

Urgensi Zoologi Sastra Alquran: Studi Kasus Pada Seni Kisah Zoomorfik Al-Farasy Surat Al-Qari'ah

(The Urgency of Qur'anic Literary Zoology: A Case Study on the Art of the Zoomorphic Story of Al-Farasy in Surah Al-Qari'ah)

Muhamad Agus Mushodiq¹, Ibnu Burdah², Suja'i³, Mispani⁴, Habib Shulton Asnawi⁵

^{1,4,5}Institut Agama Islam Ma'arif NU Metro, ²Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga

Yogyakarta, ³Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang

¹muhamadagusmushodiq@gmail.com, ²ibnu.burdah@uin-suka.ac.id ³sujai_i@yahoo.co.id,

⁴mispani66@gmail.com, ⁵habibshulton.doktor@yahoo.co.id

DOI: 10.29240/alquds.v5i1.2291

Submitted: 2021-01-13 | Revised: 2021-03-09 | Accepted: 2021-03-31

Abstract. The criminalization of animals can be manifested in concrete actions and disproportionate interpretation of religious texts. This paper aims to describe the urgency of a literary zoological perspective on animal studies in the Quran and provide examples of its application in analyzing one of the cases of animal criminalization al-Farasy in Surat Al-Qari'ah. The author uses qualitative research methods with descriptive-interpretive analysis. The author uses the theory of Tasybih and Roland Barthes's Semiotics theory with a literary zoological approach. The results of this paper are: First, literary zoology is essential for animal research in the Quran for several reasons. They are (1) animals in the Quran are included in the literary category, so that an important literary approach is presented to find the meaning behind the existential of animals in the Quran, (2) Literary zoology is interdisciplinary, multidisciplinary, and transdisciplinary. Based on these characteristics, the zoosembiology between literature and animals can be expressed comprehensively and holistically, (3) literary zoological opposes anthropocentric philosophy, which is alleged to have produced many actions that destroy nature. Nature conservation, especially related to the future of animals, needs to be encouraged in the current era. Second, the discrimination against al-Farasy by the ulama resulted in monodisciplinary studies. Al-Farasy as an example of humans when the Day of Judgment comes is not meant for taqbih halihi (humiliating the human condition when the Day of Judgment comes), but rather for bayanu halihi and taqriru halihi (reporting the situation)

Keywords: Literary Zoology; Zoomorphic; Roland Barthes's Semiotics Theory

Abstrak. Kriminalisasi terhadap binatang dapat terejawantahkan dalam perbuatan konkrit dan interpretasi teks keagamaan yang tidak proporsional. Tulisan ini bertujuan untuk mengungkap urgensi perspektif zoologi sastra terhadap kajian binatang dalam Alquran dan memberikan contoh aplikasinya dalam analisis salah satu kasus kriminalisasi

binatang al-Farasy dalam Surat Al-Qari'ah. Penulis menggunakan metode penelitian kualitatif dengan analisis deskriptif-interpretatif. Penulis menggunakan teori Tasybih dan Semiotika Roland Barthes dengan pendekatan zoologi sastra. Adapun hasil dari tulisan ini adalah: Pertama, zoologi sastra penting dihadirkan untuk penelitian binatang dalam Alquran karena beberapa alasan, yaitu (1) binatang dalam Alquran masuk dalam kategori sastra, sehingga pendekatan sastra penting dihadirkan untuk menemukan makna dibalik penyajian binatang dalam Alquran, (2) zoologi sastra bersifat interdisiplin, multidisiplin, dan transdisiplin. Berdasarkan sifat tersebut, maka zoosembiologi antara sastra dan binatang dapat diungkap secara komprehensif dan holistik, (3) zoologi sastra menentang filsafat antroposentris yang disinyalir banyak melahirkan tindakan yang merusak alam. Konservasi alam, khususnya terkait dengan masa depan binatang perlu untuk digalakkan di era saat ini. Kedua, diskriminasi terhadap al-farasy oleh para ulama diakibatkan pada kajian monodisiplin. Al-Farsy sebagai permisalan manusia saat hari kiamat datang bukan dimaksudkan untuk taqbih halihi (menghinakan keadaan manusia saat hari kiamat datang), akan tetapi lebih kepada bayanu halihi dan taqriru halihi (mengabarkan keadaan).

Keyword: Zoologi Sastra; Zoomorfik; Semiotika Roland Barthes

Pendahuluan

Pandangan superioritas manusia dan inferioritas binatang melahirkan tindakan deviasi yang dilakukan manusia terhadap binatang, seperti penyiksaan, eksploitasi berlebihan dan setereotipi buruk. Kyle H. Landis-Marinello menyatakan bahwa banyak manusia di zaman modern melakukan kriminalisasi terhadap binatang, salah satunya dengan cara membuat peternakan skala industri. Dalam penelitiannya tersebut, dia menyimpulkan bahwa peternakan binatang besar-besaran memengaruhi lingkungan dan kejiwaan binatang.¹ Mark Bittman menambahkan bahwa jika manusia memperlakukan binatang sebagai makhluk hidup natural dan bersikap “manusiawi” terhadap mereka, maka produksi binatang ternak akan menurun dan tentunya hal tersebut dihindari oleh manusia.²

Kriminalitas tersebut diperparah dengan pemahaman manusia tentang kitab suci yang kurang proporsional mengenai hak-hak binatang. Ayat suci keagamaan seringkali dijadikan sebagai legitimasi eksploitasi binatang yang berlebihan.³ Banyak ilmuwan Yahudi yang menguraikan indikasi di dalam kitab suci yang membolehkan eksploitasi binatang.⁴ Eksploitasi tersebut didasarkan pada kodifikasi hukum makanan para Imam Lewi atas dasar “*qiyas*” dalam praktik yang sudah ada sebelumnya. Para imam menyimpulkan bahwa daging babi diharamkan

¹ Kyle H Landis-Marinello, “The Environmental Effects of Cruelty to Agricultural Animals” 106 (n.d.): 5.

² Mark Bittman, “Who Protects the Animals?,” *Opinionator* (blog), April 26, 2011, <https://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/04/26/who-protects-the-animals/>.

³ Sarra Tlili, *Animals in the Qur'an* (Cambridge University Press, 2012), 15.

⁴ Elijah Judah Schochet, *Animal Life in Jewish Tradition: Attitudes and Relationships* ((New York: Ktav Publishing House, 1984), 22.

karena zaman dahulu belum ditemukan cara ternak yang baik dan daerah Timur Tengah tidak cocok sebagai tempat gembala babi.⁵

Dalam dunia Kristen, banyak cendekiawan Kristiani yang menentang eksploitasi binatang didasarkan pada kitab suci. Di antaranya adalah Jay McDaniel yang mengatakan bahwa Agama Kristen merupakan kabar gembira bagi umat manusia sekaligus menjadi kabar buruk bagi binatang. Menurutnya, banyak umat Kristiani yang hanya fokus pada ayat-ayat tentang eksploitasi binatang non manusia tanpa melihat ayat lain yang menggambarkan kemuliaan binatang.⁶

Di dalam Agama Islam, banyak sekali peneliti yang secara eksplisit ataupun implisit memandang buruk binatang melalui interpretasi ayat-ayat di dalam Alquran. Sebagai contoh adalah kasus yang penulis jadikan objek penelitian dalam artikel ini, yaitu binatang zoomorfik *al-farasy* dalam Surat al-Qari'ah ayat keempat. Perlu diketahui bahwa zoomorfik adalah atribusi sifat binatang pada diri manusia.⁷ Perilaku *al-farasy* sebagai binatang yang sering bertebaran di sekitar cahaya, baik api (*nar*) ataupun cahaya lampu (*siraj*) sering disalahartikan oleh para ulama sebagai bentuk pembakaran diri (*self immolate*). Para ulama klasik tidak memperhatikan perilaku binatang tersebut secara detail. Akibatnya adalah ayat tersebut dianggap sebagai *taqbiḥ ḥalibi* (menghinakan keadaan) manusia pada saat hari kiamat datang yang disamakan dengan *al-farasy*. *Taqbiḥ* tersebut diindikasikan dengan kata *dza'fin* (lemah) dan *dzillu* (hina) yang disematkan pada *al-farasy*.⁸ Penulis memandang bahwa perlu kajian yang holistik terhadap binatang tersebut, sehingga ditemukan apa makna proporsional dari perilaku binatang (etologi) *al-farasy* yang bertebaran, dan apa hubungannya dengan permisalan manusia pada hari kiamat kelak.

Selain ulama klasik, ulama kontemporer juga ada yang membagi tema binatang secara deduktif tanpa analisis mendalam. Di antaranya adalah Asil Mat'ab yang membagi tema binatang dalam Alquran sebagai simbol kebodohan, kehinaan dan kelalaian. Binatang juga dijadikan sebagai permisalan orang kafir dan sebagai simbol penghinaan tuhan-tuhan orang musyrik.⁹ Meskipun demikian, terdapat penulis kontemporer yang membuka perspektif berbeda dalam memandang

⁵ Colin G. Scanes and Pu Chengzhong, *Animals and Human Society: Animals and Religion, Belief Systems, Symbolism and Myth* (United Kingdom: Sara Teney Elsevier, 2018), 264.

⁶ Barbara Allen, *Animals in Religion: Devotion, Symbol and Ritual* (Reaktion Books, 2016), 7.

⁷ Bence Nanay, "Zoomorphism," *Erkenntnis*, December 19, 2018, <https://doi.org/10.1007/s10670-018-0099-0>.

⁸ Mahmud ibn Umar Az-Zamakhsari Al-Khawarizmy, *Tafsir Al-Kasyyaf* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2009), 1218.

⁹ Mat'ab Asil al-Janaby, "Al-Hayawan Fi Al-Qur'an-Dirasah Simiyaiyyah," *Lark Journal For Philosophy, Linguistics And Social Sciences* 1, no. 22 (2016): 39, <https://www.iasj.net/iasj/article/122513>.

binatang. Sarra Tlili membela hak-hak binatang dan berupaya “mengangkat derajat” mereka. Dia menekankan bahwa binatang yang digambarkan Alquran memiliki kedudukan yang sama dengan manusia, yaitu memiliki spiritual, moral, intelegensi dan tanggung jawab. Dalam penelitian yang dilakukan, dia juga menyimpulkan bahwa pandangan inferioritas binatang didasarkan pada paham antroposentris (humanisme dalam bahasa Heideggerian).¹⁰

Di dalam dunia sastra terdapat pendekatan yang relatif baru untuk melihat binatang dalam karya sastra, yaitu zoologi sastra. Menurut Endraswara zoologi sastra merupakan pendekatan untuk mengungkap zoosembiologi atau timbal balik antara sastra dan zoologi. Kisah binatang di dalam Alquran dipandang penulis penting untuk dikaji melalui zoologi sastra. Hal tersebut disebabkan oleh beberapa alasan. Antara lain adalah Alquran memuat unsur kesusastraan agung, termasuk di dalamnya sastra binatang. Untuk menganalisis susastra Alquran, diperlukan pendekatan dan teori sastra sebagaimana yang dijelaskan oleh Amin Al-Khuly.¹¹ Alasan selanjutnya, terdapat indikasi pandangan inferioritas binatang di dalam interpretasi *mufassir* terhadap ayat-ayat tentang binatang yang harus dikritisi dan dikoreksi.

Kajian tentang binatang di dalam Alquran perspektif zoologi sastra, khususnya dalam kaitannya dengan seni kisah zoomorfik *al-farasy* Surat Al-Qari’ah belum dilakukan oleh peneliti lain. Akan tetapi beberapa kajian dengan perspektif lain yang memiliki relevansi sudah banyak dilakukan. Di antaranya adalah penelitian Zaglul an-Najar dengan perspektif *tafsir ‘ilmy* mengungkap kemukjizatan Alquran baik dari segi *i’jaz ilmy* ataupun *i’jaz lughawy*. Dia berargumen bahwa kemukjizatan Alquran tidak hanya terletak pada keagungan struktur bahasa saja, akan tetapi juga pada ayat-ayat *kauniyah* yang dapat dianalisis melalui ilmu sains.¹² Salah satu ayat yang dikaji oleh Zaglul adalah ayat ke-41 Surat *al-‘Ankabut* terkait rumah laba-laba. Tahapan analisis yang dilakukan Zaglul adalah *Pertama*, eksplorasi penafsiran para *mufassir* seperti Ibn Katsir, Imam Jalalain dan lain sebagainya terhadap ayat ke-41. *Kedua*, kajian secara intensif binatang laba-laba (*al-‘Ankabut*) tersebut dengan kajian ilmiah. *Ketiga*, fokus analisis pada kata yang dibidik yaitu (*aubana*) yang menunjukkan makna ‘lemah’ pada ayat tersebut dan menghubungkannya dengan temuan ilmiah. *Keempat*, simpulan hasil bacaan

¹⁰ Kristyn R. Vitale Shreve, Lindsay R. Mehrkam, and Monique A. R. Udell, “Social Interaction, Food, Scent or Toys? A Formal Assessment of Domestic Pet and Shelter Cat (*Felis silvestris catus*) Preferences,” *Behavioural Processes, Feline Behavior & Cognition*, 141 (August 1, 2017): 322–28, <https://doi.org/10.1016/j.beproc.2017.03.016>.

¹¹ Amin Al-Khuly, *Manahij Tajdid Fi An-Nabwi Wa al-Balaghah Wa at-Tafsir Wa al-Adab* (Misra: Maktabah al-Usrah, 2003), 325.

¹² Ragib Ragib Muhammad an-Najar, *Min Ayat Al-I’jaz al-Ilmy: Al-Hayawan Fi al-Quran al-Karim* (Beirut: Dar al-Ma’rifah, 2006), 27–30.

terhadap interpretasi para *mufassir* dan temuan hasil penelitian ilmiah tentang sarang laba-laba bahwa ia lemah baik secara *haqiqy* ataupun *ma'navy*.¹³

Adapun distingsi tulisan ini dengan penelitain yang dilakukan Zaglul adalah: *Pertama*, objek material yang digunakan Zaglul adalah ayat-ayat Alquran tentang binatang yang mengandung aspek sains, sedangkan objek material dalam tulisan ini secara spesifik merujuk pada binatang *al-farasy* Surat Al-Qari'ah dan semua binatang di dalam Alquran yang masuk dalam kategori sastra. *Kedua*, penelitian Zaglul tidak didasarkan pada analisis bahasa dan sastra yang intensif. Dalam tulisan ini penulis berupaya untuk mengkaji salah satu ayat zoomorfik¹⁴ dengan teori semiotika Roland Barthes.

Selanjutnya adalah artikel jurnal yang ditulis oleh Mohd Sukki Othman dan M.Y. Zulkifli bin Haji Mohd Yusoff.¹⁵ Kedua peneliti menjadikan dua serangga di dalam Alquran yaitu *ba'udab* (nyamuk) pada Surat *al-Baqarah* ayat ke 26 dan *zubbab* (lalat) pada Surat *al-Hajj* ayat ke 73 sebagai objek penelitian. Dalam menganalisis kedua ayat tersebut terdapat dua hal yang dibidik, yaitu *i'jaz bayany* dan *i'jaz 'ilmy*. Kedua peneliti menyimpulkan bahwa penggambaran binatang nyamuk dan lalat di dalam Alquran menggambarkan nilai retorika dan estetika yang tinggi. Adapun perbedaan antara tulisan ini dengan hasil penelitian tersebut terletak pada objek material penelitian. Penulis fokus pada sastra binatang zoomorfik *al-farasy*, bukan *ba'udab* dan *zubbab*. Kedua, dalam artikel Sukki, kajian interpretasi *mufassir* berorientasi pada penguat hasil analisis, sedangkan penulis mengkritisi ketepatan interpretasi para *mufassir* terhadap penggambaran binatang di dalam Alquran dengan zoologi sastra.

Penelitian selanjutnya dilakukan oleh Asep dengan menganalisis ayat-ayat terkait serangga di dalam Alquran dengan teori Hermeneutika 'Abid al-Jabiri. Teori Hermeneutika 'Abid al-Jabiri yang digunakan adalah *al-fasl* dan *al-wasl*. *al-Fasl* mewakili kajian tradisi, sedangkan *al-wasl* mewakili tinjauan modern-kontekstual. Dia mengkaji sebelas ayat yang memuat gambaran sembilan serangga di dalam Alquran, yaitu lebah, semut, belalang, kutu, laron, laba-laba, rayap, lalat dan nyamuk.¹⁶ Dalam penelitiannya tersebut dia menyimpulkan bahwa diksi dalam Alquran memiliki makna kedua yang tersembunyi, contohnya adalah

¹³ Ragib Muhammad an-Najar, 143.

¹⁴ Nanay, "Zoomorphism."

¹⁵ Mohd Sukki Othman and Zulkifli Mohd Yusoff, "Perumpamaan Serangga Dalam Al-Qur'an: Analisis P'jaz," *QURANICA - International Journal of Quranic Research* 2, no. 1 (June 1, 2012): 104–29.

¹⁶ Asep Supriyanto, *Serangga Dalam Al-Qur'an (Kajian Tafsir Dengan Pendekatan Hermeneutika Mubammad 'Abid Al-Jabiri)*, Thesis (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016), 46.

keahlian lalat dalam hal penerbangan. Hal ini belum diketahui pada zaman dahulu. Selanjutnya serangga dalam Alquran memuat makna filosofis yang tinggi dan pesan teologis.¹⁷ Terdapat rangkaian cerita serangga yang harmonis ketika dikaji melalui *tartib nuzul* ayat. Perbedaan antara tulisan ini dengan penelitian yang dilakukan Asep terletak pada teori dan pendekatan yang dilakukan.

Berdasarkan hal tersebut, disimpulkan bahwa tinjauan tentang zoologi sastra dalam Alquran dan aplikasinya dalam analisis ayat tentang binatang belum dilakukan oleh penulis lain. Sehingga tujuan dari artikel ini adalah untuk mengulas urgensi zoologi sastra sebagai pendekatan dalam analisis ayat-ayat terkait binatang dalam Alquran dan memberi contoh aplikatif analisis sastra binatang perspektif zoologi sastra, khususnya pada ayat zoomorfik *al-Farasy* yang menggambarkan manusia pada hari kiamat kelak. Untuk merealisasikan tujuan tersebut, penulis menggunakan jenis penelitian kualitatif¹⁸ dengan analisis deskriptif¹⁹-interpretatif. Analisis deskriptif digunakan untuk mengeksplorasi urgensi pendekatan atau perspektif zoologi sastra dalam kajian binatang di dalam Alquran. Sedangkan analisis interpretatif digunakan peneliti untuk menemukan makna mitos²⁰ pada ayat zoomorfik *al-farasy* di dalam Alquran melalui teori Semiotika Roland Barthes dan *Tasybih* dalam *Ilm Balaghah*.²¹

Binatang dalam Alquran menurut para Ulama

Berdasarkan observasi yang dilakukan penulis, binatang di dalam Alquran disebutkan sebanyak 168 kali dalam 51 Surat 138 ayat. Penyebutan binatang tersebut disampaikan dengan bentuk yang beragam. Ada satu ayat yang mengulangi nama binatang tertentu lebih dari satu kali, ada satu ayat yang menyebutkan beragam jenis binatang dan ada juga satu ayat yang menyebutkan satu nama atau satu jenis binatang. Selain itu penyebutan ragam binatang yang disebutkan sangatlah bervariasi. Menurut amatan penulis, binatang disebutkan dalam tiga bentuk, umum, khusus dan spesifik. Untuk bentuk umum dapat merujuk pada nama binatang seperti *al-an'am* 'binatang ternak', *as-sabu'u* 'binatang buas', dan *dabatu* 'binatang'. Adapun binatang yang disebutkan secara khusus di antaranya adalah *al-jaradu* 'belalang', *al-kalbu* 'anjing' dan sebagainya. Adapun penyebutan binatang yang masuk dalam kategori spesifik merujuk pada nama binatang seperti *hud-hud*, *salwa*, dan *ghurab* yang terhimpun dalam jenis binatang

¹⁷ Supriyanto, 125.

¹⁸ John W. Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches* (SAGE, 2014), 5.

¹⁹ Soejono Abdurrahman, *Metode Penelitian: Suatu Pemikiran Dan Penerapan* (Jakarta: Rineka Cipta, 2005), 13–25.

²⁰ Roland Barthes, *Elemen-Elemen Semiologi* (Yogyakarta: BASABASI, 2017).

²¹ Ida Rochani, *Fiksi Populer Teori & Metode Kajian* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 240.

khusus *tayr*. Selain itu ada *Saibah* sebagai unta betina yang dibiarkan pergi ke mana saja karena sebuah nazar pada budaya Arab Jahiliyah dan sebagainya. Berikut ini adalah tabel kategori penyebutan binatang di dalam Alquran:

Kategori Penyebutan Binatang	Nama Binatang, Arti, Surat, dan Ayat	Keterangan
Kategori Umum	<p><i>Al-An'am/an-Na'ammu/An'am</i> Binatang Ternak': Ali Imran 14, An-Nisa 119, Al-maidah 1/95, al-An'am 138/139/142, Al-A'raf 179, Yusuf 24, An-Nahl 5/66/80, Thaha 54, Al-Hajj 28/30/34, Al-Mu'minun 21, Al-Furqan 44/49, Asy-Syuara 133, As-Sajadah 27, Fatir 28, Yasin 71, Az-Zumar 6, Ghafir 79, Asy-Syura 11, Az-Zukhruf 12, Muhammad 12, An-Naziat 33, Abasa 32, <i>As-Sabu'u</i> Binatang Buas' Al-Maidah 3, <i>Saidu al-Bahr</i> 'Hewan Buruan Laut': Al-Maidah 96, <i>Saidu al-Barr</i> 'Hewan Buruan Darat': Al-Maidah 96, <i>Daabbah/Ad-Dawab</i> binatang': Al-An'am 38, Al-Anfal 22/55, Al-Hajj 18, An-Nur 45, An-Naml 82, Al-Ankabut 60, Luqman 10, Saba' 14, Fatir 28/45, Asy-Syura 29, Al-Jatsiyah 4, <i>Lahman Tariyan</i> 'Daging Segar di Lautan': An-Nahl 14.</p>	<p>Binatang pada kelompok ini masuk dalam kategori umum karena binatang tersebut menghimpun banyak sekali jenis binatang, misalnya <i>As-Sabu'u</i> yang didalamnya terdapat <i>Qaswarah, Al-Kalb, Az-Zi'bu, Al-An'am</i> yang didalamnya terdapat <i>Na'jatun, Jamal, Ibil, Naqah</i>, dan lain sebagainya</p>
Kategori Khusus	<p><i>Bauza</i> 'Nyamuk': Al-Baqarah 26, (2) <i>al-Ijla/Ijla</i> 'Anak Sapi': Al-Baqarah 51/54/92/93, An-Nisa 15, Al-A'raf 148/153. Hud 69, Taha 88, Adz-Dzariyat 26, (3) <i>Qiradatun</i> 'Kera': Al-Baqarah 65, Al-Maidah 60, Al-A'raf 166, (4) <i>Baqarah/al-Baqar/Baqarat</i> 'Sapi': Al-Baqarah 67/68/69/70/71, Al-An'am 144/146, Yusuf 43/46, <i>Al-Khinzir/Khinzir</i> 'Babi': Al-Baqarah 173, Al-Maidah 03/60, Al-An'am 145, An-Nahl 115, <i>Himar/ Al-Hamir/Humur</i> 'Keledai': Al-baqarah 259, an-Nahl 08, Luqman 19, Al-Jumu'ah 05, Al-Mudassir 50, <i>At-Tayr/Tayr/Ta'iru</i> 'Burung': Al-Baqarah 260, Ali Imran 49, Al-Maidah 110, Al-An'am 38, Yusuf 36/41, An-Nahl 79, Al-Anbiya' 79, Al-Hajj 31, An-Nur 41,</p>	<p>Binatang dalam kelompok ini disebutkan lebih khusus. Bintang dalam kelompok ini dapat dimasukkan ke dalam salah satu kelompok umum di atas. Misalnya <i>Naqatun, Ijlun, Jamal, Baqaru</i> yang dapat masuk dalam kategori <i>An'am</i>, dan semua binatang dalam kelompok ini dapat</p>

	<p>An-Naml 16/17/20, Saba 10, Shad 19, Al-Mulk 19, Al-Waqiah 21, Al-Fil 3, Al-Khail, Khail ‘Kuda’: Ali Imran 14, al-Anfal 60, An-Nahl 8, al-Isra’ 64, Al-Hasyr 6, Ad-Da’n ‘Domba’: Al-An’am 143, Al-Ma’zu ‘Kambing’: Al-An’am 143, Al-Ibil/Ibil ‘Unta’: Al-An’am 144, Al-Ghasiyah 17, Al-Ghanam ‘Kambing’: Al-An’am 146, Al-Jamal ‘Unta’: Al-A’raf 40, Naqah/An-Naqah ‘Unta’: Al-A’raf 73/77, Hud 64, Al-Isra’ 59, Asy-Syuara 155, Al-Qamar 27, Asy-Syams 13, Tsu’ban ‘Ular Besar’: Al-A’raf 107, Asy-Syuara’ 32, Al-Jarad/Jarad ‘Belalang’: Al-A’raf 133, Al-Qamar 7, Al-Qumal ‘Kutu’: Al-A’raf 133, Ad-Dafadi’a ‘Katak’: Al-A’raf 133, Hitanun/Hut/Al-Hut ‘Ikan’: Al-A’raf 163, Al-Kahfi 61/63, As-Saffaat 142, Al-Qalam 48, Al-Kalb/Kalb ‘Anjing’: Al-A’raf 176, Al-Kahfi 18/22, Az-Zi’bu ‘Serigala’: Yusuf 13/14/17, Al-Bighal ‘Bighal (Peranakan Kuda dan Keledai): An-Nahl 8, An-Nahl ‘Lebah’: An-Nahl 68, Hayyatun ‘Ular’: Taha 20, Zubab ‘Lalat’: Al-Hajj 73, An-Naml/Namlatu ‘Semut’: An-Naml 18, Al-Ankabut ‘Laba-Laba’: Al-Ankabut 41, Na’jatun/ Ni’aj ‘Kambing’: Shad 23/24, Qaswarah ‘Singa’: Al-Mudassir 51, AL-Farasy ‘Laron’: Al-Qari’ah 4, Al-Fil ‘Gajah’: Al-Fil 1</p>	<p>masuk dalam kelompok <i>dabbah</i>.</p>
<p>Kategori Spesifik</p>	<p>Bahirah ‘Unta betina yang beranak lima kali dan anak terakhir adalah jantan’: Al-Maidah 103, Saibah ‘Unta Betina yang dibiarkan pergi ke mana saja karena sebuah nazar’: Al-Maidah ‘ 103, Wasilah ‘Seekor domba jantan dari domba betina yang melahirkan domba betina dan jantan’: Al-Maidah 103, Ham ‘Unta Jantan yang telah membuntingkan unta betina sepuluh kali sehingga tidak boleh diganggu’: Al-Maidah 103, Damirin ‘Unta Kurus’: Al-Hajj 27, Al-Jiyad ‘Kuda Jinak’: Shad 31, Al-Adiyat ‘Kuda-Kuda Perang’: Al-Adiyat 1, As-Salwa ‘Sejenis Burumg Puyuh’: Al-Baqarah 57, Al-A’raf</p>	<p>Binatang dalam kelompok ini masuk kategori spesifik karena binatang dapat masuk dalam kategori kelompok khusus dengan sifat tertentu, dan nama atau jenis tertentu. Misalnya <i>Hud-Hud</i> dan <i>Salwa</i> yang masuk dalam kategori <i>Tayr</i>.</p>

	160, Taha 80, Gurab/Al-Gurab 'Burung Gagak': Al-Maidah 31, Hud-Hud 'Burung Hud-Hud: An-Naml 20	
--	--	--

Tabel 1. Kategori Penyebutan Binatang dalam Alquran

Ulama Klasik seperti al-Jahiz membagi jenis binatang di alam berdasarkan ayat Alquran yang terdapat pada Surat an-Nur ayat ke 45. Beliau mengatakan bahwa binatang terdiri dari binatang yang berjalan '*syaiun yamsyi*', binatang yang berenang '*syaiun yashab*', binatang yang terbang '*syaiun yatir*' dan binatang yang berjalan menggunakan badannya '*syaiun yansab ay yamsy 'ala batnihi*'.²² al-Jahiz membagi binatang yang berjalan '*yamsyi*' menjadi beberapa macam, yaitu manusia '*nasu*', binatang buas '*siba*', binatang ternak '*bahaim*' dan serangga '*hasyarat*'. Selain pembagian tersebut, al-Jahiz juga membagi hewan menjadi *fasih* dan *a'jam*. Dia mengatakan bahwa manusia adalah binatang yang *fasih*. Sedangkan binatang yang melonglong, menggonggong, meringkik dan lain sebagainya disebut sebagai binatang *a'jam*.²³

Sedangkan Al-Samarqandy membagi binatang lebih bersifat umum, yaitu binatang yang hidup di darat dan yang hidup di air atau laut.²⁴ Kedua jenis binatang tersebut dibagi lagi menjadi tiga, yaitu binatang yang tidak memiliki darah asli, binatang yang memiliki darah tetapi tidak mengalir, dan binatang yang memiliki darah dan mengalir. Binatang yang tidak memiliki darah asli di antaranya adalah *jarad* 'belalang'. Binatang yang memiliki darah tetapi tidak mengalir di antaranya adalah *hayab* 'ular'. Adapun binatang yang memiliki darah mengalir dibagi menjadi dua, yaitu *musta'nis* 'yang jinak' seperti *ibil* 'unta'. Kedua adalah *mutawahisy* 'liar' seperti *asadu* 'singa' yang memangsa binatang lain.

Jika merujuk pada ulama kontemporer, para peneliti lebih condong menggunakan pembagian tipologi binatang berdasarkan Ilmu Biologi. Zaglul an-Najar mengatakan bahwa binatang di dalam Alquran disebutkan sebanyak lebih dari 140 kali. Bahkan beberapa surat di dalam Alquran dinamakan dengan jenis binatang tertentu, misalnya saja *al-baqarah* dan *an-nabl*. Dia tidak membedakan secara rinci mengenai binatang. Akan tetapi beberapa pendapatnya, mengindikasikan pembagian binatang yang didasarkan pada Ilmu Biologi. Seperti penjelasan tentang *al-an'am* yang di dalamnya terdapat hewan *ghanam*, *baqar*, *ibil* dan hewan sejenis yang memiliki susu dan menyusui (mamalia). Selain itu ada golongan serangga (insekta) seperti *nabl*, *naml*, *ankabut*, *dubab*, *banda*, *farasy*, *qumal*. Ada juga pembagian *aves* atau burung seperti *ghurab*, *hud-hud*, *salwa* dan kata *tayr* itu

²² Abi Usman Amru ibnu Bahr Al-Jahiz, *Kitabu Al-Hayawan*, 1965, 28.

²³ Bahr Al-Jahiz, 32.

²⁴ Alauddin Al-Samarqandy, *Tubfatu Al-Fuqaha'* (Beirut: Dar Al Kotob Al Ilmiyah, n.d.),

sendiri. Sama seperti Zaglul, Tim Tafsir Kementerian Agama dan LIPI mengklasifikasikan binatang didasarkan pada Ilmu Biologi, seperti binatang reptile dan amfibi, binatang menyusui (mamalia), burung (aves) dan serangga (insekta).

Selain melakukan kajian binatang berdasarkan jenis, ulama modern mengkaji binatang berdasarkan tema yang mereka simpulkan secara deduktif. Asil Mat'ab Janaby membagi bintang dalam Alquran berdasarkan tema ayat. Tema-tema tersebut adalah: (1) Binatang sebagai simbol '*rumzu*' keesaan dan nikmat Allah SWT yang besar bagi manusia. (2) Binatang sebagai simbol larangan. (3) Binatang sebagai simbol kehinaan, kesesatan, kelalaian, kebodohan. (4) Binatang sebagai simbol penghinaan atas tuhan orang musyrik. (5) Binatang sebagai simbol hari kebangkitan. Dan (6) Binatang sebagai simbol keputusan '*tasaum*' dan keoptimisan '*al-fi'l/ tafa'ul*' yang terdapat pada konsep *tatayyur* 'mengadu nasib'.²⁵

Berbeda dengan Asil, Sarra Tlili melakukan dekonstruksi gagasan inferioritas binatang bukan manusia yang dikaitkan dengan konsep Alquran. Dia berpendapat bahwa *taskhir* dan *tadhilil* tidak menyiratkan bahwa binatang dapat dieksploitasi dan selalu di bawah dominasi manusia, tetapi binatang tertentu yang dapat dimanfaatkan oleh manusia menunjukkan kelemahan manusia yang membutuhkan makhluk lain, bukan menunjukkan keunggulan manusia. Selain itu, tujuan *taskhir* bukan untuk menampakkan keunggulan manusia, tetapi ia menunjukkan superioritas Tuhan atas semua makhluknya.²⁶ Adapun konsep mengenai *istikhlaf/ khalifah* merupakan respon terhadap perkembangan politik kekhalifahan yang awalnya hanya merujuk pada "suksesi". Sehingga *istikhlaf* tidak terkait dengan pencarian kandidat yang layak sebagai *khalifah* di bumi antara manusia dan binatang. Adapun penggambaran *maskh* atau evolusi manusia yang tidak taat menjadi binatang non-manusia tidak selalu menyiratkan inferioritas binatang, tetapi lebih menandakan hukuman kebingungan dan rasa sakit manusia yang terperangkap dalam tubuh binatang.²⁷

Uraian Sarra tersebut menurut hemat penulis terinspirasi dari Foltz bahwa Islam sejatinya memandang tinggi binatang dan makhluk lain. Jika manusia disebut *hayawan natiq*, maka sejatinya makhluk lain juga ada yang ditampilkan Alquran dapat berbicara. Selain itu Foltz juga mengatakan bahwa aktivis hak asasi binatang memandang bahwa umat Islam melalui Alquran sangat bersifat antroposentris. Akan tetapi Foltz juga memberikan sinyalmen di dalam Alquran, banyak ayat yang menerangkan bahwa Allah menciptakan apa saja yang ada di bumi untuk segala sesuatu yang hidup, tidak terbatas untuk manusia. Sehingga anggapan bahwa semua tunduk pada manusia dapat dihilangkan atau paling tidak

²⁵ al-Janaby, "Al-Hayawan Fi Al-Qur'an-Dirasah Simiyaiyyah."

²⁶ Tlili, *Animals in the Qur'an*, 114.

²⁷ Tlili, 78.

dilunakkan.²⁸ Selain itu menurut Foltz sejatinya Islam memandang buruk penyembelihan binatang tanpa alasan.²⁹

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa cendekiawan muslim dalam mengkaji binatang di dalam Alquran secara garis besar terbagi menjadi dua golongan. Pertama, peneliti yang mengkaji binatang dengan pendekatan deduktif, yaitu menerangkan tema-tema di dalam Alquran tanpa tinjauan yang lebih dalam terlebih dahulu. Kedua, peneliti yang mengkaji binatang dengan pendekatan induktif. Mereka mencoba menguraikan lebih dalam apa saja yang ada pada paparan Alquran, baik dari segi ilmu biologi, bahasa, tinjauan polivalen tafsir dan sebagainya lalu menyimpulkan hakikat binatang di dalam Alquran. Dengan demikian terdapat pemaknaan alternatif atau makna lanjutan dari makna leksikal ayat.

Ayat tentang Binatang di dalam Alquran sebagai Sastra Binatang

Di dalam dunia Islam terdapat dua kelompok besar dalam melihat susastra Alquran. *Pertama*, kelompok yang menyatakan bahwa kesusastraan Alquran terletak pada kata, diksi dan bentuk-bentuk sastra yang diketahui secara umum seperti ungkapan *majaz*, *tasybih* dan *isti'arab*. Di antara ulama yang masuk dalam kelompok ini adalah Ar-Rumany dan Al-Baqilany. *Kedua*, kelompok yang menyatakan bahwa kesusastraan Alquran terletak pada *nadzam* atau susunan kalimat, sehingga seluruh ayat di dalam Alquran mengandung sistem penyusunan bahasa yang tepat, indah dan agung melebihi struktur bahasa Arab pada umumnya. Para ulama dalam kelompok ini lebih dominan di antaranya adalah al-Khattabi, al-Jurjani, Muhammad Abduh, Amin al-Khuly, Aisyah Abdurrahman bin Syati, Sayyid Qutb dan sebagainya.

Ar-Rumany membahas secara detail *balaghah* di dalam Alquran. Dia mengatakan bahwa *balaghah* memiliki tiga tingkatan, yaitu tingkatan tinggi, menengah dan bawah. Sedangkan *balaghah* Alquran menempati kedudukan yang tinggi. Secara umum *balaghah* Alquran adalah bentuk penyampaian pesan dan makna ke dalam hati melalui lafaz yang indah. Ar-Rumany membagi *balaghah* Alquran menjadi sepuluh kajian, di antaranya adalah *Ijaz*, *Tasybih* dan *Isti'arab*.³⁰ Contoh yang dia sampaikan adalah keefektifan *tasybih* keadaan orang kafir dengan

²⁸ Richard Foltz, *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures* (Simon and Schuster, 2014), 15.

²⁹ Foltz, 33.

³⁰ Ibu Sulaiman Hamad ibn Muhammad ibn Ibrahim Al-Khittaby, Abu al-Hasan Ali ibn Isa Ar-Rumany, and 'Abd Qahir Al-Jurjany, *Tsalatsu Rasail Fi I'jaz Al-Quran* (Misra: Dar Ma'arif, n.d.), 82.

anjing yang menjulurkan lidahnya dalam Surat Al-A'raf 176.³¹ Selain Ar-Rumany terdapat al-Baqilany yang menyatakan bahwa salah satu kemukjizatan Alquran terletak pada unsur *balaghah*. Dia membagi kemukjizatan keindahan bahasa Alquran menjadi dua, khusus dan global. Secara global dia mengatakan bahwa struktur dan gaya bahasa Alquran menyalahi gaya bahasa Arab pada umumnya. Secara khusus, *balaghah* Alquran terletak pada unsur *tasybih*, *isti'arah* dan sebagainya. Contoh ayat Alquran yang disampaikan oleh Al-Baqilany di antaranya adalah gambaran orang-orang yang diberi Taurat tetapi tidak membacanya bagaikan keledai yang membawa kitab tebal yang terdapat pada Surat Al-Jumu'ah ayat ke-5.³²

Sedangkan Al-Khattaby dengan yakin mengatakan bahwa kemukjizatan Alquran terletak pada tiga hal, kata (diksi), makna dan pertalian atau struktur yang merangkai kata sehingga memunculkan makna yang agung. Salah satu contoh terkait dengan binatang yang disebutkan oleh al-Khattaby dalam bukunya adalah ayat */fa akalahu adz-dzi'bu/* 'maka serigala itu memakannya' yang terdapat pada Surat Yusuf ayat ke 17. Al-Khattaby mengatakan bahwa ayat di dalam Alquran sangat tepat dalam memilih kata dengan makna dan konteks yang tepat. Menurutnya kata *iftarasa* pada umumnya bermakna memotong nadi leher yang dilakukan oleh binatang buas. Sedangkan ayat di atas menggambarkan keadaan saudara Yusuf yang berbohong kepada ayahnya. Bahwa jika nantinya mereka diminta bukti, maka mereka tidak dapat memberikannya. Sehingga saudara Yusuf digambarkan Alquran menggunakan kalimat */fa 'akalahu ad-dzi'bu/* 'maka dia telah dimakan oleh serigala'. Kata */akala/* merujuk pada makna 'makan' dengan tidak disisakan sedikitpun objek yang dimakan. Sehingga saudara Yusuf mencari jalan "aman" untuk berbohong kepada ayah mereka.³³

Di dalam bukunya, Bint Syati' menentang kajian ilmiah ayat Alquran, diantaranya terkait binatang. Secara gamblang dia mengatakan bahwa cara memahami Alquran adalah dengan pendekatan sastra, bukan sains. Dia memberi contoh kasus *al-ankabut*, dimana kata kerja *muannats /'ittakbadzat/* dianggap *mufassir ilmy* sebagai indikasi laba-laba betina yang membuat jaring. Bint Syati' mengatakan bahwa orang Arab sudah terbiasa menggunakan kata *muannats* untuk binatang yang tunggal. Mereka me-*mufrad*-kan kata *an-naml*, *an-nabl*, dan *al-dud* menjadi *muannats*. Sehingga tidak ada hubungan antara *muannats* kebahasaan dengan *muannats* secara biologis. Dia mengatakan bahwa *an-namlah*, *an-nablal*, *ad-dudal*, *al-ankabut* dapat bejenis kelamin jantan ataupun betina.³⁴

³¹ Al-Khittaby, Ar-Rumany, and Al-Jurjany, 82.

³² Issa J Boullata, *Al-Qur'an Yang Menakjubkan* (Tangerang: Lentera Hati, 2008), 140.

³³ Al-Khittaby, Ar-Rumany, and Al-Jurjany, *Tsalatsu Rasail Fi I'jaz Al-Quran*, 41.

³⁴ 'Aisyah Abd Rahman bint Syati', *Al-Qur'an Wa Qadaya al-Insan* (Qahirah: Dar Al-Ma'arif, n.d.), 360.

Syauqi Dzaif mengatakan bahwa salah satu pengaruh Alquran terhadap bahasa dan sastra Arab adalah lahirnya pedoman sastra yang baik dan nikmat untuk didengar. Alquran merupakan pedoman paling awal dalam memberikan gambaran gaya bahasa yang indah dan tepat makna. Dengan keindahan bahasa Alquran tersebut, banyak yang terpengaruh hatinya sehingga masuk ke dalam Agama Islam saat Alquran diturunkan dahulu.³⁵ Hal senada juga disampaikan oleh Sayyid Quthb yang mengatakan bahwa Alquran sebagai kitab dakwah memuat unsur-unsur sastra yang agung, jujur dan tidak mengada-ada.³⁶

Selain itu, terdapat ulama kontemporer yang mencoba menggabungkan keindahan bahasa Alquran terkait binatang dengan ilmu sains dan kelompok inilah yang dikritisi oleh Bintu Syati' di atas. Di antaranya adalah Zaglul an-Najar dan Kementerian Agama Indonesia serta LIPI yang menerbitkan Kitab Tafsir 'Ilmi sebagaimana yang telah diuraikan di muka. Salah satu pernyataan Zaglul an-Najar adalah bahwa fakta ilmiah yang ada di dalam Alquran dapat berupa makna *haqiqiy* ataupun juga dapat berupa makna *majazy*. Sehingga Kajian binatang secara khusus dan ayat-ayat *kauniyah* secara umum penting dikaji melalui kajian kesusastraan Arab.³⁷

Berdasarkan uraian di atas dapat dipahami bahwa susastra Alquran dapat dilihat dari dua sudut pandang. Pertama adalah kesusastraan Alquran yang terletak pada unsur *balaghah* dan unsur sastra yang sudah disinggung dan dikenalkan oleh para ulama klasik ataupun modern. Dalam hal ini terbatas pada ayat-ayat tertentu, misalnya binatang zoomorfik berupa penyerupaan manusia dengan binatang *ankabut* 'laba-laba', *himar* 'keledai' dan lain sebagainya. Kedua, sastra binatang terdapat pada semua ayat di dalam Alquran yang menyinggung tentang binatang. Mengingat bahwa *nadzam* atau struktur merujuk pada seluruh struktur kalimat pada ayat-ayat Alquran.

Jika merujuk pada kajian bentuk sastra Arab secara khusus, sastra binatang dalam Alquran disajikan dalam dua bentuk, yaitu *syi'ir* (puisi) dan *natsar* (prosa). *Syi'ir* di sini merujuk pada konsep *tamsil*, *tasybih*, *isti'arab*, dan *majaz* tidak terikat pada pemaknaan syair dengan *qafiyah-qafiyah* tertentu. Sedangkan prosa lebih kepada kisah-kisah dengan latar, plot, tokoh, setting tempat dan lain sebagainya yang relatif lengkap dan undang-undang atau *dustur*. Di antara ayat Alquran terkait binatang yang ditampilkan dalam kategori *syi'ir* adalah permissalan keadaan orang kafir dengan anjing yang menjulurkan lidahnya dalam Surat Al-A'raf ayat 176.

³⁵ Syauqi Dzaif, *Tarikh Al-Adab al-Araby: Al-Asr al-Islamy* (Misra: Dar Al-Ma'arif, 1963), 33.

³⁶ Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zilali Al-Qur'an* (Jakarta: Gema Insani, 2000), 93.

³⁷ Ragib Muhammad an-Najar, *Min Ayat Al-I'jaz al-Ilmy: Al-Hayawan Fi al-Quran al-Karim*, 30.

Sedangkan dalam bentuk prosa dapat merujuk pada beberapa ayat. Di antaranya adalah kisah Nabi Ibrahim yang menginginkan bukti bagaimana Allah menghidupkan benda atau makhluk yang mati, sehingga Allah memerintahkan Nabi Ibrahim untuk membelah empat burung dan membaginya di tempat-tempat yang jauh di atas bukit pada Surat Al-Baqarah ayat ke-260.

Menurut hemat penulis, keberadaan sastra binatang di dalam Alquran tidak bisa dilepaskan dari budaya bangsa Arab sebelum Islam datang. Orang-orang Arab jahiliyah sudah terbiasa untuk menggunakan binatang sebagai permissalan. Menurut Sa'ad Abd Rahman al-Arafy binatang atau sifat binatang bagi orang Arab Jahiliyah sangat penting. Dengan lingkungan gurun, masyarakat sangat tergantung dengan bantuan binatang. Bantuan tersebut berupa kendaraan perang, alat transportasi, alat angkutan barang dan sumber ekonomi serta makanan orang Arab. Masyarakat Arab jahiliyah juga hidup berdampingan dengan berbagai macam binatang. Dengan interaksi yang cukup intens tersebut, mereka membuat syair dengan medium binatang.³⁸ Selain itu beberapa binatang digunakan oleh masyarakat jahiliyah sebagai nama anak mereka seperti *Asad*, *Tsa'labab*, *Kilab*, *Ad-Dzi'bu* dan *Himar*.³⁹

. Menurut hemat penulis, eksistensi binatang di dalam syair-syair jahiliyah disinyalir kuat mempengaruhi gaya komunikasi Alquran yang menggunakan binatang sebagai permissalan di dalam Alquran.⁴⁰ Hal tersebut diperkuat dengan pernyataan Ali Sodikin bahwa dialektika Alquran dengan tradisi Arab terbagi menjadi tiga yaitu *tahmil*, *tagyir* dan *tabrim*. Dari ketiga macam tersebut, penulis melihat bahwa eksistensi binatang sebagai medium komunikasi Tuhan dengan manusia⁴¹ di dalam Alquran masuk dalam kategori *tahmil (adoptive complement)*.⁴²

Zoologi Sastra dalam Kajian Sastra Binatang Alquran

Menurut Endraswara istilah “zoologi sastra” berasal dari dua kata, yaitu “zoologi” dan “sastra”. Zoologi merupakan salah satu ilmu cabang dalam ilmu biologi yang khusus mengkaji tentang binatang. Adapaun zoologi sastra merupakan pembahasan unsur-unsur di dalam sastra yang berkaitan dengan binatang. Selain menampilkan unsur sastra dan hal-hal terkait dengan binatang di

³⁸ Sa'ad Abd Rahman Al-Arfi, *Sulukku Al-Hayawan Fi Asy-Syi'ri al-Jahily: Dirasah Fi al-Madmun Wa An-Nasij al-Fanniy* (Mamlakah Arabiyah Su'udiyah: Jami'ah Ummul Qura', 2005), 19.

³⁹ Bahr Al-Jahiz, *Kitabu Al-Hayawan*, 27.

⁴⁰ Abd Halim, “Dialektika Hadis Nabi Dengan Budaya Lokal Arab | Halim | DINIKA : Academic Journal of Islamic Studies,” accessed January 4, 2021, <https://ejournal.iainsurakarta.ac.id/index.php/dinika/article/view/2060>.

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

⁴² Ali Sodiqin, *Antropologi Al-Quran, Model Dialektika Wahyu Dan Budaya* (Yogyakarta: Arruz Media Grup, 2008), 114.

dalamnya, zoologi sastra digunakan untuk mencari makna transedental atau makna kedua dari binatang yang menggambarkan kehidupan manusia seperti sosial, religiusitas, romantisme dan lain sebagainya.⁴³ Dengan demikian dapat dipahami bahwa zoologi sastra penting digunakan untuk mengkaji hal ihwal tentang binatang yang ditampilkan, baik dengan pendekatan saintifik ataupun dengan paradigma filosofis. Pencarian zoosembiologi atau keterkaitan antara zoologi dan sastra penting untuk diungkap dan diuraikan secara holistik.

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

Ilmuan Barat, Mario Ortiz Roblez mengatakan bahwa binatang memiliki usia yang sama dengan sastra. Hal ini menunjukkan bahwa sastra binatang muncul sejak adanya manusia. Menurutnya, binatang sudah muncul pada fabel, metafora dan drama sejak manusia lahir. Binatang tersebut menggambarkan bagaimana manusia seharusnya melakukan tindakan dan bersikap serta bagaimana keduanya berinteraksi secara baik. Dia memberikan contoh berupa kisah Nabi Adam di dalam Alkitab bahwa Adam diberi tugas oleh Tuhan untuk memberi nama apa saja yang ditemuinya, termasuk binatang. Selain itu, sebagaimana yang digambarkan teks Kristiani bahwa binatang tidak hanya diberi nama, tapi juga digambarkan dapat berbicara, contohnya adalah ular yang menggoda Adam dan Hawa.⁴⁴ Apa yang dikatakan oleh Mario tersebut diamini oleh Gunardi Djoko Winarno dan Sugeng P. Harianto. Kedua menjelaskan bahwa di dalam Literatur Islam, -khususnya Alquran-, dijelaskan bagaimana burung gagak mengajari manusia, -dalam hal ini adalah Qabil- untuk mengubur saudaranya, Habil. Dalam hal ini tampak bahwa kisah binatang memberikan gambaran sebagai simbol bagaimana manusia harus bersikap.⁴⁵

Pemaknaan tekstual terhadap kisah tidak cukup untuk mengungkap makna transedental atau makna konotasi dalam istilah Barthes. Perspektif zoologi sastra penting dihadirkan untuk melihat imajinasi para sastrawan melalui bintang yang disuguhkan karena pendekatan tersebut bersifat terbuka dengan teori dan pendekatan lainnya. Sebagaimana hasil penelitian yang dipublikasikan penulis sebelumnya dengan judul “Representamen Cinta Dalam Kisah Nabi Sulaiman dan

⁴³ Endraswara, *Metodologi Penelitian Zoologi Sastra*, 54.

⁴⁴ Mario Ortiz-Robles, *Literature and Animal Studies* (Routledge, 2016), 2–4.

⁴⁵ Gunardi Djoko Winarno and Sugeng P. Harianto, *Perilaku Satwa Liar (Ethology)* (Bandar Lampung: Aura, 2018), 6.

Ratu Saba' Surat An-Naml (Studi Analisis Semiotika Dan Komunikasi Interpersonal)” menunjukkan bahwa Burung Hud-Hud memiliki kecerdasan dan penalaran yang baik. Burung Hud-Hud digambarkan Alquran dapat mengamati (*sensing*) Ratu Saba' dan para prajuritnya dengan kata *nadzara* yang lebih mengacu pada penalaran. Sehingga ketika dia kembali kepada Nabi Sulaiman, dia dapat menjelaskan keadaan Ratu Saba' dengan detail dan jelas.⁴⁶ Menurut Rachmat Djoko Pradopo, pendekatan sastra membawa seorang peneliti untuk memahami makna karya sastra pada makna yang dalam. Bahkan dengan sudut pandang sastra, teori dapat dikembangkan dari taraf asalnya. Dia memberikan contoh pada teori semiotika, yang awalnya hanya digunakan dalam ranah linguistik saja karena bersifat struktural, dapat digunakan dalam ranah yang lebih luas dan dalam jika digunakan dalam kajian sastra.⁴⁷

Binatang dalam Alquran -berdasarkan data yang ditemukan- sering dijadikan sebagai metafora atau permisalan, sebagai simbol dan lain sebagainya. Data tersebut tidak meherankan karena dalam zoologi sastra ada asumsi bahwa binatang memiliki perasaan layaknya manusia. Mengenai hal ini Bence Nanay dengan artikel ilmiahnya *Zoomorphism* mengatakan bahwa hubungan antara manusia dan binatang ada pada dua hal, yaitu metode ilmiah dan paradigm filosofis. Nanay mengatakan bahwa antropomorfisme sebagai metodologi ilmiah bertujuan untuk menggambarkan keadaan mental spesifik dari spesies tertentu untuk mempermudah mendeskripsikan mental binatang tersebut dikaitkan dengan perilaku manusia. Sebaliknya, antropomorfisme sebagai paradigma penjelas filosofis adalah asumsi teoritis yang sangat umum tentang bagaimana pikiran binatang harus dan dapat dijelaskan dengan sifat manusia. Sedangkan zoomorphism sebagai metodologi ilmiah adalah alat untuk memahami kondisi mental spesifik yang manusia miliki, berdasarkan postulat keadaan mental binatang. Dalam ranah paradigma filosofis, zoomorfik digunakan untuk melihat tipe mental manusia dengan merujuk pada binatang tertentu.⁴⁸ Dalam hal ini, permisalan-permisalan yang ditampilkan Alquran cenderung bersifat paradigma filosofis, yaitu menggambarkan keadaan manusia tertentu dengan binatang sebagaimana yang telah diuraikan pada sub bab sebelumnya.

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa pendekatan zoologi sastra merupakan pendekatan yang dapat dan urgen digunakan untuk menangkap makna transedental pada binatang yang disuguhkan dalam karya sastra, khususnya

⁴⁶ Muhamad Agus Mushodiq, “Representamen Cinta Dalam Kisah Nabi Sulaiman Dan Ratu Saba' Surat An-Naml (Studi Analisis Semiotika Dan Komunikasi Interpersonal),” *Al-Tsaqafa: Jurnal Ilmiah Peradaban Islam* 15, no. 2 (2018): 243–57, <https://doi.org/10.15575/al-tsaqafa.v15i2.3826>.

⁴⁷ Rachmat Djoko Pradopo, *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, Dan Penerapannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 58.

⁴⁸ Nanay, “Zoomorphism.”

sastra binatang Alquran. Berikut ini penulis uraikan urgensi zoologi sastra sebagai pendekatan untuk menganalisis sastra binatang di dalam Alquran. *Pertama*, Binatang di dalam Alquran masuk dalam ranah sastra, baik dalam bentuk *syi'ir* ataupun *natsar* sebagaimana yang telah dibuktikan pada sub bab sebelumnya. Sehingga pendekatan dan teori sastra seperti zoologi sastra, semiotika, *balaghah* dan teori kritik sastra lain perlu dihadirkan. *Kedua*, untuk menangkap zoosembiologi antara karya sastra dan zoologi dibutuhkan kajian interdisiplin, multidisiplin dan transdisiplin.⁴⁹ Kajian monodisiplin menimbulkan makna yang tidak komprehensif. Sehingga peneliti melihat bahwa kajian monodisiplin terhadap binatang di dalam sastra atau Alquran secara khusus merupakan faktor besar dari munculnya diskriminasi, setereotipi negatif dan eksploitasi berlebihan terhadap binatang sebagaimana yang telah disinggung oleh penulis di sub bab pendahuluan. *Ketiga*, penelusuran etika binatang dalam karya sastra dan penentangan terhadap filsafat antroposentrisme dapat dilakukan dengan pendekatan zoologi sastra. Peneliti melihat bahwa di dalam tradisi Islam, binatang merupakan makhluk yang sangat dekat dengan manusia.⁵⁰ Manusia dan binatang juga memiliki kewajiban yang sama untuk bertasbih kepada Allah SWT.⁵¹ Di sisi lain, kerusakan lingkungan merupakan problematika yang sedang dihadapi oleh umat manusia saat ini. Termasuk di dalamnya adalah banyaknya binatang yang punah.⁵² Zoologi sastra memiliki peran dalam mengubah situasi tersebut. Kajian yang mendalam terkait hal ihwal binatang di dalam karya sastra merupakan bentuk zoosentrisme yang diperkenalkan oleh Al-Ma'ari.⁵³ Hal tersebut juga selaras dengan prinsip zoologi sastra yang menggunakan filsafat Heideggerian, sebuah filsafat yang menentang antroposentrisme dan menggaungkan kesejajaran makhluk hidup.⁵⁴

Di sisi lain tokoh Ushul Fiqh Izzuddin ibn Abd Salam menguraikan kaidah-kaidah Islam terkait binatang secara khusus. Di antaranya adalah (1) manusia harus memberikan makan semua hewan, bahkan hewan yang sudah tidak memberikan manfaat baginya hingga meninggal, (2) manusia dilarang untuk memberikan beban yang melampaui kemampuannya, dan (3) manusia dilarang

⁴⁹ Endraswara, *Metodologi Penelitian Zoologi Sastra*, 6.

⁵⁰ Foltz, *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*, 33.

⁵¹ Abu Ja'far Nuhammad ibn Jarir at-Tabary, *Tafsir At-Tabary Min Kitabibi Jami'il Bayan 'An Ta'wili Ay al-Qur'an*, vol. 6 (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1994), 355.

⁵² Fachruddin M Mangunjaya, *Konservasi Alam Dalam Islam*, 2nd ed. (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2019), 71.

⁵³ Kevin Blankinship, "Suffering the Sons of Eve: Animal Ethics in al-Ma'arri's Epistle of the Horse and the Mule," *Religions* 11, no. 8 (August 10, 2020): 412, <https://doi.org/10.3390/rel11080412>.

⁵⁴ Endraswara, *Metodologi Penelitian Zoologi Sastra*, 15.

mencampur adukkan binatang sehingga dapat melukai satu sama lain.⁵⁵ Dengan alasan tersebut zoologi sastra harus dihadirkan dalam kajian tentang tema eksploitasi binatang dalam Alquran.

Oleh karena perspektif zoologi sastra bersifat interdisiplin, multidisiplin, bahkan transdisiplin, maka ruang lingkup kajiannya pun menjadi luas dan fleksibel disesuaikan dengan *background* keilmuan yang dimiliki oleh peneliti. Endraswara menyimpulkan bahwa ruang lingkup kajian zoologi sastra harus terkait dengan binatang dan kehidupan manusia. Adapun secara eksplisit ruang lingkungannya adalah kajian tentang hakikat binatang dalam sastra, perilaku binatang yang dapat dijadikan teladan bagi manusia, perbandingan perilaku manusia dan binatang, memahami mitos-mitos binatang secara sinkronis, memahami perilaku manusia yang memuja binatang tertentu, memahami sikap manusia yang sering menindas dan mengeksploitasi binatang, memahami binatang sebagai simbol (totem) dalam kehidupan manusia dan lain sebagainya.

Aplikasi Analisis Ayat Zoomorfik dengan Perspektif Zoologi Sastra

Untuk melihat urgensi tersebut lebih jauh dan empiris, penulis menyajikan salah satu kasus ayat zoomorfik di dalam Alquran, di mana jenis binatang di dalamnya mendapat “perlakuan” diskriminatif oleh para *mufassir*, khususnya *mufassir* klasik. Binatang yang dimaksud adalah *al-farasy* di dalam Surat Al-Qari’ah ayat ke 4. Allah berfirman:

يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْتُوثِ

Kata */al-farasy/* diterjemahkan oleh para *mufassir* dengan berbagai makna. Para *mufassir* mengartikannya sebagai ‘anai-anai’ atau ‘laron’, ‘belalang’ dan segala binatang yang bertebaran saat ada cahaya. Ath-Tabari di dalam kitab tafsirnya *Jamiul Bayan* menerangkan bahwa kata */al-farasy/* merujuk pada binatang yang saling berjatuhan di api dan cahaya lampu, bukan nyamuk ‘*ba’udza*’ dan juga bukan lalat ‘*zubbab*’. Oleh karena itu, peneliti berasumsi bahwa apa yang dimaksud oleh Ath-Tabari, kata tersebut merujuk pada ‘anai-anai’ atau ‘laron’ (sesuai dengan terjemah Kementerian Agama Indonesia) dan juga dapat merujuk pada *moth* atau binatang seperti kupu-kupu kecil yang seringkali dapat ditemukan di sekitar cahaya. Binatang tersebut bertebaran tidak beraturan ketika menuju api atau cahaya tersebut (*al-mufarraq*). Selain itu, Ath-Tabari juga mengutip beberapa pendapat para ahli ta’wil dalam menerjemahkan kata */al-farasy/*. Di antaranya adalah Qatadah yang mengatakan bahwa */farasy/* merujuk pada binatang yang sering dilihat menuju kepada api. Selain itu, Ath-Tabari juga mengutip pendapat

⁵⁵ Muhammad Izzuddin Abd al-Aziz Ibn Abdu as-Salam al-Sulamy, *Qawa'idu Al-Ahkam Fi Masalibi al-Anam* (Qahirah: Maktabah Kulliyat al-Azhar, 1991), 196.

orang-orang Arab yang mengatakan bahwa *farasy* atau keadaan *farasy* merujuk pada segerombolan belalang yang bertebaran menaiki satu sama lainnya yang menyerupai manusia pada hari kiamat yang saling mendahului.⁵⁶

Sedangkan Zamakhsary mengatakan bahwa manusia pada hari kiamat bagaikan *farasy* dalam hal jumlah yang banyak, lemah dan hina serta saling bertebaran ke segala penjuru bagaikan *farasy* yang bertebaran menuju api.⁵⁷ Adapun Qurtubi merujuk pada perkataan Qatadah yang mengatakan bahwa *farasy* adalah binatang yang dapat terbang yang berjatuh di api dan cahaya lampu sedangkan untuk kata tunggalnya adalah */firasyah/*. Sedangkan Farra –menurut Qurthubi- berpendapat bahwa *farasy* adalah binatang yang dapat terbang dengan liar (tak beraturan) seperti nyamuk dan belalang. Qurthubi menambahkan bahwa pada hari kiamat kelak, manusia pertama kali bagaikan *farasy* yang beterbangan tanpa arah. Setelah itu mereka bagaikan belalang yang sudah memiliki arah tujuan. Sedangkan kata *mabsus* merujuk pada makna bercerai berai (*mutafarriq*) dan bersebaran (*muntasyir*).⁵⁸ Selanjutnya adalah Imam Jalalain yang menjelaskan bahwa ayat tersebut menggambarkan manusia pada saat hari kiamat datang bagaikan segerombolan belalang yang bertebaran dan kebingungan karena akan dihisab.⁵⁹

Berdasarkan uraian di atas, ada beberapa catatan penulis terkait kriminalitas binatang yang dilakukan oleh *mufassir* terhadap *al-farasy*. Pertama, deskripsi binatang yang bertebaran menuju api ‘*an-nar*’ atau cahaya lampu ‘*as-siraj*’. Dalam Alquran sendiri tidak dijelaskan tujuan *al-farasy* bertebaran. Sehingga peneliti melihat bahwa deskripsi tentang bertebarannya binatang menuju ke api tanpa ada kejelasan perilaku tersebut lebih jauh mengakibatkan munculnya setereotipi negatif dan ambiguitas makna. Binatang tersebut seakan-akan menyerahkan diri untuk dibakar oleh api. Sebagian besar *mufassir* yang disebutkan penulis menggambarkan hal tersebut, kecuali Imam Jalalain. Kedua, penulis mencatat bahwa hasil tafsir Zamakhsari secara gamblang mengatakan bahwa binatang *al-farasy* merupakan binatang yang banyak, lemah dan hina sebagai perumpamaan manusia ketika hari akhir terjadi.

Sebagai upaya analisis kritis terhadap hasil interpretasi *mufassir* di atas, penulis mengkaji binatang *al-farasy* pada ayat ke-4 Surat Al-Qari’ah dengan dua teori, yaitu teori Semiotika Roland Barthes dan *Tasybih*. Dalam ayat */yauma yakumu*

⁵⁶ at-Tabary, *Tafsir At-Tabary Min Kitabih Jami’il Bayan ‘An Ta’nili Ay al-Qur’an*, 6:600.

⁵⁷ Az-Zamakhsari Al-Khawarizmy, *Tafsir Al-Kasyaf*, 1218.

⁵⁸ Abi Abdullah Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakr Al-Qurthuby, *Al-Jami’u Li Ahkami Al-Qur’an* (Beirut: Muassasah Ar-Risalah, 2006), 442.

⁵⁹ Imam Jalaluddin Al-Mahally and Imam Jalaluddin Asy-Syuyuti, *Tafsir Jalalain* (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), 512.

an-nasu ka al-farsyi al-mabsus/ terdapat beberapa unsur *tasybih*, yaitu *musyabbah* berupa */an-nasu/*, *musyabbah bib* berupa */al-farasy al-mabsus/*, dan *adatu tasybih* berupa huruf */kaf/*. Dengan demikian *wajbu syibh* secara eksplisit tidak ditampilkan dalam ayat tersebut. Meskipun demikian *wajbu syibh* dapat dipahami melalui sifat atau *na't* dari kata *al-farasy* berupa *al-mabsus* yang bermakna “bertebaran”. Adapun jenis *tasybih* ayat di atas jika dilihat melalui kelengkapan *adatu tasybih*, maka masuk dalam kategori *tasybih mursal-mujmal* karena terdapat *adatu tasybih* tetapi dihilangkan secara eksplisit *wajbu syibh*.⁶⁰ Perlu diketahui bahwa *musyabbah* dan *musyabbah bib* dalam kalimat *tasybih* merupakan ujung tombak (*tarfay tasybih*). Ketidakeengkapan unsur *tasybih* tersebut menunjukkan bahwa perumpamaan tersebut penting diketahui dan memiliki kemiripan tinggi. Penekanan *tasybih* tampak dari kelengkapan unsur *tasybih*, semakin sedikit unsur *tasybih* maka semakin kuat juga penekanannya (*baligh*).⁶¹

Jika dilihat dari konteks ayat di atas, tujuan *tasybih* dapat disimpulkan dengan dua macam, yaitu *bayanu halibi* dan *taqriru halibi* dan bukan *tazyin* atau *taqbih halibi* sebagaimana yang disangkakan oleh Zamakhsari. Penulis melihat bahwa gambaran keadaan manusia saat hari kiamat yang saat ini belum terjadi, dijelaskan oleh Alquran dengan permissalan *al-farasy* yang bertebaran. Hal tersebut juga mengandung penegasan akan keterjadiannya. Dengan penyerupaan tersebut, manusia dapat menggambarkan keadaan hari kiamat kelak.

Tujuan *tasybih* ini dapat dipahami secara proporsional dengan mengkaji sifat atau perilaku dari *al-farasy*. Dengan demikian kajian tentang *al-farasy* tersebut perlu dikaji melalui teori lain berupa semiotika dengan pendekatan zoologi sastra agar gambaran perilaku *al-farasy* lebih terbuka dan luas. Dalam hal ini, penulis memilih beberapa kata yang masuk sebagai *scriptible text*. Kata kunci tersebut adalah kata *al-farasy*, *al-mabsus* dan *an-nas*.

Secara denotatif, kata *al-farasy* dapat merujuk pada berbagai hal, di antaranya adalah anai-anai ‘*alate*’, ngengat ‘*moths*’, kunang-kunang ‘*al-baq*’ dan belalang ‘*jarad*’. Dalam *Lisan Al-Arab*, kata *al-farasy* dimaknai dengan binatang kecil seperti nyamuk yang dapat terbang. Kata *firasyah* sendiri bermakna binatang kecil yang berputar-putar di sekitar cahaya lampu. Ibnu Mandzur juga mengutip pendapat Az-Zujaj mengenai kata *farasy* di dalam Surat al-Qari’ah seperti *al-baq* (kunang-kunang, kutu atau kepinding) kecil yang berkeliling mengitari api. Sedangkan al-Lais mengartikannya secara umum, yaitu binatang kecil yang dapat terbang.⁶² Sedangkan *al-mabsusu* dalam *Lisan Arab* berasal dari kata *bassa-yabusu* bermakna *al-intisyar* atau *an-nasyr* ‘menyebarkan’.⁶³ Sedangkan *al-mabsus*

⁶⁰ Aly Jarim and Musthafa Amin, *Al-Balaghah Al-Wadibah* (Qahirah: Dar Al-Ma’arif, n.d.), 25.

⁶¹ Ahmad Al-Hasyimi, *Jawaburu Al-Balaghah* (Beirut: Al-Maktabah Al-’Asriyyah, n.d.), 76.

⁶² Ibnu Mandzur, *Lisan Al-Arab*, vol. 14 (Beirut: Dar Sadir, tanpa tahun), 330.

⁶³ Mandzur, 14:114.

menurutnya adalah gambaran binatang *farasy* yang dilepaskan dan disebarakan sehingga bertebaran.

Dengan demikian dapat dipahami bahwa secara denotatif *al-farasy al-mabsus* adalah segala binatang yang dapat terbang secara tidak teratur dengan pengecualian nyamuk dan lalat. Penetapan pengecualian dua binatang tersebut didasarkan pada kesepakatan masyarakat Arab. Untuk itu binatang yang mendekati api sebagaimana yang disampaikan oleh para *mufassir* dan pemaknaan denotasi di atas, *al-farasy* dapat berupa anai-anai, ngengat, kunang-kunang atau juga segala binatang yang dalam bahasa Inggris disebut dengan *nocturnal insects* (serangga nokturnal) dan serangga krepuskular.

Pada tahap selanjutnya, kata *al-farasy al-mabsus* dianalisis pada taraf pemaknaan konotasi yang dikaitkan dengan ilmu zoologi dan kesepakatan orang Arab yang dapat dilacak di berbagai sumber literatur. Dalam ranah zoologi, terdapat beberapa penelitian yang merujuk pada serangga yang sering ditemukan bertebaran di api dan cahaya lampu. Dalam penelitian yang dilakukan oleh Avalon C. S. Owens dan Sarra M. Lewis disimpulkan bahwa cahaya buatan *artificial light at night* (ALAN) mengakibatkan populasi serangga nokturnal seperti kunang-kunang semakin menipis. Mengingat bahwa serangga tersebut terganggu dalam hal “pacaran” dan reproduksi. Serangga nokturnal seperti laron dan kunang-kunang dapat mendeteksi lawan jenisnya dengan deteksi cahaya (*bioluminescence*).⁶⁴ Cahaya-cahaya buatan yang dibuat oleh manusia “menipu” para serangga karena mengganggu cahaya buatan tersebut adalah sinyal dari lawan jenisnya. Dengan demikian, cahaya-cahaya tersebut juga mengakibatkan pada kaburnya tempat kawin dan sinyal asli cahaya lawan jenis. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa munculnya serangga yang bertebaran di cahaya (perilaku terbang ke cahaya) baik laron, kunang-kunang dan binatang sejenis diakibatkan karena “tipuan” sinyal cahaya (*bioluminescence*).

Berbeda dengan kunang-kunang, ngenegat atau *moth* dianggap menuju ke cahaya karena mereka mengira bahwa cahaya lampu atau cahaya buatan merupakan cahaya bulan yang dijadikannya sebagai navigasi terbang agar terhindar dari pemangsa. Akan tetapi “tipuan cahaya” buatan manusia tersebut pada akhirnya membuat mereka banyak yang terbakar (*self-immolate*) oleh bola lampu atau api yang dikira sebagai cahaya bulan. Dengan demikian dalam

⁶⁴ Avalon C. S. Owens and Sara M. Lewis, “The Impact of Artificial Light at Night on Nocturnal Insects: A Review and Synthesis,” *Ecology and Evolution* 8, no. 22 (October 23, 2018): 11337–58, <https://doi.org/10.1002/ece3.4557>.

penelitian yang ditulis oleh Robin Somers-Yeates dkk mengatakan bahwa cahaya buatan berdampak pada menipisnya populasi ngengat di era modern.⁶⁵

Selain kunang-kunang dan ngengat, makna *farasy* juga dapat merujuk pada laron atau anai-anai sebagaimana yang diterjemahkan di dalam Alquran versi Kementerian Agama RI. Dalam penelitian yang dilakukan oleh W. L. Nutting, kebiasaan Laron atau *flying termites* menuju cahaya saat hujan, khususnya diakibatkan oleh siklus reproduksi laron. Laron merupakan rayap yang “diberi tugas” untuk melakukan reproduksi.⁶⁶ Sang ratu memproduksi rayap dengan sayap di musim penghujan, agar nantinya laron tersebut dapat menemukan pasangan di dekat cahaya. Dalam penelitiannya tersebut, laron masuk dalam kategori kasta *swarmer* yang memiliki kemampuan melihat yang baik daripada kasta prajurit dan pekerja. Selain itu, laron juga memiliki organ reproduksi yang berfungsi. Mengingat bahwa kasta pekerja dan prajurit masuk dalam kategori “mandul”. Sehingga ketika hujan di malam hari, laron bertebaran menuju cahaya untuk menghangatkan tubuh dan mencari pasangan. Dengan demikian dapat dipahami di sini bahwa munculnya dan bertebarannya laron menuju cahaya, bukan diakibatkan oleh sifat ingin menghancurkan diri atau membakar diri. Banyaknya laron yang mati, bukan diakibatkan oleh panas cahaya, akan tetapi diakibatkan oleh laron yang tidak menemukan pasangan, sehingga dia terus beraktifitas di sekitar lampu, sehingga dimangsa oleh predator dan tubuh mereka menjadi kering. Laron atau rayap secara umum membutuhkan kelembapan tubuh, untuk itu mereka tinggal di tanah dan kayu basah.

Jika dilihat dari budaya Arab, khususnya dalam bait atau perumpamaan, binatang *farasy* mempunyai reputasi yang buruk. Ad-Dumairy misalnya, menjelaskan bahwa *farasy* atau *firasyah* dalam bentuk *mufrad* merupakan binatang yang menyerupai nyamuk (*ba’uz’a*). Dia adalah binatang yang sering mengelilingi lampu karena memiliki netra yang lemah. Ad-Dumairy memberikan sebuah bait yang diubah oleh Muhalhil ibn Yamut:

دعا بالحَاظِه قَلْبِي إِلى عَطِي # فِجَاءِه مَسْرَعَا طَوْعَا يَلْبِيه
مِثْل الفِرَاشَةِ تَأْتِي إِذَا تَرَى لَهَا # إِلى السَّرَاجِ فَتَلْقَى نَفْسَهَا فِيه

Dari bait tersebut tampak bahwa bintang *firasyah* digambarkan secara sukarela datang menuju api atau lampu dan melemparkan dirinya ke dalamnya.

⁶⁵ Robin Somers-Yeates et al., “Shedding Light on Moths: Shorter Wavelengths Attract Noctuids More than Geometrids,” *Biology Letters* 9, no. 4 (August 23, 2013): 20130376, <https://doi.org/10.1098/rsbl.2013.0376>.

⁶⁶ W. L. Nutting, “Colonizing Flights and Associated Activities of Termites. I. The Desert Damp-Wood Termite *Paraneotermes Simplicicornis* (Kalotermitidae),” *Psyche* (Hindawi, 1966), <https://doi.org/10.1155/1966/59080>.

Dalam budaya *tamsil*, terdapat beberapa ungkapan yang mendiskriminasikan *al-farasy*, di antaranya adalah */atyasu min al-firasyah/* 'lebih buruk dari *al-firsayah'*, */ad'afu wa azallu, wa ajhalu wa akhaffu wa akhta'u min al-firayab'* 'lebih lemah, lebih hina, lebih bodoh, lebih takut dan lebih salah dari *al-firasyah'*.⁶⁷ Terkait dengan kebodohan *firasyah*, Dumairy memberikan salah satu contoh bait yang ditulis oleh orang Arab, yaitu

سفاهة سنور و حلم فراشة # و إنك من كلب المهارش أجهل

Berdasarkan hal di atas, penulis melihat bahwa secara konotatif, pemaknaan *al-farasy* dalam segi ilmu dan budaya memiliki perbedaan. Dalam budaya, perilaku *al-farasy* yang menyebar menuju cahaya dianggap sebagai murni "kebodohan" *al-farasy*. Untuk itu *farasy* dianggap sebagai binatang yang hina, lemah dan bodoh. Sedangkan dalam ilmu pengetahuan, khususnya terkait dengan zoologi, perilaku *al-farasy* tersebut dapat diakibatkan karena ulah manusia yang membuat cahaya buatan yang membahayakan *farasy*. Artinya masuknya *al-farasy* ke dalam api atau terjebaknya *al-farasy* ke dalam api merupakan insting atau kecerdasan *al-farasy* untuk menyelamatkan diri, menghangatkan diri dan mencari pasangan.⁶⁸ Dengan demikian, dapat dipahami bahwa makna konotasi tersebut telah beralih pada makna mitos. Dari segi mitos, makna umum *al-farasy* di kehidupan Arab baik dahulu ataupun sekarang memiliki reputasi yang buruk sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya.

Akan tetapi, jika dilihat dalam konteks surat Al-Qari'ah di atas, dapat dipahami bahwa *al-farasy* merupakan gambaran dari *an-nas* (atau manusia secara umum). Dalam hal ini al-Maraghi mengatakan bahwa kata *an-nas* dalam Alquran lebih menggambarkan eksistensi manusia secara umum⁶⁹ sebagai makhluk sosial tanpa memandang status keimanan dan kekafirannya.⁷⁰ Hal tersebut diperkuat dengan ayat-ayat sesudahnya, terdapat pembagian dua manusia, yaitu manusia yang berat timbangannya (*fa amma man saqulat mawazinuh*) dan manusia yang ringan timbangannya (*wa amma man khaffat mawazinuh*). Penulis melihat bahwa Allah tidak memberikan gambaran kehinaan manusia pada saat hari kiamat datang, akan tetapi Allah sedang menggambarkan keadaan manusia secara netral dan natural, bahwa mereka bertebaran menyelamatkan diri bagaikan *al-farasy* ketika menuju cahaya bulan. Dalam *balaghah*, sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya ayat

⁶⁷ Kamaluddin Muhammad ibn Musa ad-Dimairy, *Hayatu Al-Hayawan al-Kubra* (Damaskus: Daru Talasn, 1992), 133.

⁶⁸ Winarno and Harianto, *Perilaku Satwa Liar (Ethology)*, 5.

⁶⁹ Munzir Hitami, *Pengantar Studi Al-Qur'an: Teori dan Pendekatan* (Lkis Pelangi Aksara, n.d.), 101.

⁷⁰ Musthafa al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993), 313.

tersebut menggambarkan atau menjelaskan keadaan sesuatu yang belum terjadi dan diketahui (*bayanu halibi dan taqriru halibi*), bukan pada menjelekkan (*taqbihibi*).

Kesimpulan

Berdasarkan analisis di atas dapat disimpulkan bahwa zoologi sastra Alquran dianggap penting dan dapat dijadikan sebagai pendekatan guna mengeliminasi kriminalitas binatang di dalam teks keagamaan, khususnya Alquran karena beberapa alasan. Pertama Alquran adalah kitab suci dengan unsur susastra yang agung, untuk itu zoologi sastra sebagai pendekatan untuk mengkaji ayat-ayat tentang binatang penting dihadirkan. Kedua, kajian zoologi sastra bersifat interdisipliner, multidisipliner dan transdisipliner. Hal ini membuka pintu kajian yang komprehensif dan holistik terkait dengan binatang. Ketiga, zoologi sastra dibangun atas dasar pijakan filsafat Heideggerian yang menentang antroposentrisme dan peduli atas etika binatang. Untuk itu, perspektif zoologi sastra dapat “membantu” konservasi alam, khususnya terkait dengan kehidupan binatang melalui perubahan paradigma dalam memahami binatang dalam teks keagamaan. Selain itu, peneliti menyimpulkan bahwa menyebarnya *al-farasy* di sekitar api atau cahaya lampu merupakan respon alamiah terhadap lingkungan sekitar dan bukan perilaku bunuh diri (*self immolate*). Sehingga *tasybih* dalam Surat Al-Qari’ah ayat keempat bukan bertujuan untuk *taqbih halibi* (menjelekkan atau menghinakan manusia yang disamakan dengan *al-farasy*), tetapi lebih kepada *bayanu halibi* dan *taqriru halibi* menjelaskan keadaan manusia yang mencoba melindungi diri dari kejadian-kejadian saat kiamat datang suatu saat nanti.

Berdasarkan uraian di atas, penulis menyarankan bagi pembaca bahwa pendekatan zoologi sastra harus digunakan dalam penelitian binatang dalam karya sastra. Penggunaan zoologi sastra tersebut berpotensi besar dalam mengubah paradigma pembaca terkait dengan binatang, khususnya yang terdapat di dalam teks keagamaan.

Ucapan Terimakasih

Penulis mengucapkan terimakasih kepada LP3M Institut Agama Islam Ma’arif NU Metro Lampung yang telah memberikan dana bantuan penelitian sehingga penulis dapat menyelesaikan penelitian ini dengan semaksimal mungkin

Bibliografi

- Abd Rahman bint Syati’, ’Aisyah. *Al-Qur’an Wa Qadaya al-Insan*. Qahirah: Dar Al-Ma’arif, n.d.
- Abdurrahman, Soejono. *Metode Penelitian: Suatu Pemikiran Dan Penerapan*. Jakarta: Rineka Cipta, 2005.
- Abi Bakr Al-Qurthuby, Abi Abdullah Muhammad ibn Ahmad ibn. *Al-Jami’u Li Ahkami Al-Qur’an*. Beirut: Muassasah Ar-Risalah, 2006.

- Al-Arifi, Sa'ad Abd Rahman. *Suluk Al-Hayawan Fi Asy-SYi'ri al-Jabily: Dirasah Fi al-Madmun Wa An-Nasij al-Fanniy*. Mamlakah Arabiyah Su'udiyah: Jami'ah Ummul Qura', 2005.
- Al-Hasyimi, Ahmad. *Jawahiru Al-Balaghah*. Beirut: Al-Maktabah Al-'Asriyyah, n.d.
- Al-Khittaby, Ibu Sulaiman Hamad ibn Muhammad ibn Ibrahim, Abu al-Hasan Ali ibn Isa Ar-Rumany, and 'Abd Qahir Al-Jurjany. *Tsalatsu Rasail Fi I'jaz Al-Quran*. Misra: Dar Ma'arif, n.d.
- Al-Khuly, Amin. *Manabij Tajdid Fi An-Nahwi Wa al-Balaghah Wa at-Tafsir Wa al-Adab*. Misra: Maktabah al-Ussrah, 2003.
- Allen, Barbara. *Animals in Religion: Devotion, Symbol and Ritual*. Reaktion Books, 2016.
- Al-Mahally, Imam Jalaluddin, and Imam Jalaluddin Asy-Syuyuti. *Tafsir Jalalain*. Beirut: Dar al-Fikr, 1992.
- Al-Samarqandy, Alauddin. *Tuhfatu Al-Fuqaha'*. Beirut: Dar Al Kotob Al Ilmiyah, n.d.
- Abd Halim, "Dialektika Hadis Nabi Dengan Budaya Lokal Arab | Halim | DINIKA : Academic Journal of Islamic Studies." Accessed January 4, 2021.
<https://ejournal.iainsurakarta.ac.id/index.php/dinika/article/view/2060>
- Az-Zamakhsari Al-Khawarizmy, Mahmud ibn Umar. *Tafsir Al-Kasyyaf*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2009.
- Bahr Al-Jahiz, Abi Usman Amru ibnu. *Kitabu Al-Hayawan*, 1965.
- Barthes, Roland. *Elemen-Elemen Semiologi*. Yogyakarta: BASABASI, 2017.
- Bittman, Mark. "Who Protects the Animals?" *Opinionator* (blog), April 26, 2011.
<https://opinionator.blogs.nytimes.com/2011/04/26/who-protects-the-animals/>.
- Blankinship, Kevin. "Suffering the Sons of Eve: Animal Ethics in al-Ma'arrī's Epistle of the Horse and the Mule." *Religions* 11, no. 8 (August 10, 2020): 412. <https://doi.org/10.3390/rel11080412>.
- Boullata, Issa J. *Al-Qur'an Yang Menakjubkan*. Tangerang: Lentera Hati, 2008.
- Creswell, John W. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. SAGE, 2014.
- Dzaif, Syauci. *Tarikh Al-Adab al-Araby: Al-Asr al-Islamy*. Misra: Dar Al-Ma'arif, 1963.

- Endraswara, Suwardi. *Metodologi Penelitian Zoologi Sastra*. 1st ed. Yogyakarta: Graha Ilmu, 2019.
- Foltz, Richard. *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*. Simon and Schuster, 2014.
- Hitami, Munzir. *Pengantar Studi Al-Qur'an: Teori dan Pendekatan*. Lkis Pelangi Aksara, n.d.
- Ibn Abdu as-Salam al-Sulamy, Muhammad Izzuddin Abd al-Aziz. *Qawaidu Al-Abkam Fi Masalibi al-Anam*. Qahirah: Maktabah Kulliyat al-Azhar, 1991.
- Janaby, Mat'ab Asil al-. "Al-Hayawan Fi Al-Qur'an-Dirasah Simiyaiyyah." *Lark Journal For Philosophy , Linguistics And Social Sciences* 1, no. 22 (2016). <https://www.iasj.net/iasj/article/122513>.
- Jarim, Aly, and Musthafa Amin. *Al-Balaghah Al-Wadibah*. Qahirah: Dar Al-Ma'arif, n.d.
- Landis-Marinello, Kyle H. "The Environmental Effects of Cruelty to Agricultural Animals" 106 (n.d.): 5.
- Mandzur, Ibnu. *Lisan Al-Arab*. Vol. 14. Beirut: Dar Sadir, tanpa tahun.
- Mangunjaya, Fachruddin M. *Konservasi Alam Dalam Islam*. 2nd ed. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2019.
- Maraghi, Musthafa al-. *Tafsir Al-Maraghi*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993.
- Muhammad ibn Musa ad-Dimairy, Kamaluddin. *Hayatu Al-Hayawan al-Kubra*. Damaskus: Daru Talasn, 1992.
- Mushodiq, Muhamad Agus. "Representamen Cinta Dalam Kisah Nabi Sulaiman Dan Ratu Saba' Surat An-Naml (Studi Analisis Semiotika Dan Komunikasi Interpersonal)." *Al-Tsaqafa : Jurnal Ilmiah Peradaban Islam* 15, no. 2 (2018): 243–57. <https://doi.org/10.15575/al-tsaqafa.v15i2.3826>.
- Nanay, Bence. "Zoomorphism." *Erkenntnis*, December 19, 2018. <https://doi.org/10.1007/s10670-018-0099-0>.
- Nurwahdi -. "Style Tasybih dalam Al-Quran." *Majalah Ilmu Pengetahuan dan Pemikiran Keagamaan Tajdid* 16, no. 2 (2013): 253–72. <https://doi.org/10.15548/tajdid.v16i2.100>.
- Nutting, W. L. "Colonizing Flights and Associated Activities of Termites. I. The Desert Damp-Wood Termite *Paraneotermes Simplicicornis* (Kalotermitidae)." *Psyche*. Hindawi, 1966. <https://doi.org/10.1155/1966/59080>.
- Ortiz-Robles, Mario. *Literature and Animal Studies*. Routledge, 2016.

- Othman, Mohd Sukki, and Zulkifli Mohd Yusoff. "Perumpamaan Serangga Dalam Al-Qur'an: Analisis I'jaz." *QURANICA - International Journal of Quranic Research* 2, no. 1 (June 1, 2012): 104–29.
- Owens, Avalon C. S., and Sara M. Lewis. "The Impact of Artificial Light at Night on Nocturnal Insects: A Review and Synthesis." *Ecology and Evolution* 8, no. 22 (October 23, 2018): 11337–58. <https://doi.org/10.1002/ece3.4557>.
- Pradopo, Rachmat Djoko. *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, Dan Penerapannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Quthb, Sayyid. *Tafsir Fi Zilali Al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani, 2000.
- Ragib Muhammad an-Najar, Ragib. *Min Ayat Al-I'jaz al-Ilmy: Al-Hayawan Fi al-Quran al-Karim*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2006.
- Rochani, Ida. *Fiksi Populer Teori & Metode Kajian*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Scanes, Colin G., and Pu Chengzhong. *Animals and Human Society: Animals and Religion, Belief Systems, Symbolism and Myth*. United Kingdom: Sara Teney Elsevier, 2018.
- Schochet, Elijah Judah. *Animal Life in Jewish Tradition: Attitudes and Relationships*. (New York: Ktav Publishing House, 1984.
- Sodiqin, Ali. *Antropologi Al-Quran, Model Dialektika Wahyu Dan Budaya*. Yogyakarta: Arruz Media Grup, 2008.
- Somers-Yeates, Robin, David Hodgson, Peter K. McGregor, Adrian Spalding, and Richard H. French-Constant. "Shedding Light on Moths: Shorter Wavelengths Attract Noctuids More than Geometrids." *Biology Letters* 9, no. 4 (August 23, 2013): 20130376. <https://doi.org/10.1098/rsbl.2013.0376>.
- Supriyanto, Asep. *Serangga Dalam Al-Qur'an (Kajian Tafsir Dengan Pendekatan Hermeneutika Muhammad 'Abid Al-Jabiri)*. Thesis. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016.
- Tabary, Abu Ja'far Nuhammad ibn Jarir at-. *Tafsir At-Tabary Min Kitabibi Jami'il Bayan 'An Ta'nili Ay al-Qur'an*. Vol. 6. Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1994.
- Tlili, Sarra. *Animals in the Qur'an*. Cambridge University Press, 2012.
- Vitale Shreve, Kristyn R., Lindsay R. Mehrkam, and Monique A. R. Udell. "Social Interaction, Food, Scent or Toys? A Formal Assessment of Domestic Pet and Shelter Cat (*Felis Silvestris Catus*) Preferences." *Behavioural Processes*,

Feline Behavior & Cognition, 141 (August 1, 2017): 322–28.
<https://doi.org/10.1016/j.beproc.2017.03.016>.

Winarno, Gunardi Djoko, and Sugeng P. Harianto. *Perilaku Satwa Liar (Ethology)*.
Bandar Lampung: Aura, 2018.