

**BIDADARI DALAM AL-QUR'AN**  
**(Kajian Semiotika)**



**SKRIPSI**

Diajukan kepada

Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam  
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta  
untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar  
Sarjana Agama

**OLEH:**

**SYAFI'AH**

**NIM: 16530015**

**PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR**  
**FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM**  
**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA**  
**YOGYAKARTA**

**2020**

## SURAT PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Syafi'ah  
NIM : 16530015  
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam  
Jurusan/Prodi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Alamat Rumah : Jl. Ir. H. Juanda. No. 14. RT. 01. RW. 06.  
Kel. Karanganyar. Kec/Kab. Indramayu. Jawa Barat.  
45213.  
HP : 08985871798  
Alamat di Yogyakarta: Yayasan Al-Islam. Jalan Wisata 267 A. RT. 14.  
RW. 85.04. Tambak Bayan, Catur Tunggal, Depok,  
Sleman, Daerah Istimewa Yogyakarta 55281.  
Judul Skripsi : BIDADARI DALAM AL-QUR'AN (KAJIAN

SEMIOTIKA)

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa:

1. Skripsi yang saya ajukan adalah benar *asli* karya ilmiah yang saya tulis sendiri.
2. Bilamana skripsi telah dimunaqasyahkan dan diwajibkan revisi, maka saya bersedia merevisi dalam waktu 2 (dua) bulan terhitung dari tanggal munaqasyah. Jika lebih dari 2 (dua) bulan revisi skripsi belum terselesaikan maka saya bersedia dinyatakan gugur dan bersedia munaqasyah kembali dengan biaya sendiri.
3. Apabila kemudian hari ternyata diketahui bahwa karya tersebut bukan karya ilmiah saya (plagiasi), maka saya bersedia menanggung sanksi untuk dibatalkan gelar kesarjanaan saya.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya.

Yogyakarta, 10 Januari 2020

Saya yang menyatakan,



Syafi'ah

N.M. 16530015

## SURAT PERNYATAAN BERJILBAB

Dengan menyebut nama Allah yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang, saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Syafi'ah  
NIM : 15550026  
Jurusan/Prodi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa saya tidak menuntut kepala Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (atas pemakaian jilbab dalam ijazah strata satu saya), seandainya suatu hari nanti terdapat instansi yang menolak ijazah tersebut karena penggunaan jilbab.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sesungguhnya dan dengan kesadaran Ridho Allah SWT.

Yogyakarta, 10 Januari 2020

Yang menyatakan,

STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
SUNAN KALIJAGA  
YOGYAKARTA



6000  
ENAM RIBU RUPIAH

Syafi'ah

NIM. 16530015

## SURAT PERSETUJUAN SKRIPSI/TUGAS AKHIR

Dosen : Dr. Adib Sofia, S.S., M.Hum.  
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam  
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

### NOTA DINAS

Hal : Skripsi Sdri. Syafi'ah  
Lamp : 4 Eksemplar

Kepada:  
Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam  
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta  
Di Yogyakarta

*Assalamu 'alaikum wr. wb.*

Setelah membaca, meneliti, memberikan petunjuk dan mengoreksi serta mengadakan perbaikan seperlunya, maka kami selaku pembimbing berpendapat bahwa skripsi Saudari:

Nama : Syafi'ah  
NIM : 16530015  
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Judul Skripsi : BIDADARI DALAM AL-QUR'AN (KAJIAN SEMIOTIKA)

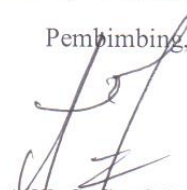
Sudah dapat diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Strata Satu dalam Jurusan/Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir pada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Dengan ini kami berharap agar skripsi/tugas akhir Saudari tersebut dapat segera dimunaqasyahkan. Untuk itu, kami ucapkan terimakasih.

*Wassalamu 'alaikum wr. wb.*

Yogyakarta, 10 Januari 2020

Pembimbing,

  
**Dr. Adib Sofia, S.S., M.Hum.**  
NIP. 19780115 200604 2 001



KEMENTERIAN AGAMA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA  
FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM  
Jl. Marsda Adisucipto Telp. (0274) 512156 Fax. (0274) 512156 Yogyakarta 55281

PENGESAHAN TUGAS AKHIR  
Nomor : B-261 /Un.02/DU/PP.05.3/01/2020

Tugas Akhir dengan judul : BIDADARI DALAM AL-QUR'AN  
(Kajian Semiotika)

yang dipersiapkan dan disusun oleh:

Nama : SYAFI'AH  
Nomor Induk Mahasiswa : 16530015  
Telah diujikan pada : Selasa, 21 Januari 2020  
Nilai ujian Tugas Akhir : 93 (A-)  
dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN  
Sunan Kalijaga Yogyakarta.

TIM UJIAN TUGAS AKHIR  
Ketua Sidang/Penguji I

Dr. Adib Sofia S. S., M. Hum.  
NIP. 19780115 200604 2 001

Penguji II

Penguji III

Drs. H. Muhammad Yusron, M. A.  
NIP. 19550721 198103 1 004

Fitriana Firdausi, S.Th.I., M.Hum  
NIP. 19840208 201503 2 004

Yogyakarta, 21 Januari 2020  
UIN Sunan Kalijaga

Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam  
Dekan



Dr. Alim Koswanto, M. Ag.  
NIP. 19681208 199803 1 0002

# MOTTO

Semesta adalah tanda  
yang membawamu pada  
“Philo” dan “Sophia”  
melalui pengembaraan  
inetelektual dan batin

\*\*\*

Melanglang buana di rimba  
ilmu. Yang di dalamnya terdapat  
buah pohon hakikat, mata air  
syariat, dan tambang ma'rifat.  
Petik, selami, dan gali. Hingga  
jadilah manusia yang  
bermanfaat.

# *Persembahan*

*Kupersembahkan karya sederhana ini kepada:*

*Orang Tuaku,*

*Alm. Bapak Kamali, dalam tidur panjangmu*

*dan Ibu Aminah, Permata Hatiku*

*serta seluruh keluarga besar*

*Guru-guruku, saudara-saudaraku,*

*dan sahabat-sahabatku*

*Segenap keluarga yayasan Al-Islam Yogyakarta*

*"Philo" dan "Sophia" dalam pengembaraan*

*intelektual dan batinku*

STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
SUNAN KALIJAGA

*serta,*

YOGYAKARTA  
*Almamatorku tercinta*

*Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*

*UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*

## ABSTRAK

Tidak sedikit ayat-ayat dalam al-Qur'an yang berbicara mengenai eskatologi, salah satunya ialah ayat-ayat tentang bidadari. Namun, anggapan bahwa eskatologi merupakan salah satu persoalan yang dapat dikatakan mapan dan bebas dari kritik menjadikan persoalan ini jarang didekati secara filosofis-akademik. Padahal tanpa pemahaman yang komprehensif, seseorang mungkin akan membatasi gambaran menyenangkan tentang bidadari dari ayat-ayat tersebut dalam arti harfiah yang paling sempit, daripada memahaminya sebagai petunjuk kesenangan yang metaforis. Oleh karena itu, penulis tertarik untuk membahas ayat-ayat tentang bidadari ini lebih mendalam, dengan mengajukan dua rumusan masalah: (1) Bagaimanakah penafsiran ayat-ayat bidadari dalam al-Qur'an dengan menggunakan analisis semiotika Riffaterre? (2) Bagaimanakah hubungan intertekstual ayat-ayat bidadari dalam al-Qur'an dengan sya'ir jahiliyah?

Penelitian ini merupakan pembacaan deskriptif analitis atas ayat-ayat bidadari dalam al-Qur'an dengan teori semiotika Riffaterre. Mengacu pada teori yang digunakan, terdapat dua langkah dalam melakukan pembacaan terhadap ayat-ayat tentang bidadari ini: *Pertama*, dengan melakukan pembacaan secara heuristik. *Kedua*, dilanjutkan dengan melakukan pembacaan secara hermeneutik. Pembacaan heuristik pada semiotika Riffaterre merupakan pembacaan pertama yang diarahkan pada analisis linguistik, yaitu dengan melihat bahasa secara *mimetik* dengan penggunaan bahasa sebagaimana fungsinya bahasa sehari-hari. Adapun pembacaan hermeneutik dilakukan dengan cara melihat bahasa tidak dengan bahasa *mimetik*, melainkan dengan melihatnya sebagai tanda *semiosis*.

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa makna ayat-ayat bidadari dalam pembacaan heuristik masih tersebar, terpecah, belum mendapat kesatuan makna, serta masih merupakan makna leksikal. Selanjutnya dalam pembacaan hermeneutik telah mendapatkan pemusatan makna dan makna-makna secara simbolik, menghasilkan hipogram potensial yang menunjukkan gagasan dari keseluruhan ayat-ayat bidadari dan menghasilkan hipogram aktual berupa syair-syair jahiliyah. Perempuan yang divisualisasikan dalam syair jahiliyah dengan sangat materialistis dibenahi oleh Al-Qur'an dengan gambaran bidadari surga yang tidak hanya cantik secara lahiriyah, namun juga cantik secara batiniyah.



## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman Transliterasi Arab-Latin ini merujuk pada SKB Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI, tertanggal 22 Januari 1988 No: 158/1987 dan 0543b/U/1987.

### I. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	.....	tidak dilambangkan
ب	Bā'	B	Be
ت	Tā'	T	Te
ث	Ṡā'	ṣ	es titik di atas
ج	Jim	J	Je
ح	Ḥā'	ḥ	ha titik di bawah
خ	Kha'	Kh	ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	z	zet titik di atas
ر	Rā'	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	es dan ye

ص	Ṣād	ṣ	es titik di bawah
ض	Ḍād	ḍ	de titik di bawah
ط	Ṭā'	ṭ	te titik di bawah
ظ	Ẓā'	ẓ	zet titik di bawah
ع	'Ayn	... ' ...	koma terbalik (di atas)
غ	Gayn	G	Ge
ف	Fā'	F	Ef
ق	Qāf	Q	Qi
ك	Kāf	K	Ka
ل	Lām	L	El
م	Mīm	M	Em
ن	Nūn	N	En
و	Waw	W	We
هـ	Hā'	H	Ha
ء	Hamzah	... ' ...	Apostrof
ي	Yā	Y	Ye

## II. Konsonan Rangkap karena *Tasydīd* Ditulis Rangkap

قصة	Ditulis	<i>Qiṣṣah</i>
قرب	Ditulis	<i>Qarraba</i>

### III. *Tā'* *Marbūtah* di Akhir Kata

#### 1. Bila dimatikan, ditulis h:

قصة	Ditulis	<i>Qiṣṣah</i>
جزية	Ditulis	<i>Jizyah</i>

(ketentuan ini tidak diperlakukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti shalat, zakat, dan sebagainya, kecuali dikehendaki lafal aslinya).

Bila diikuti dengan kata sandang “al” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan h.

كرامة الأولياء	Ditulis	<i>Karāmah al-auliya'</i>
----------------	---------	---------------------------

#### 2. Bila *tā'* *marbūtah* hidup atau dengan harkat fathah, kasrah, dan dammah ditulis t:

مفردات الفاظ	Ditulis	<i>Mufradāt al-alfāz</i>
--------------	---------	--------------------------

### IV. Vokal Pendek

◌َ	Fathah	Ditulis	a
◌ِ	Kasrah	Ditulis	i
◌ُ	Dammah	Ditulis	u

### V. Vokal Panjang

#### 1. Fathah + alif, ditulis ā (garis di atas)

جاهلية	Ditulis	<i>Jāhiliyyah</i>
--------	---------	-------------------

2. Fathah + alif maqṣūr, ditulis ā (garis di atas)

يسعى	Ditulis	<i>Yas'ā</i>
------	---------	--------------

3. Kasrah + ya mati, ditulis ī (garis di atas)

كريم	Ditulis	<i>Karīm</i>
------	---------	--------------

4. Dammah + wau mati, ditulis ū (dengan garis di atas)

فروض	Ditulis	<i>Furūd</i>
------	---------	--------------

## VI. Vokal Rangkap

1. Fathah + yā mati, ditulis ai

بينكم	Ditulis	<i>Bainakum</i>
-------	---------	-----------------

2. Fathah + wau mati, ditulis au

قول	Ditulis	<i>Qaul</i>
-----	---------	-------------

## VII. Vokal-vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata, Dipisahkan dengan Apostrof.

أأنتم	Ditulis	<i>A'antum</i>
أعدت	Ditulis	<i>U'iddat</i>
لئن شكرتم	Ditulis	<i>La'in syakartum</i>

### VIII. Kata Sandang Alif + Lām

1. Bila diikuti huruf qamariyah ditulis al-

القرآن	Ditulis	<i>Al-Qur'ān</i>
القياس	Ditulis	<i>Al-Qiyās</i>

2. Bila diikuti huruf syamsiyyah, sama dengan huruf qamariyah.

الشمس	Ditulis	<i>Al-Syams</i>
السماء	Ditulis	<i>Al-Samā'</i>

### IX. Huruf Besar

Huruf besar dalam tulisan Latin digunakan sesuai dengan Ejaan Yang Disempurnakan (EYD).

### X. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat Dapat Ditulis Menurut Penulisannya

ذوى الفروض	Ditulis	<i>Zāwi al-furūd</i>
اهل السنة	Ditulis	<i>Ahl al-sunnah</i>

STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
SUNAN KALIJAGA  
YOGYAKARTA

## KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ، أَشْهَدُ  
أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْمَالِكُ الْحَقُّ الْمُبِينُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ أَرْسَلَهُ  
رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ، وَصَلَّى اللَّهُ وَسَلَّم عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ، وَ عَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ  
أَجْمَعِينَ، أَمَّا بَعْدُ

Segala puji bagi Allah subhanahu wata'ala, Tuhan semesta Alam atas *Rahman* dan *Rahim-Nya* yang telah menjadikan kita sebaik-baik ciptaan, yang telah memberikan anugerah terbesar berupa akal yang membedakan kita dengan makhluk seluruh alam. Shalawat serta salam senantiasa terlimpahkan kepada Nabi Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam, Sang Inti Kebaikan yang menjadi inspirasi penulis, yang kepadanya penulis mengharapkan seceduk lautan ilmunya, setetes hujan kesantunannya, dan sebaris tanda bunyi huruf dalam hikmah.

Atas *Rahmat* dan *Hidayah-Nya*, penulis dapat menyelesaikan karya sederhana berjudul “Bidadari dalam Al-Qur’an (Kajian Semiotika)”. Penulis menyadari bahwa skripsi ini tidak terlepas dari banyak kekurangan, sehingga diharapkan pasca penulisannya dapat muncul berbagai kritik dan saran yang akan penulis terima dengan senang hati sebagai motivasi untuk terus berkarya.

Selesainya penulisan ini tidak terlepas dari bantuan do'a, dukungan ataupun motivasi dari berbagai pihak. Oleh karena itu,

dengan segala kerendahan hati dan penuh rasa hormat pada kesempatan ini penulis mengucapkan terima kasih kepada:

1. Prof. Drs. Yudian Wahyudi, M.A., Ph.D., selaku Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Dr. Alim Ruswantoro, M.Ag. selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam.
3. Dr. Abdul Mustaqim, M.Ag., selaku Ketua Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir. Sosok penuh keteladanan dan inspirasi yang senantiasa memberikan motivasi dan doa kepada mahasiswa, khususnya penulis.
4. Dr. Abdul Mustaqim, M.Ag., selaku pembimbing akademik yang banyak memberikan perhatian, kritik dan saran, serta motivasi kepada mahasiswa-mahasiswa bimbingannya.
5. Dr. Adib Sofia, S.S., M.Hum., selaku pembimbing skripsi dan sosok yang menjadi inspirasi bagi penulis untuk selalu menyelami al-Qur'an. Penulis haturkan terima kasih sedalam-dalamnya atas bimbingan, nasehat, perhatian, kritik dan saran, serta motivasi yang tiada henti. Semoga balasan kebaikan untuk beliau dan sekeluarga.
6. Seluruh dosen dan staf Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir yang sangat berperan penting bagi penulis selama menempuh studi. Demikian juga staf Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga yang senantiasa memberikan layanan terbaik dalam membantu penulis mencari literatur.

7. Segenap keluarga yang selalu memberikan dukungan dan mendoakan penulis, terutama *Cinta Pertamaku* dan *Permata Hatiku*; Bapak dan Mimi, sosok yang mengenal penulis dengan baik lebih dari siapapun, teladan yang hatinya selembut udara sekaligus setangguh baja, cintanya tak pernah tumbang oleh masa, tak pernah pamrih meski letih, dan doa-doanya adalah simfoni paling menakjubkan. Tidak lupa juga kakak-kakak dan adik penulis; Siti Maryam, Musa, Sunaenti, Siti Masithoh, Muhammad Ischak, Muhammad Tohir, Syafi'i, dan Ahmad Sulaeman yang senantiasa menyayangi dan melindungi penulis.
8. Segenap keluarga besar Yayasan Al-Islam Yogyakarta, terutama Bapak Muslikhin dan Ibu Shomiyatun, serta Mbak Ilma, Mbak Arin, Mbak Rifa, Mbak Azka, Mbak Nawa, dan santri-santri Yayasan Al-Islam Yogyakarta yang telah mendidik, menempa, dan memberikan kesempatan kepada penulis untuk terus berproses.
9. Segenap keluarga besar kos Intifadhah, terutama Yuni Nur Anisa, Innayatul Magfirah, Eka Susanti, Niswatul Kirom, Lia Khofifah, Hanifah Octa Viani, Sri Utami, Khurin 'Ien Mukhoyaroh, Riza Nur Fadila, Mbak Ratih, Mbak Iga, Mbak Eri, Mbak Dewi, Mbak Piepit, dan Teh Ririn Riniawati yang selalu menjadi tempat *pulang* bagi penulis, menjadi tempat berbagi keluh kesah dan suka cita.



10. Segenap keluarga besar Rumah Qur'an Jogja, terutama RQJ chapter Kota Bantul 1 (satu) yang selalu mengingatkan dan menggandeng penulis untuk melangkah bersama dalam perjuangan menghafal al-Qur'an. Tidak luput juga penulis haturkan terima kasih tak terhingga kepada Mbak Tati Nurhayati dan Mbak Anisa Aulia Majid yang selalu meluangkan waktu, pikiran, dan tenaganya dalam membantu penulis menyelesaikan permasalahan-permasalahan akademik dan menjadi motivasi bagi penulis untuk optimis dalam menuntut ilmu.
11. Teman-teman seperjuangan dalam mencari ilmu dan menemukan hikmah, keluarga besar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir angkatan 2016, terutama Mbak Nila, Mbak Nur Triyana, Mbak Rahma, Mbak Hada, Mbak Umi, dan Mbak Hidayah yang senantiasa memberikan semangat dan menjadi inspirasi dalam banyak hal bagi penulis.
12. Sahabat-sahabat terbaik penulis, Fina Olivia, Feby Melinda, Ela Rohmatullaela, Dini Suryani, dan Bi'ah Fitriani, yang selalu menjadi tempat berbagi suka dan duka bagi penulis. Serta tidak lupa penulis haturkan terima kasih kepada Bapak Suyadi yang merupakan sahabat sekaligus orang tua dan guru yang telah banyak memberikan dukungan kepada penulis.
13. Segenap keluarga besar TPA Al-Inayah Iromejan yang telah memberikan kesempatan kepada penulis untuk berproses dan menempa diri.

14. Anggota keluarga KKN Desa Igrimranak, Nurul, Matsna, *Ning* Arini, Hannah, Syaffira, Puspa, Rizal, Iqbal, Alif, Hisyam, dan masyarakat desa Igrimranak yang telah memberikan pelajaran-pelajaran kehidupan melalui pengalaman-pengalaman yang luar biasa.
15. Guru-guru penulis, kerabat, teman, dan seluruh pihak yang telah memberikan doa, dukungan, motivasi, dan sebagainya. Semoga Allah membalasnya dengan balasan terbaik. Penulis berharap karya kecil ini dapat memberikan manfaat.

Yogyakarta, 10 Januari 2020

Penulis,

**Syafi'ah**

NIM: 16530015

STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
SUNAN KALIJAGA  
YOGYAKARTA

## DAFTAR ISI

<b>HALAMAN JUDUL .....</b>	<b>i</b>
<b>SURAT PERNYATAAN KEASLIAN .....</b>	<b>ii</b>
<b>SURAT PERNYATAAN BERJILBAB.....</b>	<b>iii</b>
<b>SURAT PERSETUJUAN .....</b>	<b>iv</b>
<b>PENGESAHAN.....</b>	<b>v</b>
<b>MOTTO.....</b>	<b>vi</b>
<b>PERSEMBAHAN .....</b>	<b>vii</b>
<b>ABSTRAK.....</b>	<b>viii</b>
<b>PEDOMAN TRANSLITERASI.....</b>	<b>ix</b>
<b>KATA PENGANTAR.....</b>	<b>xiv</b>
<b>DAFTAR ISI .....</b>	<b>xx</b>
<b>BAB I PENDAHULUAN</b>	
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Rumusan Masalah .....	8
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian .....	10
D. Tinjauan Pustaka .....	11
E. Kerangka Teori.....	13
F. Metode Penelitian.....	22
G. Sistematika Penulisan.....	24
<b>BAB II AL-QUR’AN DAN TRADISI SYAIR JAHILIYAH</b>	
A. Penggunaan Syair Jahiliyah dalam Penafsiran Al-Qur’an.....	26

B. Relasi Syair Jahiliyah dan Al-Qur'an.....	37
<b>BAB III GAMBARAN BIDADARI SURGA</b>	
<b>DALAM AL-QUR'AN.....</b>	<b>42</b>
<b>BAB IV ANALISIS SEMIOTIKA RIFFATERRE TERHADAP</b>	
<b>AYAT-AYAT BIDADARI SURGA DALAM AL-QUR'AN</b>	
A. Pembacaan Heuristik Ayat-ayat Bidadari.....	54
1. Berdasarkan Istilah <i>Hur</i> .....	54
2. Berdasarkan Istilah <i>Qasirat Al-Tarf</i> .....	57
3. Berdasarkan Istilah <i>Azwaj Mutahharah</i> .....	59
4. Berdasarkan Istilah Lain.....	61
B. Pembacaan Hermeneutik Ayat-ayat Bidadari.....	76
C. Hipogram Potensial.....	90
D. Hipogram Aktual.....	95
<b>BAB V PENUTUP</b>	
A. Kesimpulan.....	109
B. Saran.....	111
<b>DAFTAR PUSTAKA.....</b>	<b>113</b>

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Tidak sedikit ayat-ayat dalam al-Qur'an yang berbicara tentang pertanggungjawaban amal perbuatan manusia semasa hidupnya di saat menghadapi kematian serta kehidupan setelah kematian. Seluruh amal perbuatan manusia mendapat balasannya masing-masing. Balasan untuk orang yang beriman dan beramal saleh digambarkan dengan nikmat surga, adapun balasan untuk orang yang tidak beriman dan beramal buruk digambarkan dengan siksa neraka. Dalam tradisi ilmu-ilmu keagamaan, isu-isu seperti ini disebut eskatologi.<sup>1</sup>

Dalam hal ini, wilayah persoalan eskatologi kurang memiliki tempat karena merupakan salah satu isu yang dapat dikatakan mapan dan bebas dari kritik. Wilayah ini hanya sebagai doktrin-tekstual yang harus di-*amini* tanpa harus melihat apa yang ada di balik doktrin tersebut. Ia merupakan sesuatu yang bersifat metafisis (*life after life*), sehingga pada saat ini orang lebih cenderung tertarik pada pembahasan yang bersifat *realis-empiris* seperti politik, sosial, budaya, kesetaraan gender, hak asasi, demokrasi, dan sebagainya. Oleh sebab itu banyak orang yang menganggap persoalan akhirat –metafisik- sebagai persoalan teologi klasik, sehingga kajian ini kurang menarik untuk didiskusikan.

---

<sup>1</sup> Sibawaihi, *Eskatologi Al-Gazali dan Fazlur Rahman: Studi Komparatif Epistimologi Klasik-Kontemporer*, (Yogyakarta: Islamika, 2004), hlm. 12.

Akibatnya, di satu sisi, fenomena ini memunculkan anggapan bahwa persoalan metafisis keakhiratan merupakan persoalan klasik yang tidak “relevan” lagi untuk didiskusikan di era kontemporer.<sup>2</sup>

Persoalan eskatologi ini menjadi perlu untuk diperhatikan lebih lanjut, untuk menunjukkan kepada umat Islam secara umum bahwa berbagai ide yang telah mapan dalam warisan klasik pada dasarnya harus direkonstruksi. Pemahaman mengenai topik ini penting sebab tidak menjadikan kajian yang selama ini jarang didekati secara filosofis-akademik, dianggap sudah mapan, dan mudah diterima. Hal ini menjadi tugas bagi penulis untuk membahas persoalan terkait eskatologi agar dapat didiskusikan lagi, bahwasanya al-Qur’an itu mempunyai khasanah yang tak akan habis untuk dikaji dan diteliti. Fenomena itu juga menunjukkan bahwa kejayaan al-Qur’an terletak pada kedalaman maknanya. Artinya semakin dalam seseorang meneliti dan menela’ah kandungan al-Qur’an, maka akan semakin banyak temuan-temuan makna baru yang didapat.

Pembahasan eskatologi dalam al-Qur’an diberi perhatian khusus dengan wahana pelukisan (*taswīr*) yang menonjol. Alam akhirat yang dijanjikan akan datang sesudah alam sekarang ini, tidak hanya diberi ciri-ciri, melainkan dilukiskan secara konkret, hidup, dinamis, dan mencolok. Alam akhirat ini ditampilkan dalam aneka macam bentuk, tergambar dalam wujud yang utuh dan penuh dengan pembuktian. Al-Qur’an begitu jelas menggambarkan dalam

---

<sup>2</sup> Ahmad Azib, *Eskatologi dalam Perspektif Fazlur Rahman: Telaah Atas Tema Pokok al-Qur’an*, skripsi (S1), (Yogyakarta: Jurusan Tafsir Hadits Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2009), hlm. 4-5.

berpuluh-puluh ciri dan format, kemudian memberi kenikmatan kepada jiwa, menghanyutkan angan-angan, dan menenggelamkan perasaan. Berbagai bentuk pengungkapan bertemu pada satu ciri umum, yaitu membuat bukti terasa hadir dan hidup, seolah-olah suatu pemandangan yang langsung dirasakan.

Salah satu konsep penting tentang eskatologi al-Qur'an adalah balasan surga dan neraka. Neraka digambarkan tempat sangat mengerikan yang disediakan untuk orang-orang yang banyak berbuat dosa dan kejahatan. Sedangkan Surga digambarkan tempat yang sangat indah dan penuh fasilitas, yang disediakan bagi orang-orang yang banyak berbuat kebajikan. Kenikmatan-kenikmatan yang disediakan untuk ahli surga di antaranya adalah berupa makanan, minuman, sungai-sungai yang indah, permadani, peralatan emas, pakaian, perhiasan, dan bidadari-bidadari yang cantik dan suci, belum pernah disentuh oleh siapa, baik manusia maupun jin. Mereka berkulit putih bersih, berwajah cantik dan bermata jeli.<sup>3</sup>

Secara umum, penggambaran surga dimaksudkan untuk memikat para pembaca pada kehidupan setelah mati, sebagaimana ketika al-Qur'an menggambarkan tentang bidadari surga. Akan tetapi, persoalan eskatologi khususnya yang terkait dengan bidadari dalam al-Qur'an hendaknya dipahami secara komprehensif, mulai dari struktur bahasa hingga konteks kebudayaan. Hal ini disebabkan

---

<sup>3</sup> Lihat misalnya: Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *Tamasya ke Surga*, terj. Fadhli Bahri (Jakarta: Darul Falah, 2011), 'Abdul Ḥalim bin Muhammad Naṣṣar as-Salafi, *Pesona Syurga*, terj. Fajar Kurnianto (Jakarta: Pustaka Imam Syafi'i, 2011), dan Umar Sulaiman al-Asyqar, *Ensiklopedia Kiamat*, terj. Irfan Salim, dkk (Jakarta: Zaman, 2011).

turunnya wahyu tidak terlepas dari ruang dan waktu. Tanpa pemahaman yang komprehensif, seseorang mungkin akan membatasi gambaran menyenangkan tentang bidadari dalam arti harfiah yang paling sempit, daripada memahaminya sebagai petunjuk kesenangan yang metaforis. Hal ini sebagaimana yang di-*share* dalam *NU online* bahwa pada 26 Oktober 2017 pada program acara TV *Islam itu Indah* di *Trans TV*, ustadz muda yang membawakan acara tersebut mengatakan bahwa kenikmatan terbesar yang diberikan Allah swt ketika di surga adalah pesta seks, hal ini disebabkan ketika di dunia para laki-laki disuruh untuk menahannya.<sup>4</sup>

Pemahaman tentang bidadari dalam arti harfiah yang paling sempit juga tidak jarang membuat seseorang berbuat naif, sebagaimana aksi teror yang terjadi di Polda Sumut pada tanggal 29 Juni 2017. Ketika ditelusuri, para anggota tersebut mengaku mengikuti aksi jihad karena mendapatkan janji bahwa mereka yang melakukan jihad akan mendapatkan 72 bidadari surga.<sup>5</sup> Padahal ayat-ayat tentang eskatologi –termasuk ayat-ayat tentang bidadari– dalam al-Quran menurut Ayyād sebagaimana yang dikutip oleh Nur

---

<sup>4</sup> Fathoni, “Pesta Seks di Surga? Nadirsyah Hosen: Pahami Konteks Ayat” dalam <http://www.nu.or.id/post/read/79659/pesta-seks-di-surga-nadirsyah-hosen-pahami-konteks-ayat>, diakses tanggal 04 April 2019.

<sup>5</sup> Array A Argus, “Pengakuan Mantan Teroris: Ada Janji Bertemu Bidadari Surga di Balik Aksi Teror” dalam <http://www.tribunnews.com/regional/2017/06/30/pengakuan-mantan-teroris-ada-janji-bertemu-bidadari-surga-di-balik-aksi-teror>, diakses tanggal 04 April 2019.



Kholis Setiawan merupakan simbol keagamaan dalam kemasan susastra yang hendaknya dipahami hidayahnya.<sup>6</sup>

Dalam al-Qur'an, terdapat ayat yang bersifat simbolik yang selama ini masih jarang diperhatikan substansinya. Pemahaman atas ayat-ayat jenis tersebut umumnya berhenti pada pemahaman yang tekstual dan lahiriyah. Tema-tema seperti surga, neraka, dan juga keadaan-keadaannya sering dipahami sebatas informasi tekstual, sehingga bidadari kerap disketsakan dalam beragam ilustrasi. Di antaranya, bidadari digambarkan sebagai makhluk indah yang berjenis kelamin perempuan dengan segala sifat keperempuannya yang menawan. Memaknai bidadari dengan cara pandang seperti itu akan menjadikan substansi ayat sangat sempit, picik, dan bias gender. Akibatnya, bidadari selalu dipersepsikan sebagai makhluk berjenis kelamin perempuan yang eksotis dan erotis; berparas cantik, berbulu mata elok, berhidung mancung, pipinya ranum, berkulit halus dan putih, bersuara merdu, pinggul yang ramping, hingga montok buah dadanya.<sup>7</sup>

Gambaran sensualitas bidadari seperti itulah yang selama ini dominan dalam setiap kajian maupun aktivitas penafsiran. Meskipun bisa jadi, hakikat bidadari memang sensual dan menggairahkan, tetapi pemahaman yang tekstual dan memaknai keindahan bidadari disamakan dengan perempuan bumi yang

---

<sup>6</sup> M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), hlm. 40.

<sup>7</sup> Lihat misalnya: Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *Tamasya ke Surga*, 'Abdul Halim bin Muhammad Naşsar as-Salafi, *Pesona Syurga*, dan Umar Sulaiman al-Asyqar, *Ensiklopedia Kiamat*.

sensual, cantik, dan mempesona, harus didekonstruksi.<sup>8</sup> Hal ini karena, generalisasi tersebut justru mengaburkan hakikat bidadari yang seharusnya tidak terperikan. Deskripsi seperti itu juga menjadi kontroversial jika dihadapkan dengan konsep teologis bahwa surga –yaitu bahwa bidadari menjadi salah satu elemen penting di dalamnya- tidak bisa dibayangkan.

Menurut Rahman sebagaimana dikutip oleh Sibawaihi mengatakan bahwa telaah secara filosofis-akademik pada akhirnya meniscayakan terimplementasikannya sikap takwa untuk mengangkat manusia dari kehidupan yang rutin ini, sehingga ia dapat membangun perilakunya pada dasar yang kokoh dengan suatu wawasan yang memiliki tujuan-tujuan jauh ke depan, ke arah “Akhir Segala Urusan”.<sup>9</sup> Selain itu, lebih substansial lagi, bidadari yang juga merupakan simbolitas tidak lain adalah cara tersendiri dari al-Qur’an dalam melukiskan tentang dan untuk *al-targīb wa al-tarhīb* kepada hamba-hamba Allah.

Dengan demikian, persoalan simbol dalam ayat-ayat tentang bidadari menjadi satu hal yang urgent untuk didiskusikan. Adapun simbol sendiri merupakan masalah pokok dalam semiotika. Pendekatan semiotika hadir dalam pergumulan *Qur’anic Studies* dengan urgensi mengkonstruksi makna secara sistematis dan menganalisis unsur triadik antara *ground*, *object*, dan *interpretant*.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Lihat misalnya: Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *Tamasya ke Surga*, ‘Abdul Ḥalīm bin Muhammad Naṣṣar as-Salafi, *Pesona Syurga*, dan Umar Sulaiman al-Asyqar, *Ensiklopedia Kiamat*.

<sup>9</sup> Sibawaihi, *Eskatologi Al-Gazālī dan Fazlur Rahman*, hlm. 144-145.

<sup>10</sup> Dalam istilah semiotika, *ground* merupakan petanda, yakni sesuatu yang akan dijadikan sasaran dalam analisis logis secara konvensional. Adapun *object*

Melalui pendekatan semiotika inilah diharapkan pembacaan terhadap ayat-ayat tentang bidadari lebih komprehensif.

Semiotika adalah ilmu yang mengkaji tentang tanda, baik ikon, indeks, maupun simbol. Ilmu ini memiliki dua orang pendiri, yaitu Charles Sanders Peirce, seorang filsuf Amerika (1839-1913) dan Ferdinand de Saussure (1857-1913) yang dianggap bapak linguistik modern. Istilah semiotika merupakan cetusan Peirce, sedangkan Saussure menggunakan istilah semiologi.<sup>11</sup>

Dari konsep yang digagas oleh kedua bapak semiotika tersebut, Riffaterre merupakan salah satu tokoh yang melanjutkan, merumuskan, dan mengembangkan teori yang secara khusus mengkaji teks. Teori semiotika Michael Riffaterre ini meskipun penggagasnya sudah meninggal namun masih relevan digunakan karena cukup ideal dan operasional dalam memperlakukan sebuah teks. Menurut Riffaterre, bila kita ingin memahami teks, kita harus membedakan dua level atau tingkatan pembacaan (*two level or stages of reading*). Level pertama adalah pembacaan heuristik (*heuristic reading*), dan level kedua adalah pembacaan retroaktif atau hermeneutik (*retroactive or hermeneutic reading*).<sup>12</sup>

---

adalah penanda, yang merupakan elemen-elemen yang berkaitan dengan petanda, salah satunya adalah objek yang ada di sekitar petanda yang akan dijadikan acuan dalam interpretasi makna. Kemudian *interpretant* adalah penafsiran dari *ground* ke *object* dengan sistemasi analisis individu maupun kelompok.

<sup>11</sup> Rina Ratih, *Teori dan Aplikasi semiotika Michael Riffaterre*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017), hlm. 2.

<sup>12</sup> Michael Riffaterre, *Semiotics of Poetry*, (Bloomington: Indiana University Press, 1978), hlm. 4-5.

Oleh sebab itu, agar mendapat cara pandang baru mengenai bidadari dalam al-Qur'an yang lebih dari sekedar arti harfiah, penulis akan melakukan pembacaan ulang terhadap ayat-ayat tentang bidadari dalam al-Qur'an dengan pisau analisis semiotika Riffaterre. Adapun untuk mengumpulkan seluruh ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan bidadari, penulis menggunakan metode tematik. Metode tematik ini merupakan model penelitian al-Qur'an dengan mengumpulkan dan memahami ayat-ayat al-Qur'an dalam tema tertentu yang dibangun secara logis untuk mendapatkan konsep yang utuh, menyeluruh, dan sistematis dalam perspektif al-Qur'an.<sup>13</sup> Dalam hal ini, penulis mengambil ayat-ayat tentang bidadari berdasarkan *tartīb al-nuzūl* untuk melihat konteks sosial-historis ayat-ayat tentang bidadari secara lebih akurat. Oleh karena itu, penelitian yang akan dibahas penulis dalam kajian ini adalah “Bidadari dalam Al-Qur'an (Kajian Semiotika).”

## **B. Rumusan Masalah**

Bidadari merupakan istilah yang digunakan untuk mengungkapkan perempuan yang cantik. Jika mencari pengertian dalam *Kamus Bahasa Indonesia*, bidadari berarti “dewi dari kayangan”.<sup>14</sup> Selanjutnya jika mencari dalam *Kamus Bahasa Arab, Indonesia-Arab* maka bidadari diartikan dengan *al-ḥuriyyah*.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, (Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2019), hlm. 57-58.

<sup>14</sup> Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008), hlm. 188.

<sup>15</sup> Achmad Warson Munawwir Muhammad Fairuz, *Al-Munawwir Kamus Indonesia-Arab*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 2007), hlm. 134.

Sedangkan jika mendengar di kalangan masyarakat kita mengenalnya sebagai *ḥūr 'in*, selain itu juga jika melacak istilah bidadari pada *Indeks al-Qur'an* berdasarkan makna terjemahnya<sup>16</sup> serta merujuk buku-buku yang berkaitan dengan surga, seperti buku *Tamasya ke Surga* karya Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *Pesona Syurga* karya 'Abdul Ḥalīm bin Muhammad Naṣṣar as-Salafi, dan *Ensiklopedia Kiamat* karya Umar Sulaiman al-Asyqar, istilah bidadari yang ditemukan adalah *ḥūr*, *ḥūr 'in*, *qāsirat tarf*, *qāsirat tarf 'in*, dan *azwāj muṭahharah*.

Ada banyak perdebatan mengenai bidadari, apakah ia hanya sosok perempuan atau laki-laki juga, apakah ia sosok yang sudah diciptakan dan ditempatkan di surga atau pasangan hidup kita saat di dunia. Namun penulis tidak membahas perdebatan-perdebatan tersebut. Fokus penulis adalah pada pendeskripsian sosok yang menghuni surga tersebut di dalam al-Qur'an secara linguistik, makna kontekstual, konteks ayat dan hubungan dengan teks lain yang dalam hal ini adalah sya'ir jahiliyah. Hal ini mengingat bahwa al-Qur'an turun di jazirah Arab di tengah-tengah peradaban sastra yang gemilang. Oleh karena itu, menjadi sangat mungkin untuk membaca ayat-ayat tentang bidadari dengan memperhatikan syair-syair jahiliyah.

Berdasarkan latar belakang dan pembatasan masalah yang telah diuraikan, maka penulis merumuskan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimanakah penafsiran ayat-ayat bidadari dalam al-Qur'an dengan menggunakan analisis semiotika Riffaterre?

---

<sup>16</sup> Hamid Hasan Qolay, *Indeks Terjemah al-Qur'anul Karim (Dilengkapi dengan Ayat)*, (Jakarta: Yayasan Halimatus Sa'diyah: 2000), hlm. 578-579.

2. Bagaimanakah hubungan intertekstual ayat-ayat bidadari dalam al-Qur'an dengan sya'ir jahiliyah?

### **C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian**

Penelitian ini diharapkan bisa mencapai tujuan sebagai berikut:

1. Untuk menjelaskan analisis semiotika atas ayat-ayat bidadari dalam al-Qur'an.
2. Untuk menemukan hubungan intertekstual ayat-ayat bidadari dalam al-Qur'an dengan sya'ir jahiliyah.

Adapun kegunaan penelitian ini ialah:

1. Secara teoritis

Secara teoritis, penelitian ini merupakan satu sumbangan sederhana bagi pengembangan studi al-Qur'an melalui teori semiotika sebagai salah satu pendekatan studi al-Qur'an yang berupaya untuk mengkonstruksi bahasa al-Qur'an dengan sistem tanda, sehingga berkontribusi pada metodologi penelitian tafsir dan pendekatan modern terhadap tafsir al-Qur'an.

2. Secara praktis

Secara praktis, penelitian ini diharapkan dapat memberi manfaat melalui analisis yang dipaparkan terhadap pemahaman mengenai bidadari dalam al-Qur'an, sehingga gambaran menyenangkan tentang bidadari tidak berhenti pada arti harfiah yang sempit, namun juga sebagai petunjuk kesenangan yang metaforis untuk dipahami hidayahnya.

#### D. Tinjauan Pustaka

Kajian pustaka dalam penelitian ini adalah telaah terhadap karya-karya tulis yang masih berkaitan baik berupa skripsi, tesis, maupun buku. Adapun beberapa penelitian yang berkaitan tersebut terbagi menjadi dua, yakni literatur yang berhubungan dengan bidadari dan literatur yang berhubungan dengan pemikiran Riffaterre.

Kelompok literatur pertama yang berkaitan dengan bidadari ditemukan dari disertasi Abdullah bin Hamzah yang berjudul “Konsep Bidadari dalam Al-Qur’an Al-Karim: Satu Analisis *Balāghah*”. Penelitian ini menganalisis ayat-ayat bidadari, baik berupa term-term bidadari itu sendiri maupun karakteristik bidadari dan menguraikannya dari aspek makna untuk melihat keindahan bahasa al-Qur’an berdasarkan kaidah ilmu *balāghah* meliputi ilmu *ma’āni*, ilmu *bayān*, dan sebagian dari ilmu *badi’*. Penelitian ini tidak menyentuh aspek lain yang tidak ada kaitan dengan kajian makna dan ilmu *balāghah*.<sup>17</sup>

Hanik Fatmawati juga berkontribusi dalam kajian bidadari melalui skripsinya “Penafsiran Amina Wadud Muhsin tentang Bidadari dalam al-Qur’an (Kajian Hermeneutika)”. Penelitian ini menganalisis bagaimana penafsiran ulang Amina Wadud tentang ayat-ayat mengenai teman pendamping di surga yang telah mengalami bias patriarki. Hasil penelitian ini ialah Amina Wadud menggunakan metode hermeneutika kritis dengan corak tauhid

---

<sup>17</sup> Abdullah bin Hamzah, *Konsep Bidadari dalam Al-Qur’an Al-Karim: Satu Analisis Balaghah*, disertasi (S3), (Kuala Lumpur: Fakultas Bahasa dan Linguistik Universiti Malaya, 2013).

menemukan kenetralan dalam deskripsi tentang bidadari surga dalam al-Qur'an.<sup>18</sup>

Bidadari dalam al-Qur'an juga telah dikaji oleh Syafa'attus Shilma dalam skripsinya yang berjudul "Bidadari dalam Al-Qur'an (Perspektif Mufassir Indonesia)". Penelitian ini dianalisis menggunakan metode penelitian *maudhu'i* dengan mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki tema yang sama, yakni bidadari. Selanjutnya dikomparasikan dengan beberapa pendapat mufassir Indonesia mengenai makna bidadari dalam al-Qur'an, yakni Nawawi al-Bantani, Mahmud Yunus, Ahmad Hassan, Hasbi ash-Shiddiqy, Hamka, dan M. Quraish Shihab. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa Nawawi al-Bantani, Mahmud Yunus, Ahmad Hassan, Hasbi ash-Shiddiqy, dan Hamka memberikan penjelasan bahwasanya bidadari ialah sebutan untuk sosok perempuan yang putih, cantik jelita, mata yang indah, setia dan penuh cinta, serta suci jasmani dan rohani, baik mereka yang berasal dari dunia maupun yang di surga. Adapun M. Quraish Shihab memberi penjelasan bahwa bidadari dalam al-Qur'an bukan hanya sosok perempuan, melainkan juga sosok laki-laki.<sup>19</sup>

Adapun kelompok literatur kedua yang berkaitan dengan semiotika Riffaterre ialah tesis yang disusun oleh Nurul Asqi berjudul "Kondisi Perempuan dalam "Kitab al-Hubb" Karya Nizar

---

<sup>18</sup> Hanik Fatmawati, *Penafsiran Amina Wadud Muhsin tentang Bidadari dalam al-Qur'an (Kajian Hermeneutika)*, skripsi (S1), (Semarang: Jurusan Tafsir Hadits Institut Agama Islam Negeri Walisongo, 2013).

<sup>19</sup> Syafa'attus Shilma, *Bidadari dalam Al-Qur'an Perspektif Mufassir Indonesia*, skripsi (S1), (Jakarta: Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2017).



Qabbani (Analisis Semiotika Riffatarre)”. Ada perbedaan mendasar antara tesis tersebut dengan penelitian ini. Pada objek material, Nurul Asqi membahas puisi Nizar Qabbani mengenai kondisi perempuan dalam *Kitāb al-Hubb*. Hasil penelitian ini mengungkapkan bahwa kondisi perempuan dalam *Kitāb al-Hubb* karya Nizar Qabbani ialah kondisi perempuan yang diakibatkan oleh ketidaksetaraan gender, sementara penelitian ini membahas ayat-ayat bidadari dalam al-Qur’an.<sup>20</sup>

Berdasarkan beberapa tinjauan pustaka yang telah disebutkan, maka dapat diketahui bahwa kajian mengenai bidadari dalam al-Qur’an sebenarnya sudah dilakukan, tetapi hanya bersifat deskripsi atas pesan-pesan al-Qur’an yang dibungkus secara normatif-teologis,<sup>21</sup> dan hanya sedikit sekali yang membahasnya secara filosofis-akademik. Andaiapun ternyata ada, kajiannya hanya sampai pada tataran konvensi bahasa. Dengan demikian, menjadi jelaslah posisi kajian ini di antara kajian-kajian yang pernah dilakukan sebelumnya.

## E. Kerangka Teori

Dalam karya tulis ilmiah, kerangka teori sangat dibutuhkan untuk membantu memberikan penjelasan seputar rumusan masalah. Penelitian ini berupaya membaca ayat-ayat tentang bidadari

---

<sup>20</sup> Nurul Asqi, *Kondisi Perempuan dalam “Kitab Al-Hubb” Karya Nizar Qabbani (Analisis Semiotika Riffatarre)*, tesis (S2), (Yogyakarta: Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2019).

<sup>21</sup> Lihat misalnya: Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *Tamasya ke Surga*, ‘Abdul Ḥalīm bin Muhammad Naṣṣar as-Salafi, *Pesona Syurga*, dan Umar Sulaiman al-Asyqar, *Ensiklopedia Kiamat*.

menggunakan teori semiotika Riffaterre untuk menghasilkan kajian yang komprehensif. Teori semiotika Michael Riffaterre adalah teori yang mengemukakan sebuah keterkaitan logis dan deskripsi sederhana mengenai struktur pemaknaan dari sebuah teks. Selain itu, teori ini juga utamanya berisi mengenai bagaimana cara pembaca memproses dan memaknai sebuah teks. Teori semiotika Riffaterre memuat pokok pemikiran berupa pembacaan heuristik dan retroaktif atau hermeneutik dalam membaca teks.

Semiotika berasal dari bahasa Yunani, *semeion* yang berarti tanda.<sup>22</sup> Sementara tanda itu sendiri didefinisikan sebagai sesuatu yang dapat mewakili sesuatu yang lain atas dasar konvensi sosial.<sup>23</sup> Kehadiran ilmu ini tidak dapat dilepaskan dari dua tokoh penggagasnya yang memiliki *background* disiplin keilmuan berbeda. Pada konteks ini, Ferdinand de Saussure yang hidup di Prancis menggagas konsep tanda bernuansa linguisitik dengan mengajukan nama *semiologi*, sedangkan Charles Sanders Peirce yang hidup di Amerika menggagas konsep tanda dari ilmu filsafat dengan mengajukan nama *semiotika*. Selanjutnya, baik semiologi maupun semiotika dipergunakan dengan pengertian yang sama artinya.<sup>24</sup>

Sebagai ilmu yang mengkaji tentang tanda, terdapat dua komponen di dalamnya, yakni *signifier* (penanda) dan *signified*

---

<sup>22</sup> Rina Ratih, *Teori dan Aplikasi semiotika*, hlm. 2.

<sup>23</sup> Akhmad Muzakki, *Kontribusi Semiotika dalam Memahami Bahasa Agama*, (Malang: UIN Malang Press, 2007), hlm. 12.

<sup>24</sup> Rina Ratih, *Teori dan Aplikasi semiotika*, hlm. 2.

(petanda). Penanda adalah aspek material, seperti suara, huruf, bentuk, gambar, dan gerak, sedangkan petanda adalah aspek mental atau kontekstual yang ditunjuk oleh aspek material. Hubungan antara penanda dengan petanda tersebut adalah semena-mena atau manasuka (arbitrer), tergantung konvensi yang berlaku di komunitas tertentu.<sup>25</sup>

Dari konsep yang digagas oleh kedua bapak semiotika tersebut, Riffaterre merupakan salah satu tokoh yang melanjutkan, merumuskan, dan mengembangkan teori yang pernah digagas para pendahulunya. Akan tetapi, teori semiotika Michael Riffaterre merupakan teori yang cukup ideal, karena teori ini sangat operasional dalam memperlakukan sebuah teks. Menurut Riffaterre, apabila kita ingin memahami teks, kita harus membedakan dua level atau tingkatan pembacaan (*two level or stages of reading*). Level pertama adalah pembacaan heuristik (*heuristic reading*), dan level kedua adalah pembacaan retroaktif atau hermeneutik (*retroactive or hermeneutic reading*).<sup>26</sup>

Kedua pembacaan tawaran Riffaterre tersebut sebenarnya merupakan alat untuk melakukan kritik sastra (puisi). Hal ini disebabkan media yang digunakan dalam karya sastra adalah bahasa. Akan tetapi, dalam konteks penelitian penulis ini, teori Riffaterre diaplikasikan dalam pembacaan terhadap al-Qur'an. Dalam hal ini, penulis tidak hendak menyejajarkan karya sastra – baik prosa maupun puisi- dengan al-Qur'an. Al-Qur'an bukanlah

---

<sup>25</sup> Akhmad Muzakki, *Kontribusi Semiotika dalam Memahami*, hlm. 17.

<sup>26</sup> Michael Riffaterre, *Semiotics of Poetry*, hlm. 4-5.

prosa juga bukan puisi, akan tetapi keunikan serta keistimewaan al-Qur'an dari aspek bahasa merupakan kemujizatan yang utama dan pertama yang ditujukan kepada masyarakat Arab.

M. Pickthall mengakui bahwa keistimewaan bahasa yang dimiliki oleh al-Qur'an merupakan sebuah bentuk simfoni yang tidak bisa ditiru, dimana setiap nada-nadanya menggerakkan manusia menuju keharuan dan kebahagiaan.<sup>27</sup> Hal ini juga lah yang mendorong Amin al-Khuli salah seorang sastrawan besar Mesir, untuk mengatakan bahwa al-Qur'an adalah sebuah kitab sastra Arab terbesar sepanjang masa. Ia adalah kitab yang memiliki kesastraan paling tinggi.<sup>28</sup> Al-Qur'an turun di tengah-tengah kegemilangan sastra bangsa Arab jahiliyah, oleh karenanya dapat dikatakan bahwa pada hakikatnya al-Qur'an merupakan sebuah fakta kebahasaan, kebudayaan, dan sekaligus keagamaan. Ia telah menggunakan apresiasi kebahasaan dari bahasa Arab untuk memperbaharui kesadaran keagamaan.<sup>29</sup>

Sejak semula, keunggulan bahasa al-Qur'an merupakan karakteristik yang paling *genuine* yang ada pada dirinya. Oleh karena itu, mengkaji al-Qur'an melalui kaca mata bahasa dapat dikatakan menjadi usaha yang tepat. Selain itu, suatu hal yang tidak dapat dihindari oleh siapa pun adalah satu kenyataan bahwa

---

<sup>27</sup> M. Pickthall, *The Meaning of the Glorious Quran*, (Karachi: Taj, 1973), hal. 3.

<sup>28</sup> Amin al-Khuli, *Manahij Tajdid*, (Mesir: al-Nahdlah al-Mishriyah al-Ammah li al-Kitab, 1995), hlm. 229-231.

<sup>29</sup> Muhammed Arkoun, *Pemikiran Arab*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), cet. I, hlm. 1-7.

perintah-perintah Tuhan selalu bertumpu pada teks, sedang teks itu sendiri sepenuhnya bersandar pada alat perantara, yaitu bahasa. Al-Qur'an dalam hal ini menjadi wahyu yang harus disentuh dari berbagai pembacaan. Salah satunya yaitu memahami al-Qur'an sebagai teks yang disampaikan dalam bentuk bahasa.

Sehubungan dengan posisi al-Qur'an sebagai teks bahasa yang *notabene* merupakan sekumpulan tentang tanda, maka untuk memahami makna tanda-tanda tersebut perlu adanya analisis linguistik.<sup>30</sup> Pembacaan heuristik pada semiotika Riffaterre ini merupakan pembacaan pertama yang diarahkan pada analisis linguistik, yaitu dengan melihat bahasa secara *mimetik* dengan penggunaan bahasa sebagaimana fungsinya bahasa sehari-hari. Pada fase ini, yang didapat adalah arti (*meaning*) berdasarkan kompetensi linguistik pembaca.<sup>31</sup> Akan tetapi, pembacaan pada level ini belum mampu menangkap makna dengan jelas, hasil pembacaan heuristik ini belum memuaskan. Apabila pembaca ingin menafsirkan teks secara tepat, maka dia harus mencari level yang lain, yaitu retroaktif atau hermeneutik.

Sebagaimana diketahui, tesis Riffaterre menyatakan bahwa teks dengan unsur sastra yang tinggi mengatakan suatu hal dengan maksud sesuatu yang lain. Artinya, bahasa dalam teks tersebut menggunakan bahasa yang tidak lazim seperti bahasa yang secara umum digunakan. Oleh karenanya diperlukan pembacaan pada tataran kedua, yakni dengan cara melihat bahasa tidak dengan

---

<sup>30</sup> Fathurrosyid, *Ratu Balqis dalam Narasi Semiotika Al-Qur'an*, Jurnal *Palastren*, vol. 6, No.2, 2013, hlm. 249.

<sup>31</sup> Michael Riffaterre, *Semiotics of Poetry*, hlm. 5.

bahasa mimetik, melainkan dengan melihatnya sebagai tanda *semiosis*. Sebagaimana diungkapkan oleh Riffaterre, bahwa pandangan semiotik bukan hanya dapat menghubungkan sistem dalam teks itu sendiri, tetapi juga dengan sistem di luarnya.<sup>32</sup> Pada level ini, arti (*meaning*) ditingkatkan kepada makna (*significance*).<sup>33</sup>

Selanjutnya, pada pembacaan level kedua ini, setelah melakukan pembacaan ulang dengan lebih gamblang, produksi pemaknaan dilakukan dengan cara menentukan hipogram. Hipogram sebagaimana dinyatakan oleh Riffaterre “*the hypogram is already a system of signs comprising at least a prediction, and it may be as large as a text*”.<sup>34</sup> Adapun hipogram terdiri dari hipogram potensial dan hipogram aktual.

Hipogram potensial merupakan *observable in language*,<sup>35</sup> hipogram ini terkandung dalam bahasa yang digunakan dalam teks serta menuntut pencarian keutuhan makna dalam teks. Hal tersebut mengisyaratkan untuk menentukan apa yang disebut dengan matriks, model, dan varian. Dalam hal ini, matriks dapat dimengerti sebagai konsep abstrak yang tidak pernah teraktualisasi. Konsep ini dapat dirangkum dalam satu kata atau frase. Meskipun demikian, kata atau frase yang dimaksud tidak pernah muncul pada teks yang bersangkutan, tetapi yang muncul adalah aktualisasinya. Aktualisasi

---

<sup>32</sup> Michael Riffaterre, *Semiotics of Poetry*, hlm. 1.

<sup>33</sup> Faruk, “*Aku*” dalam *Semiotika Riffaterre*, (*Humaniora* III/1998, Fakultas Sastra UGM), hlm. 29.

<sup>34</sup> Michael Riffaterre, *Semiotics of Poetry*, hlm. 23.

<sup>35</sup> Michael Riffaterre, *Semiotics of Poetry*, hlm. 23.

pertama dari matriks adalah model. Model ini dapat berupa kata atau kalimat tertentu. Selanjutnya, model tersebut diaktualisasikan menjadi varian-varian yang tersebar dalam teks.<sup>36</sup> Adapun hipogram aktual yaitu *observable in a previous text*, yakni menunjukkan unsur hipogramatik yang berupa teks-teks yang telah hadir sebelumnya.<sup>37</sup>

Sebuah teks merupakan respons atau jawaban terhadap teks-teks lain sebelumnya, hal ini disebut juga dengan intertekstual. Respons atau jawaban terhadap teks-teks lain sebelumnya dapat berupa penentangan atau penerusan tradisi dapat pula sekaligus penentangan tradisi dan penerusan tradisi.<sup>38</sup> Hubungan intertekstual penting untuk diteliti guna mempermudah pemahaman, baik pemahaman makna teks maupun makna dan posisi kesejarahannya. Makna teks tidak semata-mata ditentukan oleh unsur instrinsiknya saja, melainkan juga ditentukan oleh latar sosial budaya dan kesejarahannya.<sup>39</sup>

Oleh sebab itu, untuk memberi makna pada teks, latar sosial budaya harus diperhatikan. Ini artinya, seseorang tidak mungkin mengerti dan dapat memahami dengan mengambil teks di luar konteks.<sup>40</sup> Hal ini sebagaimana yang dikutip oleh Akhmad Muzakki, bahwa menurut Naṣr Hamid Abu Zaid, makna merupakan

---

<sup>36</sup> Nurul Asqi, *Kondisi Perempuan dalam Kitab Al-Hubb*, hlm. 14-15.

<sup>37</sup> Michael Riffaterre, *Semiotics of Poetry*, hlm. 23.

<sup>38</sup> Michael Riffaterre, *Semiotics of Poetry*, hlm. 23.

<sup>39</sup> Rachmat Djoko Pradopo, *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, dan Penerapannya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 178.

<sup>40</sup> Akhmad Muzakki, *Kontribusi Semiotika dalam Memahami*, hlm. 74.

apa yang dipahami secara langsung dari teks yang diartikulasikan, muncul dalam struktur bahasa dan dalam konteks kebudayaannya. Dengan demikian, makna memiliki ciri historis dan dapat diperoleh melalui pengetahuan konteks linguistik dan konteks kultural-sosiologis, sehingga keberadaannya memiliki aksentuasi yang relatif stabil.<sup>41</sup>

Al-Qur'an adalah teks yang disampaikan dalam bentuk bahasa. Jika demikian, maka di dalamnya terdapat dimensi budaya sehingga memungkinkan dialektika antara teks dan budaya Arab. Al-Qur'an yang diturunkan dalam bahasa Arab sudah barang tentu merupakan salah satu bentuk dialektika antara dimensi kewahyuan dan kesejarahan. Bagaimanapun bahasa Arab yang digunakan al-Qur'an adalah bahasa yang lumrah digunakan oleh masyarakat Arab. Bahasa Arab bukanlah bahasa langit, tetapi bahasa masyarakat Arab pada umumnya.<sup>42</sup>

Sebagai kitab suci yang menggunakan tanda bahasa, Al-Qur'an menjadi teks yang fenomenal dalam sejarah manusia. Pada satu sisi, ia diyakini sebagai *kalam* Tuhan. Sementara di sisi lain, ia tidak dapat dilepaskan dari situasi kultural-historis zamannya. Artinya, bahwa al-Qur'an pada kenyataannya juga menggunakan sistem bahasa yang terkait dengan kultur para penuturnya. Namun demikian, tak ada seorang pun yang mampu menandinginya, baik dari segi isi, gramatikal, maupun stilistika.<sup>43</sup> Ini menunjukkan

---

<sup>41</sup> Akhmad Muzakki, *Kontribusi Semiotika dalam Memahami*, hlm. 32.

<sup>42</sup> Akhmad Muzakki, *Kontribusi Semiotika dalam Memahami*, hlm.73-74.

<sup>43</sup> M. Faisol Fatawi, *Tafsir Sociolinguistik*, (Malang: UIN Malang Press, 2009), hlm. 5.



bahwa kesakralan al-Qur'an berkait kelindan dengan hakikat al-Qur'an sebagai teks bahasa yang sudah pasti terikat dengan waktu dan tempat.<sup>44</sup>

Oleh karena itu, ayat-ayat bidadari dalam al-Qur'an yang terkesan vulgar harus dipahami dengan memperhatikan konteks kultural-sosiologis masyarakat Arab pada waktu ayat tersebut diturunkan. Sudah dimaklumi bahwa al-Qur'an pertama kali berinteraksi dengan masyarakat Arab pada masa Nabi Muhammad saw. Keahlian mereka adalah bahasa dan sastra Arab. Tradisi berlomba-lomba untuk mencipta dan mengubah syair telah terbangun. Karya-karya mereka yang dinilai indah akan digantungkan di atas dinding Ka'bah, dan bahkan didendangkan di hadapan publik. Para penyair atau sastrawan mendapat kedudukan istimewa di tengah masyarakat Arab. Hal ini menjadi sangat mungkin untuk membaca ayat-ayat tentang bidadari dengan memperhatikan syair-syair jahiliyah.<sup>45</sup>

Berdasarkan telaah kerangka teori di atas, penulis berasumsi bahwa dengan menggunakan metode semiotika, ayat-ayat tentang bidadari dapat dianalisis lebih lanjut hingga mendapatkan pemahaman yang lebih substansial. Al-Qur'an telah menggunakan apresiasi kebahasaan dari bahasa Arab, sedangkan bahasa sendiri merupakan tanda yang mengekspresikan gagasan. Oleh karena itu, al-Qur'an menjadi ladang subur bagi semiotika.

---

<sup>44</sup> Akhmad Muzakki, *Kontribusi Semiotika dalam Memahami*, hlm. 74.

<sup>45</sup> M. Faisol Fatawi, *Tafsir Sociolinguistik*, hlm. 5.

## F. Metode Penelitian

Kesesuaian antara pendekatan yang digunakan dengan masalah dan tujuan penelitian berpengaruh terhadap ketepatan dan keterandalan hasil penelitian. Oleh karenanya, untuk mempermudah pemahaman kerja penelitian maka metode penelitian dapat dijelaskan sebagai berikut:

### 1. Jenis/sifat penelitian

Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu suatu penelitian yang sumber datanya diperoleh dari buku-buku atau karya yang relevan dengan pokok permasalahan yang diteliti. Tipe penelitian studi ini mengamalkan tiga sifat yaitu eksploratoris (menggali), eksplanatoris (menjelaskan), dan deskriptif (menulis), untuk menjawab pertanyaan sebagaimana dalam rumusan masalah.

### 2. Sumber data

Sumber data yang menjadi rujukan dalam penelitian ini berdasarkan data-data tertulis seperti buku, jurnal, ensiklopedia, artikel, atau rujukan-rujukan representatif lainnya yang berkaitan dengan tema yang sedang diteliti. Ada tiga sumber primer yang digunakan dalam penelitian ini. Sumber pertama adalah Mushaf Al-Qur'an, difokuskan kepada ayat-ayat tentang bidadari, termasuk sifat-sifat dan ciri-cirinya. Sumber kedua adalah kitab tafsir *Fahm al-Qur'an* karya 'Ābid al-Jābirī sebagai pedoman *tartīb al-nuzuli* untuk melihat konteks sosial-historis ayat-ayat tentang bidadari secara lebih akurat. Selain itu, penulis juga menggunakan kitab-kitab tafsir yang bercorak kebahasaan, serta

beberapa kamus. Adapun sumber sekunder yang penulis gunakan adalah semua tulisan yang relevan dengan tema ini.

### 3. Metode pengumpulan data

Sebagai penelitian kepustakaan, penulis memperoleh data dan informasi dari buku, artikel, jurnal, skripsi, dan literatur-literatur yang berkaitan dengan tema, dengan memulai pencarian yang menggunakan kata bidadari dalam *Indeks al-Qur'an*, selanjutnya term-term bidadari yang telah ditemukan dalam *Indeks al-Qur'an* dilacak kembali melalui kitab *Mu'jam Mufahras*. Adapun ayat-ayat yang berkaitan dengan ciri-ciri dan karakter bidadari ditemukan dalam buku-buku yang membahas tentang eskatologi seperti *Tamasya ke Surga* karya Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *Pesona Syurga* karya 'Abdul Ḥalim bin Muhammad Naṣṣar as-Salafi, dan *Ensiklopedia Kiamat* karya Umar Sulaiman al-Asyqar.

### 4. Metode analisis data

Langkah selanjutnya, data yang dikumpulkan tersebut dianalisis. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan semiotika Riffaterre. Pada tahap ini peneliti menggunakan model deskripsi analitis, yakni data yang telah terkumpul dan dikelompokkan kemudian ditafsirkan dengan teori. Dalam analisis data dengan semiotika Riffaterre ada beberapa tahap untuk memudahkan proses penelitian. Tahap-tahap analisis tersebut yaitu:

- a. Pembacaan heuristik, pembacaan tersebut dibaca secara tekstual berdasarkan struktur kebahasaan. Pembacaan

- heuristik ini menghasilkan arti secara keseluruhan menurut tata bahasa normatif.
- b. Pembacaan retroaktif atau hermeneutik, atau analisis tahap kedua yang disebut dengan pembacaan semiosis. Pembacaan retroaktif atau hermeneutik ini menghasilkan interpretasi-interpretasi yang mengarah pada signifikansi (makna kontekstual).
  - c. Pembacaan selanjutnya dengan hipogram potensial, yakni dengan mencari matriks, model, dan varian di dalam teks yang dibaca. Pada proses pembacaan tahap kedua dikenali adanya matriks, model, dan varian-variannya.
  - d. Mencari hipogram aktual atau bisa juga disebut dengan intertekstual, yaitu melalui ekspansi dan konversi matriks yang diubah menjadi bentuk yang lebih panjang, kompleks, dan tidak harfiah.

### **G. Sistematika Penulisan**

Agar pembahasan ini tersusun secara sistematis dan tidak keluar dari koridor yang telah ditentukan sebagaimana yang telah dirumuskan dalam rumusan masalah, maka penulis menetapkan sistematika pembahasan penelitian ini terdiri dari lima bab. Kelima bab tersebut dapat dideskripsikan sebagai berikut:

Bab I berisi pendahuluan sebagaimana telah diuraikan di atas yang membahas tentang latar belakang masalah, penegasan istilah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, tinjauan pustaka, kerangka teori, metode penelitian, dan sistematika

penulisan. Bab I ini berfungsi untuk memberikan gambaran dari seluruh penelitian.

Bab II berisi uraian terkait hubungan antara syair jahiliyah dengan al-Qur'an. Kajian tentang hubungan antara syair jahiliyah dengan al-Qur'an sangat penting dilakukan dalam rangka melihat kuatnya relasi keduanya. Hal ini karena mengingat bahwa al-Qur'an turun di tengah-tengah kegemilangan sastra bangsa Arab jahiliyah. Sebagaimana dikatakan oleh Riffaterre bahwa sebuah teks merupakan respons atau jawaban terhadap teks-teks lain sebelumnya.

Bab III berisi ulasan mengenai gambaran bidadari surga dalam al-Qur'an yang di dalamnya meliputi pencarian ayat-ayat tentang bidadari baik berupa istilah, ciri-ciri maupun karakter, pengurutan ayat-ayat bidadari yang berdasarkan *tartīb al-nuzūl*, dan penentuan *makkiyah-madaniyyah*.

Bab IV berisi uraian mengenai pembacaan heuristik dan retroaktif atau hermeneutik, yakni dengan menganalisis secara bahasa yang dilanjutkan dengan uraian secara gamblang, serta menentukan hipogram potensial dan hipogram aktual. Hipogram potensial dilakukan untuk mencari kesatuan makna dengan mencari matriks, model serta varian-variannya. Adapun hipogram aktual dilakukan dengan mengurai intertekstual antara ayat-ayat bidadari dalam al-Qur'an dengan perempuan dalam syair jahiliyah.

Bab V berisi penutupan yang meliputi kesimpulan dan saran.

## BAB II

### AL-QUR'AN DAN TRADISI SYAIR JAHILIYAH

Bab ini bertujuan untuk menelaah hubungan antara syair jahiliyah dengan al-Qur'an. Kajian tentang hubungan antara syair jahiliyah dengan al-Qur'an sangat penting dilakukan dalam rangka melihat kuatnya relasi keduanya. Hal ini karena mengingat bahwa al-Qur'an turun di tengah-tengah kegemilangan sastra bangsa Arab jahiliyah. Sebagaimana dikatakan oleh Riffaterre bahwa sebuah teks merupakan respon atau jawaban terhadap teks-teks lain sebelumnya.<sup>46</sup> Oleh sebab itu dapat dikatakan bahwa pada hakikatnya al-Qur'an merupakan sebuah fakta kebahasaan, kebudayaan, dan sekaligus keagamaan yang telah menggunakan apresiasi kebahasaan dari bahasa Arab untuk memperbaharui kesadaran keagamaan. Kajian tentang relasi syair jahiliyah dan al-Qur'an juga menegaskan dominannya posisi al-Qur'an terhadap syair jahiliyah.

#### **A. Penggunaan Syair Jahiliyah dalam Penafsiran Al-Qur'an**

Masyarakat Arab jahiliyah dikenal sebagai masyarakat yang tidak bisa membaca dan menulis (*'ummiy*). Oleh karena itu satu-satunya yang dapat diandalkan ketika mereka menerima informasi adalah kekuatan hafalan. Selain itu juga karena adanya faktor eksternal yang sangat dominan, yaitu mereka terdorong untuk menghafal *al-Ayyām* (peristiwa penting) dan *al-Ansāb* (genealogi)

---

<sup>46</sup> Michael Riffaterre, *Semiotics of Poetry*, hlm. 23.

yang menjadi kebanggaan. Dua jenis pengetahuan ini banyak tersimpan dalam karya sastra baik berupa syair maupun prosa. Karena itu sangat wajar kalau pada masa Jahiliyah karya sastra disosialisasikan melalui sarana tradisi oral. Dengan kata lain, seorang penyair meriwayatkan gubahan syair kepada generasi penyair lainnya, kemudian penyair tersebut meriwayatkannya kepada penyair berikutnya. Pada akhirnya proses penyampaian semacam ini mengenal istilah riwayat yang sekaligus terkait dengan *sanad* (transmisi), *matan* (materi/isi), dan *al-‘arūd wa al-ada’* (penyampaian).

Berdasarkan transmisi yang tidak dapat dipertanggungjawabkan kualifikasi terhadap penyampaian riwayat, maka konsekuensinya adalah timbul kritik yang meragukan eksistensi syair Jahiliyah. Keraguan terhadap eksistensi syair Jahiliyah sendiri sudah muncul sejak abad ke-II H, dan semakin merebak saat memasuki abad ke III dan IV H. Hal tersebut kemudian dimunculkan lagi oleh Ṭāhā Ḥusein dengan *Fī al-Syi’ri al-Jahilī*-nya. Ṭāhā Ḥusein dengan sejumlah argumen untuk membangun teorinya melalui pendekatan sosiologi/ekstrinsik, merasa keberatan (menolak) akan keberadaan sastra Arab Jahiliyah.

Menurut Ṭāhā Ḥusein apa yang disebut syair Jahiliyah sekarang ini tidaklah benar-benar murni syair Jahiliyah, melainkan karya-karya belakangan yang diatasnamakan syair Jahiliyah yang ditulis karena motif-motif tertentu, baik motif politik, agama, kisah, sosial kemasyarakatan, dan perawi. Oleh sebab itu, Ḥusein juga meragukan apa yang diduga sebagai syair Jahiliyah itu bisa dijadikan pijakan dalam melihat realitas kehidupan masyarakat

Arab Jahiliyah. Untuk memahami realitas masyarakat Jahiliyah menurut dia sejatinya kita merujuk langsung pada al-Qur'an yang otentisitasnya tidak diragukan lagi.<sup>47</sup> Pendapat tersebut menimbulkan perdebatan di antara para sastrawan, menuai kritik keras dari para ulama, dan menyita perhatian para pemikir. Sebab, di sisi lain validitas syair Jahiliyah digunakan sebagai data dalam kodifikasi bahasa Arab dan acuan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang multi-interpretasi.

Secara teknis syair Jahiliyah dan Al-Qur'an menyatu dalam ranah bahasa. Syair Jahiliyah merupakan cara berbahasa melalui ungkapan-ungkapan yang mengandung cita rasa seni yang tinggi dalam budaya Arab. Sementara itu al-Qur'an adalah kitab suci yang tertulis dalam bahasa Arab yang mengandung nilai-nilai keindahan baik dari segi struktur kalimat maupun makna.

Oleh sebab itu, dalam hal ini syair-syair Jahiliyah yang dijadikan rujukan penulis untuk melihat gambaran kehidupan masyarakat Arab hanya merupakan gambaran umum yang detail-detailnya dijelaskan oleh al-Qur'an. Hal ini wajar, karena al-Qur'an turun dalam situasi di mana bahasa dan sastra Arab (Jahiliyah) mencapai puncak kejayaan. Sehingga turunnya al-Qur'an menjadi "tandingan" bagi syair-syair Jahiliyah, bahkan menjadi "bom" di tengah masyarakat Arab Jahiliyah yang bukan saja mengagetkan, namun juga mendorong dan memberi inspirasi bagi mereka dalam transformasi budaya yang dahsyat.<sup>48</sup> Dengan kata lain, posisi syair

---

<sup>47</sup> Ṭāhā Ḥuscīn, *Fi al-Syi'ri al-Jāhili*, (Al-Qahirah: Ru'yah, 2007), hlm. 71.

<sup>48</sup> Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*, (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 111.



Jahiliyah terhadap al-Qur'an hanya merupakan penjelasan singkat mengenai masyarakat Arab untuk memberikan gambaran umum. Hal ini disebabkan Meskipun syair Jahiliyah merupakan wadah yang mengartikulasikan nilai-nilai budaya yang dianut oleh bangsa Arab dan informasi tentang segala sesuatu yang dialami serta dirasakan bangsa Arab terhadap sesuatu yang terbesit dalam hati mereka, dan juga tentang lingkungan yang ada pada mereka, namun dalam syair-syair tersebut tidak ditemukan sejarah kehidupan masyarakat Jahiliyah secara lengkap. Dalam syair-syair Jahiliyah tidak didapati misalnya, sistem perkawinan yang berlaku pada masyarakat Jahiliyah, sistem pembagian pusaka, masalah-masalah yang terkait dengan perceraian, dan lain-lain.

Sementara itu al-Qur'an yang diturunkan dalam konteks ruang dan waktu di mana budaya masyarakat Arab hidup berisi hal-hal yang demikian lengkap, karena seperti yang diungkapkan Abdul Wahhab Khallaf bahwa al-Qur'an berisi hal-hal yang terkait dengan permasalahan keyakinan (*ahkām i'tiqādiyyah*), permasalahan moral (*ahkām khuluqiyah*), dan persoalan tata perilaku (*ahkām 'amaliyyah*).<sup>49</sup>

Pada dasarnya penggunaan syair Jahiliyah dalam menafsirkan al-Qur'an telah dilakukan oleh para sahabat. Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh Muhammad Husein al-Zahabi dalam *Al-Tafsir wa al-Mufassirun*<sup>50</sup> bahwa ketika khalifah 'Umar bin

---

<sup>49</sup> Abd Wahhab Khallaf, *Ilm al-Uṣūl al-Fiqh*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), hlm. 32.

<sup>50</sup> Muhammad Husein al-Zahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufassirun*, juz. I, (Kairo: Dar al-Hadis, 2005), hlm. 69.

Khaṭṭab berada di atas mimbar, kemudian beliau membaca potongan ayat:

أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ...<sup>51</sup>

*Atau Allah Mengazab mereka dengan berangsur-angsur (sampai binasa).*<sup>52</sup>

Ternyata ‘Umar tidak mengerti makna dari kata “Takhawwuf”, kemudian beliau bertanya kepada para sahabat tentang arti kata tersebut. Tiba-tiba berdirilah seorang dari suku Hudzail dan mengatakan bahwa inilah bahasa kita. *Takhawwuf* mempunyai arti *Tanaqqus*, yaitu mengurangi. Selanjutnya ‘Umar bertanya lagi apakah orang dari suku Hudzail tersebut mengetahui syairnya orang Arab? Dijawab oleh orang tersebut bahwa ia mengetahui syairnya orang Arab. Selanjutnya orang tersebut membacakan sebuah syair:

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَامِكًا قَرْدًا \* كَمَا تَخَوَّفَ عُودَ التَّبَعَةِ السَّفِينُ

*Sekedup mengurangi punuk unta yang tinggi \* laksana kikir mengurangi kayu untuk dibuat anak panah.*

Setelah syair itu dibacakan, kemudian khalifah ‘Umar berkata kepada para sahabatnya sebagai berikut:

عَلَيْكُمْ بِدِيَوَانِكُمْ لَا تَضَلُّوا. قَالُوا وَمَا دِيَوَانُنَا؟ قُلْ شِعْرُ الْجَاهِلِيَّةِ. فَإِنَّ فِيهِ تَفْسِيرُ كِتَابِكُمْ وَمَعَانِي كَلَامِكُمْ.

*Berpeganglah kamu terhadap dīwānmu, niscaya kamu tidak akan sesat. Mereka bertanya: Apa dīwān kami? Beliau menjawab: Ialah syair Jahiliyah, karena syair*

---

<sup>51</sup> Q.S. Al-Nahl (16): 47.

<sup>52</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Bandung: CV Penerbit Diponegoro, 2013), hlm. 272.

*Jahiliyah itu merupakan penjelasan terhadap kitabmu (al-Qur'an) dan penjelasan terhadap kata-katamu.*

Karena itu tidak berlebihan jika dikatakan bahwa *al-syi'ru dīwān al-'Arab* (puisi adalah rumah bagi bangsa Arab). Sebagaimana Ibnu Abbās, seperti dikutip al-Ṣuyūṭī mengatakan:

الشِّعْرُ دِيْوَانُ الْعَرَبِ فَإِذَا خَفِيَ عَلَيْنَا الْحَرْفُ مِنَ الْقُرْآنِ الَّذِي أَنْزَلَهُ اللَّهُ  
بَلَعَتِ الْعَرَبُ رَجَعْنَا إِلَى دِيْوَانِهَا فَالْتَمَسْنَا مَعْرِفَةَ ذَلِكَ مِنْهُ<sup>53</sup>

*Puisi adalah dīwān-nya orang Arab. Jika kami mengalami kesulitan (untuk memahami, pen.) al-Qur'an yang diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab, maka kami merujuk pada dīwān mereka untuk mengetahuinya.*

Selain itu, ada beberapa hal yang menyebabkan syair Jahiliyah dijadikan sebagai rujukan sejarah. *Pertama*, sudah menjadi pengetahuan umum bahwa masyarakat Arab pra-Islam tidak meninggalkan bukti-bukti tertulis tentang kehidupan mereka zaman itu, seperti halnya bangsa-bangsa lain di dunia. Hal ini karena mereka tidak mengenal budaya tulis pada zaman itu dan lebih senang dan bangga dengan budaya “oral” dan hafalan. Tradisi riwayat syair sudah mengakar dalam budaya masyarakat Arab. Hal itu disebabkan oleh kekaguman mereka terhadap seni bahasa yang indah dan menjadi kebanggaan bagi setiap orang apabila dia bisa menghafal syair-syair penyair kabilahnya, dari generasi ke generasi, sehingga masyarakat Arab pra-Islam berlomba-lomba untuk dapat

---

<sup>53</sup> Jalāl al-Dīn al-Ṣuyūṭī, *Al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), vol I, cet. III, hlm. 255.

menghafal syair para penyair dan meriwayatkannya kepada generasi berikutnya.<sup>54</sup>

*Kedua*, para penyair memiliki kedudukan yang sangat tinggi dalam sistem masyarakat bangsa Arab pra-Islam. Para penyair mendapat tempat yang terhormat di tengah masyarakat, bahkan dianggap sebagai nabinya suatu kabilah. Sehingga, kata-kata yang diucapkan penyair, dianggap bukan perkataan yang biasa dan berhak diabaikan saja. Ungkapan para penyair adalah sesuatu yang mesti dihargai dan dijaga.<sup>55</sup> Hal ini karena para penyair dianggap sebagai orang yang memiliki kekuatan supernatural dan mampu mengetahui hal-hal ghaib.<sup>56</sup>

Posisi penggunaan syair Jahiliyah terhadap penafsiran al-Qur'an juga dapat dilihat dari ruang lingkup penggunaan syair Jahiliyah dalam penafsiran al-Qur'an itu sendiri. Jika memperhatikan penggunaan syair Jahiliyah di dalam beberapa kitab tafsir, maka ruang lingkungannya diklasifikasikan menjadi tiga macam, *pertama*, penafsiran dalam ruang lingkup makna lafadz (arti kata), yakni menafsirkan kata-kata yang sulit dimengerti arti dan maknanya dengan menggunakan syair Jahiliyah sebagai pendukungnya untuk memperkuat arti dan makna tersebut. Contoh penggunaan syair jahiliyah dalam penafsiran al-Qur'an di ruang

---

<sup>54</sup> Badri Yatim, *Historiografi Islam*, (Jakarta: Logos, 1997), hlm. 29-39.

<sup>55</sup> Fadhli Lukman, *Menyingkap Jati Diri Al-Qur'an: Sejarah Perjuangan Identitas Melalui Teori Asma Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Bening Pustaka, 2018), hlm. 61.

<sup>56</sup> Fadhli Lukman, *Menyingkap Jati Diri*, hlm. 77.

lingkup ini ialah sebagaimana yang dilakukan ‘Umar bin Khaṭṭab yang telah penulis uraikan di atas.

*Kedua*, penafsiran dalam ruang lingkup *nahwu ṣaraf*, yakni penafsiran dengan menjelaskan kedudukan *lafāz*, *i’rāb*, dan *taṣrīf*-nya, dengan menggunakan syair Jahiliyah sebagai pendukungnya. Contoh penggunaan syair jahiliyah dalam penafsiran al-Qur’an di ruang lingkup ini ialah kedudukan “لا” dalam surah al-Qiyamah (75) ayat 1:

لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ

*Aku bersumpah dengan hari kiamat.*

*Lā nāfiyah* dalam ayat di atas dimasukkan ke dalam *fi’il qasam* untuk memperkuat bahwa Allah benar-benar bersumpah dengan hari kiamat.

Kedudukan *lā nāfiyah* seperti ini diungkapkan oleh ‘Umru al-Qais dalam syairnya:

فَلَا وَأَيْبِكَ ابْنَةَ الْعَمَرِيِّ \* لَا يَدْعِي الْقَوْمَ أَبِي أُفَيْرٍ<sup>57</sup>

*Demi bapakmu, bahwa anak perempuan ‘Amiri \* Tidak mengajak kaum Abu Ufair.*

*Lā nafi* di atas bukan berarti meniadakan, tapi benar-benar untuk memperkuat sumpah.

*Ketiga*, penafsiran dalam ruang lingkup *balāghah*, yakni penafsiran yang dititik beratkan pada nilai-nilai sastra al-Qur’an dengan menggunakan syair Jahiliyah sebagai pendukung. Adapun

---

<sup>57</sup> Nashiruddīn Abī al-Khair ‘Abdullāh, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, juz. II, (Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1968), hlm. 521.

contoh penafsirannya ialah sebagaimana pada surah al-Baqarah ayat 19:

أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ

*Atau seperti (orang yang ditimpa) hujan lebat dari langit, yang disertai kegelapan, petir dan kilat. Mereka menyumbat telinga dengan jari-jarinya, (menghindari) suara petir itu karena takut mati, Allah meliputi orang-orang yang kafir.<sup>58</sup>*

Dalam menafsirkan ayat ini al-Zamakhshari menjelaskan:

فَإِنْ قُلْتَ: قَدْ شَبَّهَ الْمُنَافِقُونَ فِي التَّمَثِيلِ الْأَوَّلِ بِالْمُسْتَوْفِدِ نَارًا, وَ إِظْهَارُهُ الْإِيمَانَ

بِالِضَّاءِ, وَانْقِطَاعُ انْتِفَاعِهِ بِانْتِفَاءِ النَّارِ, فَلَمَّا ذَا شَبَّهَ فِي التَّمَثِيلِ الثَّانِي بِالصَّيْبِ

وَ بِالظُّلُمَاتِ وَبِالرَّعْدِ وَبِالْبَرْقِ وَبِالصَّوَاعِقِ؟ قُلْتُ: لَفَائِلُ أَنْ يَقُولَ: شَبَّهَ دِينَ الْإِسْلَامِ

بِالصَّيْبِ, لِأَنَّ الْقُلُوبَ تَحْيَاهُ حَيَاةُ الْأَرْضِ بِالْمَطَرِ. وَمَا يَتَّعَلَقُ بِهِ مِنْ شَبَّهِ الْكُفَّارِ

بِالظُّلُمَاتِ. وَمَا فِيهِ مِنَ الْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ بِالرَّعْدِ وَبِالْبَرْقِ وَمَا يُصِيبُ الْكُفْرَةَ مِنَ الْأَفْزَاعِ

وَالْبَلَايَا وَالْفِتَنَ مِنْ جِهَةِ أَهْلِ الْإِسْلَامِ بِالصَّوَاعِقِ. وَالْمَعْنَى: أَوْ كَمَثَلِ دَوَى صَيْبٍ.

<sup>58</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Bandung: CV Penerbit Diponegoro, 2013), hlm. 4.

وَالْمُرَادُ كَمَثَلِ قَوْمٍ أَخَذْتَهُمُ السَّمَاءُ عَلَىٰ هَذِهِ الصِّفَةِ فَلَقُوا مِنْهَا مَا لَقُوا. فَإِنْ قُلْتُ:

هَذَا تَشْبِيهُ أَشْيَاءٍ بِأَشْيَاءٍ فَأَيْنَ ذِكْرُ الْمُشَبَّهَاتِ؟ وَهَلَّا صَرَخَ بِهِ كَمَا فِي قَوْلِهِ: (وَمَا

يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا الْمُسِيءُ) (غافر:

58) ، وَفِي قَوْلِ امْرِئِ الْقَيْسِ:

كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابِسًا # لَدَىٰ وَكُرْهَا الْعُنَابُ وَالْحَشْفُ الْبَالِي<sup>59</sup>

*مثلهم كمثل* ( Jika engkau bertanya pada ayat sebelumnya )

*orang munafik diserupakan dengan orang yang menyalakan api, nyala api itu berupa tampaknya iman, sedangkan terputusnya manfaat iman mereka adalah dengan matinya api, maka mengapa pada ayat selanjutnya orang munafik diibaratkan dengan hujan lebat, gelap gulita, guruh, kilat, dan petir? Maka aku berkata: Ada orang yang akan berkata: Agama Islam itu diibaratkan dengan hujan lebat, karena Islam itu menghidupkan hati seperti kehidupan di dunia ini dengan hujan. Dan apa yang melekat dengan Islam dari perumpamaan orang-orang kafir ialah gelap gulita, dan apa yang ada di dalamnya dari janji dan ancaman diibaratkan dengan guruh dan kilat, dan apa yang menimpa kekafiran dari ketakutan, bala, cobaan-cobaan dari perspektif orang-orang Islam diibaratkan dengan petir. Dan berarti: atau juga seperti yang tertimpa. Dan*

---

<sup>59</sup> Ibn ‘Umar al-Zamakhshari, *Al-Kasasyaf ‘an Haqā’iq al-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta’wil*, jilid. VI, (Riyadh: Maktabah al-‘Abikan, 1998), hlm. 86.

yang dimaksud adalah seperti sebuah kaum yang diterima oleh langit atas sifat ini maka kemudian mereka menjatuhkan darinya dari apa yang mereka jatuhkan. Maka jika engkau bertanya: Jika ini adalah sebuah perumpamaan sesuatu dengan sesuatu yang lain maka dari itu dimanakah penyebutan *musyabbah*-nya (المشبهات)? Ini lemah, untuk jelasnya seperti firman Allah swt: (Dan tidak sama orang yang buta dengan orang yang melihat, dan (sama) pula orang-orang yang beriman dan mengerjakan kebajikan dengan orang-orang yang berbuat kejahatan). Dan juga dalam perkataan *Umru al-Qais*: Seperti hati burung yang basah dan kering, maka dibencilah pohon anggur dan kurma yang jelek karena akan menjadi sia-sia.

Al-Zamakhshari menafsirkan ayat ini sebagai sebuah perumpamaan (تمثيل أو تشبيه) yaitu perumpamaan antara sesuatu dengan sesuatu yang lain yang menurut Al-Zamakhshari dalam perumpamaan tidak perlu menyebutkan *musyabbah*-nya. Dalam kaidah balaghah jika *musyabbah* tidak disebutkan maka itu disebut sebagai *tasybih al-taswiyah*.<sup>60</sup>

Untuk memperkuat pendapatnya tersebut, Al-Zamakhshari menggunakan syair jahiliyah yang dikarang oleh 'Umru al-Qais karena pada syairnya tersebut tidak disebutkan *musyabbah*-nya. Oleh karena itu, fungsi penggunaan syair jahiliyah dalam ayat ini sebagai *bayān* untuk kaidah balaghahnya.

Dari ketiga ruang lingkup penggunaan syair jahiliyah dalam penafsiran al-Qur'an tersebut dapat kita simpulkan bahwa syair

---

<sup>60</sup> Ahmad al-Hasyimi, *Jawāhir al-Balāghah*, (Beirut: Al-Maktabah al-'Asriyyah, t.th.), hlm. 259.



jahiliyah hanyalah alat bantu dalam menafsirkan al-Qur'an, bukan menafsirkan kandungan ayat dengan kandungan syair jahiliyah, atau sebagaimana statement Ṭāhā Husein<sup>61</sup>, sebab yang dilakukan para mufassir ialah menafsirkan al-Qur'an dengan bantuan syair jahiliyah, bukan menafsirkan syair jahiliyah itu sendiri. Meskipun demikian, anggapan semua syair yang disebut orang sebagai syair jahiliyah semuanya valid atau *shahih* dan tidak ada pemalsuan merupakan hal yang tidak tepat, demikian pula sebaliknya, keraguan pada sebagian syair jahiliyah tidak berarti menegasikan validitas syair jahiliyah secara keseluruhan.

## **B. Relasi Syair Jahiliyah dan Al-Qur'an**

Al-Qur'an hadir ketika Bahasa Arab dalam puncak kematangan. Tentu saja, kitab suci ini ada bersamaan dengan datangnya Islam sebagai agama, yang menandakan berakhirnya masa Jahiliyah. Pada saat itu, orang-orang Arab sudah lama memiliki tradisi membuat syi'ir (cipta puisi). Pembacaan puisi disajikan dengan model kompetisi antar sastrawan dari berbagai kabilah. Masing-masing sastrawan tersebut membanggakan kabilahnya dengan fanatisme tinggi.<sup>62</sup>

Kompetisi cipta puisi ini dilaksanakan di pasar-pasar Arab setiap tahun sekali. Pasar-pasar yang biasa dijadikan tempat untuk

---

<sup>61</sup> Apa yang diduga sebagai syair Jahiliyah tidak bisa dijadikan pijakan dalam melihat realitas kehidupan masyarakat Arab Jahiliyah. Untuk memahami realitas masyarakat Jahiliyah menurut Husein sejatinya kita merujuk langsung pada Al-Qur'an yang otentisitasnya tidak diragukan lagi. Lihat Ṭāhā Husein, *Fī al-Syi'ri al-Jāhili*, hlm. 71.

<sup>62</sup> Syauqī Dīf, *Tārīkh al-Adab al-'Arabi al-'Asr al-Jāhili*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 2003), hlm. 131.

unjuk keindahan sastra Arab ini ada tiga tempat yang semuanya berada di Hijaz. Pasar-pasar itu adalah: Ukaz, Dzu al-Majaz, dan Mujannah.<sup>63</sup> Seiring bertambahnya tahun kompetisi tersebut semakin mapan. Konon kompetisi tersebut dikemas semacam kontes dengan menghadirkan dewan juri yang kompeten sekaligus menjadi komentator terhadap karya sastra yang ditampilkan dalam ajang tahunan tersebut. Karya sastra terbaik diapresiasi dengan menuliskan hasil karya sastranya di atas kain dengan tinta emas kemudian digantung di dinding Ka'bah. Karya-karya sastra terbaik masa Jahiliyah itu ada tujuh buah yang digantungkan di Ka'bah, sehingga ketujuh buah karya itu terkenal dengan nama *al-mu'allaqat al-sab'* (tujuh yang digantung).<sup>64</sup>

Ketergila-gilaan bangsa Arab dengan syair digambarkan oleh Hitti sebagaimana berikut:

*Tidak ada satu pun bangsa di dunia ini yang menunjukkan apresiasi yang sedemikian besar terhadap ungkapan bernuansa puitis dan sangat tersentuh oleh kata-kata, baik lisan maupun oleh tulisan, selain bangsa Arab. Kita sulit menemukan bahasa yang mampu mempengaruhi pikiran para penggunanya sedemikian dalam selain bahasa Arab. Orang-orang modern Baghdad, Damaskus, dan Kairo dapat dibagkitkan perasaannya dengan bacaan-bacaan puisi, meskipun tidak sepenuhnya mereka pahami, dan dengan pidato dalam bahasa klasik, meskipun hanya sebagian yang mereka pahami. Ritme, bait syair, dan irama bahasa itu memberikan dampak psikologis kepada*

---

<sup>63</sup> Syauqi Dīf, *Tārīkh al-Adab al-‘Arabī*, hlm. 17.

<sup>64</sup> Syauqi Dīf, *Tārīkh al-Adab al-‘Arabī*, hlm. 30.

mereka, layaknya hembusan 'sihir yang halal' (*sihr halal*).<sup>65</sup>

Pada situasi *pra-literacy*<sup>66</sup> menempati posisi penting inilah al-Qur'an muncul. Seketika berita kenabian Muhammad menyebar dan ia diwahyukan ungkapan-ungkapan benar yang indah, masyarakat Quraisy merasa bingung. Mereka tidak tahu apa yang disampaikan oleh Nabi Muhammad dan bagaimana menamainya. Satu hal yang mereka tahu bahwa mereka memiliki tradisi yang kuat dalam bidang syair. Dengan demikian mereka akan menghubungkan apa yang mereka dengar dari Nabi Muhammad dengan apa yang telah mereka ketahui ketika itu, yaitu syair.<sup>67</sup> Hal inilah yang membuat masyarakat Arab tidak mengingkari fenomena wahyu, pengingkaran mereka hanya ditujukan pada isi wahyu. Mereka membenarkan adanya malaikat yang turun membawa *kalām* kepada manusia.

Tradisi syair di masyarakat Arab Jahiliyah memiliki keterkaitan dengan wahyu yang turun kepada Nabi Muhammad. Sebelum mengenal fenomena al-Qur'an yang turun kepada Nabi Muhammad melalui malaikat, masyarakat Arab telah mengenal

---

<sup>65</sup> Philip K. Hitti, *History of Arabs*, terj. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, (Yogyakarta: Serambi, 2014), hlm. 108.

<sup>66</sup> Bangsa Arab adalah bangsa yang *literate* berdasarkan sebuah pengertian, namun *non-literate* dalam pengertian yang lainnya. Mereka adalah bangsa yang tidak dekat dengan baca tulis, karena itu mereka *non-literate*. Akan tetapi pada sisi lain mereka adalah bangsa yang sangat dekat dengan syair, yang berarti definisi *literate* juga sesuai untuk mereka. Oleh sebab itu, agaknya istilah yang pas untuk mewakili kondisi bangsa Arab ketika itu adalah *pra-literacy*. Lihat Fadhli Lukman, *Menyingkap Jati Diri*, hlm. 60.

<sup>67</sup> Fadhli Lukman, *Menyingkap Jati Diri*, hlm. 69.

model komunikasi antara manusia dengan alam lain, seperti alam malaikat dan setan atau jin. Model komunikasi ini tampak terlihat jelas dalam “sastra (syair) dan praktik perdukunan” atau yang lebih dikenal dengan istilah *saj’ al-kuḥān*. Bagi orang Arab, jin bisa berbicara kepada sastrawan (penyair) dan membisikan syair kepadanya.<sup>68</sup> Diceritakan bahwa Ḥassan ibn Ṣabit, penyair Yaṣrib yang kemudian menjadi Muslim, mengatakan bahwa ketika dia menerima pekerjaan menjadi penyair, *jinni*-nya menampakkan diri, mendorongnya ke tanah dan memaksakan kata-kata yang terinspirasi keluar dari mulutnya. Oleh sebab inilah bangsa Arab yang hidup pada saat al-Qur’an diturunkan tidak mengingkari fenomena wahyu.<sup>69</sup>

Menurut Fadhli Lukman kemunculan al-Qur’an pertama kali mewacanakan sebuah proses pewahyuan yang familiar, sebagaimana yang mereka kenal dalam tradisi syair.<sup>70</sup> Akan tetapi al-Qur’an tidak dapat dimasukkan ke dalam kategori puisi maupun prosa yang sudah dikenal oleh masyarakat Arab. Meskipun dalam struktur bahasa al-Qur’an dapat ditemukan unsur musikalitas, *fāsilah* dan atau kesamaan bunyi akhir (sajak) yang dimiliki oleh puisi, namun al-Qur’an tetaplah al-Qur’an.<sup>71</sup> Dalam hal hubungannya dengan syair, al-Qur’an menolak jika dirinya disebut

---

<sup>68</sup> Nasr Ḥamid Abū Zaid, *Mathum al-Naṣ*, (Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafī al-Arabī, 1996), cet. III, hlm.33-34.

<sup>69</sup> Fadhli Lukman, *Menyingkap Jati Diri*, hlm. 76.

<sup>70</sup> Fadhli Lukman, *Menyingkap Jati Diri*, hlm. 155.

<sup>71</sup> Adones, *Al-Naṣ al-Qur’ānī wa Āfāq al-Kitābah*, (Beirut: Dar al-Ādāb, 1993), cet. I, hlm. 28.

syair, dan menolak Nabi Muhammad saw. Disebut penyair.<sup>72</sup> Oleh sebab itu al-Qur'an juga mewacanakan superioritasnya. Tidak sedikit orang-orang Arab yang menjadi luluh hatinya saat mendengar lantunan ayat-ayat al-Qur'an. Di antara mereka yang tersentuh hatinya adalah 'Umar bin al-Khaṭṭab dan Al-Walīd bin al-Mugīrah yang akhirnya memeluk Islam karena mendengarkan lantunan ayat-ayat suci al-Qur'an.<sup>73</sup> Bukan hanya itu, al-Qur'an bahkan meruntuhkan otoritas syair dengan perlakuan yang khas terhadap jin.<sup>74</sup>

Dari gambaran di atas, dapat kita simpulkan bahwa pada saat al-Qur'an diturunkan kondisi bahasa Arab berada pada puncak kematangan. Sedangkan penduduk bangsa Arab sedang maniak sastra. Maka kehadiran al-Qur'an dengan bahasa Arab *al-musytarakah* serta ditopang dengan penggunaan gaya bahasa (*uslub*) yang unik menjadi kejutan dan pusat perhatian yang sangat *surprise*. Pada saat orang-orang Arab sudah lama memiliki tradisi membuat syi'ir (cipta puisi), al-Qur'an hadir mengalihkan fokus perhatian orang Arab dengan gaya bahasanya sendiri yang khas.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
SUNAN KALIJAGA  
YOGYAKARTA

---

<sup>72</sup> Nasr Ḥamid Abū Zaid, *Maḥmūd al-Naṣ*, hlm.139.

<sup>73</sup> Sayyid Ibrahim Muhammad al-Dad, *Muḥāḍarāt fī Tarīkh al-Adab al-'Arabī 'Aṣr Ṣadri al-Islām*, (Kairo: Jāmi'at al-Azhar, 2004), hlm. 15.

<sup>74</sup> Fadhli Lukman, *Menyingkap Jati Diri*, hlm. 155.

### BAB III

## GAMBARAN BIDADARI SURGA DALAM AL-QUR'AN

Bab ini merupakan ulasan mengenai gambaran bidadari surga dalam al-Qur'an yang di dalamnya meliputi pencarian ayat-ayat tentang bidadari baik berupa istilah, ciri-ciri maupun karakter, pengurutan ayat-ayat bidadari yang berdasarkan *tartīb al-nuzūl*, dan penentuan *makkiyah-madaniyyah*.

Dalam menemukan ayat-ayat tentang bidadari, penulis memulai pencarian dalam *Indeks al-Qur'an*<sup>75</sup> dengan menggunakan kata kunci bidadari, selanjutnya term-term bidadari yang telah ditemukan dalam *Indeks al-Qur'an* dilacak kembali melalui kitab *Mu'jam Mufahras*.<sup>76</sup> Adapun ayat-ayat yang berkaitan dengan ciri-ciri dan karakter bidadari ditemukan dalam buku-buku yang membahas tentang eskatologi seperti *Tamasya ke Surga* karya Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *Pesona Syurga* karya 'Abdul Ḥalīm bin Muhammad Naṣṣar as-Salafi, dan *Ensiklopedia Kiamat* karya Umar Sulaiman al-Asyqar.

Melalui langkah-langkah tersebut penulis menemukan 19 ayat tentang bidadari dalam 10 surah. Setelah mengumpulkan ayat-ayat tersebut, penulis mengurutkannya berdasarkan *tartīb al-nuzūl*

---

<sup>75</sup> Lihat A. Hamid Hasan Qolay, *Kunci Indeks dan Klasifikasi*, hlm. 405-406.

<sup>76</sup> Lihat Muhammad Fuād 'Abdul Baqī, *Al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfāz al-Qur'an al-Karīm*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Miṣriyyah, 1945), hlm. 220, 333, 546.

versi Al-Jābirī, sekaligus menentukan *makkiyah-madaniyyah* menurut al-Jābirī. Adapun ayat ayat tersebut adalah:

1. Qs. Al-Raḥmān (21): 56

Ayat ini menurut Al-Jābirī merupakan ayat *makkiyah*.<sup>77</sup>

فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ

*Di dalam surga itu ada bidadari-bidadari yang membatasi pandangan, yang tidak pernah disentuh oleh manusia maupun jin sebelumnya.*<sup>78</sup>

2. Qs. Al-Raḥmān (21): 58

Ayat ini menurut Al-Jābirī merupakan ayat *makkiyah*.<sup>79</sup>

كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ

*Seakan-akan mereka itu permata yakut dan marjan.*<sup>80</sup>

3. Qs. Al-Raḥmān (21): 70

Ayat ini menurut Al-Jābirī merupakan ayat *makkiyah*.<sup>81</sup>

فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ

*Di dalam surga-surga itu ada bidadari-bidadari yang baik-baik dan jelita.*<sup>82</sup>

4. Qs. Al-Raḥmān (21): 72

---

<sup>77</sup> Muhammad ‘Abid al-Jābirī, *Fahm al-Qur’an al-Hākīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Hasba Tartīb al-Nuzūl*, jilid. I, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-‘Arabiyah, 2008), hlm. 96.

<sup>78</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, hlm. 533.

<sup>79</sup> Muhammad ‘Abid al-Jābirī, *Fahm al-Qur’an al-Hākīm*, hlm. 96.

<sup>80</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, hlm. 533.

<sup>81</sup> Muhammad ‘Abid al-Jābirī, *Fahm al-Qur’an al-Hākīm*, hlm. 96.

<sup>82</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, hlm. 534.

Ayat ini menurut Al-Jābirī merupakan ayat *makkiyah*.<sup>83</sup>

حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ

*Bidadari-bidadari yang dipelihara di dalam kemah-kemah.*<sup>84</sup>

5. Qs. Al-Rahmān (21): 74

Ayat ini menurut Al-Jābirī merupakan ayat *makkiyah*.<sup>85</sup>

لَمْ يَطْمِئْتُهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ

*Mereka sebelumnya tidak pernah disentuh oleh manusia maupun jin.*<sup>86</sup>

6. Qs. Shād (38): 52

Ayat ini menurut Al-Jābirī merupakan ayat *makkiyah*.<sup>87</sup>

وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ الْأَنْزَابِ

*Dan di samping mereka (ada bidadari-bidadari) yang redup pandangannya dan sebaya umurnya.*<sup>88</sup>

7. Qs. Al-Wāqī'ah (46): 22

Ayat ini menurut Al-Jābirī merupakan ayat *makkiyah*.<sup>89</sup>

وَحُورٌ عِينٌ

*Dan ada bidadari-bidadari yang bermata indah.*<sup>90</sup>

---

<sup>83</sup> Muhammad 'Abid al-Jābirī, *Fahm al-Qur'an al-Hākim*, hlm. 96.

<sup>84</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 534.

<sup>85</sup> Muhammad 'Abid al-Jābirī, *Fahm al-Qur'an al-Hākim*, hlm. 96.

<sup>86</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 534.

<sup>87</sup> Muhammad 'Abid al-Jābirī, *Fahm al-Qur'an al-Hākim*, hlm. 217.

<sup>88</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 456.

<sup>89</sup> Muhammad 'Abid al-Jābirī, *Fahm al-Qur'an al-Hākim*, hlm. 308.



8. Qs. Al-Wāqī'ah (46): 23

Ayat ini menurut Al-Jābirī merupakan ayat *makkiyah*.<sup>91</sup>

كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ

*Laksana mutiara yang tersimpan baik.*<sup>92</sup>

9. Qs. Al-Wāqī'ah (46): 35

Ayat ini menurut Al-Jābirī merupakan ayat *makkiyah*.<sup>93</sup>

إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً

*Kami menciptakan mereka (bidadari-bidadari itu) secara langsung.*<sup>94</sup>

10. Qs. Al-Wāqī'ah (46): 36

Ayat ini menurut Al-Jābirī merupakan ayat *makkiyah*.<sup>95</sup>

فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا

*Lalu Kami Jadikan mereka perawan-perawan.*<sup>96</sup>

11. Qs. Al-Wāqī'ah (46): 37

Ayat ini menurut Al-Jābirī merupakan ayat *makkiyah*.<sup>97</sup>

---

<sup>90</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 535.

<sup>91</sup> Muhammad 'Abid al-Jābirī, *Fahm al-Qur'an al-Hākim*, hlm. 308.

<sup>92</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 535.

<sup>93</sup> Muhammad 'Abid al-Jābirī, *Fahm al-Qur'an al-Hākim*, hlm. 308.

<sup>94</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 535.

<sup>95</sup> Muhammad 'Abid al-Jābirī, *Fahm al-Qur'an al-Hākim*, hlm. 308.

<sup>96</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 535.

<sup>97</sup> Muhammad 'Abid al-Jābirī, *Fahm al-Qur'an al-Hākim*, hlm. 308.

*Yang penuh cinta (dan) sebaya umurnya.*<sup>98</sup>

12. Qs. Al-Ṣafāt (55): 48

Ayat ini menurut Al-Jābirī merupakan ayat *makkiyah*.<sup>99</sup>

وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ

*Dan di sisi mereka ada (bidadari-bidadari) yang bermata indah, dan membatasi pandangannya.*<sup>100</sup>

13. Qs. Al-Ṣafāt (55): 49

Ayat ini menurut Al-Jābirī merupakan ayat *makkiyah*.<sup>101</sup>

كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ

*Seakan-akan mereka adalah telur yang tersimpan dengan baik.*<sup>102</sup>

14. Qs. Al-Dukhān (63): 54

Ayat ini menurut Al-Jābirī merupakan ayat *makkiyah*.<sup>103</sup>

كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ

*Demikianlah, kemudian Kami Berikan kepada mereka pasangan bidadari yang bermata indah.*<sup>104</sup>

<sup>98</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 535.

64. <sup>99</sup> Muhammad 'Abid al-Jābirī, *Fahm al-Qur'an al-Hākim*, Jilid. II, hlm.

<sup>100</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 447.

64. <sup>101</sup> Muhammad 'Abid al-Jābirī, *Fahm al-Qur'an al-Hākim*, Jilid. II, hlm.

<sup>102</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 447.

143. <sup>103</sup> Muhammad 'Abid al-Jābirī, *Fahm al-Qur'an al-Hākim*, Jilid. II, hlm.

<sup>104</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 498.

15. Qs. Al-Ṭūr (76): 20

Ayat ini menurut Al-Jābirī merupakan ayat *makkiyah*.<sup>105</sup>

مُتَكَبِّرِينَ عَلَى سُرُرٍ مَّصْفُوفَةٍ وَرَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ

*Mereka bersandar di atas dipan-dipan yang tersusun dan Kami Berikan kepada mereka pasangan bidadari yang bermata indah.*<sup>106</sup>

16. Qs. Al-Naba' (80): 33

Ayat ini menurut Al-Jābirī merupakan ayat *makkiyah*.<sup>107</sup>

وَكَوَاعِبَ أُنْرَابًا

*Dan gadis-gadis montok yang sebaya.*<sup>108</sup>

17. Qs. Al-Baqarah (91): 25

Ayat ini menurut Al-Jābirī merupakan ayat *madaniyyah*.<sup>109</sup>

وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

*Dan di sana mereka (memperoleh) pasangan-pasangan yang suci. Mereka kekal di dalamnya.*<sup>110</sup>

18. Qs. Āli 'Imrān (94): 15

Ayat ini menurut Al-Jābirī merupakan ayat *madaniyyah*.<sup>111</sup>

---

<sup>105</sup> Muhammad 'Abid al-Jabirī, *Fahm al-Qur'an al-Hakim*, Jilid. II, hlm. 274.

<sup>106</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 524.

<sup>107</sup> Muhammad 'Abid al-Jabirī, *Fahm al-Qur'an al-Hakim*, Jilid. II, hlm. 290.

<sup>108</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 583.

<sup>109</sup> Muhammad 'Abid al-Jabirī, *Fahm al-Qur'an al-Hakim*, hlm. Jilid. III, 41.

<sup>110</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 5.

جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ  
وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ

*Surga-surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, mereka kekal di dalamnya, dan pasangan-pasangan yang suci, serta ridha Allah. Dan Allah Maha Melihat hamba-hamba-Nya.*<sup>112</sup>

19. Qs. Al-Nisa' (97): 57

Ayat ini menurut Al-Jābirī merupakan ayat *madaniyyah*.<sup>113</sup>

لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا

*Di sana mereka mempunyai pasangan-pasangan yang suci, dan Kami Masukkan mereka ke tempat yang teduh lagi nyaman.*<sup>114</sup>

Berikut tabel urutan surat berdasarkan *tartīb al-nuzūl*, istilah yang digunakan, dan pengelompokan *makkiyah-madaniyyah*.

No	Surah dan Ayat	Istilah dan Terjemah	Tempat Turun
1	Qs. Al-Rahmān (21): 56	قَاصِرَاتِ الطَّرْفِ (Bidadari-bidadari yang membatasi pandangan)	

<sup>111</sup> Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur'an al-Hakim*, Jilid. III, hlm. 137.

<sup>112</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 51.

<sup>113</sup> Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Fahm al-Qur'an al-Hakim*, Jilid. III, hlm. 225.

<sup>114</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 87.

2	Qs. Al-Raḥmān (21): 58	الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ (Permata yakut dan marjan)	<i>Makkiyah</i>
3	Qs. Al-Raḥmān (21): 70	حَيْرَاتٌ حِسَانٌ (Yang baik-baik dan jelita)	
4	Qs. Al-Raḥmān (21): 72	حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ (Bidadari-bidadari yang dipelihara)	
5	Qs. Al-Raḥmān (21): 74	لَمْ يَطْمِثْنَهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌ (Mereka sebelumnya tidak pernah disentuh oleh manusia maupun jin)	
6	Qs. Shad (38): 52	قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ أُنْزَابٌ (Bidadari yang redup pandangannya dan sebaya umurnya)	
7	Qs. Al-Waqi'ah (46): 22	حُورٌ عِينٌ (Bidadari-bidadari yang bermata indah)	
8	Qs. Al-Waqi'ah (46): 23	اللُّؤْلُؤُ الْمَكْنُونُ (Mutihara yang tersimpan baik)	
9	Qs. Al-Waqi'ah (46): 35	إِنْشَاءً (Langsung)	
10	Qs. Al-Waqi'ah (46): 36	أَبْكَارًا (Perawan-perawan)	

11	Qs. Al-Wāqī'ah (46): 37	عُرْبًا أَتْرَابًا (Yang penuh cinta (dan) sebaya umurnya)	<i>Madaniyyah</i>
12	Qs. Al-Şafāt (56): 48	فَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عَيْنٌ (Bidadari yang bermata indah dan membatasi pandangannya)	
13	Qs. Al-Şafāt (55): 49	بَيْضٌ مَكْنُونٌ (Telur yang tersimpan dengan baik)	
14	Qs. Al-Dukhān (63): 54	حُورٌ عِينٌ (Bidadari-bidadari yang bermata indah)	
15	Qs. Al-Ṭūr (76): 20	حُورٌ عِينٌ (Bidadari-bidadari yang bermata indah)	
16	Qs. Al-Naba' (80): 33	كَوَاعِبٌ أَتْرَابًا (Gadis-gadis montok yang sebaya)	
17	Qs. Al-Baqarah (91): 25	أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ (Pasangan-pasangan yang suci)	
18	Qs. Āli 'Imrān (94): 15	أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ (Pasangan-pasangan yang suci)	
19	Qs. Al-Nisa' (97): 57	أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ (Pasangan-pasangan yang suci)	

Istilah yang digunakan al-Qur'an untuk menunjukkan teman di akhirat di berbagai tempat menggunakan lafadz atau istilah yang berbeda-beda. Ayat-ayat yang berkenaan dengan bidadari lebih banyak disebutkan dalam ayat-ayat sebelum Nabi hijrah (*Makkiyah*). Pada periode pertama turunnya wahyu selama 13 tahun di Makkah, al-Qur'an berbicara kepada masyarakat patriarkat dan al-Qur'an mempertimbangkan pandangan mereka dalam usaha mengajaknya.

Mekanisme komunikasi yang digunakan oleh al-Qur'an mencerminkan siapa audiensinya. Al-Qur'an harus bisa meyakinkan untuk mengubah cara berpikir dan cara hidup mereka. Al-Qur'an meyakinkan dan berusaha untuk meyakinkan mereka tentang kebenaran yang dibawa oleh al-Qur'an, menunjukkan relevansi dan signifikansinya, menunjukkan kekurangan dan kelemahan dari *status quo* yang ada, dan mengajak atau membujuk mereka melalui penawaran dan ancaman yang memikat pada sifat dasar, pemahaman, dan pengalaman audiensi.<sup>115</sup>

Dari berbagai istilah yang digunakan al-Qur'an untuk menyebutkan teman pendamping di surga (bidadari) yang disediakan untuk orang-orang tertentu disampaikan dalam tiga tingkatan. Tingkatan pertama al-Qur'an menggunakan istilah *hur'in*, pada lafadz ini mencerminkan tingkat pemikiran masyarakat Makkah. Tingkat kedua digambarkan selama periode Madinah dengan istilah yang lebih umum (universal) yaitu *zawj (azwāj mutahharah)*, dari istilah tersebut bisa dilihat juga model praktis

---

<sup>115</sup> Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan*, (Jakarta: Serambi, 2001), hlm. 108.

kehidupan masyarakat Islam di Madinah yang berbeda dengan masyarakat Makkah. Adapun pada tingkat terakhir, al-Qur'an melampaui kedua tingkat sebelumnya dan mengungkapkan pertemanan yang jauh lebih penting dari keduanya, yaitu pencapaian keridhaan Allah.<sup>116</sup>

Melihat istilah-istilah yang digunakan pada ayat-ayat *Makkiyah* terlihat bahwa psikologi masyarakat Arab jahiliyah sangat materialistis. Mereka cenderung menginginkan sosok wanita perawan yang masih muda dengan mata hitam besar dan kulit putih. Hal ini sebagaimana juga yang tergambar dalam syair-syair jahiliyah. Oleh sebab itu, gambaran tersebut tidak bisa dijadikan deskripsi universal tentang kecantikan yang ideal untuk semua umat manusia. Gambaran ini mempertimbangkan audiens ketika pertama kali al-Qur'an diturunkan. Jika gambaran seperti itu diterima sebagai standar seseorang dikatakan cantik, maka banyak pembatasan secara kultural yang bersifat spesifik yang dipaksakan kepada seluruh perempuan di muka bumi ini. Selain itu, al-Qur'an juga mengajak untuk memikirkan hal yang lebih penting untuk dipahami, yakni substansi ayat-ayat tersebut. Melalui analisis semiotika inilah diharapkan kita bisa memahami ayat-ayat tentang bidadari tidak sekedar tekstual dan lahiriyah, namun juga memperhatikan substansinya.

---

<sup>116</sup> Amina Wadud, *Qur'an Menurut Perempuan*, hlm. 109.



## BAB IV

### ANALISIS SEMIOTIKA RIFFATERRE TERHADAP AYAT-AYAT BIDADARI SURGA DALAM AL-QUR'AN

Bab ini bertujuan untuk mengulas ayat-ayat Bidadari dengan analisis semiotika Riffaterre. Menurut Riffaterre, bila kita ingin memahami teks, kita harus membedakan dua level atau tingkatan pembacaan (*two level or stages of reading*). Level pertama adalah pembacaan heuristik (*heuristic reading*), dan level kedua adalah pembacaan retroaktif atau hermeneutik (*retroactive or hermeneutic reading*).<sup>117</sup> Pembacaan heuristik pada semiotika Riffaterre ini merupakan pembacaan pertama yang diarahkan pada analisis linguistik, yaitu dengan melihat bahasa secara *mimetik* dengan penggunaan bahasa sebagaimana fungsinya bahasa sehari-hari. Pada fase ini, yang didapat adalah arti (*meaning*) berdasarkan kompetensi linguistik pembaca.<sup>118</sup> Adapun pembacaan hermeneutik dilakukan dengan cara melihat bahasa tidak dengan bahasa *mimetik*, melainkan dengan melihatnya sebagai tanda *semiosis*. Berdasarkan teori yang digunakan, maka di sini pertama-tama penulis akan menguraikan dengan melacak pembacaan heuristik, kemudian dilanjutkan dengan pembacaan retroaktif atau hermeneutik.

---

<sup>117</sup> Michael Riffaterre, *Semiotics of Poetry*, hlm. 4-5.

<sup>118</sup> Michael Riffaterre, *Semiotics of Poetry*, hlm. 5.

## A. Pembacaan Heuristik Ayat-ayat Bidadari

### 1. Berdasarkan istilah *Hūr*

Istilah bidadari dengan lafadz *hūr* ditemukan pada empat tempat, yakni pada surah Al-Wāqī'ah ayat 22, surah Al-Dukhān ayat 54, surah al-Ṭūr ayat 20, dan surah al-Raḥmān ayat 72.

Dalam tiga surah menggunakan lafadz حُورٌ عِينٌ dan dalam satu

surah dengan lafadz حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ. Kata *hūr* adalah kata *jam'* dari lafadz *aḥwār* atau *ḥaurā'* yang mengandung tiga makna, yakni makna pertama berkaitan dengan warna, makna kedua adalah kembali dari sesuatu menuju sesuatu yang lain, dan makna ketiga adalah sesuatu yang sedang berputar.<sup>119</sup>

Berdasarkan tiga pecahan makna tersebut, perkataan *hūr* yang digunakan dalam al-Qur'an surah Al-Wāqī'ah ayat 22, surah Al-Dukhān ayat 54, surah al-Ṭūr ayat 20, dan surah al-Raḥmān ayat 72 ialah yang berkaitan dengan warna. Dalam kamus Al-Munawwir dijelaskan bahwa kata *hūr* adalah *jam'* dari *aḥwār* yang berarti putih sekali warna putih matanya dan sangat hitam warna hitamnya (yang indah jelita matanya).<sup>120</sup> Hal ini senada dengan yang dikatakan oleh Ibn Manẓūr. Ibn Manẓūr mengartikan *hūr* dengan mata yang bagian putih matanya sangat

---

<sup>119</sup> Abū al-Husain Ahmad ibn Fāris ibn Zakariyyā, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, jilid. II, (t.t.: Dar al-Fikr, 1979), hlm. 115. Lihat juga Ibn Manẓūr, *Lisan al-'Arab*, (Beirut: Dar al-Ṣadr, t.th.), hlm. 1042-1043.

<sup>120</sup> Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab*, hlm. 307.

putih dan bagian hitam matanya sangat hitam.<sup>121</sup> Akan tetapi Ibn Manẓūr menjelaskan lebih lanjut bahwa *ḥūr* bukan semata-mata bermaksud perempuan cantik mata putih dan mata hitamnya saja, tetapi ia bermaksud perempuan itu sendiri putih pada kulitnya. Ibn Manẓūr memberikan contoh bahwa wanita Mesir dipanggil (الحواريات) *al-Ḥawāriyyāt* karena putih dan bersih kulitnya.<sup>122</sup>

Pendapat Ibn Manẓūr tersebut setali tiga uang dengan pendapat al-Qurṭubī yang mengatakan dalam tafsirnya bahwa *al-ḥūr* adalah kata *jam'* dari kata *al-ḥaura'* yang bermaksud wanita cantik yang putih kulitnya hingga betisnya yang putih dapat dilihat dari balik pakaiannya. Seseorang itu bisa melihat wajahnya sendiri hanya dengan melihat betis bidadari karena kulitnya yang halus dan bersih. al-Qurṭubī juga mengutip pendapat Mujāhid yang mengatakan bahwa bidadari diistilahkan dengan *al-ḥūr* karena ia bisa disifatkan sebagai *yuhār al-ṭarf* (يحار الطرف), yakni menarik pandangan karena kecantikan kulitnya yang sangat putih dan halus.<sup>123</sup> Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa terdapat dua makna yang bisa diterima untuk kata *ḥūr*, yaitu wanita cantik yang kulitnya bersih serta putih dan

---

<sup>121</sup> Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, hlm. 1043.

<sup>122</sup> Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, hlm. 1043.

<sup>123</sup> Abū ‘Abdillāh Muhammad ibn Ahmad ibn Abū Bakr al-Qurṭubī, *Al-Jāmi’ al-Aḥkām al-Qur’ān*, jilid. 16, (Riyadh: Dār al-‘Ālam al-Kutub, 2003), hlm. 152.

juga wanita dengan mata yang cantik berwarna putih dan hitam yang serasi.

Adapun penyandaran kata *'in* pada *hūr* dalam tiga tempat yakni dalam surah al-*Wāqī'*ah ayat 22, surah al-*Dukhān* ayat 54, dan surah al-*Ṭūr* ayat 20 bermakna mata yang besar dan lebar. Ibn Fāris dalam *Maqāyis al-Lughah* menjelaskan bahwa lafadz yang berasal dari akar kata *al-'ain, al-ya'*, dan *al-nūn* ( ع - ي - ن )

ن) merujuk kepada anggota yang digunakan untuk melihat.<sup>124</sup>

Lebih lanjut Ibn Fāris menjelaskan bahwa kata *'in* secara khususnya digelarkan kepada lembu. Lembu disifatkan dengan *'in* karena ukuran matanya yang besar.<sup>125</sup> Kata *al-'ain* digunakan untuk binatang buas dengan istilah *a'yanu* (أَعْيُنُ) dan *'ainā'* (عَيْنَاءُ)

yang *jam*'nya adalah *'in* (عَيْن). Ibn Manẓūr Mengatakan bahwa kata *'in* adalah sifat bagi lembu karena matanya yang besar.<sup>126</sup>

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa kata *hūr* yang memiliki makna dasar mata putih dan hitam yang jelas warnanya, atau dalam sebuah pendapat diartikan dengan kulit yang sangat putih bersandingan dengan kata *'in* yang memiliki arti dasar mata yang besar dan lebar dapat dirumuskan dengan

---

<sup>124</sup> Abū al-Husain Ahmad ibn Fāris ibn Zakariyyā, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, hlm. 199.

<sup>125</sup> Abū al-Husain Ahmad ibn Fāris ibn Zakariyyā, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, hlm. 202.

<sup>126</sup> Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, hlm. 3197.

pengertian perempuan berkulit putih dan bermata besar dengan warna putih dan hitam yang serasi.

Sementara itu lafadz *maqsūrāt* yang bersandingan dengan lafadz *hūr* dalam surah al-Rahmān ayat 72 berasal dari akar kata *qāf, ṣād, rā'* (ق - ص - و) yang menjurus pada dua makna,

pertama ia menunjukkan ketidakterjangkauan, adapun makna kedua menunjukkan *al-habs* yaitu tahan atau kurung.<sup>127</sup> Sedangkan lafadz *al-khiyām* bermakna kemah-kemah. Al-Alūsī mengatakan bahwa lafadz *khiyām* adalah lafadz *jam'* dari kemah yang dibangun dengan meletakkan tiga atau empat batang kayu, kemudian diletakkan sesuatu di atasnya sebagai bumbung. Dalam kebiasaan orang Arab, kemah ini dibangun untuk berteduh dari panas matahari.<sup>128</sup> Dengan demikian dapat dikatakan bahwa *hūr maqsūrāt fī al-Khiyām* secara harfiah adalah bidadari bermata cantik yang warna putih dan hitamnya serasi namun memiliki pandangan terbatas yang dipingit dalam kemah.

## 2. Berdasarkan istilah *qaṣīrat al-tarf*

Istilah bidadari dengan lafadz *qaṣīrat al-tarf* ditemukan pada tiga tempat, yakni pada surah Shad ayat 52, surah Al-Ṣafāt ayat 48, surah Al-Rahmān ayat 56. Pada surah Shad ayat 52

---

<sup>127</sup> Abū al-Husain Ahmad ibn Fāris ibn Zakariyyā, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, hlm. 96.

<sup>128</sup> Abū al-Faḍl syihāb al-Dīn al-Sayyid Mahmūd Afandi al-Alūsī al-Bagdādī, *Ruḥ al-Ma'ani fī Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm wa al-Sab' al-maṣānī*, jilid. 27, (Beirut: Idaraṭ al-Ṭiba'at al-Muniriyyat wa Dar Ihya' al-Turaṣ al-'Arabiyy, 1981), hlm. 123.

lafadz *qāṣirat al-tarf* bersandingan dengan lafadz *atrāb*, sedangkan pada surah Al-Ṣafāt ayat 48 lafadz *qāṣirat al-tarf* bersandingan dengan lafadz *'in*.

Sebagaimana telah dijelaskan bahwa kata *qāṣirat* berasal dari akar kata *qāf, ṣād, rā'* (ق - ص - ر) yang menjurus pada dua

makna, pertama ia menunjukkan ketidakterjangkauan, adapun makna kedua menunjukkan *al-ḥabs* yaitu tahan atau kurung.<sup>129</sup>

Lafadz *قَاصِرَاتُ* ini disandarkan kepada lafadz *الطَّرْفِ*. Lafadz

*الطَّرْفِ* berasal dari kata dasar *tā', rā', fā'* (ط - ر - ف) yang juga menjurus pada dua makna. Pertama ialah ujung sesuatu dan tepinya (*حد الشيء وحرفه*), adapun yang kedua menunjukkan gerak

sebagian anggota badan.<sup>130</sup> Gabungan lafadz *قَاصِرَاتُ* dan *الطَّرْفِ*

ini secara harfiah berarti gerak sebagian anggota badan –yakni mata- yang tidak terjangkau atau terbatas, atau yang oleh Departemen Agama dibahasakan dengan *yang redup pandangannya*.<sup>131</sup>

Adapun *qāṣirat al-tarf* dengan penambahan lafadz *atrāb* sebagaimana dalam surah Shād ayat 52 secara harfiah dapat diartikan *yang redup pandangannya dan sebaya umurnya*.

---

<sup>129</sup> Abū al-Husain Ahmad ibn Fāris ibn Zakariyyā, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, hlm. 96.

<sup>130</sup> Abū al-Husain Ahmad ibn Fāris ibn Zakariyyā, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, juz. 3, hlm. 447.

<sup>131</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 456.

Lafadz *atrāb* berasal dari akar kata *tā', rā', bā'* (ت - ر - ب) yang mengandung dua makna. Makna pertama ialah *al-turāb* yang bermaksud tanah.<sup>132</sup> Hal ini dikarenakan seseorang yang lahir, dia lahir di tanah (tumpah darahnya) seakan-akan mereka semua lahir pada saat yang sama.<sup>133</sup> Adapun makna kedua ialah persamaan antara dua benda.<sup>134</sup> Secara umum telah disepakati bahwa makna bagi lafaz *atrāb* ialah sebaya umur. Hal ini memberi makna bahwa bidadari di syurga nanti umur mereka adalah sebaya dengan pasangannya.

Sementara itu *qāsirāt al-tarf* dengan penambahan lafadz *'in* sebagaimana dalam surah Al-Ṣafāt ayat 48 secara harfiah dapat diartikan *yang redup pandangannya dan jelita matanya*. Hal ini sebagaimana telah dijelaskan di atas terkait lafadz *'in*.

### 3. Berdasarkan istilah *azwāj muṭahharah*

Istilah bidadari dengan lafadz *azwāj muṭahharah* ditemukan pada tiga tempat, yakni pada surah Al-Baqarah ayat 25, surah Āli 'Imrān ayat 15, dan surah Al-Nisā' ayat 57. Kata *azwāj* merupakan bentuk *jam'* dari kata *zauj* yang artinya “setiap pasangan dari sesuatu yang berpasang-pasangan” baik laki-laki ataupun perempuan, jantan ataupun betina. Penggunaan kata

---

<sup>132</sup> Abū al-Husain Ahmad ibn Fāris ibn Zakariyyā, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, juz. I, hlm. 346.

<sup>133</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 15, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 21.

<sup>134</sup> Abū al-Husain Ahmad ibn Fāris ibn Zakariyyā, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, hlm. 346.

jantan dan betina untuk makhluk biologis dan khusus untuk manusia menggunakan makna suami dan isteri. Sedangkan untuk benda-benda lain seperti bumi dan langit, musim dingin dan panas serta benda lainnya menggunakan kata pasangan, pada intinya segala sesuatu yang berhubungan dengan yang lainnya baik itu saling menyerupai ataupun saling berlawanan dinamakan *zauj*.<sup>135</sup>

Para ulama Nahwu khususnya dari Hujaz, menganggap kata *zauj* memiliki dua arti, yakni arti *muzakar* dan *muanna's*, seorang isteri bisa berkata: هذا زوجي (ini suamiku) dan seorang suami bisa juga mengatakan: هذه زوجي (ini istriku).<sup>136</sup> Pemaknaan kata *zauj* bisa relatif berubah tergantung pembahasan sebelum kata tersebut ketika diartikan pada sebuah kalimat, jika pembahasan sebelum kata *zauj* menerangkan laki-laki maka kata *zauj* dapat dimaknai isteri, akan tetapi jika pembahasan sebelumnya menerangkan perempuan maka kata *zauj* dalam rangkaian tersebut bermakna suami atau dapat bermakna pasangan jika pembahasan sebelum kata *zauj* menerangkan hal-hal umum.<sup>137</sup>

---

<sup>135</sup> Abi Al-Qasim al-Husain bin Muhammad bin Mufaddal al-Ragib al-Asfahani, *Al-Mufradat fi Garib al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Ma'rifat, t.th.), hlm. 341.

<sup>136</sup> Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, hlm. 1885.

<sup>137</sup> 'Atabik Ali Ahmad Zuhdi Muhdlor', *Kamus Krapyak al-'Ashri*, (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 1998), hlm. 1025-1026.



Adapun lafadz *muṭahharah* yang dalam surah Al-Baqarah ayat 25, surah Āli ‘Imrān ayat 15, dan surah Al-Nisā’ ayat 57 merupakan sifat atau *na’at* dari lafadz *azwāj*. Menurut ibn Fāris, lafadz *muṭahharah* berasal dari akar kata *tā’, hā’, rā’* ( ط - ه - ت ) yang memiliki arti bersih dan hilang segala kekotoran.<sup>138</sup>

Lafadz *muṭahharah* merupakan *isim maf’ūl* yang memberi penegasan bahwa ada yang “bertanggung jawab” membersihkan, yakni Allah swt.<sup>139</sup> Dengan kata lain, bidadari digambarkan dengan sifat *muṭahharah* yang artinya mereka semua telah dibersihkan oleh Allah dan bukannya bidadari itu sendiri yang membersihkan diri mereka. Pemilihan lafadz *muṭahharah* menggambarkan ketinggian kuasa Allah yang menciptakan bidadari dalam keadaan bersih dan suci. Dari uraian tersebut dapat disimpulkan bahwa *azwāj muṭahharah* ialah pasangan yang disucikan.

#### 4. Berdasarkan istilah lain

##### a) *Al-yaqūt wa al-marjān*

Istilah bidadari dengan lafadz *al-yaqūt wa al-marjān* terdapat dalam surah Al-Raḥman ayat 58. Ibn Manẓūr dalam *Lisān al-‘Arab* mengatakan bahwa lafadz *yaqūt* berasal dari

---

<sup>138</sup> Abū al-Husain Ahmad ibn Fāris ibn Zakariyyā, *Mu’jam Maqāyis al-Lughah*, juz. III, hlm. 438.

<sup>139</sup> Abū al-Qāsim Jarullāh Mahmūd ibn ‘Umar al-Zamakhsharī al-Khawarizmi, *Al-Kasysyaf ‘an Haqaiq al-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta’wil*, (Beirut: Dar al-Ma’rifah 2009), hlm. 64.

akar kata *yaqata* (يقت)<sup>140</sup> yang berarti sejenis batu permata bersifat transparan dan dapat ditembusi cahaya yang sangat cantik dan bernilai dengan warna kemerahan, kekuningan, atau kebiruan.<sup>141</sup>

Adapun lafadz *marjān* dalam *Mu'jam al-Wasīṭ* diartikan dengan benda laut dari jenis batu karang yang mempunyai bentuk rangka dengan warna merah berkapur tergolong dalam permata yang bernilai.<sup>142</sup> Ibn Manẓūr menjelaskan bahwa para sarjana tafsir mengartikan *marjān* dengan mutiara yang dikeluarkan dari sejenis tiram laut dengan ukuran kecil dan warnanya sangat putih.<sup>143</sup>

Penggunaan dua lafadz *al-yaqūt* dan *al-marjān* digandengkan secara bersama menegaskan kecantikan bidadari. *Al-yaqūt* menggambarkan kejernihan dan kebersihan kulit bidadari. Adapun lafadz *al-marjān* menggambarkan warnanya yang sangat putih dan ukurannya yang kecil.

#### b) *Khairat hisān*

Istilah bidadari dengan lafadz *khairatun hisān* terdapat dalam surah Al-Raḥmān ayat 70. Lafadz *khairat* merupakan

---

<sup>140</sup> Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, hlm. 4964.

<sup>141</sup> Majma’al-Lughah al-‘Arabiyyah, *Mu’jam al-Wasīṭ*, (Qahirah: Maktabah al-Syuruq al-Dauliyyah, 2004), hlm. 1065.

<sup>142</sup> Majma’al-Lughah al-‘Arabiyyah, *Mu’jam al-Wasīṭ*, hlm. 861.

<sup>143</sup> Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, hlm. 4170.

*jam'* dari *khairatun* (خَيْرَةٌ), artinya ialah yang terbaik dari setiap sesuatu yang sangat baik, tidak ada aib.<sup>144</sup> Adapun lafadz *ḥisān* berasal dari akar kata *ḥasna* (حَسَن) yang merupakan *jam'* dari *ḥasan* (laki-laki) dan *ḥasnā* (perempuan) yang berarti cantik atau indah.<sup>145</sup>

Menurut Quraish Shihab, kata *khairat* sering kali digunakan untuk melukiskan sesuatu yang bersifat immaterial, sedangkan kata *ḥisān* sering digunakan untuk melukiskan rupa, sebagaimana terjemahan beliau *di sana ada yang baik-baik lagi rupawan*.<sup>146</sup>

### c) *Lam yaṭmiṣhunna ins qablahum walā jān*

Bidadari diistilahkan dengan *Lam yaṭmiṣhunna insun qablahum walā jān* terdapat dalam surah Al-Raḥmān ayat 56 dan 74. Dalam dua ayat tersebut, lafadz yang menjadi subjek utama ialah *lam yaṭmiṣhunna* (لَمْ يَطْمِثْهُنَّ), lafadz ini berbentuk kata kerja *muḍari'* yang telah digandengkan dengan kata *nafi* bagi masa lalu, yaitu *lam* (لَمْ) yang bermaksud tidak pernah disentuh. Lafadz *yaṭmiṣhunna* berasal dari akar kata *tā', mim, sa'* (ط - م - ث) yang mengandung makna menyentuh

---

<sup>144</sup> Abi Al-Qāsim al-Husain bin Muhammad bin Mufaḍḍal al-Rāgib al-Aṣfahānī, *Al-Mufradat fī Garīb al-Qur'an*, hlm. 201.

<sup>145</sup> Abū al-Faḍl syihab al-Dīn al-Sayyid Mahmūd Afandi al-Alūsī al-Bagdadī, *Ruḥ al-Ma'ani fī Tafsir*, hlm. 123.

<sup>146</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 13, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 535-536.

sesuatu.<sup>147</sup> Ibn Manẓūr di dalam bab *tamaṣa* ( طَمَتْ , يَطْمِثُ , )

(طَمَّتًا) memberi makna *iftadda* (اِفْتَضَّ) yaitu memecahkan.

Lafadz ini secara umum digunakan untuk berhubungan suami istri.<sup>148</sup>

Imam al-Qurṭubī menjelaskan maksud lafadz *lam yaṭmiṣhunna* ialah bidadari syurga tidak pernah disentuh oleh manusia maupun jin, tetapi Al-Qurṭubī juga membawa pandangan penduduk Kūfah yang mengatakan *lam yaṭmiṣhunna* di sini bermaksud tidak pernah disentuh layaknya hubungan suami istri. Al-Qurṭubiy selanjutnya mengutip pandangan al-Farra' yang mengatakan *al-tamṣ* artinya memecahkan selaput dara. Lafadz *lam yaṭmiṣhunna* artinya tidak pernah disentuh layaknya hubungan suami istri oleh siapapun sebelum pasangan mereka.<sup>149</sup>

Dari uraian di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa dalam membicarakan makna *al-tamṣ* ini secara umum pandangan sarjana tafsir menjurus pada dua makna. Pertama ia mengandung makna tidak pernah disentuh dan yang kedua tidak pernah disentuh layaknya hubungan suami istri. Dalam hal ini penulis berpandangan bahwa makna yang pertama

---

<sup>147</sup> Abū al-Husain Ahmad ibn Fāris ibn Zakariyyā, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, hlm. 422.

<sup>148</sup> Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, hlm. 2701.

<sup>149</sup> Abū 'Abdillāh Muhammad ibn Ahmad ibn Abū Bakr al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' al-Aḥkam al-Qur'an*, jilid. 17, hlm. 181.

adalah yang paling tepat dengan sifat kesempurnaan yang layak untuk bidadari.

**d) *Al-lu'lu' al-maknūn***

Istilah bidadari dengan lafadz *al-lu'lu' al-maknūn* terdapat dalam surah Al-Wāqī'ah ayat 23. Ibn Fāris mengatakan bahwa *lam* dan *hamzah* (ل) mengandung makna kejernihan dan kilauan. Dari sinilah muncul istilah *lu'lu'* karena ia berkilau.<sup>150</sup> Adapun lafadz *maknūn* berasal dari akar kata *kanana* (كنن) dan ia merupakan sifat dari lafadz *lu'lu'* (لؤلؤة). Lafadz *kanna* (كن) mengandung arti bersembunyi atau berindung. Adapun lafadz *al-maknūn* adalah bentuk *al-maf'ūl* yang berarti terlindung dari pandangan mata manusia.<sup>151</sup>

Dengan demikian dapat dipahami bahwa ungkapan *al-lu'lu' al-maknūn* ialah sesuatu yang berkilau dan terlindungi. Sesuatu yang berkilau tersebut ialah mutiara. Adapun terlindungi merupakan suatu sifat yang niscaya bagi mutiara, karena mutiara bertempat di dalam tiram yang secara otomatis membuat mutiara terlindungi.

Hal ini sebagaimana yang dikatakan oleh Al-Bayḍawī bahwa *lu'lu'* merupakan mutiara yang terjaga rapi di dalam

---

<sup>150</sup> Abu al-Husain Ahmad ibn Fāris ibn Zakariyyā, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, juz. V, hlm. 199.

<sup>151</sup> Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, *Mu'jam al-Wasīf*, hlm. 801-802.

kulit tiram, menjamin kejernihan dan keputihan warnanya.<sup>152</sup> Lebih lanjut, Al-Bayḍāwī mengutip pandangan imam Al-Nasafī mengatakan bahwa *al-Lu'lu' al-maknūn* mengandung makna mutiara tersembunyi di dalam kulit tiram yang karena kelembaban di dalamnya menjadikan mutiara lebih baik dan lebih jernih.<sup>153</sup>

e) *Insyā'*

Istilah bidadari dengan lafadz *insyā'* terdapat dalam surah Al-Wāqī'ah ayat 35. Lafadz *insyā'* merupakan lafadz masdar dari kata kerja *ansya'a* (أَنْشَأَ). Dari aspek bahasa, kata kerja *ansya'a* berasal dari kata kerja *ṣulaṣi nasya'a* (نَشَأَ). Kombinasi huruf *nūn*, *syīn*, *hamzah* mengandung makna ketinggian dan sesuatu yang meninggi, seperti ungkapan *nasya'a al-saḥāb* (نَشَأَ السَّحَابِ) bermaksud langit yang meninggi (*irtafa'a*).<sup>154</sup> Sementara itu Ibn Manẓūr dalam *Lisān al-'Arab* menjelaskan lafadz *ansya'a* pada bab lafadz *nasya'a* dengan kalimat (أَنْشَأُ اللَّهَ: خَلَقَهُ) yang berarti Allah

---

<sup>152</sup> Al-Qādī Naṣr al-Dīn 'Abdullāh ibn 'Umar al-Bayḍāwī, *Al-Tafsīr al-Bayḍāwī*, jilid. 7, (Beirut: Dar al-Fikr, 2002), hlm. 52.

<sup>153</sup> Al-Qādī Naṣr al-Dīn 'Abdullāh ibn 'Umar al-Bayḍāwī, *Al-Tafsīr al-Bayḍāwī*, jilid. 4, hlm. 185.

<sup>154</sup> Abū al-Husain Ahmad ibn Fāris ibn Zakariyyā, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, hlm. 428.

menciptakannya, dan juga dengan kalimat ( وَأَنْشَأَ اللَّهُ الْخَلْقَ أَيْ )  
(أَبْتَدَأَ خَلْقَهُمْ)<sup>155</sup> yang berarti Allah telah memulai ciptaannya.

Makna-makna yang telah diuraikan di atas merupakan pandangan dari sarjana bahasa, adapun pandangan dari beberapa para sarjana tafsir ketika menguraikan ayat 35 surah Al-Wāqī'ah menjurus pada dua makna sebagaimana yang diuraikan oleh Al-Rāzī dalam tafsirnya. Pertama, *al-insyā'* mengandung makna *al-ibtidā'* jika *al-insyā'* itu merujuk pada bidadari. Kedua, *al-insyā'* mengandung makna (إِحْيَاءُ الْإِعَادَةِ) jika itu merujuk pada perempuan yang pernah hidup di dunia.<sup>156</sup>

Makna pertama di-amini oleh al-Alūsī yang mengatakan bahwa *al-insyā'* mengandung makna *al-ikhtirā'* (الإِحْتِرَاعُ), yakni ciptaan baru yang tidak pernah wujud sebelumnya. Apa yang dimaksudkan dengan ( إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ )

ialah (إِنْ أَبْتَدَأْنَا هُنَّ إِبْتِدَاءً جَدِيدًا) (أَنْشَاءً)

---

<sup>155</sup> Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, hlm. 4419.

<sup>156</sup> Al-Imām Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Umar ibn Hasan ibn Husain ibn ‘Alī al-Taimī al-Bakrī al-Rāzī al-Syāfi‘i, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī*, jilid. 29, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), hlm. 167.

ciptaan baru tanpa melalui kelahiran dan tanpa ciptaan sebelumnya.<sup>157</sup>

Adapun makna kedua sangat populer di kalangan para sarjana tafsir. Qatādah dan Sa'id ibn Jubair mengatakan bahwa *al-insyā'* bermaksud (حَلَفْنَا هُنَّ حَلْفًا جَدِيدًا), yaitu menciptakan yang pernah diciptakan dengan ciptaan baru.<sup>158</sup> Al-Kalabi dan Muqātil menambahkan sebagaimana yang dikutip oleh Ibn Qayyim bahwa *al-insyā'* merujuk pada perempuan tua di bumi yang diciptakan kembali oleh Allah.<sup>159</sup> Adapun Al-Rāzi mengatakan *al-insyā'* sebagai ciptaan ulang karena setelah lafadz *insyā'* terdapat lafadz *abkār* yang berarti perawan. Lafadz *abkār* ini sebagai penegas bahwa perempuan di dunia jika mati dalam keadaan tua dan janda akan diciptakan kembali dalam keadaan perawan.<sup>160</sup>

#### f) *Abkār*

Istilah bidadari dengan lafadz *abkār* terdapat dalam surah Al-Wāqī'ah ayat 36. Ibn Fāris menjelaskan bahwa *bā'*,

---

<sup>157</sup> Abū al-Fadl syihab al-Dīn al-Sayyid Mahmud Afandi al-Alūsī al-Bagdadī, *Ruḥ al-Ma'āni fī Tafsīr*, hlm. 142.

<sup>158</sup> Abū Ja'far Muhammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, jilid. 27, (Mesir: Markaz al-Buḥūṣ wa al-Dirasat al-'Arabiyyat wa al-Islamiyyat bi Dar Hijr, 2001), hlm. 185.

<sup>159</sup> Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *Surga yang Allah Janjikan*, (Jakarta: Qisthi, 2012), hlm. 275.

<sup>160</sup> Al-Imām Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn 'Umar ibn Hasan ibn Husain ibn 'Alī al-Taimī al-Bakrī al-Rāzī al-Syafī'i, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī*, hlm. 167.



*kāf, rā'* mengandung arti awal sesuatu dan permulaannya.<sup>161</sup>

Lafadz *abkār* (أبكار) merupakan lafadz *jam'* dari lafadz *bikr*

(بكر) yang berarti perempuan yang masih perawan, yakni

gadis yang belum pernah disentuh layaknya hubungan suami istri baik secara syar'i maupun tidak syar'i. Sifat perawan ini tidak hanya disebutkan untuk perempuan saja, tetapi juga untuk laki-laki. Perawan dari kalangan perempuan ialah mereka yang tidak pernah disentuh lelaki. Adapun perawan dari kalangan lelaki adalah mereka yang tidak pernah mendekati perempuan.<sup>162</sup>

Al-Qurtubi mengatakan bahwa setiap kali penghuni syurga menyentuh bidadari layaknya hubungan suami istri, mereka akan kembali menjadi perawan. Lebih lanjut Al-Qurtubi mengutip pendapat Ibn Abbas mengatakan bahwa lelaki penghuni syurga memeluk bidadari tujuh puluh tahun tanpa jemu, setiap kali bidadari disentuh layaknya hubungan suami istri, ia akan kembali perawan.<sup>163</sup>

Apa yang dimaksud oleh Al-Qurtubi di sini ialah semua perempuan akan kembali menjadi perawan setelah disentuh layaknya hubungan suami istri oleh pasangannya.

---

<sup>161</sup> Abū al-Husain Ahmad ibn Fāris ibn Zakariyyā, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, juz. I, hlm. 287.

<sup>162</sup> Abū Maṣṣūr Muhammad ibn Ahmad al-Azhārī, *Tahzīb al-Lughah*, jilid. XI, (Mesir: Dār al-Misriyyah li al-Ta'lif wa al-Turjumah, 1964), hlm. 223-224.

<sup>163</sup> Abū 'Abdillāh Muhammad ibn Ahmad ibn Abū Bakr al-Qurtubī, *Al-Jāmi' al-Aḥkam al-Qur'an*, hlm. 220-221.

Penggunaan lafadz *abkār* dalam bentuk *jam' taksir* menunjukkan banyak dan menyeluruh serta meliputi semua perempuan di dalam syurga, baik perempuan yang pernah hidup di dunia maupun perempuan yang diciptakan oleh Allah sebagai bidadari untuk melayani para penghuni syurga.

g) *'Urub atrāb*

Istilah bidadari dengan lafadz *عُرْبًا أْتْرَابًا* terdapat dalam surah Al-Wāqī'ah ayat 37. Lafadz *al-'urb* dan *al-'arab* mengandung makna bukan orang *'ajam* (خلاف العجم). Lafadz *'araba*, *'aribat*, dan *'arabā* (عرب, عاربة, عرباء) berarti terang dan jelas serta Arab tulen. Lafadz *musta'ribah* dan *musta'rabah* (مستعربة, مستعربة) mengandung arti asing yang telah menyerap masuk ke dalam bahasa Arab. Lafadz *al-'arabiy* (العربي) merujuk kepada bangsa Arab walaupun ia bukan dari kalangan masyarakat badawi. Lafadz *al-a'rabiyy* (الأعرابي) merujuk kepada Arab badawi yang tinggal di padang pasir.<sup>164</sup>

Selanjutnya bagaimana lafadz *'urub* mempunyai kaitan dengan bidadari? Penulis di sini mencoba menguraikan pandangan sarjana bahasa terkait hubungan lafadz *'urub*

---

<sup>164</sup> Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, hlm. 2863.

dengan bidadari. Al-Azhari dalam *Tahzib al-Lughah* menuliskan:

قَالَ رُوْبَةٌ يَصِفُ نِسَاءً يَجْمَعْنَ الْعَفَافَ عِنْدَ الْغُرَبَاءِ وَالْإِعْرَابَ عِنْدَ  
الأزواج

*Ru'bat* berkata untuk menggambarkan sifat perempuan yang menjaga kesuciannya pada orang lain dan sikap menggoda pada suami.

Lafadz *al-i'rab* (الإعراب) merupakan lafadz mendalam antara lafadz-lafadz yang berkaitan dengan nikah dan hubungan suami istri. Sebagaimana pepatah Arab “Perempuan terbaik ialah perempuan yang selalu dimesrai oleh suaminya, pada saat yang sama sangat menjaga diri dalam berhubungan dengan orang lain”. *Al-'urub* adalah *jam'* dari kata *al-'urub* sebagaimana firman Allah (عُرْبًا أَتْرَابًا), mereka adalah perempuan yang sangat mengasihi suami mereka. *Al-'urub* juga berarti perempuan yang suka menggoda. Ia juga mengandung arti *al-muḡtalimat* (المعتلمات) perempuan yang kuat nafsunya. Pengertian-pengertian yang telah diuraikan tersebut menjurus pada satu arti, yaitu kata-kata yang berunsur dan berkaitan dengan hubungan suami istri.<sup>165</sup>

Dapat kita lihat di sini bahwa perempuan yang suka menggoda dan merayu lelaki disebut sebagai *al-'arub* (العروب).

---

<sup>165</sup> Abū Maṣṣūr Muḥammad ibn Ahmad al-Azhari, *Tahzib al-Lughah*, jilid. I, hlm. 363-364.

Kemungkinan inilah maksud lafadz ‘*urub* (عرب) karena banyak pendapat yang mengatakan bahwa lafadz *al-‘arūb* ialah perempuan yang sangat mencintai suaminya dan bicaranya senantiasa merayu dan menggoda ketika bersamanya.

Setali tiga uang dengan pendapat ahli bahasa dalam menentukan makna ‘*urub*, sarjana tafsir seperti Al-Ṭabari mengatakan bahwa ‘*urub* adalah perempuan penggoda yang mengasihi suaminya dan melakukan yang terbaik untuk pasangannya.<sup>166</sup> Akrimah dan Qatadah sebagaimana yang dikutip oleh al-Qurṭubī mengatakan hal yang serupa, yakni *al-‘urub* ialah perempuan yang mencintai suaminya. ‘*Urub* merupakan kata dari derivasi lafadz *a’raba* (أعرب) yang berarti jelas dan terang. Lafadz ‘*urub* mengandung makna kasih sayang bidadari kepada pasangannya dengan kata-kata indah dan menggoda. Ia juga bermaksud perempuan yang menjalankan tanggungjawab yang terbaik untuk suami.<sup>167</sup> Dari uraian-uraian tersebut dapat ditarik kesimpulan bahwa lafadz ‘*urub* menunjukkan gaya bahasa perempuan ketika bertutur dengan pasangannya, sehingga dikatakan penuh cinta. Adapun lafadz *atrāb* telah penulis uraikan pada

---

<sup>166</sup> Abū Ja’far Muhammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, jilid. 22, hlm. 327.

<sup>167</sup> Abū ‘Abdillāh Muhammad ibn Ahmad ibn Abū Bakr al-Qurṭubī, *Al-Jāmi’ al-Aḥkam al-Qur’an*, hlm. 211.

pembahasan *qāṣirāt al-tarf atrāb*. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa *عُرْبًا أَتْرَابًا* mengandung arti yang penuh cinta (dan) sebaya umurnya.

#### h) *Baiḍ maknūn*

Istilah bidadari dengan lafadz *بَيْضٌ مَكْنُونٌ* terdapat dalam surah Al-Ṣafāt ayat 49. Ibn Fāris mengatakan bahwa kombinasi huruf *bā'*, *yā'*, *dād* mengandung makna asal dan makna *musytaq* (makna yang memiliki hubungan dengan makna asal). Makna asal *al-bayaḍ* ialah sejenis warna. Ungkapan “ابْيَضُ الشَّيْءِ” artinya sesuatu menjadi warna putih. Adapun makna *musytaq* lafadz *al-bayaḍ* ialah telur seperti ayam dan sebagainya.<sup>168</sup> Dengan kata lain dapat dipahami bahwa warna putih merupakan makna asal dari lafadz *bayaḍa*. Dari lafadz tersebut muncul lafadz *al-baiḍah* (البيضة) karena warnanya yang putih.

Telur umumnya berwarna putih dengan sedikit warna kekuning-kuningan. Apabila telur ini terjaga dan terhindar dari debu dan kotoran, sudah pasti warna telur dalam keadaan yang sangat indah. Masyarakat Arab menamakan wanita sebagai “*baiḍah al-khudūr*” yang berarti gadis atau

---

<sup>168</sup> Abu al-Husain Ahmad ibn Fāris ibn Zakariyya, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, jilid. I, hlm. 326.

perempuan yang terjaga kehormatannya.<sup>169</sup> Dalam *Mu'jam al-Wasīṭ* disebutkan bahwa lafadz *baidah* juga selalu digunakan sebagai perbandingan kepada perempuan dari aspek keputihan kulitnya dan keterjagaan kehormatannya.<sup>170</sup>

Adapun lafadz *maknūn* telah penulis uraikan pada pembahasan *lu'lu'*. Dengan demikian secara harfiah dapat dipahami bahwa ungkapan *baidun maknūn* ialah telur yang terlindungi dari pandangan mata manusia. Akan tetapi ulama berbeda pandangan terkait apa yang terlindungi. Sebagian mengatakan bahwa yang terlindungi adalah telur itu sendiri, dan sebagian yang lain mengatakan bahwa yang terlindungi adalah apa yang ada di dalam telur.

Al-Alūsī mengatakan bahwa yang dimaksud dengan terlindungi ialah keadaan telur itu dilindungi oleh bulu di dalam sarangnya. Telur itu tidak pernah disentuh siapapun, sekalipun oleh debu.<sup>171</sup> Adapun Ibn 'Abbās, Ibn Jubair, Ibn Abī Ḥatim, dan Ibn Jarīr sebagaimana dikutip oleh Al-Alūsī mengatakan bahwa yang dimaksud dengan terlindungi ialah apa yang ada di dalam kulit telur yang keras, yakni isi dari telur tersebut.<sup>172</sup> Begitu juga Al-Ṭabari mengatakan bahwa

---

<sup>169</sup> Al-Imam Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn 'Umar ibn Hasan ibn Husain ibn 'Alī al-Taimī al-Bakrī al-Razī al-Syafī'i, *Tafsīr al-Fakhr al-Razī*, jilid. 26, hlm. 138.

<sup>170</sup> Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, *Mu'jam al-Wasīṭ*, hlm. 79.

<sup>171</sup> Abū al-Faḍl syihāb al-Dīn al-Sayyid Mahmūd Afandi al-Alūsī al-Bagdādī, *Ruḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr*, jilid. 23, hlm. 89.

<sup>172</sup> Abū al-Faḍl syihāb al-Dīn al-Sayyid Mahmūd Afandi al-Alūsī al-Bagdādī, *Ruḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr*, hlm. 89-90.

lafadz *al-maknūn* itu tidak seperti yang dikatakan oleh mayoritas pendapat, karena kulit telur itu tidak bisa dikatakan tersembunyi, adapun yang tersembunyi adalah isinya.<sup>173</sup>

i) *Kawā'ib atrāb*

Istilah bidadari dengan lafadz *كَوَاعِبٌ أَتْرَابًا* terdapat dalam surah Al-Naba' ayat 33. Lafadz *kawā'ib* merupakan *jam'* dari lafadz *kā'ib* (كاعب). Lafadz ini merupakan derivasi dari lafadz *ka'aba* (كعب). Terkait dengan lafadz ini Al-Azhārī menjelaskan bahwa ungkapan *ka'ab al-insān* (كعب الإنسان) mengandung arti apa yang timbul di atas pergelangan kaki (mata kaki). Adapun *ka'bah* disebut demikian karena sifatnya yang timbul dari tanah.<sup>174</sup>

Ibn Fāris mengatakan bahwa *kāf, 'ayn, bā'* (ك - ع - ب) mengandung makna bagian yang tinggi pada suatu benda.<sup>175</sup> Pendapat Ibn Fāris ini dapat dipahami bahwa lafadz asal *ka'aba* menunjukkan bagian yang jelas timbul di bagian badan yang tidak selaras dengan bentuk badan

---

<sup>173</sup> Abū Ja'far Muhammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, jilid. 19, hlm. 540-541.

<sup>174</sup> Abū Maṣṣūr Muhammad ibn Ahmad al-Azhārī, *Tahzīb al-Lughah*, hlm. 324.

<sup>175</sup> Abū al-Husain Ahmad ibn Fāris ibn Zakariyyā, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, hlm. 186.

keseluruhannya. Sehingga lafadz *kawā'ib* digunakan untuk menggambarkan payudara yang seperti timbulnya mata kaki di kaki dan ka'bah di atas permukaan bumi.

Hal ini sebagaimana yang dijelaskan Al-Alusi bahwa *kawā'ib* merupakan *jam'* dari kata *ka'ib* yang mengandung arti perempuan yang timbul (*ka'ba*) payudaranya. Hal ini terjadi saat usia baligh.<sup>176</sup> Al-Zamakhsyari menjelaskan bahwa *kawā'ib* ialah *nawāhid*, yakni perempuan yang payudaranya tegak dan tidak kendur karena masih perawan.<sup>177</sup> Adapun lafadz *atrāb* telah penulis uraikan pada pembahasan *qāṣirat al-tarf atrāb*. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa *أَنْرَابٌ وَكَوْاعِبٌ* mengandung arti *dan gadis-gadis montok yang sebaya*.

## **B. Pembacaan Hermeneutik Ayat-ayat Bidadari**

Pembacaan dengan semiotika Riffaterre tidak berhenti hanya pada tataran heuristik. Sebagaimana diketahui, tesis Riffaterre menyatakan bahwa teks dengan unsur sastra yang tinggi mengatakan suatu hal dengan maksud sesuatu yang lain. Artinya, bahasa dalam teks tersebut menggunakan bahasa yang tidak lazim seperti bahasa yang secara umum digunakan. Oleh karenanya dibutuhkan pembacaan pada tataran kedua, yakni dengan cara

---

<sup>176</sup> Abū al-Faḍl syihāb al-Dīn al-Sayyid Mahmūd Afandi al-Alūsī al-Bagḍādī, *Ruḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr*, jilid. 30, hlm. 18.

<sup>177</sup> Abū al-Qasīm Jarullāh Mahmūd ibn 'Umar al-Zamakhsyārī al-Khawarizmī, *Al-Kasysyaf 'an Haqaiq al-Tanzil*, hlm. 1174.



melihat bahasa tidak dengan bahasa mimetik, melainkan dengan melihatnya sebagai tanda *semiosis*. Sebagaimana diungkapkan oleh Riffaterre, bahwa pandangan semiotik bukan hanya dapat menghubungkan sistem dalam teks itu sendiri, tetapi juga dengan sistem di luarnya.<sup>178</sup> Pada level ini, arti (*meaning*) ditingkatkan kepada makna (*significance*).<sup>179</sup>

Mengacu pada *tartīb al-nuzūl* versi Al-Jābirī dapat ditemukan bahwa al-Qur'an berbicara tentang bidadari dimulai dari surah Al-Raḥmān yang merupakan surah *makkiyah*. Meskipun dalam hal ini terdapat pendapat yang mengatakan bahwa surah Al-Raḥmān merupakan surah *madaniyyah*. Akan tetapi menurut al-Jābirī pendapat tersebut lemah.<sup>180</sup> Beberapa ayat yang berbicara tentang bidadari tersebut adalah sebagai berikut:

فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِئْتُهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ

*Di dalam surga itu ada bidadari-bidadari yang membatasi pandangan, yang tidak pernah disentuh oleh manusia maupun jin sebelumnya.*

كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ

*Seakan-akan mereka itu permata yakut dan marjan.*

فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ

*Di dalam surga-surga itu ada bidadari-bidadari yang baik-baik dan jelita.*

---

<sup>178</sup> Michael Riffaterre, *Semiotics of Poetry*, hlm. 1.

<sup>179</sup> Faruk, "Aku" dalam *Semiotika Riffaterre*, hlm. 29.

<sup>180</sup> Muhammad 'Abid al-Jābirī, *Fahm al-Qur'an al-Hākim: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Hasba Tartīb al-Nuzūl*, jilid. I, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyah, 2008), hlm. 96.

حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ

*Bidadari-bidadari yang dipelihara di dalam kemah-kemah.*

لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ

*Mereka sebelumnya tidak pernah disentuh oleh manusia maupun jin.*

Dari ayat-ayat tersebut kita bisa melihat bahwa al-Qur'an berbicara tentang bidadari bukan hanya dari aspek keindahan fisik semata. Hal ini tentu bertentangan dengan pola pikir masyarakat Arab Makkah saat itu yang kerap kali melihat perempuan semata-mata dari aspek keindahan fisik. Tanpa meninggalkan gambaran-gambaran keindahan fisik perempuan sebagaimana yang diidam-idamkan masyarakat Arab Makkah saat itu, al-Qur'an menawarkan tentang hal-hal yang lebih fundamental. Hal ini merupakan cara al-Qur'an bernegosiasi agar lebih diterima audiens saat itu.

Dalam surah Al-Rahmān ayat 56 bidadari disebut-sebut dengan قَاصِرَاتِ الطَّرْفِ, yakni membatasi pandangan, tidak bermata keranjang, pandangannya tidak liar. Ungkapan tersebut merupakan simbol tingginya kewibawaan bidadari karena kesetiaannya, pandangan mereka hanya tertuju pada pasangannya. Ungkapan لَمْ

حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ, كَأَنَّهِنَّ الْيَأْقُوثُ وَالْمَرْجَانُ, يَطْمِثُهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ

الْخِيَامِ mengandung maksud yang sama, yakni menyimbolkan kesucian, kehormatan dan keterjagaan. Selain memiliki keindahan

seperti *al-yāqūt* dan *al-marjān* serta memiliki mata yang indah (*hūr*), bidadari juga tidak tersentuh oleh manusia dan jin. Adapun kalimat *مُصْبُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ* yang disandingkan dengan *حُورٍ* menandakan bahwa keindahan bidadari tersebut terpelihara.

Selanjutnya perumpamaan bidadari dengan *الْيَاقُوتِ وَالْمَرْجَانِ* tidak semata-mata bidadari tersebut memiliki kulit yang putih, jernih, dan bersih sebagaimana *al-yāqūt* dan *al-marjān*. Namun keindahan bidadari yang berkulit putih, jernih, dan bersih tersebut sangatlah terjaga dan terpelihara, sebagaimana *al-yāqūt* dan *al-marjān* yang bertempat di laut dan di dalam tiram yang tidak akan tersentuh. Kemudian ungkapan *حَيْرَاتٌ حَسَانٌ* merupakan penegasan bahwa selain rupawan bidadari tersebut juga merupakan makhluk yang tidak memiliki aib dan cela. Atau dengan kata lain, selain cantik fisiknya, bidadari juga memiliki akhlak yang baik. Lafadz *حَيْرَاتٌ* sendiri merupakan lafadz yang digunakan untuk mengungkapkan keindahan secara batiniyah, adapun lafadz *حَسَانٌ* merupakan lafadz yang digunakan untuk mengungkapkan keindahan secara lahiriyah.

Selain itu, jika kita telisik lagi, dalam surah Al-Raḥmān ini selain membahas tentang kenikmatan Allah yang dalam hal ini berupa bidadari, di dalamnya juga membahas bagaimana sifat-sifat Allah. Allah mempunyai sifat imanen dan transenden. Sifat imanen merupakan sifat yang menunjukkan bahwa Allah dekat, akrab, dan

melindungi. Sedangkan sifat transenden merupakan sifat Allah yang menunjukkan bahwa Allah berjarak dengan makhluk. Dalam sifat transenden menunjukkan adanya jarak antara Tuhan dan hamba-Nya sehingga tidak memungkinkan bahwa seorang hamba bisa menyatu dengan Tuhannya. Sifat ini menunjukkan tentang kewibawaan, keotoriteran, dan ke Maha Kuasaan. Adapun dalam sifat imanen menunjukkan adanya perasaan dekat, akrab dan perasaan dilindungi dari seorang hamba atas Tuhannya dengan merasakan adanya kedekatan rahmat, merasakan energi-energi rahmat terasa dekat.

Dalam al-Qur'an banyak disebut lafadz seperti رب dan رحمن yang menunjukkan bahwa Allah itu mengasuh, memelihara kita. Sebutan ini menjadikan Allah dekat dengan hambanya, sangat dekat juga terikat sehingga tidak mungkin bisa terputus kedekatannya, hal ini sebagaimana lafadz *Al-Rahmān* dalam ayat pertama surah Al-Rahmān. Selanjutnya surah ini banyak menggunakan kata-kata karunia yang menyenangkan, nikmat-nikmat yang banyak dan nyata yang tak terhitung banyaknya. Ciri khas surah ini adalah kalimat *fabiyyi āla-i rabbikumā tukazziban* yang diulang sebanyak 31 kali yang terletak di akhir setiap ayat yang menjelaskan karunia Allah yang diberikan untuk manusia. *Istifham* atau pertanyaan ini adalah pertanyaan yang mengandung makna pengukuhan atau penegasan (*istifhām taqrīri*) bahwa aneka kenikmatan tersebut adalah buah dari besarnya kasih sayang Allah Ta'ala kepada makhluk-Nya. Dengan demikian dapat kita pahami bahwa gambaran bidadari-bidadari tersebut merupakan simbol dari kasih sayang Allah kepada

orang-orang yang takut berdiri di hadapan-Nya untuk dihisab.<sup>181</sup> Sehingga siapapun yang menyadari hal ini seharusnya senantiasa berusaha untuk menjalankan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya serta mampu untuk bersyukur kepada Allah.

Selanjutnya, al-Qur'an berbicara tentang bidadari dalam surah Shād ayat 52 dengan menggunakan redaksi قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ.

Jika dalam surah Al-Rahmān ayat 56 redaksi أَتْرَابُ

bersandingan dengan redaksi لَمْ يَطْمِئْتَهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ

hanya merujuk pada keindahan batiniyah, maka dalam surah Shād ayat 52 ini selain menunjukkan keindahan batiniyah juga

menunjukkan keindahan lahiriyah, yaitu adanya keserasian dalam berpasangan yang ditunjukkan dengan redaksi sebaya (أَتْرَابُ) yakni

tidak lebih tua ataupun tidak lebih muda. Hal ini tentu saja sebagai upaya menarik perhatian audiens yang pada saat itu masih terbelenggu pada pola pikir materialistik.

Selain itu, jika kita melihat keseluruhan surah Shād sendiri kita akan menemukan bahwa bidadari dalam ayat ke 52 tersebut merupakan simbol rezeki dan balasan bagi orang-orang bertakwa dengan menjadikan nabi-nabi terdahulu sebagai *role model*. Redaksi

هذا ذكر pada ayat 49 bisa juga diartikan bahwa kisah nabi-nabi yang

diceritakan dalam surah Shād tersebut adalah pengingat, yakni agar orang-orang yang sadar mengingat keadaan mereka dan rindu untuk

---

<sup>181</sup> Lihat QS. Al-Rahmān (21): 46.

mengikuti mereka karena sifat-sifatnya yang terpuji. Ini merupakan hal yang sangat penting, yakni mengingat orang-orang yang baik, yang mulia dan utama agar dapat mencontoh mereka. Jika kita menyadari hal ini maka kita tidak hanya akan terfokus pada tujuan akhir berupa “iming-iming” akan sosok bidadari, namun kita juga akan terfokus pada prosedur, teknis, cara-cara, dan sibuk “melengkapi” syarat-syarat sebelum mencapai tujuan akhir tersebut, seperti berbuat adil dalam memutuskan suatu perkara sebagaimana pelajaran yang bisa dipetik dari kisah Nabi Daud, meneladani ketaatan Nabi Sulaiman, dan menjalani kehidupan dengan penuh kesabaran seperti nabi Ayyub.

Hal-hal seperti itulah yang bisa meningkatkan ketakwaan seseorang sehingga mendapat balasan berupa tempat kembali yang terbaik yang di dalamnya terdapat bidadari-bidadari. Balasan itu sendiri merupakan rezeki dari Allah Ta'ala yang tidak ada habis-habisnya sebagaimana dikatakan dalam surah Shād ayat 54. Sehingga sudah sepatutnya kita mensyukurinya dan semakin menyadari akan kebesaran Allah Ta'ala.

Perbincangan tentang bidadari selanjutnya terdapat dalam surah Al-Waqi'ah ayat 22, 23, 35, 36, dan 37. Pada ayat 22 dan 23 bidadari digambarkan dengan *اللُّؤْلُؤُ الْمَكْنُونِ* dan *حُورٌ عِينٌ*. Sedangkan dalam ayat 35, 36, dan 37 bidadari digambarkan dengan *أَبْكَارًا، إِنِّشَاءً*, dan *عُرْبًا أَتْرَابًا*. Kita bisa melihat bahwa di sini lagi-lagi al-Qur'an menyandingkan keindahan lahiriyah bidadari dengan keindahan

batiniyah, tentu saja hal ini dilakukan supaya lebih bersahabat dengan audiens pada waktu itu.

Pada ayat 22 bidadari digambarkan *حُورٌ عِينٌ* yang berarti sosok yang jelita matanya, yakni bagian putihnya sangat putih dan bagian hitamnya sangat hitam juga dengan ukuran yang lebar. Setelah itu pada ayat 23 bidadari digambarkan dengan *اللُّؤْلُؤُ الْمَكْنُونِ* yang menyimbolkan kesucian, keterjagaan, dan keterpeliharaan. *اللُّؤْلُؤُ الْمَكْنُونِ* sendiri ialah sesuatu yang berkilau dan terlindungi. Sesuatu yang berkilau tersebut ialah mutiara. Adapun terlindungi merupakan suatu sifat yang niscaya bagi mutiara, karena mutiara bertempat di dalam tiram yang secara otomatis membuat mutiara terlindungi. Sehingga dapat kita simpulkan bahwa kecantikan dan keindahan itu terjadi karena terjaga dan terlindungi. Sesuatu yang terjaga dan terlindungi sudah pasti akan terhindari dari terkontaminasi hal-hal buruk.

Pada ayat 35 bidadari digambarkan dengan *إِنْشَاءً*. Terlepas dari perdebatan apakah bidadari merupakan perempuan yang pernah hidup di dunia ataukah ciptaan baru, namun tidak diragukan lagi bahwa bidadari digambarkan dengan perawan yang penuh cinta dan sebaya umurnya. Hal ini terlihat dalam ayat 36 dan 37, yakni pada kalimat *عُرُبًا أَتْرَابًا* dan *أَبْكَارًا*. Dalam ayat-ayat ini bidadari disimbolkan sebagai pasangan yang serasi.

Selain itu, dalam surah Al-Wāqī'ah ini diceritakan tiga golongan yang akan mendapat balasan sesuai kedudukan dimana ia digolongkan. Golongan pertama adalah *al-sābiqūn* atau orang-orang terdahulu yang beriman. Golongan ini adalah golongan orang-orang yang dekat dengan Allah, mereka berada dalam surga penuh kenikmatan. Golongan ini terdiri dari segolongan besar orang-orang terdahulu dan segolongan kecil orang-orang sekarang. Golongan kedua adalah *aṣḥāb al-yamīn* atau golongan kanan yang dianugerahi kenikmatan-kenikmatan. Golongan ini terdiri dari golongan besar orang-orang terdahulu dan golongan besar orang-orang sekarang. Adapun golongan ketiga ialah *aṣḥāb al-syīmāl* atau golongan kiri yang penuh siksaan.

Dari golongan-golongan tersebut kita bisa melihat tiga tipologi manusia, yakni *quitters*, *campers*, *climbers*. *Quitters* adalah manusia yang mudah sekali menyerah, tidak memiliki keinginan untuk lebih baik. *Campers* adalah manusia yang mudah puas, padahal ada tingkatan yang lebih baik. Adapun *climbers* adalah manusia yang terus berusaha untuk menjadi lebih baik, menjadi yang terbaik. Golongan ini mengerahkan persiapan bekal dan peralatan dengan sebaik-baiknya hingga berhasil mencapai puncak. Di dunia, mereka menjalani kehidupannya dengan ibadah juga pemenuhan amal kebajikan secara maksimal. Semakin baik tingkatan seseorang, maka ia akan mendapat imbalan yang lebih baik juga. Dari sini dapat kita pahami bahwa bidadari merupakan simbol imbalan bagi orang-orang yang terus berusaha menjadi lebih baik, tidak mudah menyerah, serta mengerahkan persiapan bekal dan peralatan dengan sebaik-baiknya.



Menggunakan pola yang sama, pada surah Al-Ṣafāt ayat 48 dan 49 al-Qur'an kembali menggambarkan bidadari. Pada ayat 48 al-Qur'an menggambarkan bidadari dengan redaksi قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عَيْنٌ dan pada ayat 49 al-Qur'an menggunakan redaksi بَيْضٌ مَّكْنُونٌ.

Jika pada ayat sebelumnya yakni ayat 56 surah Al-Raḥmān redaksi قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ bersandingan dengan لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ dan pada ayat 52 surah Shād redaksi قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ bersandingan dengan redaksi أَنْتَرَابٌ, maka pada ayat 48 surah Al-Ṣafāt ini redaksi قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ bersandingan dengan redaksi عَيْنٌ, ketiganya secara berurutan menerangkan bahwa pertama-tama bidadari digambarkan dengan sosok yang selain setia juga terjaga, tidak tersentuh oleh manusia maupun jin.

Selanjutnya agar lebih menarik perhatian audiens saat itu al-Qur'an menggambarkan bidadari sebagai sosok yang selain setia juga perawan, tidak berhenti di situ, al-Qur'an kembali menggambarkan sosok yang selain terjaga dan perawan juga memiliki mata yang indah, tujuannya adalah untuk menarik perhatian. Selanjutnya setelah audiens pada saat itu mulai menaruh perhatian, al-Qur'an kembali menawarkan hal yang lebih fundamental dengan redaksi بَيْضٌ مَّكْنُونٌ yang menyimbolkan keterjagaan, keterpeliharaan dan kesucian.

Selain itu, jika kita menelisik ayat-ayat sesudah ayat 48 dan 49 dalam surah Al-Ṣafat yang menerangkan tentang nikmat-nikmat untuk orang yang mempercayai hari kebangkitan, maka kita akan menemukan bahwa bidadari-bidadari tersebut adalah simbol balasan untuk orang-orang yang mempercayai hari kebangkitan. Adapun balasan itu sendiri merupakan rezeki dari Allah Ta'ala, sehingga dapat dikatakan bahwa selain simbol balasan, bidadari juga merupakan simbol rezeki dari Allah Ta'ala, dengan demikian sudah sepatutnya kita menjadi hamba yang penuh syukur dan penuh yakin terhadap kebesaran-kebesaran Allah Ta'ala.

Selanjutnya al-Qur'an menggambarkan bidadari pada tiga ayat dalam surah yang berbeda, namun memiliki pola yang sama dari segi maksud, yakni sangat menonjolkan keindahan lahiriyah. Ketiga ayat tersebut ialah ayat ke 54 surah Al-Dukhān, ayat 20 ke surah Al-Ṭūr, dan ayat ke 33 surah Al-Naba'. Dalam surah Al-Dukhān ayat 54 bidadari digambarkan dengan حُور عِين, dalam surah Al-Ṭūr ayat 20 bidadari juga digambarkan dengan حُور عِين, adapun dalam surah Al-Naba' ayat 33 bidadari digambarkan dengan كَوَاعِبَ أَنْتَرَابًا.

Redaksi al-Qur'an yang demikian ini tidak semata-mata menggambarkan bidadari sebagai sosok dengan mata yang jelita dan perawakan yang indah serta sebaya, namun merupakan sebuah pengajaran dari kecerdasan Yang Maha Cerdas berkomunikasi kepada yang levelnya jauh lebih rendah, maka penyampaiannya

dilakukan dengan pesan-pesan sarat metafora yang akrab dengan tradisi manusia, sehingga mudah dipahami dan diterima oleh akal manusia itu sendiri. Pesan yang disampaikan al-Qur'an adalah *simplifikasi*, dan dalam banyak kasus, al-Qur'an memberikan *modelling* tujuannya agar cara kerja alam semesta ini bisa diajarkan dengan cara yang sederhana dan mudah dipahami. Di balik *simplifikasi* dan *modelling* tentunya ada hakikat yang harus didalami.

Tanpa adanya usaha mendalami hakikat tersebut bidadari dipahami sebagai pemilik kecantikan. Alhasil, bidadari cenderung menjadi simbol *ultimate creature* (ciptaan terindah) yang tak tertandingi oleh manusia. Beda level, begitu kira-kira. Dan kehadirannya sangat disyukuri, bahkan dinanti, karena *distinctive power* (kekuatan khusus) mereka, sehingga manusia cenderung terjebak ke dalam masalah baru, yakni *angel complex* (keruwetan bidadari) dengan *human dignity* (martabat manusia) yang kian tererosi. Ada daya juang yang hilang, ada kekalahan yang dibiarkan, ada penumpukan makna yang menggerogoti kedewasaan, ada kemanusiaan yang tak lagi kukuh menggendang jati diri.

Di sini ada pemahaman yang perlu direposisi karena informasi Ilahiyah tidak semata-mata mengatakan bidadari sebagai pemilik kecantikan, *absolute beauty* (kecantikan yang mutlak). Bidadari tidak diciptakan untuk menjadi *problem solver* (sosok yang menyelesaikan masalah) bagi manusia, dan bukan pula tempat untuk berharap perlindungan dari marabahaya. Tetapi Allah menjadikan mereka sebagai tanda kasih bagi hamba-hamba yang istiqamah menjaga keindahan cinta kepada-Nya, yang senantiasa

memperindah iman, mempercantik cinta, mempersunting tanda kasih, dan terus melantunkan kidung rindu kepada-Nya.

Gambaran khusus mengenai pasangan di surga diperlihatkan al-Qur'an serupa dengan apa yang diimpikan dan diidam-idamkan oleh bangsa Arab saat itu. Al-Qur'an menawarkan dengan redaksi *al-hūr* dan redaksi lainnya yang menggambarkan keindahan fisik sebagai pendorong untuk menarik mereka dalam menerima kebenaran. Al-Qur'an sendiri mulai membatasi penggunaan istilah *hūr* 'in ketika masyarakat yang beriman semakin bertambah jumlahnya dan menetap di Madinah. Sesudah periode Makkah, al-Qur'an tidak pernah menggunakan istilah ini lagi. Untuk menggambarkan pendamping di surga al-Qur'an menggunakan istilah yang lebih umum, yaitu kata *azwāj* yang disandingkan dengan kata *muṭahharah*.

Istilah bidadari pada periode madinah menggunakan lafadz *azwāj muṭahharah* terdapat dalam surah Al-Baqarah ayat 25, surah Āli 'Imrān ayat 15, surah Al-Nisā' ayat 57. Lafadz pada ketiga ayat dalam surah yang berbeda tersebut mengandung dua simbol, yakni Kekuasaan Allah dan Keagungan Allah serta simbol kehormatan makhluk. Sebagaimana dikatakan oleh Al-Zamakhshari bahwa Lafadz *muṭahharah* merupakan *isim maf'ul* yang memberi penegasan bahwa ada yang "bertanggung jawab" membersihkan, yakni Allah swt.<sup>182</sup> Dengan kata lain, bidadari digambarkan dengan sifat *muṭahharah* yang artinya mereka semua telah dibersihkan oleh

---

<sup>182</sup> Abū al-Qasim Jarullah Mahmūd ibn 'Umar al-Zamakhshari al-Khawarizmi, *Al-Kasysyaf 'an Haqaiq al-Tanzil*, hlm. 64.

Allah dan bukannya bidadari itu sendiri yang membersihkan diri mereka. Pemilihan lafadz *muṭahharah* ini menandakan Kekuasaan dan Keagungan Allah yang menciptakan bidadari dalam keadaan bersih dan suci. Adapun maksud bersih di sini tidak hanya bersih dari haidh, nifas, mani, kencing dan sebagainya, maksud *muṭahharah* di sini tidak semata-mata tetap perawan dan tidak pernah menstruasi, namun juga bersih dan bebas dari berbagai aspek akhlak buruk,<sup>183</sup> hal ini menjadi penandaan kehormatan bagi makhluk.

Demikianlah al-Qur'an menggambarkan bidadari yang sarat akan simbol, sehingga dengan usaha memahami yang mendalam kita dapat memahami hakikatnya. Lebih substansial lagi, bidadari yang merupakan simbolitas ini tidak lain adalah cara tersendiri dari al-Qur'an dalam melukiskan tentang dan untuk *al-targīb wa al-tarhīb* (imbalan dan ancaman) kepada hamba-hamba Allah.

Selain itu, perlu diketahui bahwa surga menawarkan tingkatan yang jauh lebih tinggi yaitu kedekatan di sisi Allah Ta'ala. Dalam perspektif ini, hal terpenting dari surga adalah tercapainya kedamaian, terpenuhinya semua kebutuhan melebihi semua pembatasan duniawi dan akhirnya menjadi kekasih Allah. Ketika al-Qur'an menawarkan penyempurnaan kesenangan di surga adalah ridha Allah (وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ)<sup>184</sup>, maka yang terpenting dari segala-galanya adalah menjadi dekat dengan Allah.

---

<sup>183</sup> Abū al-Qāsim Jarullāh Mahmūd ibn 'Umar al-Zamakhsharī al-Khawarizmi, *Al-Kasysyaf 'an Haqaiq al-Tanzil*, hlm. 233-234.

<sup>184</sup> Qs. Ali 'Imran (94): 15

Bagi masyarakat patriarkhi Arab, yang menjadi audien pertama periode Makkah, yang terbayang di benak mereka mungkin adalah perawan muda yang berkulit putih dan bermata besar. Akan tetapi, gambaran al-Qur'an mengenai pasangan di surga harus dipandang dari keseluruhan sistem keadilan yang terkandung di dalam al-Qur'an dan tujuannya sebagai petunjuk yang universal serta deskripsi yang disebutkan Allah sendiri mengenai kedekatan dengan-Nya. Jika kita menyimak ayat-ayat al-Qur'an dari kacamata ini, maka akan ditemukan sesuatu yang lebih dari yang diduga oleh bangsa Arab jahiliyah.

### C. Hipogram Potensial

Langkah berikutnya dalam pembacaan hermeneutik ini ialah mencari kesatuan makna dengan menentukan matriks, model serta varian-variannya. Namun, matriks tidak dapat ditemukan dalam teks, oleh sebab itu diharuskan untuk mencari model dari ayat-ayat tentang bidadari ini yang divisualisasikan dengan pemilihan varian-varian. Dengan kata lain aktualisasi dari matriks adalah model yang dapat berupa kata atau kalimat tertentu. Model merupakan transformasi atau penerjemahan dari matriks, sementara matriks akan menunjukkan pada tema puisi, meskipun matriks bukanlah tema. Model ini kemudian diperluas menjadi varian-varian.

Model dalam ayat-ayat tentang bidadari ini adalah *فِيهِنَّ*

*حَيْرَاتٌ حَسَنَاتٌ* (Di dalam surga-surga itu ada bidadari-bidadari yang

baik-baik dan jelita). Redaksi *فِيهِنَّ حَيْرَاتٌ حَسَنَاتٌ* ini menandai dua

aspek keindahan, yakni keindahan batiniah dan lahiriyah. Penulis banyak menemukan keindahan-keindahan batiniah dan keindahan-keindahan lahiriyah dalam ayat-ayat tentang bidadari ini. Pemilihan *فِيهِنَّ حَيْرَاتٌ حَسَانٌ* sebagai model dengan mempertimbangkan lafadz tersebut sebagai sebuah keekuivalenan ayat-ayat tentang bidadari sebagaimana berikut ini:

فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِئِنَّهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ

كَأَنَّهِنَّ الْيَأْفُوثُ وَالْمَرْجَانُ

فِيهِنَّ حَيْرَاتٌ حَسَانٌ

حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ

لَمْ يَطْمِئِنَّهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ

وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ أَتْرَابٌ

وَحُورٌ عِينٌ

كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ

إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنِشَاءً

فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا

عُرُبًا أَتْرَابًا

وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ

كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ

كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ

مُتَّكِنِينَ عَلَى سُرُرٍ مَّصْفُوفَةٍ وَزَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ

وَكَوَاعِبٍ أَمْتًا

وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ

وَاللَّهُ بِالصِّيرِ بِالْعِبَادِ

لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَنُدَّخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا

Ayat-ayat bidadari di atas melukiskan berbagai keindahan. Sosok yang bermata indah dan membatasi pandangan (setia, tidak bermata keranjang, pandangan mereka hanya tertuju pada pasangannya), sosok yang berkulit putih, perawan, penuh cinta, sebaya, terjaga, suci, dan lain sebagainya. Model selanjutnya ditransformasikan ke dalam wujud varian-varian yang menyebar ke seluruh ayat. Sebagaimana sebelumnya telah dijelaskan, bahwa varian merupakan transformasi model.

Adapun di antara varian-varian tersebut yaitu: كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ

حُورٌ (Seakan-akan mereka itu permata yakut dan marjan) وَالْمَرْجَانُ

مَفْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ (Bidadari-bidadari yang dipelihara di dalam



kemah-kemah), كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ (Laksana mutiara yang tersimpan baik), وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ (Dan di sisi mereka ada (bidadari-bidadari) yang bermata indah, dan membatasi pandangannya), dan كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ (Seakan-akan mereka adalah telur yang tersimpan dengan baik).

Varian pertama, “كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ” seakan-akan mereka itu permata yakut dan marjan. Pada kalimat tersebut dapat dipahami bahwa الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ merupakan permata yang tidak hanya indah namun juga terjaga dan terpelihara, yang artinya merujuk pada keindahan batiniyah dan lahiriyah. Sedangkan varian kedua, “حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ” bidadari-bidadari yang dipelihara di dalam kemah-kemah. Redaksi tersebut merujuk pada keindahan batiniyah dan lahiriyah, sebagaimana dipahami bahwa حُورٌ mengandung arti kulit yang putih dan mata yang bagian putihnya sangat putih serta bagian hitamnya sangat hitam (mata yang menurut masyarakat Arab Jahiliyah adalah mata yang indah). Sedangkan lafadz مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ mengandung arti tertahan di kemah-kemah (terjaga, terpelihara) yang merujuk pada keindahan batiniyah.

Varian *ketiga*, “كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ” laksana mutiara yang tersimpan baik. Pada kalimat tersebut juga merujuk pada hal yang sama, yakni keindahan batiniyah dan lahiriyah. Mutiara (اللُّؤْلُؤِ) yang mengandung keindahan dengan kejernihan dan kilauannya yang terpelihara dan terjaga dengan baik (الْمَكْنُونِ).

Varian *keempat*, “وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عَيْنٌ” dan di sisi mereka ada (bidadari-bidadari) yang bermata indah, dan membatasi pandangannya. Redaksi قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ yang mengandung makna membatasi pandangan (setia, tidak bermata keranjang, pandangan mereka hanya tertuju pada pasangannya) merujuk pada keindahan batiniyah dan redaksi عَيْنٌ yang mengandung makna mata yang besar dan lebar (mata yang menurut masyarakat Arab Jahiliyah adalah mata yang indah) merujuk pada keindahan lahiriyah.

Begitu juga dengan varian terakhir, yakni varian *kelima*, “كَأَنَّهِنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ” seakan-akan mereka adalah telur yang tersimpan dengan baik. Telur umumnya berwarna putih dengan sedikit warna kekuning-kuningan. Apabila telur ini terjaga dan terhindar dari debu dan kotoran, sudah pasti warna telur dalam keadaan yang sangat indah.

#### D. Hipogram Aktual

Teks tidak lahir dari ruang hampa, sebuah teks merupakan respon atau jawaban terhadap teks-teks lain sebelumnya, hal ini disebut juga dengan intertekstual. Respon atau jawaban terhadap teks-teks lain sebelumnya dapat berupa penentangan atau penerusan tradisi dapat pula sekaligus penentangan tradisi dan penerusan tradisi.<sup>185</sup> Artinya, ada jalinan antarteks secara dialektis dalam sebuah teks. Kondisi ini memungkinkan untuk melakukan pelacakan terhadap hipogram aktual yaitu teks yang menjadi latar belakang penciptaannya.

Pada saat al-Qur'an diturunkan kondisi bahasa Arab berada pada puncak kematangan. Sedangkan penduduk bangsa Arab sedang maniak sastra. Maka kehadiran al-Qur'an dengan bahasa Arab *al-musytarakah* serta ditopang dengan penggunaan gaya bahasa (*uslub*) yang unik menjadi kejutan dan pusat perhatian yang sangat *surprise*. Pada saat orang-orang Arab sudah lama memiliki tradisi membuat syi'ir (cipta puisi), al-Qur'an hadir mengalihkan fokus perhatian orang Arab dengan gaya bahasanya sendiri yang khas.

Mengingat bahwa ketika al-Qur'an turun, keahlian masyarakat Arab jahiliyah adalah bahasa dan sastra yang menjadi representasi pola pikir, sikap, sejarah, dan realitas kehidupan, maka untuk memahami ayat-ayat tentang bidadari yang seringkali dipersepsikan vulgar, kita perlu melihat bagaimana perlakuan

---

<sup>185</sup> Michael Riffaterre, *Semiotics of Poetry*, hlm. 23.

masyarakat Arab jahiliyah terhadap perempuan melalui syair syair jahiliyah.

Para pakar sejarah sepakat bahwa yang dimaksud dengan jahiliyah adalah periode sejarah bangsa Arab sebelum datangnya Islam. Definisi ini dijumpai di hampir setiap buku yang membahas tentang sejarah Islam maupun sejarah sastra Arab.<sup>186</sup> Istilah jahiliyah itu sendiri muncul setelah Islam datang. Definisi ini disimpulkan dari beberapa ungkapan yang beredar di kalangan masyarakat Arab sendiri. Hal ini sebagaimana ungkapan ‘Umar Ibn al-Khattab dan ‘Āisyah ra. Yang dikutip oleh Cahya Buana. Ungkapan ‘Umar tersebut ialah, *إِنِّي نَذَرْتُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَنْ أَعْتَكِفَ*, “aku bernazar pada saat jahiliyah untuk melaksanakan i’tikaf”. Adapun ungkapan yang disampaikan oleh ‘Āisyah ra ialah, *كَانَ النِّكَاحُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ عَلَى أَرْبَعَةِ أَنْحَا*, “Nikah pada masa Jahiliyah dilakukan dengan empat cara”, dan lain sebagainya.<sup>187</sup> Berdasarkan hal tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud dengan perempuan jahiliyah adalah perempuan yang hidup pada periode sebelum datangnya agama Islam.

---

<sup>186</sup> Lihat Karen Armstrong, *Sejarah Islam: Telaah Ringkas-Komprehensif Perkembangan Islam Sepanjang Zaman*, terj. Yuliani Liputo, (Bandung: Mizan, 2014), hlm. 237-238. Ali Sodikin, dkk., *Sejarah Peradaban Islam dari Masa Klasik Hingga Modern*, (Yogyakarta: Jurusan SPI Fak. Adab IAIN Sunan Kalijaga & LESFI, 2002), hlm. 22. Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, (Singapura: Sulaiman Mar'i, 1965), hlm. 70. Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Islam*, vol. I, (Beirut: Dar al-Jayl, 1996), hlm. 66.

<sup>187</sup> Cahya Buana, *Simbol-simbol Keagamaan dalam Syair Jahiliyah*, (Yogyakarta: Mocopat Offset, 2011), hlm. 45.

Syair dalam tradisi dan budaya Arab jahiliyah, selain sebagai karya sastra juga sebagai fakta sejarah yang tak terbantahkan, sebab syair bagi bangsa Arab bukan semata-mata sebagai media untuk mengekspresikan perasaan dan pikiran, lebih dari itu syair adalah kebanggaan dan identitas mereka selama berabad-abad lamanya, sehingga tidak salah bila ada yang menyatakan bahwa bangsa Arab Jahiliyah tidak memiliki seni dan budaya apapun selain dari syair. Syair –sebagaimana dinyatakan oleh ‘Umar ibn al-Khaṭṭab- adalah pengetahuan bangsa Arab dan tidak ada ilmu lain selain syair yang melebihi kebenarannya.<sup>188</sup>

Para ahli sastra Arab biasanya membagi jenis syair Arab ke dalam beberapa bagian yang dikenal dengan istilah *agraḍ al-syi’r*. Adapun yang dimaksud dengan *agraḍ al-syi’r* di dalam syair Jahiliyah adalah tema yang dibuat para penyair yang berkaitan dengan tujuan mereka dalam menggubah syairnya atau secara singkat tujuan pembuatan syair. Sebagai contoh, jika penyair menggubah syairnya dengan tujuan untuk mengagung-agungkan dirinya atau sukunya, maka syairnya disebut dengan *fakhr*, namun apabila penyair menggubah syairnya untuk menyanjung dan mengagumi seseorang, baik keberaniannya, kedermawanannya, atau sifat lainnya, maka syairnya tersebut disebut *madh*, dan lainnya. Tema-tema tersebut terkait erat dengan kondisi sosiologi dan budaya bangsa Arab saat itu. Ada beberapa tema yang biasanya

---

<sup>188</sup> Badawi Thabābah, *Dirāsāt fī al-Naqd al-Adabi*, (Kairo: Maktabah al-Angelo al-Miṣriyah, 1965), cet. IV, hlm. 43.

digemari oleh penyair Jahiliyah, di antaranya; *gazal*, *madh*, *hija*, *hamasah*, *risa*, *fakhkhar*, dan *wasaf*.<sup>189</sup>

*Gazal* merupakan salah satu tema syair Jahiliyah yang sangat terkenal. Menurut Husein ‘Athwan, *gazal* merupakan muqaddimah syair Jahiliyah yang paling populer. Oleh sebab itu, setiap penyair dianggap kurang afdal bila belum mengucapkan *gazal* dalam pembukaan syairnya.<sup>190</sup> *Gazal* sendiri secara bahasa mengandung arti menyebut atau membicarakan tentang perempuan,<sup>191</sup> yang kemudian di dalam istilah sastra Arab lebih cenderung pada rayuan, cinta dan asmara.

Berkaitan dengan gambaran kontruksi perempuan di masyarakat Arab Jahiliyah dalam syair Jahiliyah, al-Iskandari dkk., dalam bukunya *al-Mufaṣṣal fī al-Adab al-‘Arabi* menyatakan bahwa, penyair Jahiliyah biasanya dalam menyusun kasidah diawali dengan muqaddimah (prolog) syair cinta, yakni menyebutkan terlebih dahulu dalam kasidahnya perempuan dan segala hal yang berkaitan dengannya, seperti melukiskan perempuan saat bepergian dan berpindah dari satu tempat ke tempat lain, kemudian penyair berhenti di atas puing-puing peninggalan mereka, menangi rumah sepeinggal mereka. Selanjutnya penyair melukiskan kecantikan perempuan dan perasaan cinta sang penyair pada perempuan

---

<sup>189</sup> Nabilah Lubis, *Al-Mu’in fī al-Adab al-‘Arabi wa Tarikhihi*, (Jakarta: Kuliyyat al-Adab wa al-‘Ulum al-Insaniyah Jami’ah Syarif Hidayatullah, 2005), hlm. 27.

<sup>190</sup> Husein ‘Athwan, *Muqaddimah al-Qasidah al-‘Arabiyyah fī al-‘Asr al-Jahili*, (Mesir: Dar al-Ma’arif, t.th.), hlm. 92

<sup>191</sup> Lois & Ferdinand, *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-‘A’lām*, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1992), hlm. 550.

tersebut. Terkadang *gazzal* juga digunakan untuk melukiskan kuda dan unta yang dikendarai perempuan, serta cepat dan lambatnya cara mereka berjalan. Selain itu, tidak jarang para penyair tersebut mengibaratkan perempuan dengan binatang-binatang liar seperti kambing hutan, kijang, dan lain sebagainya.<sup>192</sup>

Oleh sebab itu menurut Yūsuf Khalīf, perempuan menempati posisi yang sangat penting dalam tradisi sastra Arab Jahiliyah, sehingga dalam budaya tersebut, ia ibarat ruh yang menghidupkan sebuah syair. Muqaddimah (prolog) syair cinta dalam syair Jahiliyah sudah dianggap sebagai tradisi sakral yang tidak boleh terlewatkan.<sup>193</sup>

‘Umru al-Qais seringkali menjadikan perempuan sebagai objek dalam syair-syairnya. Syair-syair yang digubah oleh ‘Umru al-Qais dapat menjadi pintu masuk untuk meneropong bagaimana perempuan di mata masyarakat Arab Jahiliyah. Meskipun kita juga tidak dapat men-generalisasi syair-syair para penyair melalui syair ‘Umru al-Qais, namun demikian ia tetap memberikan gambaran pada kita bagaimana perempuan diperlakukan dalam kehidupan mereka.

Perempuan ideal dalam syair-syair Jahiliyah adalah perempuan yang memiliki kecantikan fisis. Penggambaran perempuan secara fisis sangat digemari dalam syair-syair Jahiliyah. Adapun gaya bahasa yang digunakan dalam penggambaran tersebut

---

<sup>192</sup> Al-Iskandari, dkk., *Al-Mufaṣṣal fī al-Adab al-‘Arabi*, (t.p: Maktabah al-Adab, t.th.), hlm. 112-113.

<sup>193</sup> Yūsuf Khalīf, *Dirasat fī al-Syi’r al-Jāhili*, (t.tp.: Maktabah Gharīb, t.th.), hlm. 74

bukanlah gaya bahasa yang rumit dipahami, sebab biasanya diksi yang digunakan sangat sederhana dan bersifat konkrit. Selain itu, unsur imajinasi dalam syair juga sangat sederhana. Orientasi mereka lebih bersifat fisik dan inderawi. Hal ini sebagaimana yang terjadi dalam keyakinan ideologi mereka yang menyembah benda-benda bersifat konkrit.

Dalam menggambarkan perempuan secara fisis, gaya bahasa yang digunakan dalam syair-syair jahiliyah, pada dasarnya bukanlah gaya bahasa yang rumit untuk dipahami maknanya, sebab biasanya diksi yang digunakannya sangat sederhana dan bersifat *hissī* (kongkrit), di samping itu, unsur imajinasi dalam syair juga masih sangat sederhana, sehingga tidak banyak memerlukan penafsiran yang mendalam. Hal ini menunjukkan tingkat intelektual mereka yang masih sederhana, sehingga orientasi mereka lebih bersifat fisik dan inderawi. Hal ini sebagaimana yang terjadi dalam keyakinan ideologi mereka yang lebih cenderung pada penyembahan benda-benda yang bersifat konkrit. Hal ini tampak dalam syair *al-Muallaqāt* ‘Umru al-Qais yang sangat terkenal:<sup>194</sup>

مُهْفَهْفَةٌ بِيضَاءٍ عَذِيرٍ مَفَاضَةٍ \* تَرَائِبُهَا مَصْفُؤْلَةٌ كَالسَّجْنَجِلِ<sup>195</sup>  
*Langsing, putih, ramping \* Dadanya berkilau bagai cermin.*

تَصُدُّ وَتُبْدِي عَنْ أَسِيلٍ وَتَتَّقَى \* بِنَاظِرَةٍ مِنْ وَحْشٍ وَجَرَّةٍ مُطْفَلِ

<sup>194</sup> Ibn ‘Abdillāh al-Husein ibn Ahmad al-Zauzaniy, *Syarh al-Muallaqāt al-Sab’*, (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 2004), hlm. 37-43.

<sup>195</sup> *Sajanjal*: Kaca (Yunani). Lihat Ibn ‘Abdillāh al-Husein ibn Ahmad al-Zauzaniy, *Syarh al-Muallaqāt al-Sab’*, hlm. 37.



*Ia pun berpaling, menampakkan pipinya yang ranum \*  
menghindari buasnya tatapan mata sapi (setelah  
beranak).*<sup>196</sup>

Pada bait kedua, penyair mengumpamakan dirinya dengan *wajrah mutfil*, yaitu sapi yang baru melahirkan. Biasanya sapi yang baru melahirkan tampak galak dan liar, siap menerkam siapapun yang mengganggunya. Dengan ungkapan tersebut, ia ingin menyatakan bahwa, ia mampu melakukan sesuatu terhadap perempuan yang ia sukai seperti sapi yang baru melahirkan. Di sisi lain, perempuan hanya mampu menghindar dari pandangan mata yang liar tadi, meskipun begitu, pada saat menghindar ia tetap menjadi objek pelecehan seksual penyair. Hal ini terlihat dari ungkapan penyair, *Ia pun berpaling, menampakkan pipinya yang ranum*. Pipi yang ranum yang dimiliki perempuan menjadi objek erotis kaum laki-laki yang melihatnya.

وَجِيدٌ كَجِيدِ الرَّثْمِ لَيْسَ بِفَاحِشٍ \* إِذَا هِيَ نَصْتَعُهُ وَلَا بِمُعْطَلٍ

*Lehernya bagaikan leher kijang yang putih tanpa noda \*  
Saat ia biarkan terbuka dengan perhiasan yang  
menghiasinya*

وَقَرَعٌ يَرِينُ الْمَتْنَ أَسْوَدَ فَاحِمٍ \* أَثِيثٌ كَقَتْنِ النَّحْلَةِ الْمُتَعَتِّكِلِ

*Rambutnya yang sempurna menghiasi punggungnya,  
hitam kelam \* Lebat, bagai rangkaian buah kurma*

عَدَائِرُهُ مُسْتَشْنَزَاتٌ إِلَى الْعُلَا \* تَضِلُّ الْعِقَاصُ فِي مُثْنَى وَمُرْسَلٍ

---

<sup>196</sup> Dalam bait ini perempuan diumpamakan seperti kijang yang sedang melihat sapi yang galak, lalu dengan perlahan-lahan ia memalingkan lehernya dari sapi itu. Kata kijang dapat dilihat pada bait selanjutnya.

*Kepang rambutnya menjulang ke atas \* Terselip madari (sisir hias) saat dikepang atau diurai*

وَكَشْحٍ لَطِيفٍ كَالْجَدِيلِ مُحْصَرٍّ \* وَسَاقٍ كَأَنْبُوبِ السَّقِيِّ الْمُدَلَّلِ

*Pinggang yang ramping bagai ikat pinggang yang melilit  
\* Betisnya bagai buluh tebu yang subur*

وَتَعْطُوهُ بِرُحْصٍ غَيْرِ شَنْنٍ كَأَنَّهُ \* أَسَارِيْعُ ظَبِيٍّ أَوْ مَسَاوِيْنِكُ إِسْحَلِ

*Menggigit ujung jarinya yang lentik dengan lembut, bagaikan \* Garis-garis yang terdapat dalam tubuh kijang, atau bagaikan pohon siwak*

كَبِكْرٍ مُّقَانَاةِ الْبِيَاضِ بِصُفْرَةٍ \* عَذَاهَا نَمِيْرُ الْمَاءِ غَيْرِ الْمُحَلَّلِ

*Bagaikan telur burung unta yang baru menetas putih kemerah-merahan bercampur kuning \* Dialiri air yang sangat bening (tanpa keruh sedikitpun)*

تُضِيءُ الظَّلَامَ بِالْعِشَاءِ كَأَنهَا \* مَنَارَةٌ مُمَسِيٍّ رَاهِبٍ مُتَبَتِّلِ

*Menyinari gelapnya malam, bagaikan \* Pelita yang bersinar dari tempat peribadatan rahib*

وَتُضْحِي فِتْيَتُ الْمِسْكِ فَوْقَ فِرَاشِهَا \* نَوُومُ الضُّحَا لَمْ تَنْتَطِقْ عَنْ تَفْضُلِ

*Terbangun di pagi hari dengan taburan minyak kesturi di atas kasur \* Melewati pagi tanpa harus disibukan dengan baju tidur.*

Konsep penyair tentang perempuan ideal yang hanya diukur lewat kecantikan fisik semata, pada akhirnya membentuk konsep cinta yang berorientasi seksual (*desire*) bukan pada bentuk kasih dan sayang (*emphatic*). Hal ini terlihat dalam syair selanjutnya:

إِلَى مِثْلِهَا يَرْتُو الْحَلِيمُ صَبَابَةً \* إِذَا مَا اسْبَكْرَتْ بَيْنَ دِرْعٍ وَ مَجْوَلِ

*Pada perempuan seperti dia, terpana mata setiap pemimpi karena jatuh cinta \* Di saat ia berada dalam kesempurnaan, antara dewasa dan kanak-kanak (remaja)*

تَسَلَّتْ عَمَايَاثُ الرَّجَالِ عَنِ الصَّبَا \* وَلَيْسَ فُؤَادِي عَنْ هَوَاهَا بِمُنْسَلٍ

*Terperosok kedunguan laki-laki dalam cinta \* Dan hatiku pun tak mampu menghindarinya.*

Dari syair di atas juga ditemukan konsep lain dari perempuan ideal selain dari ciri fisik yang telah disebutkan sebelumnya, yakni perempuan ideal adalah perempuan yang sedang dalam tahap perkembangan antara anak-anak dan dewasa (ABG). Hal ini memberi indikasi tentang orientasi dan cara pandang masyarakat Arab Jahiliyah terhadap perempuan.

Gambaran tentang perempuan-perempuan yang hanya dijadikan objek seksual oleh kaum laki-laki tidak hanya dilakukan oleh ‘Umru al-Qais yang notabene penyair nakal yang kehidupannya hanya untuk bersenang-senang. Dalam menggambarkan perempuan, Nābighah al-Žubyanī tidak jauh berbeda dengan ‘Umru al-Qais.

Nābighah al-Žubyanī adalah seorang penyair yang sangat dekat dengan keluarga kerajaan, bahkan dianggap spesial di mata al-Nu’man (raja). Pada saat ia mendapati istri sahabatnya (istri al-Nu’man) dalam keadaan setengah telanjang, ia secara vulgar memvisualisasikannya lewat syair-syair berikut ini:<sup>197</sup>

وَالْبَطْنُ دُوْ عُكْنٍ حَمِيصٌ لَيْنٌ \* وَالنَّحْرُ تَنْفُجُهُ بِثَدْيٍ مُّقْعَدٍ

---

<sup>197</sup> Abbas ‘Abd al-Satir, *Diwan al-Nabighah Al-Zubyanī*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1996), hlm. 107.

*Perutnya sedikit terlipat, lipatan yang sangat halus \*  
Dan diangkatnya bra itu dengan payudara yang  
membusung*

مَحْطُوطَةٌ الْمَتْنَيْنِ عَيْرُ مُفَاضَةٍ \* رَبِّيَا الرَّوَادِفِ بَضَّةُ الْمُتَجَرِّدِ

*Punggungnya halus, tanpa lemak \* Menebarkan  
wewangian, lembut tanpa busana*

قَامَتْ تَرَاءَى بَيْنَ سِجْفَى كُتَّةٍ \* كَالشَّمْسِ يَوْمَ طُلُوعِهَا بِالْأَسْعَدِ

*Ia pun berdiri, tampak di antara dua tirai yang tipis \*  
Bagai mentari saat terbit dengan segala pesonanya.*

Selain ‘Umru al-Qais dan Nābighah al-Zubayni, ‘Antarah ibn Syaddad juga menjadikan perempuan sebagai objek dalam syairnya. Berikut syair ‘Antarah saat menggambarkan perempuan:<sup>198</sup>

رَمَتِ الْفُؤَادَ مَلِيحَةً عَدْرَاءُ<sup>199</sup> \* بِسَهَامٍ لَحْظٍ مَا لَهْنٌ دَوَاءُ

*Gadis cantik nan rupawan memanah hatiku \* Dengan  
panah (kerlingan) matanya yang tidak ada obatnya*

مَرَّتْ أَوَانَ الْعَيْدِ بَيْنَ نَوَاهِدِ<sup>200</sup> \* مِثْلِ الشُّمُوسِ لِحَاظُهُنَّ ظَبَاءُ

*Pada hari raya ia berjalan di antara gadis-gadis \* Bagai  
mentari-mentari, kerlingan mata mereka bagai kijang*

---

<sup>198</sup> Abd al-Mun'im Abd al-Rauf Syulma dan Ibrahim al-Abyari, *Syair Diwan ‘Antarah ibn Syaddad*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1980), hlm. 5-6.

<sup>199</sup> ‘Azra adalah gadis yang belum disentuh laki-laki (virgin). Lihat Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyah, *Al-Mu’jam al-Wajiz*, (t.t.: Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyah, 1995), hlm. 411.

<sup>200</sup> Anak gadis dengan bagian dada yang menarik, artinya gadis remaja yang sedang ranum. al-Zamakhsyari menafsirkan lafadz kawa’ib pada surah al-Naba ayat 33 dengan nawahid, yaitu perempuan yang bagian dadanya menarik karena mereka masih perawan. Lihat Abu al-Qasim Jarullah Mahmud ibn ‘Umar al-Zamakhsyari al-Khawarizmi, *Al-Kasyshaf ‘an Haqiq al-Tanzil*, hlm. 1174.

خَطَرْتُ فَعُلْتُ فَضَيْبُ بَانَ حَرَكَتُ \* أَعْطَافُهُ بَعْدَ الْجُنُوبِ صَبَاءُ

*Ia ('Ablah) melenggang, lalu kukatakan '(ia bagai) pohon Ben' \* Yang ketiaknya (dahan) digerakan oleh angin Siba (semilir) setelah angin (Janub) panas*

وَرَنْتَ فَعُلْتُ عَزَالَةٌ مَدْعُورَةٌ \* قَدْ رَاعَهَا وَسَطَ الْفَلَاةِ بَلَاءُ

*Ia memandang<sup>201</sup> dan kukatakan '(matanya bagai) kijang yang ketakutan \* Yang terkejut saat melihat bahaya*

وَبَدَّتْ فَعُلْتُ الْبَدْرُ لَيْلَةٌ تَمِّهَ \* قَدْ قَلَّدَتْهُ نُجُومُهَا الْجُورَاءُ

*Ia muncul, dan kukatakan '(bagai) bulan purnama yang sempurna \* Dihiasi bintang-bintangnya oleh (rasi) gemini*

بَسَمَتْ فَلَاحَ ضِيَاءُ لَوْلُو تَعْرِهَا \* فِيهِ لِدَاءِ الْعَاشِقِينَ شَفَاءُ

*Ia tersenyum, tampak kilau mutiara dari mulutnya \* Mengobati rasa sakit orang-orang yang sedang jatuh cinta*

سَجَدْتُ تُعْظِمُ رَبِّيَهَا فَتَمَّيَلْتُ \* لِجَلَالِهَا أَرْبَابُنَا الْعُظَمَاءُ

*Ia bersujud mengagungkan Tuhannya \* Sehingga karena pesonanya tuhan-tuhan kamipun memperhatikannya*

يَا عَبَلٌ مِثْلُ هَوَاكَ أَوْ أضعَافُهُ \* عِنْدِي إِذَا وَقَعَ الْإِيْلَسُ رَجَاءُ

*Wahai 'Ablah, karena cintamu yang kumiliki atau bahkan lebih dalam lagi \* Maka, dalam putus asa selalu ada harapan*

لَمَنِ الشُّمُوسُ عَزِيْرَةُ الْأَحْدَاجِ \* يَطْلُعْنَ بَيْنَ الْوَشِيِّ وَالِدِّيْبَاجِ

---

<sup>201</sup> Arti sebenarnya adalah membelalak. Lihat Abi al-Husain Ahmad ibn Faris ibn Zakariyya, *Maqayis al-Lughah*, hlm. 354.

*Milik siapakah gerangan mentari-mentari itu, perempuan terhormat di dalam sekedup \* Mereka muncul di antara hiasan dan sutra*

مِنْ كُلِّ فَائِقَةِ الْجَمَالِ كَدُمِيَّةٍ \* مِنْ لَوْلُؤٍ قَدْ صُوِّرَتْ فِي عَاجٍ

*Kecantikan yang tiada taranya, bagai boneka yang terbuat \* Dari mutiara yang diletakan di atas gading gajah*

تَمْشِي وَتَرْفُلُ فِي الثِّيَابِ كَأَنَّهَا \* عُصْنٌ تَرْنَحُ فِي نَقَّارِجِرَاجٍ

*Ia berjalan dan menarik ekor bajunya, bagai \* Dahan pohon berjalan di atas pasir yang bergerak*

حَفَّتْ بِهِنَّ مَنَاصِلٌ وَدَوَابِلٌ \* وَمَشَّتْ بِهِنَّ دَوَائِمٌ وَنَوَاجِي

*Dikelilingi pedang dan lembing \* Dan berjalan bersama mereka unta-unta yang berlari kencang dan lamban*

فِيهِنَّ هَيْفَاءُ الْقَوَامِ كَأَنَّهَا \* فُلُكٌ مُشْرَعَةٌ عَلَى الْأَمْوَاجِ

*Di antara mereka tampak seorang gadis ramping (bunga desa), bagai \* Perahu yang berlayar di atas ombak.*

Seperti halnya ‘Umru al-Qais, dalam mendeskripsikan kecantikan perempuan, ‘Antarah juga lebih suka menggunakan simbol perumpamaan yang bersifat konkret (*hissi*) daripada yang bersifat abstrak. Untuk menggambarkan kecantikan dan keanggunan seorang perempuan penyair memilih simbol-simbol seperti kijang (غزالة/ظباء), matahari (الشمس), bulan purnama (البدنر), dan untuk gigi (ثغر) biasanya diumpamakan dengan (لؤلؤ) sebagai perumpamaan. Kijang bagi masyarakat Arab Jahiliyah yang memiliki tradisi berburu adalah binatang yang sangat familiar dan

mudah dijumpai. Istilah kijang yang digunakan untuk perempuan ini seakan-akan sudah melekat dalam tradisi Arab Jahiliyah, bahkan di dalam kamus sendiri kata *zabī* atau *gazālah* (kijang) diartikan sebagai gadis.<sup>202</sup>

Namun demikian, dalam menggambarkan sosok perempuan, terdapat perbedaan antara ‘Umru al-Qais dan ‘Antarah. Berbeda dengan ‘Umru al-Qais yang banyak menggunakan gaya bahasa yang vulgar, ‘Antarah menggunakan gaya bahasa yang sangat halus dan elegan. Sebagai contoh, kata *Malīhah* (gadis cantik), ‘*adzrā* (gadis perawan) oleh penyair diumpamakan dengan anak panah. Kedua-duanya memiliki persamaan yaitu mampu menusuk hati seseorang. Kata memanah itu sendiri, tidak mungkin diartikan dengan makna hakiki, maka untuk menjelaskan makna yang ia inginkan, penyair menambahkan kata *lahz* (kerlingan mata) setelah kata *sihām* (panah), sehingga tidak mungkin pendengar atau pembaca memahaminya dengan makna yang sesungguhnya, karena yang ia inginkan adalah kerlingan mata gadis itu mampu membuat hatinya bagai terpanah.

Akan tetapi, meskipun tidak se vulgar ‘Umru al-Qais dalam menggambarkan perempuan, namun sisi erotisme masih terlihat dan tampaknya sudah menjadi budaya dalam masyarakat Arab jahiliyah. Hal ini terlihat dari ungkapan penyair “*Pada hari raya ia berjalan di antara nawāhid, mereka bagaikan mentari, kerlingan mata mereka bagai kijang*”. *Al-nawāhid* merupakan bentuk jamak dari *nāhid* atau *nāhidah* yaitu anak gadis dengan bagian dada yang

---

<sup>202</sup> Lois & Ferdinand, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-‘A’lām*, hlm. 478.

menarik, artinya gadis remaja yang sedang ranum. Gadis-gadis dengan bagian dada yang menarik itu selanjutnya oleh penyair diumpamakan dengan matahari, karena keduanya sama-sama dapat memukau dan membuat silau pandangan manusia, sedangkan kerlingan matanya bagaikan mata kijang yang besar dan selalu waspada terhadap setiap gerakan. Sepertinya visualisasi objek-objek seksual dalam puisi-puisi Arab jahiliyah sudah dianggap sebagai suatu hal yang wajar dan biasa, meskipun derajat kevulgarannya itu sendiri berbeda-beda.

Melihat bagaimana kebiasaan masyarakat Arab Jahiliyah memperlakukan perempuan lewat syair-syair Jahiliyah tersebut kita dapat mengetahui bagaimana ayat-ayat tentang Bidadari yang terkesan vulgar harus “berdialog” dengan masyarakat Arab Jahiliyah. Meskipun kita juga tidak dapat men-generalisasi syair-syair para penyair melalui syair-syair di atas tersebut. Namun demikian ia tetap memberikan gambaran pada kita bagaimana perempuan diperlakukan dalam kehidupan mereka.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
SUNAN KALIJAGA  
YOGYAKARTA



## BAB V

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

Dari kajian yang penulis lakukan, dapat disimpulkan beberapa hal:

1. Al-Qur'an dalam mendeskripsikan konsep eskatologis lebih banyak menggunakan simbolitas serta permisalan yang mudah diterima oleh persepsi manusia. Karena itu, tidaklah tepat memaknai konsep bidadari hanya semata-mata sosok perempuan yang elok dalam arti fisik sebagai pemuas pasangannya di surga. Bukan saatnya lagi memahami dunia simbol al-Qur'an secara harfiah. Dunia simbol al-Qur'an yang salah satu temanya adalah bidadari surga haruslah dipahami sebagai suatu konsep yang substansial, melalui dunia pesan yang terkandung di dalam simbol bidadari tersebut. Bidadari dalam al-Qur'an sebagai petanda dari keindahan yang terjaga, kesucian, kehormatan, dan keterjagaan merupakan simbol sempurnanya balasan dan kasih sayang Allah.
2. Simbol bidadari memiliki maksud utama sebagai metode al-Qur'an menyampaikan pesannya mengenai *al-targīb wa al-tarhīb*. Oleh karena itu, janji Allah untuk mendapatkan balasan pahala berupa bidadari seseorang harus memiliki karakter-karakter khusus dari jenis iman dan amal salehnya, antara lain: a) Orang-orang bertakwa yang menjadikan nabi-nabi terdahulu sebagai *role model*. b) Orang-orang yang terus

berusaha menjadi lebih baik, tidak mudah menyerah, serta mengerahkan persiapan bekal di dunia untuk akhiratnya dengan sebaik-baiknya. c) Orang-orang yang mempercayai hari kebangkitan. d) Orang-orang yang penuh syukur dan penuh yakin terhadap kebesaran-kebesaran Allah Ta'ala.

3. Surga menawarkan tingkatan yang jauh lebih tinggi yaitu kedekatan di sisi Allah Ta'ala. Dalam perspektif ini, hal terpenting dari surga adalah tercapainya kedamaian, terpenuhinya semua kebutuhan melebihi semua pembatasan duniawi dan akhirnya menjadi kekasih Allah. Ketika al-Qur'an menawarkan penyempurnaan kesenangan di surga adalah ridha Allah (وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ)<sup>203</sup>, maka yang terpenting dari segala-galanya adalah menjadi dekat dengan Allah.

4. Berdasarkan pembacaan dengan teori semiotika Riffaterre terhadap ayat-ayat tentang bidadari dihasilkan sebuah tema yang didapat melalui matriks, sementara matriks ditransformasikan dari penemuan model serta varian-varianannya. Model dalam ayat-ayat tentang bidadari ini adalah “فِيهِنَّ حَبِيرَاتٌ حِسَانٌ” yaitu dengan menunjukkan makna yang mengandung dua aspek keindahan, yakni keindahan batiniyah dan lahiriyah. Adapun model tersebut hasil dari transformasi lima varian: كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ, حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ, كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ, كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكُونٌ, dan وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ, الْمَكْنُونِ.

---

<sup>203</sup> Qs. Āli ‘Imrān (94): 15

Berdasarkan model dan varian-varian ini didapati bahwa matriks dari ayat-ayat tentang bidadari adalah gambaran bidadari surga yang menandai konsep *al-targīb wa al-tarḥīb* (imbalan dan ancaman)<sup>204</sup> kepada hamba-hamba Allah. Dengan demikian dapat ditarik tema dalam ayat-ayat bidadari ini adalah gambaran bidadari surga dalam al-Qur'an sebagai *al-targīb wa al-tarḥīb*. Gambaran bidadari yang didapat dari pemaknaan hipogram potensial menjadi titik berangkat dalam melacak hipogram aktual yaitu mengurai hipogram kehadiran teks-teks sebelumnya. Adapun di sini penulis mendapatkan teks-teks syair jahiliyah sebagai hipogram ayat-ayat tentang bidadari. Ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang bidadari dan syair jahiliyah yang berbicara tentang perempuan memiliki hubungan yang erat. Ayat-ayat al-Qur'an tentang bidadari turun di tengah-tengah masyarakat Arab jahiliyah yang gemar memvisualisasikan perempuan di dalam syair. Perempuan yang divisualisasikan dalam syair jahiliyah dengan sangat materialistis dibenahi oleh Al-Qur'an dengan gambaran bidadari surga yang tidak hanya cantik secara lahiriyah, namun juga cantik secara batiniyah.

## **B. Saran**

Dari kesimpulan di atas, terlihat bahwa terdapat beberapa hal yang perlu ditindaklanjuti dari penelitian ini. Konsep bidadari

---

<sup>204</sup> *Targīb* memiliki arti mendorong atau memotivasi untuk mencintai kebaikan. Adapun *tarḥīb* diartikan menimbulkan perasaan takut untuk melakukan keburukan. Lihat Muhammad Thalib, *Pendidikan Islam Metode 30 T*, (Bandung: Irsyad Baitus Salam, 1996), hlm. 96 & 156.

hanya merupakan salah satu bagian dari jenis-jenis simbol surga yang ditampilkan al-Qur'an, sehingga masih diperlukan penelitian elaboratif terhadap simbol-simbol lainnya yang kemudian dihubungkan dengan jenis amal perbuatan manusia yang disinyalir oleh al-Qur'an terkait dengan simbol tersebut.



## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abdullāh, Nashiruddīn Abī al-Khair. 1968. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*. Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi.
- ‘Abdul Bāqī, Muhammad Fuād. 1945. *Al-Mu’jam al-Mufahras Li Alfaz al-Qur’an al-Karīm*. Kairo: Dar al-Kutub al-Miṣriyyah.
- ‘Abd al-Ṣatir, Abbās. 1996. *Dīwan al-Nābigah Al-Ḍubyānī*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Abū Zaid, Nasr Ḥamid. 1996. *Maḥmūd al-Naṣ*. Cet. III. Beirut: Al-Markaz al-Tsaqāfi al-Arabi.
- Adones. 1993. *Al-Naṣ al-Qur’ānī wa Afaq al-Kitābah*. Cet. I. Beirut: Dar al-Ādab.
- Amin, Ahmad. 1965. *Fajr al-Islām*. Singapura: Sulaiman Mar’i.
- Amstrong, Karen. 2014. *Sejarah Islam: Telaah Ringkas-Komprehensif Perkembangan Islam Sepanjang Zaman*. Terj. Yuliani Liputo. Bandung: Mizan.
- Argus, Array A. Diakses tanggal 04 April 2019. “Pengakuan Mantan Teroris: Ada Janji Bertemu Bidadari Surga di Balik Aksi Teror” dalam <http://www.tribunnews.com/regional/2017/06/30/pengakuan-mantan-teroris-ada-janji-bertemu-bidadari-surga-di-balik-aksi-teror>.
- Arkoun, Muhammed. 1996. *Pemikiran Arab*. Cet. I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Al-Aṣfahānī, Abī al-Qasim al-Husain bin Muhammad bin Muḥaddal al-Ragib. T.th. *Al-Mufradāt fī Garīb al-Qur’an*. Beirut: Dar al-Ma’rifat.
- Asqi, Nurul. 2019. *Kondisi Perempuan dalam “Kitab Al-Hubb” Karya Nizar Qabbani (Analisis Semiotika Riffaterre)*. Tesis (S2). Yogyakarta: Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga.

- Al-Asyqar, Umar Sulaiman. 2011. *Ensiklopedia Kiamat*. Terj. Irfan Salim, dkk. Jakarta: Zaman.
- ‘Athwān, Husein. T.th. *Muqaddimah al-Qasidah al-‘Arabiyah fī al-‘Asr al-Jahili*. Mesir: Dar al-Ma’arif.
- Al-Azhārī, Abū Mansūr Muhammad ibn Ahmad. 1964. *Tahzīb al-Lughah*. Mesir: Dar al-Misriyyah li al-Ta’lif wa al-Turjumah.
- Azib, Ahmad. 2009. *Eskatologi dalam Perspektif Fazlur Rahman: Telaah Atas Tema Pokok al-Qur’an*. Skripsi (S1). Yogyakarta: Jurusan Tafsir Hadits Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga.
- Al-Bagdādī, Abū al-Faḍl syihāb al-Dīn al-Sayyid Mahmūd Afandi al-Alusi. *Rūḥ al-Ma’ani fī Tafsīr al-Qur’an al-‘Azīm wa al-Sab’ al-maṣānī*. 1981. Beirut: Idarāt al-Ṭibā’at al-Muniriyyat wa Dar Ihya’ al-Turaṣ al-‘Arabiyy.
- Al-Bayḍawī, al-Qādi Naṣr al-Dīn ‘Abdullāh ibn ‘Umar. 2002. *Al-Tafsīr al-Bayḍawī*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Buana, Cahya. 2011. *Simbol-simbol Keagamaan dalam Syair Jahiliyah*. Yogyakarta: Mocopat Offset.
- Al-Dad, Sayyid Ibrahim Muhammad. 2004. *Muhaḍarāt fī Tārīkh al-Adab al-‘Arabi ‘Asr Ṣadri al-Islām*. Kairo: Jāmi’at al-Azhar.
- Departemen Agama RI. 2013. *Al-Qur’an dan Terjemahnya*. Bandung: CV Penerbit Diponegoro.
- Ḍif, Syaūqī. 2003. *Tārīkh al-Adab al-‘Arabi al-‘Asr al-Jahili*. Kairo: Dar al-Ma’arif.
- Fairuz, Achmad Warson Munawwir Muhammad. 2007. *Al-Munawwir Kamus Indonesia –Arab*. Surabaya: Pustaka Progressif.
- Faruk. 1998. “Aku” dalam Semiotika Riffaterre. *Humaniora, Fakultas Sastra UGM*. No. III.

- Fatawi, M. Faisol. 2009. *Tafsir Sociolinguistik*. Malang: UIN Malang Press.
- Fathoni. Diakses tanggal 04 April 2019. "Pesta Seks di Surga? Nadirsyah Hosen: Pahami Konteks Ayat" dalam <http://www.nu.or.id/post/read/79659/pesta-seks-di-surga-nadirsyah-hosen-pahami-konteks-ayat>.
- Fathurrosyid. 2013. *Ratu Balqis dalam Narasi Semiotika Al-Qur'an*. *Jurnal Palastren*. Vol. 6. No.2.
- Fatmawati, Hanik. 2013. *Penafsiran Amina Wadud Muhsin tentang Bidadari dalam al-Qur'an (Kajian Hermeneutika)*. Skripsi (S1). Semarang: Jurusan Tafsir Hadits Institut Agama Islam Negeri Walisongo.
- Hasan, Hasan Ibrahim. 1996. *Tārikh al-Islām*. Beirut: Dar al-Jayl.
- Al-Hāsyimi, Ahmad. T.th. *Jawāhir al-Balāghah*. Beirut: Al-Maktabah al-'Asriyyah.
- Hitti, Philip K. 2014. *History of Arabs*. Terj. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Yogyakarta: Serambi.
- Husein, Ṭaha. 2007. *Fi al-Syi'ri al-Jāhili*. Al-Qahirah: Ru'yah.
- Ibn Hamzah, Abdullah. 2013. *Konsep Bidadari dalam Al-Qur'an Al-Karim: Satu Analisis Balaghah*. Disertasi (S3). Kuala Lumpur: Fakulti Bahasa dan Linguistik Universiti Malaya.
- Ibn Manẓur. T.th. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dar al-Ṣadr.
- Ibn Zakariyya, Abū al-Husain Ahmad ibn Fāris. 1979. *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. t.t.: Dar al-Fikr.
- Al-Iskandari, dkk. t.th. *Al-Mufaṣṣal fī al-Adab al-'Arabi*. T.p: Maktabah al-Adab.
- Al-Jābiri, Muhammad 'Ābid. 2008. *Fahm al-Qur'an al-Hākim: al-Tafsīr al-Wāḍih Hasba Tartīb al-Nuzul*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wihdah al-'Arabiyyah.
- Al-Jauziyyah, Ibn al-Qayyim. 2011. *Tamasya ke Surga*. Terj. Fadhli Bahri. Jakarta: Darul Falah.

- Khalīf, Yusuf. T.th. *Dirāsāt fī al-Syi'r al-Jāhili*. T.tp.: Maktabah Gharīb.
- Khallaf, Abd Wahhab. 1978. *Ilm al-Uṣūl al-Fiqh*. Kuwait: Dar al-Qalam.
- Al-Khawārizmī, Abū al-Qasim Jarullāh Mahmūd ibn 'Umar al-Zamakhsharī. 2009. *Al-Kasysyāf 'an Haqāiq al-Tanzīl wa 'Uyun al-Aqawil fī Wujuh al-Ta'wil*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Al-Khūfī, Amin. 1995. *Manahij Tajdīd*. Mesir: al-Nahdlah al-Mishriyah al-Ammah li al-Kitab.
- Lois & Ferdinand. 1992. *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-'A'lām*. Beirut: Dar al-Masyriq.
- Lubis, Nabilah. 2005. *Al-Mu'in fī al-Adab al-'Arabi wa Tārikhihi*. Jakarta: Kuliyyat al-Adab wa al-'Ulūm al-Insaniyah Jami'ah Syarif Hidayatullah.
- Lukman, Fadhli. 2018. *Menyingkap Jati Diri Al-Qur'an: Sejarah Perjuangan Identitas Melalui Teori Asma Al-Qur'an*. Yogyakarta: Bening Pustaka.
- Majma' al-Lughah al-'Arabiyah. 1995. *Al-Mu'jam al-Wajīz*. T.t.: Majma' al-Lughah al-'Arabiyah.
- Majma' al-Lughah al-'Arabiyah. 2004. *Mu'jam al-Wasīt*. Qahirah: Maktabah al-Syuruq al-Dauliyah.
- Muhdlor', 'Atabik Ali Ahmad Zuhdi. 1998. *Kamus Kranyak al-'Ashri*. Yogyakarta: Multi Karya Grafika.
- Mustaqim, Abdul. 2019. *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta.
- Muzakki, Akhmad. 2007. *Kontribusi Semiotika dalam Memahami Bahasa Agama*. Malang: UIN Malang Press.
- Pickthall, M. 1973. *The Meaning of the Glorious Quran*. Karachi: Taj.



- Pradopo, Rachmat Djoko. 1995. *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, dan Penerapannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Qolay, Hamid Hasan. 2000. *Indeks Terjemah al-Qur'anul Karim (Dilengkapi dengan Ayat)*. Jakarta: Yayasan Halimatus Sa'diyah.
- Al-Qurṭubī, Abū 'Abdillāh Muhammad ibn Ahmad ibn Abū Bakr. 2003. *Al-Jāmi' al-Aḥkām al-Qur'an*. Riyadh: Dār al-'Ālam al-Kutub.
- Ratih, Rina. 2017. *Teori dan Aplikasi semiotika Michael Riffaterre*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Riffaterre, Michael. 1978. *Semiotics of Poetry*. Bloomington: Indiana University Press.
- As-Salafi, 'Abdul Ḥalīm bin Muhammad Naṣṣar. 2011. *Pesona Syurga*. Terj. Fajar Kurnianto. Jakarta: Pustaka Imam Syafi'i.
- Setiawan, M. Nur Kholis. 2005. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: Elsaq Press.
- Shihab, M. Quraish. 2002. *Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati.
- Shilma, Syafa'attus. *Bidadari dalam Al-Qur'an Perspektif Mufassir Indonesia*. 2017. Skripsi (S1). Jakarta: Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah.
- Sibawaihi. 2004. *Eskatologi al-Gazali dan Fazlur Rahman: Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer*. Yogyakarta: Islamika,
- Sodiqin, Ali, dkk. 2002. *Sejarah Peradaban Islam dari Masa Klasik Hingga Modern*. Yogyakarta: Jurusan SPI Fak. Adab IAIN Sunan Kalijaga & LESFI.
- Al-Ṣuyūṭī, Jalāl al-Dīn. 1995. *Al-Itqān fī Ulūm al-Qur'an*. Cet. III. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

- Al-Syāfi'ī, al-Imām Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn 'Umar ibn Hasan ibn Husain ibn 'Alī al-Taimī al-Bakrī al-Razī. 1981. *Tafsīr al-Fakhr al-Razī*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Syamsuddin, Sahiron, dkk. 2003. *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika.
- Syulma, Abd al-Mun'im Abd al-Rauf dan Ibrahim al-Abyārī. 1980. *Syarh Diwan 'Antarah ibn Syaddād*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Ṭabābah, Badawī. 1965. *Dirāsāt fī al-Naqd al-Adabī*. Cet. IV. Kairo: Maktabah al-Angelo al-Miṣriyah.
- Al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr. 2001. *Tafsīr al-Ṭabarī*. Mesir: Markaz al-Buḥuṣ wa al-Dirāsāt al-'Arabiyyāt wa al-Islamiyyāt bi Dar Hijr.
- Thalib, Muḥammad. 1996. *Pendidikan Islam Metode 30 T*. Bandung: Irsyad Baitus Salam.
- Tim Redaksi. 2008. *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Wadud, Amina. 2001. *Qur'an Menurut Perempuan*. Jakarta: Serambi.
- Yatim, Badri. 1997. *Historiografi Islam*. Jakarta: Logos.
- Al-Zāhābī, Muḥammad Ḥusein. 2005. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Dar al-Hadīs.
- Al-Zamakhsyari, ibn 'Umar. 1998. *Al-Kasysyaf 'an Haqā'iq al-Tanzil wa 'Uyūn al-Aqawil fi Wujūh al-Ta'wil*. Riyadh: Maktabah al-'Abikān.
- Al-Zauzaniy, ibn 'Abdillāh al-Ḥusein ibn Ahmad. 2004. *Syarh al-Muallaqāt al-Sab'*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.