dan Al-Quran menekankan aspek spiritual dan batin manusia melalui kebebasan, emosi, dan hubungan dengan alam serta imajinasi yang kaya.

c) *Urgensi analisis Authorial Intent dan Penerapan Masyarakat dalam Sastra*. Dalam analisis karya sastra, penting untuk mempertimbangkan niat penulis atau *authorial intent*, karena pengalaman dan ideologi penulis secara inheren mempengaruhi cara mereka menyusun makna dalam karya tersebut. Stephen Ullmann menekankan bahwa makna tidak sepenuhnya bisa dipisahkan dari

personalitas penulis, dan memahami konteks mereka memungkinkan penafsiran yang lebih mendalam. Hal ini juga berlaku ketika melihat Tuhan sebagai "*penulis*" dalam Al-Qur'an, di mana setiap ayat menggambarkan tujuan penciptaan dan hubungan antara Pencipta dengan manusia. Misalnya tujuan penciptaan manusia dalam Al-Qur'an (Adz-Dzariyat/51:56) adalah untuk menyembah Tuhan, menunjukkan hubungan langsung antara niat Tuhan dan manusia sebagai ciptaan-Nya. Kehidupan dan kematian juga diatur sebagai ujian (Al-Mulk/67:2) yang membentuk narasi eksistensial tentang makna hidup. Tuhan memberikan kebebasan kepada manusia untuk memilih jalan mereka (Al-Kahfi/18:29), tetapi setiap tindakan memiliki konsekuensi di hari akhir (Al-Zalzal/99:7-8), menekankan bahwa kebebasan datang dengan tanggung jawab. Alam sebagai tanda kebesaran Tuhan (Ali 'Imran/3:190), berfungsi sebagai medium bagi manusia untuk merenung dan memahami keteraturan serta kebesaran Sang Penulis. Analisis ini menunjukkan bahwa memahami "*niat penulis*"; baik dalam konteks karya sastra maupun Al-Qur'an; membantu mengungkap makna yang lebih mendalam dan kompleks dari sebuah teks.

d) *Contoh dan Penerapan* dapat dilihat pada Bagian C dari Bab IV.

B. Saran

Adapun saran untuk para peneliti dan akademisi berdasarkan temuan ini adalah;

1. Penelitian ini disarankan dan masih membuka ruang bagi para akademisi untuk menggali potensi aliran sastra lain sebagai aliran yang sejalan dengan Al-Quran; serta potensi contoh-contoh bentuk lain dari tiga unsur kesusastraan Al-Quran yang dipaparkan pada BAB III.
2. Penelitian ini disarankan dan terbuka untuk dilanjutkan dan dikembangkan atau bahkan dipraktikkan pada suatu ayat dan teks Al-Quran tertentu.
3. Penelitian disarankan untuk direspon atas upayanya membawa gagasan, ide dan konsep-konsep baru seperti hirarki ilmu tafsir, konsep semantik kalimat, keilmuan *tadabbur* sebagai keilmuan yang lebih Qurani dan pengganti keilmuan tafsir di masa mendatang, serta berbagai gagasan lain dalam karya-karya ilmiah lainnya, baik itu sifatnya pengembangan, penolakan, kritik atau komentar.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

- ‘Abduh, Muhammad. *Tafsir Al-Quran Al-Karim: Juz 'Amma*. 3 ed., Mesir, Mathba'ah Mishriyyah: Syarikah Musahamah Mishriyyah, 1922.
- and Muhammad Rasyid Ridha. *Tafsir Al-Manar*. vol. 1, Kairo, Dar al-Manar, 1947.
- Abdullah, Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2006.
- Adz-Dzahabi, Husain. *at-Tafsir wa al-Mufasssirun, Jilid 1*. Mesir, Maktabah Wahabiah, t.th.
- Ahmad, Yusuf al-Hajj. *Mukjizat Ilmiah di Lautan dan Dunia Binatang*. Solo, Aqwam, 2016.
- Ahmad, Zainal Abidin. *Riwayat hidup Ibnu rusyd (Averroes) : Filosof Islam terbesar di Barat*. Jakarta, Bulan Bintang, 1975.
- Al-'Ak, Khalid 'Abdurrahman. *Ushul at-Tafsir wa Qawa'iduhu*. Beirut, Dar an-Nafais, 1986.
- Al-Alusi, Syihab al-Din Mahmud. *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab' al-Matsani*. Beirut, Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, t.th.

- Al-Farfuri, F. *Ahamm mazāhir al-rūmanṭiqīyah fī al-adab al-‘Arabī al-ḥadīth wa- ahamm al-mu’aththirāt al-jjnabīyah fīhā*. El Manar, Tunisia, al-Dār al-‘Arabīyah li-al-Kitāb, 1988.
- Al-Ghazali. *The Revival of the Religious Sciences (Ihya' Ulum al-Din)*. Kuala Lumpur, Islamic Book Trust, 2011.
- . *Tahafut al-Falasifah (The Incoherence of the Philosophers)*. Translated by Michael E. Marmura. Provo, Brigham Young University Press, 2000.
- Al-Ishfahani, Raghib. *Al-Kalimat fī Gharīb al-Qur’ān*. Beirut, Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.
- Alisjahbana, Sutan Takdir. *Layar Terkembang*. Jakarta, Dian Rakyat, 1936.
- Al-Jabiry, Abid. *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi*. Beirut, Markaz al-Dirasat al-Wahda al-‘Arabiyya, 1986.
- . *Takwin al-‘Aql al-‘Arabi*. Beirut, Markaz al-Dirasat al-Wahda al-‘Arabiyya, 1989.
- . *Formasi Nalar Arab. diterjemahkan oleh Imam Khoiri*. Jogjakarta, IRCiSoD, 2014.
- Al-Jauziyyah, Ibnu Qayyim. *Sumpah dalam Al-Quran, terjemah Asep Saefullah dan Kamaluddin Sa'adiyatulharamain*. Tangerang Selatan, Pustaka Azzam, 2000.
- Al-Khuly, Amin. *Manāhij Tajdīd fī an-Nahwi wa al-Ballāgh wa at-Tafsīr wa al-Adab*. t.tp., Dar al-Ma'rifah, 1961.
- Amin, Bakry Syaikh. *at-Ta'bir al-Fanny fī Al-Qur'an*. Beirut, Dar asy-Syuruq, 1979.
- Amrullah, Abdul Malik Abdul Karim. *Tafsir Al-Azhar*. vol. 1 dan vol 10, Singapura, Pustaka Nasional PTE LTD, 1989.
- Arifian, Alfi. *Sejarah dunia abad pertengahan 500-1400 M : (dari pemberontakan Odoacer hingga runtuhnya Sintesis Thomisme)*. Yogyakarta, Sociality, 2017.

- Arkoun, Mohammad. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Boulder, Westview Press, 1994.
- . *Lectures du Koran, terjemahan Hidayatullah*. Bandung, Pustaka, 1998.
- Ar-Rafi'i, Mushthafa Shadiq. *Tarikh Adab al-'Arab*. Beirut, Maktabah Al-Iman, 1996.
- Ash-Shadr, Muhammad Baqir. *Falsafatuna*. Beirut, Dar at-Ta'aruf li al-Mathbu'at, 1982.
- Ash-Shiddieqy, Hasbi. *Tafsir Al-Majid*. Jakarta, Bulan Bintang, 1965.
- As-Sabt, Khalid ibn 'Utsman. *Qawa'id at-Tafsir Jam'an wa Dirasatan*. t.tp., Dar Ibn 'Affan, t.th.
- As-Suyuthi, Jalaluddin. *Al-Itqon fi 'Ulum al-Quran*. Beirut, Dar al-Fikr, 1987.
- Asy-Syatibi, Abu Ishaq. *Al-Muwafaqat*. Kairo, al-Maktabah at-Taufiqiyah, 1982.
- Ath-Thayyar, Musa'id Bin Sulaiman. *at-Tafsir al-Lughawy li Al-Quran Al-Karim*. Riyadh, Dar Ibni al-Jauzy, t.th.
- Audi, R. *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. London, Routledge, 2010.
- Austin, J. L. *How to Do Things with Words*. Oxford, Clarendon Press, 1962.
- Averroes (Ibn Rushd). *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtashid (The Distinguished Jurist's Primer)*. Translated by Imran Ahsan Khan Nyazee. Reading, Garnet Publishing, 1996.
- . *Fasl al-Maqal (The Decisive Treatise)*, Translated by Charles E. Butterworth. Provo, Brigham Young University Press, 2001.
- . *Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*. Translated by Simon Van Den Bergh. Leiden, E.J.W. Gibb Memorial Trust, 1954.

- Avicenna. *The Metaphysics of The Healing*. Provo, Brigham Young University, 2005.
- Az-Zarkasyi, Burhanuddin. *Al-Burhan fi 'Ulum Al-Quran*. Beirut, Dar al-Fikr, 1988.
- Bagir, Haidar. *Buku Saku Filsafat Islam*. Jakarta, Mizan, 2005.
- Bakry, H. Oemar. *Tafsir Rahmat*. Jakarta, Mutiara, 1984.
- Barthes, Roland. *Elements of Semiology*. New York, Hill and Wang, 1967.
- Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Princeton, Princeton University Press, 1999.
- Betti, Emilio. *Teoria Generale della Interpretazione*. Milan, Giuffrè, 1955.
- Bloomfield, Leonard. *Language*. USA, Holt, Rinehart and Winston, 1961.
- Bowie, Andrew. *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche*. Manchester, Manchester University Press, 2003.
- Bradbury, Malcolm. *The Modern British Novel*. London, Secker & Warburg, 1991.
- Breal, Michel. *Semantic Studies in The Science of Meaning, terjemahan ke dalam bahasa Inggris oleh Nina Cust*. New York, Henry Holt & Co, 1900.
- Byron, George Gordon. *Childe Harold's Pilgrimage*. London, John Murray, 1812.
- , *Don Juan*. London, Thomas Davison, 1824.
- Chaer, Abdul. *Linguistik Umum*. Jakarta, Rineka Cipta, 2007.
- Chalmers, A. F. *What Is This Thing Called Science?* St Lucia, University of Queensland Press, 1999.
- Coleridge, Samuel Taylor. *The Complete Poetical Works of Samuel Taylor Coleridge*. Oxford, Oxford University Press, 1912.

- Corbin, Henry. *Imajinasi Kreatif Ibn 'Arabi*. Yogyakarta, LKiS, 2002.
- Cruse, D. A. *A Glossary of Semantics and Pragmatics*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006.
- , *Meaning in Language: An Introduction to Semantics and Pragmatics*. Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Darmenster, Arsene. *The Life of The Words as The Symbols of Ideas*. London, Kegan Paul, Trench & CO Paternoster Square, 1886.
- Darwish, Ahmad. *Khalīl Muthran al-A'māl al-Syi'riyyah al-Kāmilah*. Kuwait, Muassasah Jaizah 'Abdul 'Aziz Su'ūd al-Bābathin lil-Ibda' al-Syi'rī, 2020.
- Descartes, René. *Meditations on First Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Eco, Umberto. *A Theory of Semiotics*. Bloomington, Indiana University Press, 1976.
- Endraswara, Suwardi. *Teori Kritik Sastra: Prinsip, Falsafah dan Penerapan*. Edited by Tri Admojo, Yogyakarta, Center for Academic Publishing Services (CAPS), 2013.
- Fazlin, Hani. "Membaca Pesan Al-Qur'an tentang Perempuan dalam Tafsir Negara: Studi Kritis terhadap Tafsir Al-Quran Tematik seri Kedudukan dan Peran Perempuan." *Tesis*, Jakarta: Universitas PTIQ, 2024.
- Fitzgerald, F. Scott. *The Crack-Up*. New York, New Directions, 2002.
- Flaubert, Gustave. *Madame Bovary*. Paris, Michel Lévy Frères, 1857.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. New York, Continuum, 1975.
- Gibran, Khalil. *The Prophet*. New York, Alfred A. Knopf, 1923.
- Goldmann, Lucien. *The Sociology of Literature*. London, Routledge & Kegan Paul, 1981.

- Goldziher, Ignaz. *Madzahib at-Tafsir al-Islami*. Kairo, Maktabah al-Khaniji, 1955.
- Grant, Edward. *A source book in medieval science*. USA, Harvard University Press, 1974.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Hanafî, Hasan. *Min an-Nash ila al-Waqi'*. vol. 1, Kairo, Markaz al-Kitab li an-Nasyr, 2004.
- Hardiman, F. Budi. *Filsafat modern: dari Machiavelli sampai Nietzsche*. Jakarta, Gramedia Pustaka Utama, 2004.
- Hariansyah. "Imajinasi Kreatif: Dari Nalar Orisinal Menuju Cerative-Schizoprhenia Purifikatif melalui Pendekatan Psikonanalitik Sufistik." *Tesis*, Jakarta: UIN Jakarta, 2016.
- Holub, Robert C. *Reception Theory: A Critical Introduction*. London, Methuen, 1984.
- Hude, Muhammad Darwis. *Emosi: Penjelajahan Religio-psikologis tentang Emosi Manusia di dalam Al-Quran*. Jakarta, Penerbit Erlangga, 2006.
- Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Ibn 'Asyur. *Tafsir at-Tahrir wa at-Tanwir*. vol. 26, Tunisia, ad-Dar az-Zaituniyyah li an-Nasyr, 1984.
- . *at-Tafsir wa Rijaluhu*. Kairo, Majma' al-Buhuts al-Islamiyyah, 1970.
- Ibnu Juzzi, Muhammad Bin Ahmad. *at-Tashil li 'Ulumi at-Tanzil, Jilid 1*. Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2002.
- Idris, Mardjoko. *Ilmu Ma'ani: Kajian dan Struktur Makna*. Sleman, Penerbit Karya Media, 2015.

- . *Retorika Berbahasa Arab: Kajian Ilmu Bayan*. Sleman, Penerbit KaryaMedia, 2016.
- Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Quran*. Montreal, McGill-Queen's University Press, 1966.
- . *Etika Beragama dalam Al-Qur'an, terjemahan Mansurddin Djoely*. Jakarta, Pustaka Firdaus, 1995.
- . *Relasi Tuhan dan Manusia: pendekatan semantik terhadap Al-Qur'an, terjemahan Agus Fahri Husein ,dkk*. Yogyakarta, Tiara Wacana Yogya, 1997.
- Jalil, Manqur Abdul. *Ilmu ad-Dilalah Ushuluhi wa Mabahitsuhu fi at-Turats al-'Arabiyy*. Damaskus, Ittihad al-Kitab al-'Arabiyy, 2001.
- Kabat-Zinn, Jon. *Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress, Pain, and Illness*. New York, Bantam Dell, 1990.
- Kaiser, David Aram. *Romanticism, aesthetics, and nationalism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Kamil, Sukron. *Sastra Banding: Sastra Antar-Negara Arab, Inggris, Indonesia, Sastra Terjemahan, Alih Wahana, dan Interdisipliner Sastra Arab dan Indonesia, Islam, Politik*. Depok, RajaGrafindo Persada, 2023.
- . *Teori Kritik Sastra Arab: Klasik dan Modern*. Depok, Rajawali Pers, 2009.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Menyelami Lubuk Tasawuf*. Jakarta, Penerbit Erlangga, 2006.
- Keats, John. *The Complete Poems*. Edited by John Barnard, London, Penguin Publishing Group, 1977.

- Kerwanto. “Metode Tafsir Esoeklektik (Sebuah Pendekatan Tafsir Integratif dalam Memahami Kandungan Al-Quran).” *Disertasi*, Jakarta: Universitas PTIQ, 2018.
- Kholis, Nur. *Alquran Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta, Elsaq Press, 2006.
- Kuntowijoyo. *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Yogyakarta, Tiara Wacana, 2001.
- Laozi. *Dao De Jing: A Philosophical Translation*. New York, HarperCollins, 2003.
- Leaman, Oliver. *Averroes and His Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 1988.
- Leech, Geoffrey. *Semantics*. Harmondsworth, Penguin Books, 1981.
- Levinson, Stephen C. *Pragmatics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Lyons, John. *Semantics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- Madjid, Nurcholish. *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*. Bandung, Mizan, 1994.
- Makmuna, Alva Alvavi. “Konsep Pakaian Menurut Al-Qur`an; Analisis Semantik Kata Libas, Siyab dan Sarabil dalam al-Qur`an Perspektif Toshihiko Izutsu.” *Tesis*, Tulungagung: IAIN Tulungagung, 2015.
- Mangunjaya, Fahrudin. *Nature Conservation in Islam*. Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, 2005.
- Manzhur, Ibnu. *Lisān al-‘Arab*. Beirut, Dar Sadir, 1955.
- Ma'rifah, Hadi. *at-Tafsir wa al-Mufasssirun fi Tsaubih al-Qasyib*. Masyhad, al-Jamiah ar-Ridhawiah li al-'Ulum al-Islamiyah, jilid 2, t.th.
- Minto, Barbara. *The Minto Pyramid Principle: Logic in Writing, Thinking and Problem Solving*. USA, Minto International, Inc., 2010.

- Morris, Pam. *Realism*. London, Routledge, 2003.
- Mutran, Khalil. *Diwan al-Khalil*. Beirut, Dar al-Jil, 1977.
- N., Abd. Muid. *Islam VS Barat: Merajut Identitas yang Terkoyak*. Jakarta, Eurabia, 2013.
- N.A., N.A. *The Black Death: The Great Mortality of 1348-1350: A Brief History with Documents*. USA, Palgrave Macmillan US, 2016.
- Nakamura, Hajime. *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1964.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Religion and The Order of Nature*. New York, Oxford University Press, 1996.
- . *Science and Civilization in Islam*. USA, Harvard University Press, 1968.
- Northrop, F.S.C. *The meeting of East and West: An inquiry concerning world understanding*. New York, Macmillan, 1946.
- Novalis. *Heinrich von Ofterdingen*. Cambridge, University of Massachusetts Press, 1990.
- . *Hymnen an die Nacht*. Leipzig, Verlag der Königlichen Geheimen Ober-Hofbuchdruckerei, 1800.
- , and Friedrich von Schlegel. *Blüthenstaub*. Edited by Klaus Detjen and Hans Jürgen Balmes, Göttingen, Wallstein Verlag, 2016.
- Oueijan, Naji B. *Traces of Sufism in British Romanticism*. USA, Gorgias Press, 2023.
- Pateda, Mansoer. *Semantik Leksikal*. Jakarta, Rineka Cipta, 2001.
- Radhakrishnan, S. *The Principal Upanishads*. New Delhi, HarperCollins Publishers India, 1994.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago, University of Chicago Press, 1982.

- Raya, Ahmad Thib. *Rasionalitas Bahasa Al-Quran: Upaya Menafsirkan Al-Quran dengan Pendekatan Kebahasaan*. Jakarta, Fikra Publishing, 2006.
- Rumi, Jalaluddin. *Mathnawi*. Boston, Shambhala, 1998.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York, Pantheon Books, 1978.
- Saussure, Ferdinand de. *Course in General Linguistics*. New York, McGraw-Hill, 1959.
- . *Course in General Linguistics, diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Wade Baskin*. London, Owen, 1960.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. *System of transcendental idealism (1800)*. Translated by Peter Heath, Charlottesville, University Press of Virginia, 1978.
- Schlegel, Friedrich. *Lucinde and the Fragments*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1971.
- . *Philosophical Fragments*. Firchow, University of Minnesota Press, 1968.
- Seo, Nayeoung. "Across Time and Genre: A Comparative Analysis of Eastern and Western Romanticism." *Tesis*, USA: Georgia College & State University, 2023.
- Shihab, Moh. Quraish. *Kaidah tafsir: syarat, ketentuan, dan aturan yang patut anda ketahui dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an : dilengkapi penjelasan kritis tentang hermeneutika dalam penafsiran al-Qur'an*. Tangerang, Lentera Hati, 2015.
- Sibukar, Ismail Haji Abdul Qadir. "Tanawwu' Shuwari al-Iltifat fi Al-Quran anl-Karim wa Maqashiduhu al-Ballaghiyyah wa al-I'jaziyyah." *Tesis*, Sudan: Universitas Ummu Darman al-Islamiyyah, 2008.
- Suzuki, D. T. *An Introduction to Zen Buddhism*. New York, Grove Press, 2003.

- Thabanah, Badawi. *Mu'jam al-Ballaghah al-'Arabiyyah*. Jeddah, Dar al-Manarah, 1988.
- Thanthawi, Muhammad Sayyid. *at-Tafsir al-Wasith li Al-Quran al-Karim*. Kairo, Dar al-Ma'arif, 1992.
- Titus, Harold H. *Persoalan-persoalan Filsafat, diterjemahkan oleh H.M. Rasjidi*. Jakarta, Bulan Bintang, 1984.
- Tlili, Sarra. *Animals in The Qur'an*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Ullmann, Stephen. *Language, Meaning, and Style: Essays in Memory of Stephen Ullmann*. Edited by T. E. Hope, Leeds, University of Leeds Press, 1981.
- . *Meaning and Style: Collected Papers*. New York, Barnes & Noble Books, 1973.
- . *Pengantar Semantik (diadaptasi oleh Sumarsono)*. Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2007.
- . *The Principles of Semantics*. 2 ed., Oxford, Basil Blackwell, 1957.
- . *Semantic: an Introduction to The Science of Meaning*. Oxford, Basil Backwell, 1972.
- Umar, Ahmad Mukhtar. *Ilmu ad-Dilalah*. Kuwait, Dar al-'Urubah, 1982.
- Umar, Nasaruddin. *Buku Panduan Tadabbur Alam Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal*. Jakarta, Masjid Istiqlal, t.th.
- . *Khutbah-khutbah Imam Besar*. t.tp, Pustaka IIMaN, 2018.
- . *Tasawuf Modern (Jalan Mengenal Dan Mendekatkan Diri Kepada Allah SWT)*. Jakarta, Republika, 2014.
- Wijaya, Aksin. *Satu Islam Ragam Epistemologi: dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*. Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2014.

Wordsworth, William, and Samuel Taylor Coleridge. *Lyrical Ballads*. Edited by Michael Schmidt, London, Penguin Publishing Group, 2006.

Zayd, Nashr Hamid Abu . *Mafhum an-Nash: Dirosatan fi 'Ulum al-Quran*. Beirut, Al-Markaz Ats-Tsaqofi al-'Araby, 2014.

----- . *Tekstualitas Al-qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyyin*. Yogyakarta, LKis Yogyakarta, 2002.

----- . *Isykaliyyat al-Qira'ah wa Aliyyat al-Ta'wil*. Beirut, Dar al-Tanwir, 1994.

Zimmer, Heinrich. *Sejarah Filsafat India*. Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2003.

Artikel

Abdullah, M. Amin. ““al-Ta’wîl al-‘Ilmî: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci.” *al-Jami'ah*, vol. 39, no. 2, 2001, p. 371.

Al-Akub, Eisa. “Izutsu’s Study of the Quran from an Arab Perspective.” *Jurnal of Quranic Studies*, vol. 14, no. 1, 2012, pp. 107-130.

Al-Badawi, Wasan Nazar, and Ahmad Mahmoud Saidat. “Linguistic Overgeneralization: A Case Study.” *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, vol. 1, no. special issue, 2011, pp. 184-193.

Al-Bayrak, Ismail. “The Reception of Toshihiko Izutsu’s Quranic Studies in the Muslim World: With Special Reference to Turkish Qur`anic Scholarship.” *Jurnal of Quranic Studies*, vol. 14, no. 1, 2012, pp. 73-106.

Al-Zaral, Shalah al-Din. “Applied Semantics and the Qur`an: Izutsu’s Methodology as a Case Study.” *Jurnal of Quranic Studies*, vol. 14, no. 1, 2012, pp. 173-200.

- Amin, Alfauzan. "Aktualisasi Kebebasan dalam Pendidikan Islam di Era Modern." *Nuansa: Jurnal Studi Islam dan Kemasyarakatan*, vol. 6, no. 2, 2014, pp. 209-220.
- Andini, Ridlo, et al. "The Qur'an and Its Implications for Modern Man: Ecological-Based Environmental Conservation Integral Perspective." *Al-Quds: Jurnal Studi Al-Quran dan Hadis*, vol. 8, no. 1, 2024, pp. 155-167.
- Chisholm, Hugh. "Schlegel, Karl Wilhelm Friedrich von." *Encyclopædia Britannica Cambridge University Press*, vol. 24, no. 11, 1991, pp. 327-328.
- Darmawan, Dadang, et al. "Desain Analisis Semantik Al-Quran Model Ensiklopedik: Kritik atas Model Semantik Toshihiko Izutsu." *Al-Quds: Jurnal Studi Al-Quran dan Hadis*, vol. 4, no. 2, 2020, pp. 181-206.
- Darwin, David, et al. "Paradigma Strukturalisme Bahasa: Fonologi, Morfologi, Sintaksis, dan Semantik." *SEMANTIKA*, vol. 2, no. 2, 2021, pp. 28-40.
- Glenn, Edmund S. "Semantic Difficulties in International Communication." *ETC: A Review of General Semantics*, vol. 11, no. 3, 1954, pp. 163-180.
- Gustama, Adenia. "Analisis Tindak Tutur Pernyataan Pelaku Penyiraman Air Keras terhadap Novel Baswedan: Kajian Pragmatik." *SKRIPTA*, vol. 9, no. 1, 2023, pp. 37-42.
- Hariyanto. "Transformasi Tasawuf Modern Menurut Nasaruddin Umar dan Relevansinya Dalam Masyarakat Multikulturalisme Di Indonesia." *Hikamia*, vol. 4, no. 1, 2024, pp. 1-21.
- Huddleston, A. "The Conversation Argument for Actual Intentionalism." *British Journal of Aesthetics*, vol. 52, no. 3, 2012, pp. 241-256.
- Kaltsum, Lilik Ummi. "Alquran Dan Epistemologi Pengetahuan: Makna Semantik Kata Ra'a, Nazar Dan Başar Dalam Alquran." *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya*, vol. 3, no. 1, pp. 33-47.

- Kamal, Muhammad Ali Mustofa. "Pembacaan Epistemologi Ilmu Tafsir Klasik." *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Quran dan Tafsir*, vol. 1, no. 1, 2016, pp. 67-84.
- Levy, Sidney J. "The Evolution of Qualitative Research in Consumer Behavior." *Journal of Business Research*, vol. 58, no. 3, 2005, pp. 341-347.
- Mufid, Fathul. "Islamic Sciences Integration." *QIJIS: Qudus International Journal of Islamic Studies*, vol. 2, no. 2, 2014, p. 146.
- Mushodiq, Muhamad Agus, et al. "Urgensi Zoologi Sastra Al-Quran: Studi Kasus pada Seni Kisah Zoomorfik Al-Farasy Surat Al-Qari'ah." *Al-Quds: Jurnal Studi Al-Quran dan Hadis*, vol. 5, no. 1, 2021, pp. 1-28.
- Mustamar, Marzuki. "Memahami Karakteristik Bahasa Al-Quran dalam Perspektif Balaghiyah." *Lingua: Jurnal Ilmu Bahasa dan Sastra*, vol. 3, no. 2, 2008, pp. 68-84.
- Mutmainah, Mia, and Tatik Mariyut Tasnimah. "Pengaruh Romantisme terhadap Tren Psikologis Mahmūd ‘Abbās al-‘Aqqād dalam Kritik Sastra Arab Modern." *Al-Ma'rifah: Jurnal Budaya, Bahasa dan Sastra Arab*, vol. 19, no. 1, 2022, pp. 93-102.
- Najib, E. A. "Karakteristik dan Aplikasi Aliran Romantisme Arab." *Insyirah: Jurnal Ilmu Bahasa Arab Dan Studi Islam*, vol. 4, no. 1, pp. 41-50.
- Nawawi, Abd. Muid. "Hermeneutika Tafsir Maudhu'i." *Suhuf*, vol. 9, no. 1, 2016, pp. 1-14.
- Panggalo, Sakiah. "Aliran Romantisme Kesusastraan Arab." *JHIP-Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan*, vol. 5, no. 6, 2022, pp. 1631-1637.
- Rahman, Miftahur. "Kata Al-Ikhlash Dalam Alquran: Kajian Semantik." *Al Quds: Jurnal Ilmu Alquran Dan Hadis*, vol. 2, no. 2, 2018, pp. 1-20.

- Ristingrum, Arliva, et al. "Kajian Stilistika Semantik pada Ungkapan Bahasa Jawa Postingan Instagram @Gojekgentho." *Journal on Education*, vol. 5, no. 2, 2023, pp. 5421-5427.
- Ritonga, Mahyudin. "Puisi Arab dan Penafsiran Al-Quran: Studi Tafsir Al-Kasysyaf dan Al-Muharrir Al-Wajiz." *Kajian Linguistik dan Sastra*, vol. 27, no. 1, 2015, pp. 1-14.
- Sarifuddin, Muhamad. "Konsep Dasar Makna dalam Ranah Semantik." *Jurnal Ilmu Sosial dan Pendidikan*, vol. 5, no. 2, 2021, pp. 634-638.
- Siregar, Parluhutan. "Integrasi Ilmu-ilmu Keislaman dalam Perspektif M. Amin Abdullah." *MIQOT*, vol. XXXVIII, no. 2, 2014, pp. 335-354.
- Susanti, Nanis. "Paradigma Penelitian Kualitatif Dalam Bisnis." *DIE, Jurnal Ilmu Ekonomi & Manajemen*, vol. 10, no. 1, 2014, pp. 75-84.
- Susanti, R. "Analisa Komponen Makna Kata Sinonim Dalam Bahasa Arab." *Jurnal Af'idah*, vol. 2, no. 1, 2018.
- Suska, Ahlam, et al. "Manfaat Air bagi Tumbuhan: Perspektif Al-Quran dan Sains." *Al-Quds: Jurnal Studi Al-Quran dan Hadis*, vol. 4, no. 2, 2020, pp. 447-466.
- Taqiyudin, Muh, et al. "Makna Dasar dan Makna Relasional pada Kata Al-Balad dalam Al-Qur'an: Kajian Semantik Toshihiko Izutsu." *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, vol. 8, no. 2, 2022, pp. 113-125.
- Tohari, Amin. "Epistemologi Pemikiran Islam menurut Muhammad Abid Al-Jabiry." *AL-IMAN: Jurnal Keislaman dan Kemasyarakatan*, vol. 1, no. 1, 2017, pp. 39-66.
- Toyibah, Wardah, et al. "Analisis Sinonim Lafadz Nakaha dan Zawaja Dalam Al-Quran." *JALSAT: JOURNAL OF ARABIC LANGUAGE STUDIES AND TEACHING*, vol. 2, no. 1, 2022, pp. 82-104.

Untung, Moh. Slamet. “"Pembacaan" Al-Qur'an menurut Mohammed Arkoun.” *RELIGIA*, vol. 13, no. 1, 2010, pp. 23-40.

Wiyanto, Muhammad Saibani. “Semantic Perspective on Lexical Ambiguity in English Textbook.” *English Education: Journal of English Teaching and Research*, vol. 7, no. 1, 2022, pp. 80-95.

Zulfikar. “Makna Ūlū Al-Albāb Dalam Al-Qur‘an: Analisis Semantik Toshihiko Izutsu.” *Jurnal Theologia*, vol. 29, no. 1, 2018, pp. 109-140.

Zulfikar, and Khairul Fuady. “Habib Ahmed’s maqās}id sharī`ah concept on cooperative regulations in Indonesia.” *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, vol. 21, no. 2, 2021, p. 261.

Website

Berry, Wendell. “Enemies | The Poetry Foundation.” *Poetry Foundation*, 21 May 2017, <https://www.poetryfoundation.org/poems/58187/enemies-56d23c5817a91>. Diakses 7 November 2024.

Blake, William. “Auguries of Innocence | The Poetry Foundation.” *Poetry Foundation*, <https://www.poetryfoundation.org/poems/43650/auguries-of-innocence>. Diakses 5 November 2024.

Coleridge, Samuel Taylor, and Timothy Yu. “Kubla Khan | The Poetry Foundation.” *Poetry Foundation*, 13 November 2022, <https://www.poetryfoundation.org/poems/43991/kubla-khan>. Diakses 25 October 2024.

-----, “The Rime of the Ancient Mariner (text of 1834).” *Poetry Foundation*, <https://www.poetryfoundation.org/poems/43997/the-rime-of-the-ancient-mariner-text-of-1834>. Diakses 25 October 2024.

Keats, John. “Ode to a Nightingale | The Poetry Foundation.” *Poetry Foundation*,

<https://www.poetryfoundation.org/poems/44479/ode-to-a-nightingale>. Diakses 25 October 2024.

-----, and Clifford Schwartz. "Ode on a Grecian Urn - John Keats - 101 Famous Poems." *Sharp giving*, <https://sharpgiving.com/101famouspoems/poems/original/092Keats.html>. Diakses 25 October 2024.

Perez, Craig Santos. "Love in a Time of Climate Change | The Poetry Foundation." *Poetry Foundation*, <https://www.poetryfoundation.org/poems/154804/love-in-a-time-of-climate-change>. Diakses 7 November 2024.

Shelley, Percy Bysshe. "A Defence of Poetry | The Poetry Foundation." *Poetry Foundation*, 12 October 2009, <https://www.poetryfoundation.org/articles/69388/a-defence-of-poetry>. Diakses 5 November 2024.

-----, and Allisa Corfman. "Ode to the West Wind by Percy Bysshe Shelley." *Poem Analysis*, <https://poemanalysis.com/percy-bysshe-shelley/ode-to-the-west-wind/>. Diakses 28 October 2024.

Tim Prodi Pendidikan Bahasa Inggris. "Hirarki Pembelajaran: Pendekatan, Metode, Strategi, Model, Teknik, dan Taktik Pembelajaran." *S2 Pendidikan Bahasa Inggris - UNESA*, 29 September 2024, <https://s2pendidikanbahasainggris.fbs.unesa.ac.id/post/hirarki-pembelajaran-pendekatan-metode-strategi-model-teknik-dan-taktik-pembelajaran>. Diakses 16 October 2024.

Wordsworth, William. "I Wandered Lonely as a Cloud | The Poetry Foundation." *Poetry Foundation*, <https://www.poetryfoundation.org/poems/45521/i-wandered-lonely-as-a-cloud>. Diakses 4 November 2024.

-----, "Lines Composed a Few Miles above Tintern...." *Poetry Foundation*, <https://www.poetryfoundation.org/poems/45527/lines-composed-a>

-few-miles-above-tintern-abbey-on-revisiting-the-banks-of-the-wye-during-a-tour-july-13-1798. Diakses 28 October 2024.

-----, and Lily Gurton. "Ode: Intimations of Immortality from..."
Poetry *Foundation*,
<https://www.poetryfoundation.org/poems/45536/ode-intimations-of-immortality-from-recollections-of-early-childhood>. Diakses 25 October 2024.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Mufti Abqary
Tempat, Tanggal Lahir : Ujung Pandang, 7 Juni 1997
Jenis Kelamin : Laki-laki
Alamat : Bosowa Indah, Rappocini, Makassar
Email : muftih.abqary@gmail.com

Riwayat Pendidikan:

1. SD Inpres Mangasa, Gowa, Sulawesi Selatan (2008)
2. SMPIT Shohwatul Is'ad, Pangkep, Sulawesi Selatan (2011)
3. SMA Future Gate, Bekasi Jawa Barat (2014)
4. UIN Sunan Gunung Djati, Bandung, Jawa Barat (2018)

TAFSIR SEMANTIK ROMANTIK (Rekonstruksi Peran Bahasa dan Sastra dalam Penafsiran Al-Quran)

ORIGINALITY REPORT

15% SIMILARITY INDEX	13% INTERNET SOURCES	8% PUBLICATIONS	4% STUDENT PAPERS
--------------------------------	--------------------------------	---------------------------	-----------------------------

PRIMARY SOURCES

1	repository.ptiq.ac.id Internet Source	1%
2	archive.org Internet Source	1%
3	digilib.uin-suka.ac.id Internet Source	<1%
4	eprints.walisongo.ac.id Internet Source	<1%
5	journal.iaincurup.ac.id Internet Source	<1%
6	ia801005.us.archive.org Internet Source	<1%
7	alquranalhadi.com Internet Source	<1%
8	repositori.uin-alauddin.ac.id Internet Source	<1%
9	adoc.pub Internet Source	<1%