

## KISAH ADAM DALAM AL-QUR'AN (KAJIAN SEMIOTIK)

Arif Budiono

Institut Keislaman Abdullah Faqih Gresik, Indonesia

E-mail: arifbudiono483@gmail.com

**Abstract:** This article aims to explain the story of Dam who is classified as *Qaṣas 'an al-Ghaybiyyah al-Mâdiyyah*, namely a metaphysical story that occurred in the past. This story is a miniature picture of human life while living on earth. The story of Adam can be classified as a group of mutashabihat verses, of eschatological value because no information is found from the al-Qur'an regarding the story of Dam's life after coming to earth, except for fragments of the story of two sons of Dam. The story of Adam can be understood as a *tamthîl* (imaginary) story. That is, what is meant in the narrative description is not the story line textually, but what is wanted is what is symbolized by the text itself. Because the purpose of the story of the Qur'an is not the interest of the story itself in the framework of historical chronology, but the purpose of the story is to provide 'ibrah, advice and lessons for humans. This research is intended to find out how the structure of the Damn story in the Qur'an and the philosophical messages contained in it, as well as to what extent the contribution of semiotics as an approach to modern linguistic interpretation in providing new offers, in the form of interpretations that are different from existing interpretations.

**Keywords:** *Adam, Semiotic, Tafsir.*

### Pendahuluan

Dialektika studi al-Qur'an dalam pelbagai pendekatan terus mengalami perkembangan dari masa ke masa. Hal ini disebabkan redaksi al-Qur'an memberikan berbagai "ruang kosong" kemungkinan hadirnya pemaknaan dalam perspektif yang berbeda, baik melalui kajian dari faktor internal kebahasaan maupun faktor eksternal seperti sikap subyektifitas mufassir dan budaya di mana mufassir itu berada.

Di antara kandungan sastra yang terpenting dalam al-Qur'an dituturkan dalam bentuk kisah,<sup>1</sup> yang mana kisah mendapat porsi yang paling besar. Menurut A. Hanafi, tidak kurang dari 1.600 ayat dari 6.230 ayat al-Qur'an berbicara tentang kehidupan para Nabi. Jumlah tersebut jauh lebih banyak dibandingkan dengan ayat hukum yang hanya terdiri dari 330 ayat saja.<sup>2</sup>

Kisah al-Qur'an memiliki karakter yang berbeda, keindahan gaya bahasanya, kekuatan makna dan struktur kalimatnya, serta kandungannya yang memuat berbagai rahasia atau hikmah yang menakjubkan, dengan gaya pengungkapan, watak, latar, konteks yang beragam dan mengandung nilai estetika yang tinggi. Tidak hanya alur kisah al-Qur'an bernilai sastra semata sastra, namun kisah al-Qur'an sarat dengan nilai-nilai keimanan, petunjuk dan menjelaskan perintah dan larangan syari'at Islam.<sup>3</sup> Al-Qur'an menegaskan urgensi kisah sebagai *anfa'ut al- al-qasas* (kisah yang paling bermanfaat), sebab kisah al-Qur'an bersifat nyata, bukan rekayasa dan mengandung ibrah,<sup>4</sup> dijamin kebenarannya yakni *asdaqut al-qasas* } (kisah yang paling benar),<sup>5</sup> *ahsan al-qasas* } (kisah yang paling baik)<sup>6</sup>, sebagai media untuk berfikir,<sup>7</sup> penjelasan dan penghilang keraguan,<sup>8</sup> kewajiban Rasul untuk menceritakan umat nabi terdahulu,<sup>9</sup> riwayat kehidupan nabi sebagai teladan.<sup>10</sup>

Hemat penulis, selain kisah al-Qur'an memiliki nilai mukjizat, kisah al-Qur'an bernilai sastra sebab diungkap dengan gaya dan karakteristik yang

---

<sup>1</sup> Secara definitif term kisah terambil dari bahasa Arab, *Qis{s}ah* yang secara literal mempunyai 2 makna dasar yakni pertama, *tatabbu'u al-a>thar* (mengikuti jejak atau menelusuri bekasnya) seperti al-Qur'an, 18:64 dan al-Qur'an, 28:11. Kedua, *al-akhba>r al-muttaab'a>ah* (cerita, kabar atau kisah yang diikuti) seperti al-Qur'an, 3:62 dan al-Qur'an, 12:111

<sup>2</sup> A. Hanafi, *Segi-Segi Kesusastraan Pada Kisah-Kisah Al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1983), 22.

<sup>3</sup> Mah{mu>d al-Sayyid H{asan, *Rawa>i I'ja>z al-Qas{as*} al-Qur'a>ni> (Iskandariah: al-Makta>b al-Ja>mi' al-H{adi>th, t.th), 61-62.

<sup>4</sup> al-Qur'an, 12: 111.

<sup>5</sup> al-Qur'an, 4: 87.

<sup>6</sup> al-Qur'an, 12: 3.

<sup>7</sup> al-Qur'an, 7: 176.

<sup>8</sup> al-Qur'an, 16: 76.

<sup>9</sup> al-Qur'an, 6: 130.

<sup>10</sup> al-Qur'an, 6: 90.

berbeda, kisah al-Qur'an selalu terkait dengan keimanan,<sup>11</sup> kisah merupakan gambaran peradaban umat dalam sejarah kehidupan manusia, namun tujuan kisah al-Qur'an bukan kepentingan kisah itu sendiri dalam kerangka kronologi sejarah. Begitu urgensi kedudukan kisah al-Qur'an, sehingga Rasul berkewajiban menceritakannya dengan tujuan memberikan nasehat dan pelajaran, hingga memberikan efek dan pengaruh terhadap psikologi pembacanya.

Pelbagai fenomena di atas menarik bagi penulis, untuk meneliti lebih jauh penafsiran kisah al-Qur'an secara seimbang, baik aspek struktur kisah yang menjadi unsur intrinsik, maupun konteks kisah yang menjadi unsur ekstrinsiknya, dengan tujuan mencapai pemahaman kisah yang komprehensif dan bermuara pada hikmah atau 'ibrah kisah. Setiap pembicaraan tentang makna yang obyektif dan benar, meskipun dia berdasar pada basis data linguistik dan riwayat, tetapi tidak memuaskan karena tidak mempertimbangkan konteks teks.<sup>12</sup>

Sehubungan dengan posisi al-Qur'an sebagai teks bahasa yang *notabene* merupakan sekumpulan tentang tanda, maka ia perlu dikaji makna di balik kode atau simbol dalam kisah al-Qur'an. Oleh karena itu, memahami kisah al-Qur'an melalui tafsir linguistik sangat mungkin dilakukan. Sebab paparan kisah al-Qur'an mengandung nilai artistik dan estetika, konsep penyajian yang menawan, seni ilustrasi dengan suguhan bahasa yang sempurna. Di samping itu, narasi kisah al-Qur'an merupakan sebuah struktur yang dibangun dari unsur-unsur bersistem yang saling berhubungan timbal balik, dan struktur kisah merupakan penanda atau kode tersendiri.

Pendekatan semiotika merupakan bidang yang paling menarik diaplikasikan dalam bidang karya sastra, bahasa sendiri merupakan sistem tanda yang digunakan sebagai alat komunikasi manusia.<sup>13</sup> Sistem tanda ini memiliki makna yang dapat diketahui dengan melihat hubungan antara penanda (*signifier/signifiant*) atau aspek material dari bahasa (*dallul*), dan petanda (*signified/signifie*) atau aspek mental dari bahasa (*madlul*).

<sup>11</sup> Seluruh kisah al-Qur'an tentang para nabi dan sikap umatnya terdapat di dalam surah Makkiyyah kecuali surah al-Baqarah. Di antara tema utama kisah al-Qur'an adalah menanamkan ketauhidan kepada Allah dan menumbuhkan akhlak mulia dalam kehidupan bermasyarakat. Lihat. Manna>' Khali>l al-Qat}t}a>n, *Maba>bith fi> Ulu>m al-Qur'a>n*, (Riyadh: Manshurat al-'As}r al-H{adi>th, t.th), 63.

<sup>12</sup> Abdulkarim Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*

<sup>13</sup> Kaelan, *Filsafat Bahasa Semiotika dan Hermenentika* (Yogyakarta: Paradigma, 2009), 210.

## Definisi Kisah Alquran

Kata ”kisah” secara etimologi berasal dari bahasa Arab ”Qis}as}atun”, bentuk pluralnya adalah ”Qas}as}un”<sup>14</sup> yang berarti kejadian masa lampau,<sup>15</sup> periwayatan kabar, kabar yang diinformasikan, mengikuti jejak, sesuatu yang tertulis, kejadian, masalah dan keadaan.<sup>16</sup> Manna’ al-Qatan<sup>17</sup> secara definitif lebih detail mendeskripsikan tentang arti kata kisah yang berasal dari Alquran. Lebih lanjut, beliau menjelaskan bahwa kata kisah mempunyai dua arti; *Pertama*, mempunyai arti mengikuti jejak atau menelusuri bekasnya.<sup>18</sup> *Kedua*, mempunyai arti cerita, kabar dan atau kisah.<sup>19</sup> Dari definisi di atas, dapat disimpulkan bahwa kisah merupakan peristiwa masa lampau yang terjadi dalam suatu tempo masa lalu dalam bentuk ”laporan” tertulis.

Adapun kata ”kisah” secara terminologi adalah suatu media untuk menyalurkan atau menyampaikan sesuatu tentang kehidupan atau sebagian dari kehidupan lewat pengungkapan suatu peristiwa atau sejumlah peristiwa yang antara satu dengan lainnya saling berkait serta memiliki pendahuluan dan penutupan.<sup>20</sup>

Berbeda dengan definisi yang dikemukakan secara global sebagaimana di atas, penulis buku kontroversial yang bertitel *al-Fann al-Qas}as}i> fi> al-Qur'a>n al-Kari>m*, Muhammad Ahmad Khalafullah mengemukakan secara detail bahwa kisah merupakan suatu karya kesusastraan dari hasil imajinasi pembuat kisah terhadap peristiwa-peristiwa yang terjadi atas seorang pelaku yang sebenarnya tidak ada;

<sup>14</sup> Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), 1126.

<sup>15</sup> Louis Ma'luf, *al-Munjid* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1975), 631.

<sup>16</sup> Ibrahim Anis, dkk., *al-Mu'jam al-Wasi>t*, Jilid II (Beirut: Da>r al-Fikr, tth.), 739-740.

<sup>17</sup> Manna’ al-Qat}a>n, *Maba>hit fi 'Ulu>m al-Qur'a>n*, (Manshu>rat al-'Ashr al-H{adi>th, 1973), 305.

<sup>18</sup> al-Qur'a>n, 18 (al-Kahfi): 64 dan al-Qur'a>n, 28 (al-Qas}as}): 11.

<sup>19</sup> al-Qur'a>n, 3 (Ali 'Imra>n): 62 dan al-Qur'a>n, 12 (Yu>suf): 111.

<sup>20</sup> Muhammad Kamil Hasan, *al-Qur'a>n wa al-Qis}as} al-H{a>dithah*, (Beirut: Da>r al-Buh}uth al-Isla>miyah, 1970), 9.

atau dari seorang pelaku yang benar-benar ada, tapi peristiwa-peristiwa yang berkisar pada dirinya dalam kisah itu tidak benar-benar terjadi; ataupun peristiwa-peristiwa itu terjadi atas diri pelaku, tetapi dalam kisah itu disusun atas dasar seni yang indah, sebagian peristiwa itu di dahulukan dan sebagian lainnya diakhirkkan, sebagiannya lagi disebutkan dan sebagian lainnya dibuang; atau dengan cara menambahkan peristiwa baru yang tidak terjadi kepada suatu peristiwa yang benar-benar terjadi atau dilebih-lebihkan penggambarannya, sehingga pelaku sejarah (*al-Syakhs}ijyah al-Ta>ri>khijyah*) keluar dari kebenaran yang biasa dan menjadi para pelaku yang imajinatif (*al-Syakhs}ijyah al-Khaya>liyyah*).<sup>21</sup>

Dari definisi terminologi di atas, maka kisah sebenarnya merupakan suatu karya sastra yang ditulis oleh seseorang dari hasil imajinasinya terhadap suatu fenomena hidup yang mengandung suatu pesan tentang kehidupan untuk disampaikan pada orang lain (pembaca atau pendengar), baik fenomena itu bersifat fiktif ataupun non-fiktif.

Adapun kata kisah apabila digabung dengan kata Alquran sehingga menjadi kalimat kisah Alquran (*qis}s}at al-Qur'a>n*) ditinjau dari sisi terminologi, para ulama berbeda pendapat sesuai dengan disiplin keilmuan yang mereka tekuni dan paradigma yang digunakan. Sebut saja misalnya, Manna' Khalil al-Qattan,<sup>22</sup> beliau memfokuskannya pada kisah-kisah tertentu untuk mengungkapkan peristiwa-peristiwa masa lalu. Sedangkan Abdul Jalal<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Muh}ammad Ah}mad Khalafallah, *al-Fann al-Qas}as}i>fi> al-Qur'a>n al-Kari>m*, (Kairo: Maktabah al-Nahd}ah al-Mis}riyyah, 1951), 136.

<sup>22</sup> Kisah al-Qur'a>n adalah berita yang dibawa al-Qur'a>n tentang keadaan ummat-ummat dan Nabi-nabi terdahulu, serta peristiwa-peristiwa yang terjadi secara empiris. Sesungguhnya al-Qur'a>n banyak memuat peristiwa masa lalu, sejarah umat terdahulu, negara, perkampungan dan mengisahkan setiap kaum dengan bentuk yaitu seolah-olah pembaca menjadi pelaku yang menyaksikan peristiwa itu. Lihat selengkapnya; Manna> Khalil al-Qat}t}a>n, *Maba>h}ith fi> Ulu>m al-Qur'a>n* (Riyad: Mansurat al-Asr al-Hadith, 1973), 306.

<sup>23</sup> Kisah al-Qur'a>n adalah kisah-kisah yang ada dalam al-Qur'a>n yang menceritakan ikhwal ummat-ummat terdahulu dan Nabi-nabi mereka serta peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa lampau, masa kini dan masa yang akan datang. Lihat; Abdul Jalal, *Ulumul Qur'an* (Surabaya: Dunia Ilmu, 1988), 294.

memasukkannya ke dalam kisah peristiwa masa kini (masa turunnya wahyu atau masa Nabi Muhammad), maupun kisah masa yang akan datang. Semua peristiwa tersebut, menurut Syaikh Muhammad 'Abduh, tidak disajikan secara detail, kronologis dan sistematis. Ini disebabkan al-Qur'an bukanlah kitab yang berisi ensiklopedi sejarah, tetapi merupakan kitab hidayah yang memuat nasehat untuk menerangkan hukum-hukum Allah sebagai peringatan bagi orang-orang yang ingkar pada Nabi Muhammad serta juga bertujuan memantapkan hati (*tatbibi>t al-Qulu>b*) beliau dan pengikut-pengikutnya.<sup>24</sup>

Dari kedua definisi di atas, hemat penulis bahwa kisah dalam al-Qur'an adalah kisah yang mengungkapkan berita tentang peristiwa ataupun insiden yang terkait dengan suatu ummat, maupun hal ikhwal para Nabi. Kisah tersebut, disajikan dalam satu tema secara utuh dan totalitas ataupun hanya fragmentalnya<sup>25</sup> saja sebagai pelajaran dan memberi nasihat bagi manusia dalam kehidupan dunia.

### **Wawasan ilmu semiotik dan bidang terapannya**

Kata "semiotik" secara etimologis berasal dari Bahasa Yunani, *Semeion* yang berarti tanda. <sup>26</sup> Sedang tanda itu sendiri didefinisikan

---

<sup>24</sup> Bagi Muhammad Abduh, kisah yang terdapat dalam al-Qur'a>n hanyalah sebagai perumpamaan (*al-Tamthi>l*) saja, sebagaimana kisah drama kosmis penurunan Nabi Adam ke dunia. Lihat selengkapnya; Muh}ammad Rashi>d Rid}a>, *Tafsir al-Qur'a>n al-H{aki>m*, Juz II (Mesir: al-Hai'ah al-Misriyyah, 1990), 165-166. Bandingkan dengan; Abd al-Maji>d 'Abd al-Sala>m al-Muh}tasib, *Ittija>ha>t al-Tafsir fi> al-'Asbr al-Ra>h}in*, Vol. II (Amman: Maktabah al-Nahdah al-Islamiyyah, 1402), 131-140.

<sup>25</sup> Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika al-Qur'a>n; Pengantar Orientasi Studi al-Qur'a>n* (Yogyakart: Titian Ilahi Press, 1997), 66.

<sup>26</sup> Ada dua pendekatan dalam studi tentang makna, yakni semantik dan semiotik. Terdapat perbedaan di antara keduanya, semantik hanya mengeksplorasi makna terkait dengan signifikasi linguistik dari kata-kata, sedangkan semiotik mengeksplorasi makna terkait dengan signifikasi sosial-politisnya. Artinya, lebih dari analisis kata-kata linguistik. Seorang semiolog menganalisis berbagai objek kultural seperti ; pakaian, program televisi, makanan dan sebagainya sebagai tanda-tanda yang menyembunyikan "mitos-mitos" kultural yang berada di belakangnya. Lihat. Roland Barthes, *Elemen-Elemen Sosiologi*, terj. M. Ardiansyah (Yogyakarta: IRCiSod, 2012), 7. Lihat juga. Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode dan Teknik Penelitian Sastra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 97.

sebagai sesuatu yang dapat mewakili sesuatu yang lain atas dasar konvensi sosial. Konvensi merupakan perjanjian masyarakat, baik masyarakat bahasa maupun masyarakat sastra, perjanjian tersebut adalah perjanjian tidak tertulis, disampaikan secara turun menurun, bahkan kemudian sudah menjadi hakikat sastra sendiri.<sup>27</sup> Dalam menganalisis karya sastra, peneliti harus menganalisis sistem tanda itu dan menentukan konvensi-konvensi apa yang memungkinkan tanda atau struktur tanda dalam ragam sastra itu mempunyai makna, sebab karya sastra tidak hadir dalam situasi kosong kebudayaan.<sup>28</sup> Sedangkan studi sastra semiotik adalah usaha untuk menganalisis sastra sebagai suatu sistem tanda-tanda, dan menentukan konvensi-konvensi apa yang memungkinkan karya sastra mempunyai arti.<sup>29</sup> Menurut Noth, lahirnya ilmu semiotika dilatarbelakangi oleh 4 cabang ilmu bahasa lainnya, yakni semantik, logika, retorika dan hermeneutika.<sup>30</sup>

Karya sastra selalu berada dalam ketegangan antara konvensi dan revolusi, antara yang lama dan yang baru.<sup>31</sup> Dalam konteks ini, untuk memberi makna karya sastra, prinsip kesejarahan tidak boleh diabaikan. Konvensi yang memungkinkan suatu objek, peristiwa atau suatu gejala kebudayaan menjadi tanda itu disebut juga sebagai kode sosial.<sup>32</sup> Dengan demikian, aktivitas kesusastraan selalu terdapat seperangkat yang harus diperhatikan, yakni ; aturan, konvensi-konvensi dan kode-kode yang menentukan sejauh mana sebuah objek karya sastra dinilai baik atau buruk.

Menurut Abrams, terdapat 4 pendekatan dalam teori kritik sastra, yakni :<sup>33</sup>

a. *Pendekatan Mimetik* yang menganggap karya sastra sebagai tiruan alam (kehidupan)

<sup>27</sup> Rachmat Djoko Pradopo, *Beberapa Teori Sastra, Metode kritik dan Penerapannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 123.

<sup>28</sup> A. Teeuw, *Sastra dan Ilmu Sastra* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1980), 12.

<sup>29</sup> Rachmat Djoko Pradopo, *Beberapa Teori Sastra, Metode kritik* , 142.

<sup>30</sup> Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode dan Teknik Penelitian Sastra*, 97.

<sup>31</sup> A. Teeuw, *Sastra dan Ilmu Sastra* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1980), 13.

<sup>32</sup> Umberto Eco, *Teori Semiotika Signifikasi Komunikasi, Teori Kode, serta Teori Produksi Tanda*, Terj. Inyiak Ridwan Muzir (Bantul: Kreasi Wacana, 2009), 28.

<sup>33</sup> M.H. Abrams, *The Mirror and The Lamp*, 29.

- b. Pendekatan *pragmatik* yang menganggap karya sastra sebagai alat untuk mencapai tujuan tertentu
- c. Pendekatan *ekspresif* yang menganggap karya sastra sebagai ekspresi perasaan, pikiran dan pengalaman penyair (sastrawan)
- d. Pendekatan *Objektif* yang menganggap karya sastra sebagai sesuatu yang otonom, ia terlepas dari alam sekitarnya, pembaca, dan pengarang. Objek kajian pendekatan objektif adalah analisa struktur intrinsik karya sastra.

Adapun teori struktural dan semiotik merupakan bagian dari teori kritik sastra dengan pendekatan objektif. Jika strukturalisme fokus kajiannya pada struktur karya sastra, semiotika membahas tanda-tanda di dalamnya. Berangkat dari asumsi ini, tokoh linguistic seperti Jonathan Culler dan Raman Selde memandang strukturalisme dan semiotika memiliki hubungan dan rumpun kajian ilmu yang sama.<sup>34</sup>

Apabila analisis struktural digabung dengan semiotik disebut *strukturalisme dinamik*.<sup>35</sup> Hal ini untuk mengatasi keterbatasan strukturalisme murni yang perspektif tinjauannya sinkronis yang tak sepenuhnya dapat menangkap relevansi eksistensial (aspek sosial budaya) dan makna hitoris,<sup>36</sup> serta membatasi kecenderungan sikap subjektifitas berlebihan dalam diri seorang kritikus sastra.

Dari paparan di atas, *strukturalisme dinamik* dapat didefinisikan sebagai kajian unsur intrinsik suatu karya sastra atas dasar konsepsi semiotik.<sup>37</sup> Dalam arti, untuk dapat memahami karya sastra secara utuh, harus disadari bahwa ciri khas sastra adalah sebagai tanda (*sign*). Tanda ini baru mendapat makna sepenuhnya melalui tanggapan pembacanya, maka terjadi pengaruh timbal balik antara tanda dan pembacanya. Dengan demikian, karya sastra tidak akan pernah mati, karena setiap kali kritikus memberi makna baru terhadap suatu karya sastra, dalam waktu yang sama karya sastra akan memberikan saran

---

<sup>34</sup> Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode dan Teknik Penelitian Sastra*, 98.

<sup>35</sup> A. Teeuw, *Sastra dan Ilmu Sastra*, 82.

<sup>36</sup> T.K. Seung, *Semiotics and Thematics in Hermeneutics* (New York: Columbia University Press, 1982), 3.

<sup>37</sup> A. Teeuw, *Sastra dan Ilmu Sastra*, 83.

arti yang berbeda.<sup>38</sup> Seorang kritikus terikat kepada konvensi tanda, jadi tidak semau dirinya dalam memberi makna.<sup>39</sup>

Dari paparan di atas dapat dikatakan, bahwa karya sastra merupakan sistem tanda (semiotik) tingkat kedua yang menggunakan sistem tanda tingkat pertama ke bentuk sebuah struktur yang tingkatannya lebih tinggi.<sup>40</sup> Dengan demikian, ada konvensi-konvensi tertentu yang harus diperhatikan oleh pembaca atau kritikus dalam memberikan makna kepada karya sastra yang ia baca atau yang ia kritik.

## Kontribusi semiotik dalam penafsiran al-Qur'an

### 1. Prinsip Dasar Semiotika al-Qur'an

Kajian semiotika penting dibahas, mengingat wahyu al-Qur'an yang ditransmisikan kepada Nabi Muhammad Saw. menggunakan media kode bahasa. Sementara posisi semiotika sendiri merupakan disiplin keilmuan yang bidang kajiannya mengurai kode bahasa.

Dalam paparan terdahulu disebutkan, tanda-tanda bahasa dan sistem yang bergerak di dalamnya, bukan merupakan sistem yang independen. Tanda-tanda atau kode tersebut senantiasa mempunyai relasi dengan tanda lain, baik relasi tanda yang bersifat *sintagmatis* maupun *paradigmatik*, sehingga syarat memahami relasi dan interaksi tersebut menjadi mutlak dalam rangka memperoleh pemahaman yang *holistik* dan *komprehensif*, bukan parsial, rigid dan bersifat atomistik.

Pemahaman baru terhadap al-Qur'an terhadap al-Qur'an bukan berarti mereduksi, tetapi membuktikan sejauh mana al-Qur'an mampu berdialog dengan realitas. Proses dialektika antara teks yang statis dan realitas yang dinamis melalui pendekatan linguistik, mampu menghadirkan pemahaman yang didesain, dikonstruksi dan diinterpretasi melalui proses penggalian makna di balik bentuk kata,

<sup>38</sup> Terence Hawkes, *Structuralism and Semiotics* (London: Methuen & Co. Ltd, 178), 157.

<sup>39</sup> Rachmat Djoko Pradopo, *Beberapa Teori Sastra, Metode kritik* , 166.

<sup>40</sup> M.H. Abrams, *A Glossary of Literary Terms*, 172. Alex Preminger dkk, *Princeton Encyclopedi*, 981.

determinan, atribut kata hingga pelacakan pada wilayah medan semantik, dalam ranah leksikal, gramatikal, kontekstual, referensial atau non referensial, denotatif dan konotatif.

## 2. Teori Semiotika al-Qur'an

Dengan cara memperhatikan beberapa langkah dan tawaran metodologi analisis strukturalisme semiotik sebagaimana di atas, maka teori tanda bahasa antara *signifie* dan *signifiant* yang digagas Saussure merupakan langkah praktis dalam kajian al-Qur'an, termasuk dalam konteks ini terhadap kisah al-Qur'an. Demikian pula, teori analisis gagasan semiotika Riffaterre antara pembacaan *heuristik* dan *retroaktif*. Kedua model pembacaan ini sangat banyak memberikan peluang dalam memahamai teks.

Aplikasi pembacaan *heuristik* dapat diterapkan pada wilayah ilmu shorof (*morfologi*), ilmu nahwu (*sintaksis*) dan ilmu makna kosa kata (*semantik*) sebagai sistem tanda tingkat pertama disebut *meaning*.<sup>41</sup> Sedangkan pembacaan berikutnya adalah pembacaan *retroaktif* atau *hermeneutik* merupakan sistem semiotik tingkat kedua, yang berdasarkan konvensi di atas konvensi bahasa itu sendiri.<sup>42</sup> Penggalian makna tingkat kedua ini diorientasikan pada hubungan sintagmatik dan paradigmatis teks al-Qur'an, intertekstualitas (*munasabah*), latar belakang historis (*asbab al-nuzul*), maupun perangkat studi ilmu al-Qur'an yang lain.

Dasar munasabah dibangun atas asumsi bahwa teks al-Qur'an merupakan satu kesatuan struktur yang masing-masing bagiannya saling terkait.<sup>43</sup> Ayat al-Qur'an saling terkoneksi dengan bagian lainnya karena adanya keserasian makna dalam bangunan ungkapan yang terstruktur rapi,<sup>44</sup> tidak terkecuali pada struktur kisah al-Qur'an. Kisah mengandung unsur-unsur intrinsik yang membentuknya seperti : tokoh, latar, alur, sudut pandang, tema dan gaya bahasa. Demikian juga keberadaan kisah al-Qur'an walaupun tidak seluruh unsur

<sup>41</sup> Rachmat Djoko Pradopo, *Pengkajian Puisi*, 122.

<sup>42</sup> Rachmat Djoko Pradopo, *Beberapa Teori Sastra*, 135.

<sup>43</sup> Nas}r H{a>mid Abu> Zayd, *Mafhu>m al-Nas{s{*, 160.

<sup>44</sup> Al-Suyu>t}i>, *al-Itqa>n fi> Ulu>m al-Qur'a>n*, 470.

tersebut terpenuhi seluruhnya, namun isyarat terpenting adanya homologi yang koheren di antara unsur-unsur pembentuk kisah al-Qur'an, artinya satu bagian tidak berdiri sendiri namun saling berinteraksi dan berkomunikasi membentuk alur kisah sesuai dengan tingkatan konteks.

Makna kontekstual al-Qur'an bertingkat-tingkat sesuai dengan keberadaan zaman di mana al-Qur'an difahami. Di antara tingkatan konteks yang dimaksudkan adalah konteks internal (*al-siyaq al-dakhili*), konteks bahasa (*al-siyaq al-lughawi*), konteks eksternal (*al-siyaq al-khariji*), konteks sosial kemasyarakatan (*al-siyaq al-thaqafqi al-ijtima'i*), konteks pembacaan (*siyaq al-qira'ah*) dan konteks takwil (*siyaq al-ta'wil*).<sup>45</sup> di mana dalam tradisi ilmu linguistik modern, konteks lebih dikenal dengan kode. Kode adalah suatu sistem peraturan sebagai upaya penggabungan beberapa item sistem dengan sistem lain.<sup>46</sup> Adapun obyek kajian semiotik al-Qur'an adalah mencermati dan mengkaji makna di balik kode-kode tersebut.

### Paparan Kisah Adam dalam Al-Qur'an

Adapun Term *Adam* dalam al-Qur'an disebutkan dalam tiga istilah, terdapat 25 ayat dan tersebar dalam 8 surah yang berbeda. Dengan rincian, 17 kali dengan istilah *Adam*, yakni pada Qs. 2:31,33,34,35,37. 3:33, 59. 7:11, 19. 17:61. 18:50. 19:58. 20:110, 116, 117, 120, 121. Dengan istilah *Bani Adam*, disebutkan sebanyak 7 kali yakni pada Qs. 7:26, 27, 31, 35, 172. 17:70. 36:60. Dan kata *Ibnay Adam* ditemukan sekali pada Qs. 5:27. 27.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Rachmat Djoko Pradopo, *Pengkajian Puisi*, 122.

<sup>46</sup> Umberto Eco, *Teori Semiotika*, 53.

<sup>47</sup> Adapun term Hawa' (istri Adam) tidak pernah disebut secara eksplisit dalam al-Qur'an. Namun, para ulama tafsir bahwa yang dimaksud oleh al-Qur'an dengan kata "istrimu" (Adam) dalam surah al-Baqarah: 35, al-A'ra>f: 19 dan T{a>ha>: 117 adalah H{awa>'. Selain itu, secara implisit al-Qur'an menyenggung sosok H{awa>' dalam sejumlah ayat-ayatnya, misalnya dalam surah al-Baqarah: 36-37, al-A'ra>f : 21-5 dan T{a>ha>: 119-123. Beberapa lama A<dam dan H}awa>' hidup di bumi, baik di taman maupun di luar taman, tidak diketahui dengan terang sebab al-Qur'an memang tidak memberikan informasi. Para penulis kisah di kalangan umat Islam menyebutkan bahwa H{awa>' wafat setahun setelah

*Adam* digelari Abu al-Bashar (bapak manusia), secara filologik dinamakan *Adam* karena unsur pembentuknya diambil dari *adim al-ard* (saripati bumi), ada yang mengatakan karena warna kulitnya coklat, seperti ucapan *rajul adim* artinya *asmar* yakni seorang laki-laki yang berkulit coklat.<sup>48</sup> Ada yang berpendapat karena ia telah dibersihkan dengan ruh kehidupan yang ditiupkan kepadanya.<sup>49</sup> Atau ia telah dimuliakan atas seluruh makhluk dengan akal dan pemahaman.<sup>50</sup> *Adam* diambil dari kata *idam* yang artinya, sesuatu yang menjadikan makanan menjadi nikmat atau menyenangkan.<sup>51</sup>

### Demonstrasi keunggulan *Adam* di hadapan Malaikat

Kata *asma* merupakan bentuk jamak dari kata *ism* , terambil dari akar kata *s-m-w* . Kata *asma* dan derivasinya dalam al-Qur'an disebutkan sebanyak 39 kali, dalam berbagai pola kata dengan rincian :<sup>52</sup>

---

wafatnya A<dam, sedangkan A<dam sendiri wafat tatkala berusia 930 tahun, atau pendapat yang lain mengatakan usianya hampir 1000 tahun. Lihat. Muh}ammad ibn Ah}mad ibn Abi> Bakr ibn Farah al-Qurt}ubi>, *Tafsir al-Qurtubi*, Vol. 14 (Kairo: Da>r al-Sha'b, 1990), 190. Abu> Ja'far Muh}ammad ibn Jari>r al-T{abari>, *Ja>mi' al-Baya>n 'an Ta'wi>l A<y al-Qur'a>n*, Vol. 1 (Beirut: Da>r al-Fikr, 2001), 90. Isma>il ibn 'Umar ibn Kathi>r al-Dimshaqi>, *Tafsir al-Qur'a>n al-'Az{z*>m, Vol. 1 (Beirut: Da>r al-Fikr, 2005), 93. Jala>l al-Di>n al-Suyu>t>i>, *Tafsir al-Jalalayn* (Beirut: Da>r al-Kutub al-'Alamiyyah, t.th), 16. Muh}ammad Fua>d Abd. al-Ba>qi>, *Mu'jam al-Mufabras li Alfadz al-Qur'an al-Karim* (Kairo: Da>r al-Hadi>th, 2001), 25-26.

<sup>48</sup> Abu> al-Qa>sim al-H{usayn ibn Muh}ammad Al-Ra>ghib al-Isfaha>ni, *Mufrada>t Alfa>d{z al-Qur'a>n fi> Ghari>b al-Qur'a>n* (Mans}urah: Maktabah Faya>d} li al-Ti>jah>rah wa al-Tawzi>, 2009), 36.

<sup>49</sup> al-Qur'an, 15: 29.

<sup>50</sup> al-Qur'an, 17: 70.

<sup>51</sup> Disebutkan dalam hadis ; *law naz{art ilayha> fainnah ab{ra> an yu'dam baynakuma>*, yakni pembolehan melihat calon istri agar lebih nikmat atau menyenangkan (timbul kasih sayang) di antara keduanya. Lihat. Abu 'I<sa> Muh}ammad ibn 'I<sa> ibn Su>rah al-Tirmidzi>, *Sunan al-Tirmidzi*, Vol. 3 (Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th), nomor hadis 1.087, 47. Ibn Majah no. Hadis 1865 dan Abu Dawud no hadis 2082.

<sup>52</sup> Muh}ammad Fua>d Abd. al-Ba>qi>, *Mu'jam al-Mufabras*, 361-362.

Berikut akan penulis uraikan makna *'ism* dalam perspektif Barthes, yakni :

a. *Makna Leksikal*

Kata *'ism* berasal dari akar kata *s-m-w* berarti *ma yu'rifu bihi džat al-shay'*,<sup>53</sup> artinya kata yang menunjukkan identitas sesuatu. Kata yang berakar dari *'ism* memiliki kedudukan atau posisi yang tinggi, seperti *sama'* yang berarti langit, karena wujud langit di tempat yang tinggi.<sup>54</sup> Shahrur berpendapat, *'ism* berasal dari akar kata *wa-si-ma* berarti atribut-atribut yang membedakan segala sesuatu yang diidentifikasi berupa suara dan gambar.<sup>55</sup>

Kata *Asma'* jika digabung dengan *pronomina* lafadz *Allah* atau nabi bertujuan untuk mengagungkan asma Allah dan memuliakan nabi, baik dalam pola kalimat *Idafah* maupun *Na'at Man'ut*. Jika digabung lafadz selainnya bertujuan memberikan kecaman atas segala perbuatan buruk yang penuh dengan kesyirikan.

b. *Makna Kontekstual*

*Asma'* merupakan simbol potensi pengetahuan, manusia menjadi makhluk paling utama karena kemampuan dan skill yang tidak terbatas, sehingga mampu melebihi kemampuan yang dimiliki makhluk lainnya.<sup>56</sup>

Klausa *wa allama adama al-asmaa kullaha* (dan Dia mengajarkan Adam nama-nama semuanya), bahwa yang dimaksudkan bukan mengajarkan bahasa, sebab manusia tidak mungkin memiliki simbol atau tanda (*dilalab*) tanpa ada yang ditandakan di pikirannya. Bagaimana mungkin Adam belajar kata *dafana* (mengubur) dalam bahasa Arab, sementara makna dari kata kerja itu tidak ada dalam pikirannya. Maka, *Asma'* yang diajarkan pada Adam menunjukkan *mukhbar anhu* dan *khabar anhu* secara bersamaan. Dalam konteks ini, ulama' bahasa menyusun kaidahnya *ma'rifah al-asma la tabsul illa bi*

<sup>53</sup> Al-Raghi>b al-Isfahani, *al-Mufrada>t fi> Ghari>b al-Qur'a>n*, 247.

<sup>54</sup> Rashid Rida, *Tafsir al-Manar*, Vol. 1, 264.

<sup>55</sup> Muh}ammad Shahru>r, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n, Qira>'ah Mu'a>s}irah* (Damaskus: Al-Aha>li al-T{iba>'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi>', 1991), 89.

<sup>56</sup> Al-Raghi>b al-Isfahani, *al-Mufrada>t fi> Ghari>b al-Qur'a>n*, 247.

*ma'rifatit al-musamma wa busul suratib fi al-damir.* Pengetahuan tentang nama benda tidak akan diketahui secara sempurna kecuali jika diperlihatkan bendanya dan tergambar maknanya dalam diri.<sup>57</sup>

### c. Makna Mitos

Kata *Asma* adalah simbol ilmu yakni informasi tentang realitas yang masuk ke dalam pikiran, kemudian dicerna, dipikirkan dan dipahami. Nilai mitos dalam konteks pengajaran Allah kepada Adam dengan *Asma'*, bahwa Allah tidak memberikan petunjuk secara detail dan terperinci kepada umat manusia dalam mengolah dan mengurus bumi, namun Allah hanya memberi petunjuk garis besarnya, sekaligus menyiapkan bagi manusia suatu alat yang memungkinkan manusia memahami dan mencari solusi problematika yang dihadapinya di dunia ini, yakni akal pikiran, kecerdasan dan daya intelelegensi.

Pembacaan *heuristik* dilakukan oleh Imam al-Suyuti dalam kitab al-Jalalayn. Menurutnya, frase *al-asma kulluba* (nama-nama segala sesuatu) dimaknai *asma al-musammayat* (benda-benda yang ada di muka bumi), hingga nama-nama alat perabotan rumah tangga seperti mangkuk kecil, mangkuk besar, gayung dan lain-lain.<sup>58</sup> Penafsiran agak mirip disampaikan al-Jurjani. Menurutnya, proses transmisi pengajaran *Asma* kepada Adam melalui media ilham, sehingga *Asma* tidak bisa difahami *ma'ani al-lughat* (makna bahasa-bahasa), akan tetapi yang dimaksud *Asma* adalah *kawn alfadz al-luhghat simat li tilka al-ma'ani* (lafadz-lafadz bahasa yang merupakan penanda dari kandungan makna-maknanya).<sup>59</sup>

Quraish Shihab memaknai *Asma* (nama-nama) sebagai pemberian Allah potensi pengetahuan kepada Adam.<sup>60</sup> Penulis cenderung mengikuti makna literal ayat ini, sebagai potensi yang dianugerahkan Allah kepada manusia, demikian juga mengacu pada makna dasar linguistik, di mana proses kepemilikan bahasa sangat

<sup>57</sup> Al-Raghi>b al-Isfahani, *al-Mufrada>t fi> Ghari>b al-Qur'a>n*, 248.

<sup>58</sup> Abd. Al-Rah}ma>n Jala>l al-Di>n al-Suyu>t;i>, Jala>l al-Di>n al-Mah}alli>, *Tafsir Jala>layn*, Vol. 1 (Beirut: Da>r-Fikr, 2001), 59.

<sup>59</sup> Abd. Al-Qa>hir al-Jurja>ni>, *Dala>il al-I'ja>z* 540-541.

<sup>60</sup> Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 1, 143.

tergantung pada situasi, kondisi geografis maupun sosiologis. Keberadaan Adam dan keturunannya yang tersebar di seluruh bumi, maka interpretasi " *al-asma' kulluba* " lebih sesuai jika dimaknai dengan "potensi pengetahuan" tentang nama-nama, atau kata-kata yang digunakan menunjuk benda-benda, atau mengajarnya fungsi benda-benda.<sup>61</sup>

Pembacaan *Retroaktif* terhadap ayat ini memberikan gambaran bagaimana Adam menerima pengajaran Allah melalui *Asma'>*. Diksi *kulluba* adalah simbol-simbol suara yang membedakan segala sesuatu melalui identifikasi pada wilayah sekitarnya.

Dalam konteks ini, al-Sha'rawi membedakan antara *kalam* dan *lughah*, menurutnya *kalam* (ucapan) adalah produk pendengaran, sedangkan *lughah* (bahasa) adalah produk lingkungan. Artinya, Allah mengajarkan Adam nama-nama seluruhnya, potensi ini tidaklah dapat dikuasai Adam, kecuali Adam benar-benar mendengarkan langsung dari Allah lalu melafadzkannya. Seperti seorang anak warga Arab, namun sejak kecil berada di lingkungan warga Inggris, maka ia akan pandai berbahasa Inggris, ia tidak akan mengetahui bahasa Arab sedikitpun. Pembelajaran bahasa tidaklah melalui proses warisan, keturunan atau kebangsaan, namun bahasa didasari pendengaran berulang-ulang dan menirukannya.<sup>62</sup> *Lughah ibnat al-Muhakah*, bahasa merupakan proses pengulangan.<sup>63</sup> Pembelajaran bahasa akan berhasil maksimal, jika terjadi hubungan relasi idiomatik antara suara dan makna, yakni sistem pengajaran sesuatu yang belum diketahui. Anak kecil dimungkinkan mengikuti suara kucing atau anjing tanpa diajarkan oleh seseorang. Akan tetapi tidak mungkin ia belajar sendiri mengenai nama "kucing" atau "anjing". Dalam konteks pengajaran

<sup>61</sup> Pengajaran Allah kepada A<dam melalui *qalam* khusus bagi manusia, oleh sebab itu apa yang Dia ajarkan kepada A<dam tidak masuk pengetahuan malaikat, sebab malaikat mempunyai *qalam* khusus berbeda dengan yang dimiliki A<dam yakni daya pembeda spesifik. Adapun *Asma'>* yang dimaksud bukanlah pengetahuan A<dam nama dari segala sesuatu, sebab jika itu yang dimaksudkan, tentunya Dia akan berfirman, " *Wa allama A<dam al-Lugha>t kullaha*. Lihat. Muhammadiyah Shahru>r, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n*, 91.

<sup>62</sup> Muhammad Mutawalli al-Sha'rawi, *Tafsīr wa Khawa>t>ir*, Vol. 1, 207.

<sup>63</sup> Muhammad Mutawalli al-Sha'rawi, *Fayd al-Rahma>n*, 37.

Allah kepada Adam melalui proses *material-rahmani*, yaitu dengan memahami bahwa Adam bisa mengadakan pembedaan dengan perantara alat-alat indera seperti penglihatan dan pendengaran, lalu menirukannya melalui suara atau pendengaran,<sup>64</sup> Asma' yang diajarkan Allah adalah segala hal yang dibutuhkan Adam agar mampu menjalankan tugas sebagai khalifah di muka bumi dengan baik.<sup>65</sup>

Pembacaan secara *heuristik* menunjukkan bahwa Adam disiapkan oleh Allah dengan mengajarkan kepadanya *asma'* yakni potensi pengetahuan di dalam diri. Pendidikan Allah dengan pengajaran *asma'* terus berlanjut hingga hari kiamat, bertujuan memberikan manusia bekal dalam mengusung misi sebagai khalifah di bumi. Namun, jika manusia bermaksiat dan berdosa, kisah Adam telah memberikan teladan, hendaknya segera bertaubat, memohon ampunan Allah dan memperbaiki diri. Menurut al-Sha'rawi, keberadaaan Asma' yang diajarkan Allah kepada Adam saat ini berupa *manhaj* atau pedoman hidup yang bersifat khusus, transenden dan urgen, yang diperlukan oleh seluruh makhluk.

Selanjutnya, al-Sha'rawi memberikan ilustrasi sederhana terkait *manhaj al-bayah* dengan *buku katalog* suatu alat elektronik. Setiap pembeli alat elektronik pasti membutuhkan buku katalog, sebagai acuan atau pedoman cara menggunakan sesuai prosedur pembuatnya. Jika terjadi kerusakan, maka tampak dua kemungkinan ; *pertama*, pembeli akan komplain kepada penjual. *Kedua*, pembeli melakukan kesalahan yang menyebabkan kerusakan. Dalam konteks ini, Allah menciptakan manusia dan menetapkan *manhaj bayah* (pedoman hidup), Allah memilih manusia sebagai khalifah, mengutus para nabi dan rasul untuk menyampaikan risalah-Nya, menurunkan al-Qur'an yang dibawa oleh Rasulullah, dengan tujuan agar kehidupan manusia berbahagia. Namun, tidak sedikit manusia hidup tanpa berpedoman pada al-Qur'an, sehingga kehidupannya penuh dengan kecemasan, konflik, permusuhan dan jauh dari kebahagian.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> Muhammad Mutawalli al-Sha'rawi, *Tafsir wa Khawarizm*, Vol. 1, 208.

<sup>65</sup> Muhammad Mutawalli al-Sha'rawi, *Fayd al-Rahim*, 37.

<sup>66</sup> Muhammad Mutawalli al-Sha'rawi, *Fayd al-Rahim*, 39.

Lebih jauh, al-Sha'rawi menjelaskan bentuk *Asma'* yang diajarkan Allah kepada Adam saat ini, berupa ruh yang ditiupkan kepada jasad sehingga menjadi hidup dan mampu bergerak, namun di sisi lain terdapat ruh keimanan, ruh yang menjadikan hati manusia hidup dan siap menerima nilai-nilai agama, ruh pertama berupa potensi inderawi dan akal, sedangkan ruh kedua berbentuk ruh keimanan berupa potensi ruhaniyyah.<sup>67</sup>

Jika ruh pertama dimiliki oleh seluruh manusia baik muslim maupun kafir, maka ruh kedua hanya dimiliki kaum muslim yang mampu menerapkan nilai-nilai agama dalam hidupnya.<sup>68</sup> Al-Sha'rawi menafsirkan kata *ruhan* pada surah al-Shura: 52<sup>69</sup> sebagai *al-Manhaj al-Qur'ani* yakni pedoman al-Qur'an, *ruh al-amin* yakni malaikat yang membawa al-Qur'an. Menurutnya, eksistensi ruh berfungsi sebagai sumber hidup dan berguna menggerakkan jasad manusia, adapun *al-Manhaj al-Qur'ani* disebut *ruh al-rub*, di mana manusia lebih membutuhkan nilai-nilainya sebagai pedoman hidup.<sup>70</sup> Nilai Qur'ani diposisikan sebagai idee dasar dalam merumuskan peraturan-peraturan yang diproduk oleh manusia.<sup>71</sup>

Bagi al-Sha'rawi, jika manusia mampu menjaga dan mengembangkan *Asma'* dalam dirinya, ia akan merasakan kebahagiaan seperti halnya Adam yang dipilih oleh Allah menjadi khalifah. *Asma'* merupakan potensi dan modal berharga yang dapat menempatkannya menjadi manusia "spesial", karena memiliki *ruh al-*

<sup>67</sup> Muh<sup>ن</sup>ammad Mutawalli<sup>ع</sup> al-Sha'rawi<sup>ع</sup>, *Fayd al-Rah*<sup>ن</sup>ma<sup>ع</sup>n, 40.

<sup>68</sup> Muh<sup>ن</sup>ammad Mutawalli<sup>ع</sup> al-Sha'rawi<sup>ع</sup>, *Fayd al-Rah*<sup>ن</sup>ma<sup>ع</sup>n, 41.

<sup>69</sup> al-Qur'an, 42: 52.

وَكُلُّكُمْ أُوحِيَنَا إِلَيْكُمْ بِوُحُنًا مِّنْ أَنْرَأِنَا، مَا كُنْنَا تَئْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَا تُورًا مُّبِينًا يَوْمَئِنْ نَّشَأْنَا مِنْ عِنْدِنَا  
وَكُلُّكُمْ أَنْهَدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ .

" Dan demikianlah Kami wahyukan kepadamu (Muhammad) ruh (al-Qur'an) dengan perintah Kami. Sebelumnya engkau tidaklah mengetahui apakah kitab (al-Qur'an) dan apakah iman itu, tetapi Kami jadikan al-Qur'an itu cahaya, dengan itu Kami memberi petunjuk siapa yang Kami kehendaki di antara hamba-hamba Kami. Dan, Sungguh, engkau benar-benar membimbing (manusia) kepada jalan yang lurus. "

<sup>70</sup> Muh<sup>ن</sup>ammad Mutawalli<sup>ع</sup> al-Sha'rawi<sup>ع</sup>, *Fayd al-Rah*<sup>ن</sup>ma<sup>ع</sup>n, 41.

<sup>71</sup> Muh<sup>ن</sup>ammad Mutawalli<sup>ع</sup> al-Sha'rawi<sup>ع</sup>, *Fayd al-Rah*<sup>ن</sup>ma<sup>ع</sup>n, 42.

*ruh* yang termanifestasikan dalam bentuk ketaatan kepada Allah, dan mampu menerapkan nilai qur’ani dalam kehidupannya.

Dari paparan di atas tampak bahwa penafsiran al-Sha’rawi mengungkap makna heuristik *asma’* tidak hanya sebatas pada potensi pengetahuan yang dimiliki manusia berupa ilmu saja, namun *asma’* selalu diajarkan Allah kepada manusia hingga kiamat, yang berupa *ruh al-ruh* atau *al-manhaj al-qur’ani*, yakni menjadikan al-Qur’an sebagai pedoman hidup yang menyebabkan manusia berhasil mengembangkan misi menjadi khalifah dan berbahagia di dunia dan akhirat.

### **Catatan Akhir**

Seluruh surah al-Qur’an yang mengungkap kisah Adam dalam al-Qur’an seluruhnya Makkiyyah kecuali surah al-Baqarah. Kisah Adam diawali proses penciptaan Adam, terjadi *hirar* (dialog) antara Allah dan malaikat-Nya dan *sira’* (konflik) berupa kedurhakaan Iblis terhadap perintah Allah, alur kisah mencapai klimaks saat Allah mengusir Iblis dari surga dan Adam turun ke bumi, akhir kisah ini ditutup dengan pengangkatan Adam menjadi khalifah. Walaupun terdapat pengulangan beberapa segmen kisah Adam dalam redaksi yang mirip di beberapa surah, akan tetapi ditemukan juga alur kisah yang tidak disebutkan pada surah sebelumnya.

Pembacaan semiotika Kisah Adam dilakukan dalam dua tahap, yakni makna leksikal dan mitos, atau heuristik dan retroaktif. *Asma’* artinya kata yang menunjukkan identitas sesuatu. *Asma* merupakan simbol potensi pengetahuan, manusia menjadi makhluk paling utama karena kemampuan dan skill yang tidak terbatas dimiliki melebihi kemampuan makhluk lainnya.

Nilai filosofi di balik dalam kisah Adam, yakni urgensi belajar dan mengajarkan ilmu, mengakui kesalahan dan mau bertaubat, meminta bimbingan syariat sebab manusia dihadapkan pada dua pilihan, antara ketaatan dan durhaka, memiliki rasa malu, dan manusia sebagai makhluk surga yang rindu kembali ke surga

## Referensi

- A. Teeuw, *Sastra dan Ilmu Sastra* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1980).
- Abd al-Majid 'Abd al-Salam al-Muhayyib, *Ittija>ha>t al-Tafsi>r fi> al-'Ashr al-Rab'i>in*, Vol. II (Amman: Maktabah al-Nahdah al-Islamiyyah, 1402).
- Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*
- Abdul Jalal, *Ulumul Qur'an* (Surabaya: Dunia Ilmu, 1988).
- Abu al-Qasim al-Husayn ibn Muhammad Al-Raghib al-Isfahani, *Mufrada>t Alfa>d al-Qur'a>n fi> Ghari>b al-Qur'a>n* (Mansurah: Maktabah Faya'di li al-Tijra>rah wa al-Tawzi>, 2009).
- Abu Ja'far Muhammad ibn Jari'r al-Tabarani, *Ja>mi' al-Baya>n 'an Ta'wi>l A<y al-Qur'a>n*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Fikr, 2001).
- Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997).
- Al-Qur'an al-Karim
- Hanafi, *Segi-Segi Kesusastraan Pada Kisah-Kisah Al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1983).
- Ibrahim Anis, dkk., *al-Mu'jam al-Wasi>t* (Beirut: Dar al-Fikr, tth.).
- Isma'il ibn 'Umar ibn Kathir al-Dimshaqī, *Tafsi>r al-Qur'a>n al-'Aṣṣi>m*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Fikr, 2005)
- Jala'l al-Din al-Suyuti, *Tafsi>r al-Jalalayn* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Alamiyyah, t.th.).
- Kaelan, *Filsafat Bahasa Semiotika dan Hermeneutika* (Yogyakarta: Paradigma, 2009).
- Louis Ma'luf, *al-Munjid* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1975)

Mah{mu>d al-Sayyid H{asan, *Rawa>i I'ja>z al-Qas}as} al-Qur'a>ni> (Iskandariah: al-Makta>b al-Ja>mi' al-H{adi>th, t.th}).*

Manna>' Khali>l al-Qat}t}a>n, *Maba>hith fi> Ulu>m al-Qur'a>n*, (Riyadh: Manshurat al-'As}r al-H{adi>th, t.th}).

Muh}ammad Ah}mad Khalafallah, *al-Fann al-Qas}as}i> fi> al-Qur'a>n al-Kari>m*, (Kairo: Maktabah al-Nahd}ah al-Mis}riyyah, 1951).

Muh}ammad Fua>d Abd. al-Ba>qi>, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfadz al-Qur'an al-Karim* (Kairo: Da>r al-Hadi>th, 2001).

Muh}ammad ibn Ah}mad ibn Abi> Bakr ibn Farah al-Qurt}ubi>, *Tafs}i>r al-Qurt}ubi>*, Vol. 14 (Kairo: Da>r al-Sha'b, 1990).

Muh}ammad Rashi>d Rid}a>, *Tafs}i>r al-Qur'a>n al-H{aki>m*, Juz II (Mesir: al-Hai'ah al-Misriyyah, 1990).

Muh}ammad Shahru>r, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n, Qira>'ah Mu'a>s}irah* (Damaskus: Al-Aha>li li al-T{iba>'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi>', 2009).

Muhammad Kamil Hasan, *al-Qur'a>n wa al-Qis}as} al-H{a>dithah*, (Beirut: Da>r al-Buh}uth al-Isla>miyah, 1970).

Muhammad Mutawalli al-Sha'rawi, *Tafs}i>r wa Khawa>t}ir*, (Kairo: Dar al-Shuruq, 2007).

Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode dan Teknik Penelitian Sastra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004).

Rachmat Djoko Pradopo, *Beberapa Teori Sastra, Metode kritik dan Penerapannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010).

Roland Barthes, *Elemen-Elemen Semiologi*, terj. M. Ardiansyah (Yogyakarta: IRCiSod, 2012).

Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika al-Qur'a>n; Pengantar Orientasi Studi al-Qur'a>n* (Yogyakart: Titian Ilahi Press, 1997).

Umberto Eco, *Teori Semiotika Signifikasi Komunikasi, Teori Kode, serta Teori Produksi Tanda*, Terj. Inyiak Ridwan Muzir (Bantul: Kreasi Wacana, 2009).