

Konsepsi Fakhūr dalam Al-Qur'an: Analisis Semantik Toshihiko Izutsu

Jefri Hariando

Universitas Islam Negeri Imam Bonjol Padang, Indonesia

Email: hariandojefri@gmail.com

Abstract

Indonesian Qur'anic scholarship tends to treat fakhūr as a generic synonym for arrogance and to dissolve it into discussions of riyā', takabbur, and 'ujb, thereby blurring its conceptual specificity and frequently misreporting its lexical distribution. This article reconstructs the conceptual structure of fakhūr through Toshihiko Izutsu's Qur'anic semantics basic meaning, syntagmatic and paradigmatic relational meaning, diachronic-synchronic analysis, and the reconstruction of the Qur'anic Weltanschauung while re-verifying all lexical data against al-Mu'jam al-Mufahras and primary lexicographical sources. Four findings emerge. First, the root f-kh-r occurs six times in the Qur'an, with the form fakhūr appearing only four times across four surahs (Q. 4:36; 11:10; 31:18; 57:23), while Q. 57:20 contains tafākhur and Q. 55:14 contains al-fakhkhār. Second, syntagmatically fakhūr is bound to three consistent nodes: an obligatory collocation with mukhtāl, affective instability (farah-ya's), and most decisively an appositional (badal) relation to al-bukhl, as al-Zamakhsharī asserts for Q. 57:23–24 and as Q. 4:36–37 parallels. Third, diachronically the Qur'an does not negate the root f-kh-r wholesale but narrows its pejorative valence to the hyperbolic form and material referent, so that its positive derivatives survive in post-revelation Islamic tradition. Fourth, the Qur'anic Weltanschauung frames fakhūr not as a private psychological failing but as a distributive one: ostentation and avarice are two faces of a single disposition.

Keywords: *Fakhūr, Qur'anic Semantics, Toshihiko Izutsu, Flexing*

Abstrak

Kesarjanaan Al-Qur'an di Indonesia cenderung memperlakukan *fakhūr* sebagai sinonim generik dari kesombongan dan melarutkannya ke dalam pembahasan *riyā'*, *takabbur*, dan *'ujb*, sehingga kekhasan konseptualnya menjadi kabur dan distribusi leksikalnya kerap dilaporkan secara keliru. Artikel ini merekonstruksi struktur konseptual *fakhūr* melalui semantik Al-Qur'an Toshihiko Izutsu makna dasar, makna relasional sintagmatik dan paradigmatis, analisis diakronik–sinkronik, serta rekonstruksi *Weltanschauung* dengan verifikasi ulang atas seluruh data leksikal menggunakan *al-Mu'jam al-Mufahras* dan sumber-sumber leksikografis primer. Studi ini menemukan empat hal. Pertama, akar *f-kh-r* muncul enam kali dalam Al-Qur'an, dengan bentuk *fakhūr* hanya empat kali pada empat surah (QS. an-Nisā'/4: 36; Hūd/11: 10; Luqmān/31: 18; al-Ḥadīd/57: 23), sementara QS. al-Ḥadīd/57: 20 memuat *tafākhur* dan QS. ar-Raḥmān/55: 14 memuat *al-fakhkhār*. Kedua, secara sintagmatik *fakhūr* terikat pada tiga simpul yang konsisten: kolokasi wajib dengan *mukhtāl*, ketidakstabilan afektif (*farah-ya's*), dan yang paling menentukan hubungan *badal* dengan *al-bukhl* sebagaimana ditegaskan al-Zamakhsharī atas QS. al-Ḥadīd/57: 23-24 dan diparalelkan QS. an-Nisā'/4: 36-37. Ketiga, secara diakronik Al-Qur'an tidak menegasi akar *f-kh-r* secara total, melainkan mempersempit valensi negatifnya pada bentuk hiperbolik dan rujukan material, sehingga turunan positifnya tetap hidup dalam tradisi Islam pascawahyu. Keempat, *Weltanschauung* Al-Qur'an memposisikan *fakhūr* bukan sebagai kelemahan psikologis privat, melainkan sebagai kegagalan distributif: pamer dan kikir adalah dua wajah dari disposisi yang sama.

Kata Kunci: *Fakhūr, Semantik Al-Qur'an, Toshihiko Izutsu, Flexing*

A. Pendahuluan

Salah satu asumsi dasar semantik Al-Qur'an adalah bahwa kosakata kunci tidak berdiri sendiri, melainkan menempati simpul-simpul dalam suatu jaringan konseptual yang, apabila dipetakan secara utuh, menyingkapkan pandangan dunia (*Weltanschauung*) teks itu sendiri.¹ Konsekuensi metodologisnya bersifat mengikat, memperlakukan sebuah kata kunci sebagai sinonim longgar dari kata lain di medan yang sama berarti meruntuhkan justru struktur yang hendak dibaca.² Persoalan inilah yang membayangi kajian atas terma *fakhūr* dalam keserjanaan Al-Qur'an di Indonesia. Terma ini nyaris selalu dibaca sebagai varian leksikal dari kesombongan dan dilarutkan ke dalam pembahasan *riyā'*, *takabbur*, *'ujb*, dan *baṭar*, sehingga apa yang secara spesifik dikritik Al-Qur'an melalui kata ini tidak pernah benar-benar terumuskan.

Kekaburan konseptual tersebut beriringan dengan persoalan yang lebih elementer, yakni ketidaktepatan data leksikal.³ Sejumlah tulisan menyatakan bahwa *fakhūr* disebut lima kali dalam empat surah dengan memasukkan QS. al-Ḥadīd/57: 20 ke dalam daftar, padahal ayat tersebut memuat bentuk *tafākhur* maṣdar dari wazan *tafā'ala* yang bermakna resiprokal dan bukan *ṣīghah mubālaghah fakhūr*.⁴ Kekeliruan sejenis terjadi pada pengutipan redaksi, rumusan *kulla mukhtālin fakhūr* kerap dinisbahkan kepada QS. an-Nisā'/4: 36, padahal ayat itu berbunyi *man kāna mukhtālan fakhūrā*. Perbedaan ini bukan sekadar soal ketelitian filologis. Dalam kerangka Izutsu, bentuk morfologis dan pemarkah kuantifikasi adalah data semantic, *tafākhur* menandai kesombongan sebagai praktik sosial timbal balik, sedangkan *kāna* menandai kesombongan sebagai watak yang telah mengendap. Kesalahan pada tataran ini merambat ke seluruh bangunan analisis.

Sejumlah studi terdahulu telah menyentuh wilayah ini dari sudut yang berbeda-beda. Eko Zulfikar memetakan *riyā'* secara tematik sebagai distorsi niat dalam ibadah,⁵ Abdulloh Labib membaca *tahadduts bi al-ni'mah* dalam Tafsir al-Miṣbāh sebagai pembandingan normatif bagi pelaku *flexing*,⁶ Fahri Ramadhan menyusun kajian tafsir tematik atas tren *flexing* dengan rujukan utama Tafsir al-Miṣbāh, sementara Apifah Novianti secara khusus

¹ Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung* (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), 3–10.

² Muhammad Rusidi, "Semantik Al-Qur'an Toshihiko Izutsu: Relevansi Dan Kontribusinya Dalam Tafsir Kontemporer," *Al Kareem: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 3, nos. 2, September (September 2025): 17–30.

³ Laila Astuti dan Bashori Bashori, "Kajian Semantik Tawakkal Dalam Al-Qur'an: Relevansinya Terhadap Konsep Coping Dan Psikologi Resiliensi," *Fathir: Jurnal Studi Islam* 2, no. 2 (June 2025): 308–23.

⁴ Taqiyudin, *et al*, "Makna Dasar Dan Makna Relasional Pada Kata Al-Balad Dalam Al-Qur'an: Kajian Semantik Toshihiko Izutsu," *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam* 8, no. 2 (December 2022): 113–25.

⁵ Eko Zulfikar, "Interpretasi Makna Riya' dalam Al-Qur'an: Studi Kritis Perilaku Riya' dalam Kehidupan Sehari-hari," *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 3, no. 2 (2018): 143–157.

⁶ Abdulloh Labib, "Tahadduts bi al-Ni'mah Perspektif Quraish Shihab dalam Tafsir al-Miṣbāh dan Relevansinya terhadap Pelaku Flexing," *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 10, no. 1 (2022): 153–71.

menghimpun ayat-ayat *fakhara* beserta padanannya dengan pendekatan psikologi. Karya Novianti adalah yang paling dekat dengan artikel ini, nSkriamun ia bekerja dengan metode tematik (*mawḍūʿī*) yang menyatukan *fakhara* dengan seluruh padanannya ke dalam satu tema besar.⁷ Justru penyatuan itulah yang menghalangi terbacanya diferensiasi internal antarkata dalam medan yang sama persoalan yang hanya dapat diatasi oleh analisis paradigmatis.

Pada sisi lain, penerapan semantik Izutsu di Indonesia telah berkembang luas, namun kritik metodologis terhadapnya belum banyak diserap. Solihu menunjukkan bahwa model Izutsu berisiko mereduksi realitas ontologis Al-Qur'an menjadi konstruksi linguistik semata,⁸ sedangkan *al-Zarāl* mempersoalkan ketegangan antara paradigma deskriptif-sinkronik dan historis-diakronik yang dipakai Izutsu secara bergantian tanpa pengaturan yang eksplisit.⁹ Resepsi Arab atas karya Izutsu, sebagaimana dilaporkan al-Akoub, juga menunjukkan apresiasi yang disertai keberatan pada titik yang sama.¹⁰ Artikel ini mengambil kritik tersebut secara serius dengan memperlakukan rekonstruksi *Weltanschauung* sebagai pembacaan atas struktur wacana teks, bukan sebagai klaim bahwa realitas teologis Al-Qur'an tereduksi pada bahasa. Bertolak dari kesenjangan tersebut, artikel ini mengajukan tiga pertanyaan. *Pertama*, bagaimana distribusi dan makna dasar akar *f-kh-r* dalam Al-Qur'an setelah diverifikasi ulang? *Kedua*, relasi sintagmatik dan paradigmatis apa yang membentuk makna *fakhūr* dan membedakannya dari kosakata lain di medan kesombongan? *Ketiga*, bagaimana transformasi diakronik terma ini dan implikasinya bagi *Weltanschauung* Al-Qur'an serta bagi pembacaan atas budaya *flexing* digital?

Tesis yang diajukan adalah bahwa *fakhūr* bukanlah sinonim generik kesombongan, melainkan konsep yang secara ketat menautkan pamer kepemilikan dengan kegagalan distribusi. Dalam dua dari empat kemunculannya, *fakhūr* langsung disusul oleh celaan atas *al-bukhl* dalam pola redaksional yang identik sebuah relasi yang oleh al-Zamakhsharī dibaca sebagai *badal*, yakni penjelas identitas, bukan sekadar tema yang berdampingan. Konsekuensinya, kritik Al-Qur'an atas *fakhr* berpusat pada ekonomi-etis, bukan semata pada psikologi individual. Kebaruan artikel ini terletak pada tiga hal, koreksi sistematis atas data leksikal yang selama ini beredar keliru; identifikasi relasi *fakhūr-bukhl* sebagai poros

⁷ Ahmad Syawal et al., "Hedonisme Perspektif Mufasssir Kontemporer (Kajian Tafsir QS al-Ḥadīd [57]: 20)," *AT-TAḤBIR: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 1, no. 3 (July 2025): 1–22.

⁸ Abdul Kabir Hussain Solihu, "Semantics of the Qur'anic *Weltanschauung*: A Critical Analysis of Toshihiko Izutsu's Works," *American Journal of Islamic Social Sciences* 26, no. 4 (2009): 1–23, <https://doi.org/10.35632/ajis.v26i4.387>.

⁹ Ṣalāḥ al-Dīn Al-Zarāl, "Applied Semantics and the Qur'an: Izutsu's Methodology as a Case Study," *Journal of Qur'anic Studies* 14, no. 1 (2012): 173–200.

¹⁰ Eisa Al-Akoub, "Izutsu's Study of the Qur'an from an Arab Perspective," *Journal of Qur'anic Studies* 14, no. 1 (2012): 107–30.

semantik yang belum pernah dieksplisitkan dalam kajian berbahasa Indonesia dan temuan diakronik bahwa Al-Qur'an mempersempit, bukan menghapus valensi akar *f-kh-r*, yang dibuktikan oleh bertahannya turunan positif akar ini dalam khazanah Islam pascawahyu.

B. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan kajian kualitatif kepustakaan (*library research*) dengan desain analisis semantik struktural Toshihiko Izutsu.¹¹ Sumber primer berupa Al-Qur'an sebagai korpus tertutup, dengan inventarisasi ayat menggunakan *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm* dan verifikasi morfologis berdasarkan *wazan*.¹² Data leksikografis bersumber dari *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, *Lisān al-'Arab*, dan *Maqāyīs al-Lughah*, sedangkan data tafsir dari karya al-Ṭabarī, al-Zamakhsharī, Hamka, dan M. Quraish Shihab. Literatur sekunder digunakan untuk memperkuat kerangka metodologis Izutsu serta kontekstualisasi psikologis dan sosiologis.

Analisis dilakukan melalui empat tahap: (1) menetapkan *basic meaning* berdasarkan leksikografi Arab klasik; (2) mengidentifikasi *relational meaning* melalui analisis sintagmatik atas kolokasi dan struktur *i'rāb*, termasuk relasi *badal*, *'atf*, dan *istithnā*, serta analisis paradigmatis melalui sinonim dan oposisi; (3) membedakan perkembangan makna secara diakronik pada periode pra-Qur'anik, Qur'anik, dan pasca-Qur'anik; dan (4) merekonstruksi *Weltanschauung* Al-Qur'an serta melakukan kontekstualisasi. Untuk menghindari pencampuran paradigma sinkronik dan diakronik, sebagaimana dikritik al-Zarāl, penelitian ini membedakan secara tegas makna dalam sistem Al-Qur'an dari perkembangan makna dalam sejarah bahasa Arab dan hanya menggunakan data pra-Islam yang dapat diverifikasi, mengingat problem autentisitas syair Jahiliyah.¹³

C. Hasil dan Pembahasan

1. Distribusi Leksikal dan Makna Dasar Akar فخر (*fakhr*)

Langkah pertama semantik Izutsu adalah mengisolasi kata dari sistem Al-Qur'an untuk memperoleh makna dasarnya, yaitu muatan yang tetap melekat sekalipun kata itu dipindahkan ke konteks lain.¹⁴ Terma *fakhūr* (فَخُور) berakar pada *f-kh-r* (ف-خ-ر) dengan verba *fakhara-yafkharu-fakhran*. Ibn Manẓūr merekam bahwa *al-fakhr* berarti memuji diri dengan keunggulan yang dimiliki dan ini yang khas *'add al-qadīm*, yakni

¹¹ Akhmad Aidil Fitra and Yousuf Aboujanah, "Gadamerian Hermeneutical Analysis of Hasbi Ash-Shiddieqy's Interpretation of QS. Luqman (31):6 in the Context of Contemporary Entertainment Discourse," *Al-Karim: International Journal of Quranic and Islamic Studies* 3, no. 1 (March 2025): 59–78, <https://doi.org/10.33367/al-karim.v3i1.6839>.

¹² Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002).

¹³ Suzanne Pinckney Stetkevych, *The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual* (Ithaca: Cornell University Press, 1993), 40–54.

¹⁴ Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, 11–13.

membilang kemuliaan lama, silsilah, nenek moyang, dan warisan kelompok.¹⁵ Ibn Fāris menempatkan akar ini pada gagasan pengagungan dan kebesaran yang diklaim,¹⁶ sehingga makna dasarnya sejak awal bersifat komparatif, seseorang tidak dapat *fakhara* tanpa pihak lain yang dijadikan pembanding.

Definisi paling menentukan datang dari al-Rāghib al-Aṣṣafahānī, yang merumuskan *al-fakhr* sebagai *al-mubāhāh fī al-asyyā' al-khārijah 'an al-insān ka al-māl wa al-jāh* berbangga atas hal-hal yang berada di luar diri manusia seperti harta dan kedudukan.¹⁷ Frasa *al-khārijah 'an al-insān* adalah kunci diferensiasi *fakhūr* dari *'ujb*. Objek *'ujb* adalah sesuatu yang melekat pada diri, amal, kecerdasan, jumlah pengikut, sedangkan objek *fakhr* adalah sesuatu yang terpisah dari diri dan hanya bersifat kepemilikan. Perbedaan ini bukan gradasi intensitas, melainkan perbedaan referen, dan karenanya keduanya menempati posisi berbeda dalam medan semantik yang sama. Al-Rāghib melanjutkan dengan catatan morfologis bahwa dari akar ini lahir *fākhir*, *fakhūr*, dan *fakhūr* yang seluruhnya menandai *al-takhthūr*, yakni intensitas dan keberulangan.¹⁸ Wazan *fa'ūl* memang lazim dipakai Al-Qur'an untuk menandai watak yang telah mengendap *ṣabūr*, *syakūr*, *kafūr*, *ya'ūs*.

Satu keterangan al-Rāghib yang selama ini luput dari perhatian justru paling produktif secara semantik. Ia menjelaskan bahwa *al-fakhhkhār* (tembikar, QS. ar-Raḥmān/55: 14) dinamai demikian karena bunyi nyaringnya ketika diketuk, seolah benda itu digambarkan dalam rupa orang yang banyak berbangga.¹⁹ Keterangan ini menyingkapkan sema yang tersimpan dalam akar itu sendiri, nyaring di luar, rongga di dalam. Tembikar berbunyi keras justru karena ia kosong. Metafora leksikografis abad ke-5 H ini, sebagaimana akan ditunjukkan pada bagian kelima, beririsan secara mengejutkan dengan temuan psikologi kontemporer mengenai hubungan antara pamer kepemilikan dan kerapuhan harga diri.

Verifikasi atas *al-Mu'jam al-Mufahras* menghasilkan koreksi penting terhadap data yang selama ini beredar. Akar *f-kh-r* muncul enam kali dalam Al-Qur'an, bukan lima; dan bentuk *fakhūr* sendiri hanya empat kali pada empat surah. Tabel berikut memuat pemilahannya.

¹⁵ Muḥammad ibn Mukarram Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dār Ṣādir, 1414), 47–48.

¹⁶ Aḥmad Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn (Beirut: Dār al-Fikr, 1979).

¹⁷ al-Rāghib al-Aṣṣafahānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, ed. Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī (Damaskus: Dār al-Qalam, 2009), 625.

¹⁸ Al-Aṣṣafahānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, 625.

¹⁹ Al-Aṣṣafahānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, 625.

Tabel 1. Distribusi Akar *f-kh-r* dalam Al-Qur'an

No	Ayat	Bentuk	Wazan/Kategori	Fungsi dalam Konteks
1	an-Nisā'/4: 36	fakhūrā	fa'ul (mubālaghah)	Penutup ayat hak-hak sosial; didahului kāna (watak yang mengendap)
2	Hūd/11: 10	fakhūr	fa'ul (mubālaghah)	Diagnosis psikologis manusia saat nikmat kembali; berpasangan dengan fariḥ
3	Luqmān/31: 18	fakhūr	fa'ul (mubālaghah)	Wasiat Luqmān; menutup larangan atas tiga perilaku tubuh
4	al-Ḥadīd/57: 23	fakhūr	fa'ul (mubālaghah)	Penutup ajaran qadar; disusul badal al-bukhl pada ayat 24
5	al-Ḥadīd/57: 20	tafākhur	maṣdar tafā'ala (resiprokal)	Tamsil kehidupan dunia; menandai kesombongan sebagai praktik kolektif timbal balik
6	ar-Raḥmān/55: 14	al-fakhkhār	ism (tembikar)	Makna konkret; menyimpan sema "nyaring–berongga" menurut al-Rāghib

Dua catatan menyertai tabel di atas. Pertama, QS. an-Nisā'/4: 36 memakai redaksi *man kāna mukhtālan fakhūrā*, sedangkan QS. Luqmān/31: 18 dan al-Ḥadīd/57: 23 memakai *kulla mukhtālin fakhūr*. Pemakaian *kāna* pada yang pertama menandai keadaan yang telah menetap, sementara *kull* pada dua yang lain menuniversalkan penolakan tanpa pengecualian. Kedua, kata *mukhtāl* hanya muncul tiga kali dalam Al-Qur'an dan selalu bersanding dengan *fakhūr*; ia tidak pernah berdiri sendiri. Fakta kolokasional ini menempatkan pasangan *mukhtāl–fakhūr* sebagai satu unit konseptual, bukan dua sifat yang kebetulan berdekatan.

2. Makna Relasional Sintagmatik: *Mukhtāl, Marāḥ, Farāḥ, dan Badal al-Bukhl*

Analisis sintagmatik membaca kata dalam rangkaian linear tempat ia berada apa yang mendahului, mendampingi, dan mengikutinya termasuk hubungan gramatikal yang mengikat unsur-unsur itu.²⁰ Pada *fakhūr*, pembacaan ini menghasilkan empat simpul yang saling menopang. *Pertama*, Kolokasi wajib dengan *mukhtāl*: sikap batin dan klaim lisan. *Mukhtāl* adalah ism fā'il dari *ikhtāla* yang berakar pada *kh-y-l*, serumpun dengan *khuyālā'* dan *khayāl*. Al-Rāghib mengaitkannya dengan bayangan yang dibentuk seseorang tentang dirinya sendiri, sehingga *ikhtiyāl* adalah keangkuhan yang lahir dari citra diri yang dibayangkan dan menampak pada cara berjalan serta lagak tubuh. Tradisi tafsir merumuskan pembagian kerja antara keduanya secara konsisten, *mukhtāl* adalah kesombongan yang berlangsung pada diri sendiri (*fī nafsīhi*), sedangkan *fakhūr* adalah kesombongan yang diarahkan kepada orang lain melalui lisan. Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan al-Suyūṭī menafsirkan pasangan ini pada QS. al-Ḥadīd/57: 23 sebagai *mutakabbir bi-mā ūtiya* (angkuh dengan apa yang diberikan kepadanya) lalu *fakhūr bihi 'alā al-nās* (membanggakkannya di hadapan manusia).²¹

²⁰ Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, 20–25.

²¹ Jalāl al-Dīn Al-Maḥallī and Jalāl al-Dīn Al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, n.d.).

Arah relasinya perlu ditegaskan karena kerap dibalik dalam literatur berbahasa Indonesia. Bukan *fakhūr* yang batiniyah lalu *mukhtāl* yang lahiriah, melainkan sebaliknya: *mukhtāl* menunjuk kesombongan yang dipelihara dalam diri dan terbaca pada postur, sementara *fakhūr* menunjuk pengalihannya menjadi klaim verbal atas orang lain. Urutan sintaksis *mukhtālan fakhūrā* karenanya bukan urutan acak, melainkan urutan kausal: citra diri yang dibayangkan mendahului, klaim atas orang lain menyusul. Al-Qur'an memilih untuk mencela keduanya sekaligus, sebab kesombongan yang berhenti di batin belum merusak relasi sosial, dan pamer yang tidak berakar pada citra diri yang inflasioner tidak akan berulang.

Kedua, Jaringan kinesik pada QS. Luqmān/31: 18

وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ

“Dan janganlah engkau memalingkan wajahmu dari manusia (karena sombong) dan janganlah berjalan di bumi dengan angkuh. Sungguh, Allah tidak menyukai setiap orang yang sombong lagi membanggakan diri.” (QS. Luqmān/31: 18)

Ayat ini menempatkan *fakhūr* sebagai kesimpulan dari dua larangan yang seluruhnya bersifat kinesik. *Tuṣa'ir khaddaka* berasal dari *al-ṣa'ar*, yang menurut al-Zamakhsharī adalah penyakit pada unta sehingga lehernya terpuntir,²² Al-Qur'an memakai citra patologis untuk sikap yang oleh pelakunya dianggap sebagai kewibawaan. Sementara *marāḥan* menunjuk cara berjalan yang dilebih-lebihkan, yang pada QS. al-Isrā'/17: 37 dikomentari dengan pengingat bahwa manusia tidak akan menembus bumi maupun menyamai tinggi gunung. Dengan demikian *fakhūr* di sini tidak diperkenalkan sebagai gagasan abstrak, melainkan sebagai sesuatu yang berlangsung pada tubuh dan tampak di ruang public wajah yang dipalingkan, langkah yang dibesar-besarkan. Hamka membaca rangkaian ini sebagai peringatan bahwa kesombongan pertama-tama terbaca dari sikap badan sebelum terdengar dari perkataan.²³ Bagi analisis kontemporer, poin ini menjadi jembatan langsung menuju *flexing* sebagai praktik yang pada dasarnya bersifat visual dan tubuh.

Ketiga, Ketidakstabilan afektif: pasangan *ya'ūs-kafūr* dan *fariḥ-fakhūr*. QS. Hūd/11:9–11 memperlihatkan struktur semantik yang saling berlawanan: kehilangan rahmat melahirkan *ya'ūs-kafūr*, sedangkan kembalinya nikmat melahirkan *fariḥ-fakhūr*, dengan *ṣabr* dan *'amal ṣāliḥ* sebagai pengecualian. Keempat epitet tersebut berpola *fa'ūl* dan menunjukkan bahwa *fakhūr* merupakan manifestasi kemakmuran

²² Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, ed. 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd and 'Alī Muḥammad Mu'awwad (Riyadh: Maktabat al-'Abikān, 1998), 558.

²³ Akhmad Aidil Fitra and Novizal Wendry, “Penafsiran, Ideologi, dan Afiliasi Politik: Kritik Buya Hamka (1908-1981 M) terhadap Nasakom Era Demokrasi Terpimpin (1959-1966 M),” *Istinarah: Riset Keagamaan, Sosial dan Budaya* 6, no. 2 (December 2024): 234–49.

dari *kufṛ al-ni'mah*, bukan sekadar emosi gembira. Yang dikritik ialah ketidakstabilan diri yang bergantung pada fluktuasi kepemilikan serta kekeliruan dalam mengatribusikan sumber nikmat. Karena itu, antitesisnya bukan sekadar kerendahan hati, melainkan *ṣabr* sebagai stabilitas internal yang berpasangan dengan *'amal ṣāliḥ* sebagai produktivitas sosial.

Relasi paling menentukan tampak pada QS. al-Ḥadīd/57:23–24 dan an-Nisā'/4:36–37. Al-Zamakhsharī menempatkan *alladhīna yabkhalūna* sebagai *badal* dari *kulla mukhtālin fakhūr*, sehingga *fakhr* dan *bukhl* bukan dua sifat yang berdampingan, melainkan dua manifestasi dari satu disposisi: pamer di ranah sosial dan menahan pemberian di ranah distributif.²⁴ QS. an-Nisā'/4:37 bahkan menunjukkan paradoksnya: pelaku menampilkan kepemilikan, tetapi menyembunyikan sumber *ilahiah* karunia tersebut. Dalam konteks QS. an-Nisā'/4:36, penolakan terhadap *mukhtālan fakhūrā* menutup rangkaian kewajiban sosial, sedangkan QS. al-Ḥadīd/57:22–23 mengaitkannya dengan kesadaran terhadap qadar. Sejalan dengan itu, M. Quraish Shihab memandang ayat tersebut sebagai koreksi terhadap duka dan kegembiraan yang berlebihan agar manusia dapat bertindak secara proporsional.²⁵

3. Makna Relasional Paradigmatik: Diferensiasi dalam Medan Semantik Kesombongan

Analisis paradigmatis menempatkan sebuah kata bersama kata-kata lain yang dapat menggantikannya dalam posisi tertentu, lalu menanyakan apa yang hilang bila penggantian itu dilakukan.²⁶ Prosedur ini penting justru karena kajian terdahulu cenderung memperlakukan *fakhūr*, *riyā'*, *takabbur*, dan *'ujb* sebagai satu himpunan yang dapat dipertukarkan. Padahal masing-masing memiliki objek, arah, dan tuntutan situasional yang berbeda.

Diferensiasi dapat dirumuskan melalui tiga variable, objek (apa yang dibanggakan), arah (kepada siapa ditujukan), dan kebutuhan akan audiens (apakah memerlukan penonton). *Takabbur/istikbār* berobjek kebenaran dan berarah vertikal ia adalah penolakan atas kebenaran karena merasa lebih tinggi (QS. an-Nahl/16: 29; al-A'rāf/7: 146); ia tidak memerlukan penonton. *'Ujb* berobjek kualitas yang melekat pada diri, sebagaimana tergambar dalam teguran atas kekaguman kaum Muslim pada jumlah mereka di Ḥunayn (QS. at-Taubah/9: 25); ia juga tidak memerlukan penonton, sebab ia berlangsung dalam kesadaran. *Riyā'* berobjek amal keagamaan dan mutlak

²⁴ Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, 52–53.

²⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 47–52.

²⁶ Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*, 22–27.

memerlukan penonton (QS. al-Baqarah/2: 264; al-Mā'ūn/107: 6). *Fakhr* berobjek kepemilikan dan nasab, berarah horizontal, dan memerlukan penonton. Dengan demikian *riyā'* dan *fakhr* berbagi kebutuhan akan audiens tetapi berbeda objek: yang satu memperdagangkan kesalehan, yang lain memperdagangkan kepemilikan.

Tiga terma lain melengkapi medan ini pada register yang berlainan. *Baṭar* menunjuk keangkuhan yang lahir dari kelimpahan dan, menariknya, pada QS. al-Anfāl/8: 47 disandingkan dengan *riyā'a al-nās* dalam pasangan yang strukturnya menyerupai *mukhtāl-fakhūr*; sedangkan pada QS. al-Qaṣaṣ/28: 58 ia dilekatkan pada negeri yang “angkuh karena kesenangan hidupnya”, sehingga *baṭar* memiliki dimensi kolektif. *'Uluww* dan *'utuww* menunjuk supremasi struktural-politik, sebagaimana digambarkan tentang Fir'aun yang “meninggikan diri di bumi” (QS. al-Qaṣaṣ/28: 4) dan kaum yang “melampaui batas dengan pelampauan yang besar” (QS. al-Furqān/25: 21). Adapun *takāthur* (QS. at-Takāthur/102: 1) adalah mesin kuantitatif dari *fakhr*: perlombaan memperbanyak yang menyediakan bahan bagi perbandingan. Kedekatan keduanya ditegaskan Al-Qur'an sendiri yang merangkai *tafākhurun baynakum* dan *takāthurun fī al-amwālī wa al-awlād* dalam satu tarikan napas pada QS. al-Ḥadīd/57: 20.

Pada sisi oposisi, koreksi juga diperlukan. Literatur berbahasa Indonesia kerap menyebut *khafḍan* dan *zillan* sebagai antonim *fakhūr*, padahal keduanya bukan bentuk yang dipakai Al-Qur'an. Yang dipakai adalah frasa *wakhfiḍ janāḥaka* (rendahkanlah sayapmu), sebuah metafora burung yang melipat sayap untuk melindungi anaknya, pada QS. al-Ḥijr/15: 88, asy-Syu'arā'/26: 215, dan al-Isrā'/17: 24; serta bentuk jamak *adhillah* pada frasa *adhillatin 'alā al-mu'minīn a'izzatin 'alā al-kāfirīn* (QS. al-Mā'idah/5: 54), yang menunjuk kelembutan terhadap sesama mukmin bukan kehinaan. Ketepatan bentuk ini penting karena keduanya mengandung muatan relasional, bukan sekadar sikap batin: sayap direndahkan *kepada* seseorang, dan kelembutan ditunjukkan *kepada* suatu kelompok.

Sejalan dengan itu, oposisi *fakhūr* dalam Al-Qur'an ternyata tidak berupa satu kata tunggal, melainkan sebuah program perilaku yang terdiri atas tiga lapis. Lapis atribusi, *syukr* sebagai pengembalian nikmat kepada sumbernya (QS. Ibrāhīm/14: 7; Luqmān/31: 12). Lapis distribus: *infāq* sebagai kebalikan langsung dari *bukhl* yang menjadi *badal* bagi *fakhūr* (QS. al-Ḥadīd/57: 24; an-Nisā'/4: 37–38). Lapis postur, cara berjalan *hawnan* yang menjadi ciri *'ibād al-Raḥmān* (QS. al-Furqān/25: 63), yang persis menegasi *mashy marāḥan* pada QS. Luqmān/31: 18. Struktur tiga lapis ini menegaskan kembali temuan sebelumnya, bagi Al-Qur'an, kesembuhan dari *fakhr*

tidak diukur dari perasaan rendah hati, melainkan dari perubahan pada pengakuan, pemberian, dan cara membawa diri di ruang publik.

Satu oposisi terakhir menuntut kehati-hatian karena sering disalahpahami. QS. al-Duḥā/93: 11 memerintahkan *wa ammā bi-ni'mati rabbika fa-ḥaddith* (adapun terhadap nikmat Tuhanmu, ceritakanlah). Perintah ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak melarang tindakan menyebut nikmat. Yang membedakan *tahadduts bi al-ni'mah* dari *fakhr* bukanlah kadar keterbukaan, melainkan arah atribusi “nikmat Tuhanmu”, bukan capaianku dan efek relasional-nya, apakah penyebutan itu membuka atau menutup akses orang lain terhadap sumber daya. Kriteria inilah, sebagaimana juga disimpulkan Labib dalam kajiannya atas Tafsir al-Miṣbāḥ, yang membuat perbedaan keduanya dapat dioperasikan secara praktis, bukan sekadar diucapkan secara normatif.²⁷

4. Analisis Diakronik–Sinkronik: Penyempitan, Bukan Penghapusan

Izutsu memilah sejarah sebuah kata kunci ke dalam tiga lapis, pra-Qur'anik, Qur'anik, dan pasca-Qur'anik.²⁸ Penerapan pemilahan ini pada *fakhūr* menghasilkan gambaran yang lebih berlapis daripada narasi “dari positif menjadi negatif” yang lazim dikemukakan. Pada lapis pra-Qur'anik, *fakhr* merupakan genre penting dalam puisi Arab dan praktik *mufākharah–munāfarah*, dengan kebanggaan bertumpu pada *ḥasab*, *nasab*, keberanian, dan kemurahan hati. Dalam kerangka Izutsu, tradisi ini mencerminkan humanisme kesukuan Jahiliah yang menempatkan kehormatan sebagai nilai utama.²⁹ Namun, rekonstruksi tersebut perlu dibatasi karena persoalan transmisi dan autentisitas *syair Jahiliah*; karena itu, analisis ini terutama bertumpu pada aspek yang dikonfirmasi Al-Qur'an, termasuk pengakuannya terhadap praktik *tafākḥur* dalam QS. al-Ḥadīd/57:20 serta kritik terhadap kebanggaan nasab.

Pada lapis Qur'anik, terjadi apa yang oleh Izutsu disebut restrukturisasi medan konseptual. Yang berubah bukan sekadar penilaian moral atas satu kata, melainkan poros tempat kehormatan diukur. QS. al-Ḥujurāt/49: 13 menyatakan bahwa keragaman suku dan bangsa diadakan untuk *ta'āruf* (saling mengenal) dan bahwa yang paling mulia adalah yang paling bertakwa. Fungsi ayat ini bersifat dekonstruktif, bahan baku *fakhr* Jahiliah suku dan nasab tidak dihapus keberadaannya, tetapi dialihkan fungsinya dari alat perbandingan menjadi sarana pengenalan, dan ukuran keunggulan dipindahkan dari sumbu horizontal antarmanusia ke sumbu vertikal di sisi Allah.

²⁷ Labib, “Tahadduts bi al-Ni'mah Perspektif Quraish Shihab dalam Tafsir al-Misbah dan Relevansinya terhadap Pelaku Flexing,” 165–69.

²⁸ Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, 33–39.

²⁹ Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, 45–60.

Pergeseran serupa terekam dalam hadis yang menyatakan bahwa Allah telah melenyapkan kesombongan Jahiliyah dan kebanggaannya terhadap nenek moyang.³⁰

QS. al-Ḥadīd/57:20 menunjukkan restrukturisasi *fakhr* melalui urutan *la'ib, lahw, zīnah, tafākhur baynakum, dan takāthur fī al-amwāl wa al-awlād*, yang oleh sebagian mufasir dipahami paralel dengan tahapan kehidupan manusia.³¹ Secara semantik, *tafākhur* menggunakan pola *tafā'ala* yang bersifat resiprokal, sehingga menunjuk pada mekanisme saling membanggakan diri dan menjadikan *fakhr* sebagai struktur kompetisi sosial, bukan semata cacat individual. Dalam tradisi pasca-Qur'anik, al-Ghazālī memasukkan *fakhr* dalam pembahasan *kibr* dan *'ujb*, khususnya kebanggaan atas nasab dan harta.³² Namun, akar *f-kh-r* tidak mengalami negasi total; turunannya tetap digunakan untuk menunjukkan kemuliaan atau kualitas yang baik, termasuk *mafākhir, fākhir*, dan gelar seperti *Fakhr al-Dīn*.

Dapat ditegaskan, Al-Qur'an lebih tepat dipahami melakukan penyempitan valensi, bukan pembalikan total makna akar *f-kh-r*: yang dicela ialah bentuk hiperbolik *fakhūr* dan bentuk resiprokal *tafākhur* ketika berorientasi pada kepemilikan material dan nasab, sementara akar dan turunannya tetap memungkinkan makna positif. Temuan ini mengoreksi kecenderungan menyimpulkan “revolusi makna” secara menyeluruh dalam penerapan metode Izutsu. Secara sinkronik, *fakhūr* konsisten bermakna negatif dalam keempat kemunculannya; secara diakronik, valensi positif akar *f-kh-r* tetap bertahan dalam bahasa Arab pasca-Qur'anik.

5. *Weltanschauung* Al-Qur'an dan Kontekstualisasi pada Budaya *Flexing* Digital

Rekonstruksi *Weltanschauung* merupakan tahap akhir semantik Izutsu, yakni menarik struktur pandangan dunia dari jaringan konseptual yang telah dipetakan.³³ Menariknya, sebagian besar bahan untuk rekonstruksi itu tersedia dalam satu surah. Sūrah al-Ḥadīd membangun argumen yang runtut, ayat 7 memerintahkan infak dengan alasan bahwa manusia hanyalah *mustakhlafīn* (yang dititipi wewenang) atas harta, ayat 20 memperlihatkan dunia sebagai arena *tafākhur* dan *takāthur* yang berakhir menjadi puing, ayat 22-23 mengoreksi kesadaran tentang qadar sehingga untung dan rugi tidak lagi menjadi sumbu identitas, ayat 24 mengidentifikasi si *fakhūr* sebagai si kikir dan ayat 25 menutup dengan tujuan diutusnya para rasul, yaitu agar manusia menegakkan

³⁰ Sulaymān ibn al-Ash'ath Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, ed. Muḥammad Muhyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd (Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah, n.d.).

³¹ Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, 47–48;

³² Abū Ḥamid Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, n.d.), 3:343–60

³³ Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, 39–40; Ahmad Sahidah, *God, Man, and Nature: Analisis Semantik Al-Qur'an Toshihiko Izutsu* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2018), 45–70.

qist dengan *mīzān*. Rangkaian ini menunjukkan bahwa dalam pandangan dunia Al-Qur'an, *fakhr* berdiri persis di titik tempat teologi kepemilikan bersinggungan dengan keadilan distributif.

Tiga proposisi dapat dirumuskan. Secara ontologis, kepemilikan manusia bersifat derivative, ia adalah amanah, bukan hak absolut, sehingga membanggakannya sebagai capaian diri merupakan kekeliruan kategori. Secara epistemologis, *fakhr* berakar pada kesalahan atribusi kausal persis kalimat yang diucapkan pelaku pada QS. Hūd/11: 10 sehingga penyembuhannya menuntut koreksi pengetahuan, bukan sekadar penekanan perasaan. Secara etis, karena *fakhūr* identik dengan *bukhl*, maka lawan sejatinya bukanlah kerendahan hati sebagai suasana batin, melainkan kesediaan mengalirkan apa yang dititipkan. Al-Qur'an, dengan demikian, menolak membiarkan kritik atas kesombongan berhenti sebagai persoalan akhlak privat.

Struktur konseptual ini memiliki daya baca yang tajam atas fenomena *flexing* digital. Thorstein Veblen telah lama merumuskan konsumsi pamer (*conspicuous consumption*) sebagai pengeluaran yang nilainya terletak pada kemampuannya terlihat oleh orang lain, bukan pada kegunaannya.³⁴ Kesejajaran strukturalnya dengan *tafākhur* terletak pada sifat posisional dan resiprokal, keduanya hanya bermakna dalam perbandingan, dan keduanya mendorong eskalasi karena setiap pihak merespons pihak lain. Media sosial memperkuat mekanisme itu dengan menyediakan audiens permanen, metrik yang terukur, dan biaya penayangan yang mendekati nol kondisi yang secara empiris berkorelasi dengan meningkatnya konsumsi pamer daring.³⁵

Temuan psikologi kontemporer memberi konfirmasi yang mengejutkan bagi metafora *al-fakhkhār* al-Rāghib. Neave, Tzemou, dan Fastoso menunjukkan bahwa konsumsi pamer didorong oleh dua sub tipe narsisisme dengan motif berbeda: narsisisme grandiose yang dimotori kebutuhan akan keunikan, dan narsisisme rentan (*vulnerable*) yang dimotori kebutuhan menghindari ketidaksetujuan sosial.³⁶ Sub tipe kedua inilah yang paling menyerupai *fariḥ fakhūr* pada QS. Hūd/11: 10: harga diri yang bergantung sepenuhnya pada umpan balik eksternal dan karena itu berayun tajam mengikuti untung-rugi, sebagaimana dirumuskan Morf dan Rhodewalt tentang regulasi diri narsistik yang bersifat rapuh dan terus-menerus menuntut penegasan

³⁴ Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions* (New York: Macmillan, 1899).

³⁵ Sularsih Anggarawati et al., "The Mediating Role of Narcissistic Behavior in the Relationship between Materialistic Orientation and Conspicuous Online Consumption Behavior on Social Media," *Cogent Business & Management* 10, no. 3 (2023).

³⁶ Lucy Neave, Effrosyni Tzemou, and Fernando Fastoso, "Seeking Attention versus Seeking Approval: How Conspicuous Consumption Differs between Grandiose and Vulnerable Narcissists," *Psychology & Marketing* 37, no. 3 (2020): 418–27.

ulang. Dalam konteks Indonesia, Nurhayat dan Noorrizki menemukan keterkaitan antara perilaku pamer kekayaan di media sosial dan kondisi harga diri pelakunya, sementara Pilch dan Górnik-Durose menegaskan kaitan narsisisme dengan orientasi materialistik dan preferensi konsumsi.³⁷ Tembikar yang nyaring karena berongga ternyata bukan sekadar kiasan yang indah.

Meski demikian, kontribusi Al-Qur'an tidak berhenti pada konfirmasi. Literatur psikologi menjelaskan mengapa orang memamerkan, tetapi tidak menjelaskan mengapa pamer secara sistematis berdampingan dengan keengganan berbagi. Justru di titik inilah relasi *badal* antara *fakhūr* dan *bukhl* memberi sumbangan konseptual yang khas. Bila kepemilikan berfungsi sebagai penopang identitas, maka mengalirkannya kepada orang lain berarti mengurangi diri, pamer dan tahan-menahan lahir dari logika yang sama. Implikasi praktisnya jelas, indikator paling andal dari fakhur bukanlah seberapa banyak seseorang menampilkan kepemilikannya, melainkan seberapa tertutup tangannya. Kriteria ini jauh lebih dapat diuji daripada penilaian atas niat, dan sekaligus menghindarkan pembaca dari kesimpulan tergesa bahwa setiap unggahan yang menampilkan nikmat merupakan *fakhr*.

Dari sini dapat dirumuskan dua kriteria operasional untuk membedakan *taḥadduts bi al-ni'mah* dari *fakhr* dalam praktik digital. Kriteria atribusi kepada siapa capaian itu dinisbahkan kepada Pemberi ataukah kepada kehebatan diri, sebagaimana kontras antara QS. ad-Ḍuḥā/93: 11 dan pernyataan pelaku pada QS. Hūd/11: 10. Kriteria distribusi apakah penyebutan nikmat itu membuka akses orang lain menormalkan pemberian, menunjukkan jalan, mengundang partisipasi ataukah justru menutupnya dengan menegaskan jarak status. Dua kriteria ini bersumber langsung dari struktur sintagmatik yang telah dipetakan, bukan dari penilaian moral yang ditempelkan dari luar teks.

Perluasan yang sama berlaku untuk bentuk-bentuk *fakhr* yang tidak berwujud benda. Kebanggaan atas gelar akademik, afiliasi institusi, atau metrik sitasi memenuhi seluruh kriteria definisi al-Rāghib sepanjang objeknya diperlakukan sebagai kepemilikan yang membedakan status, dan konsekuensinya pun parallel, pengetahuan yang ditahan, akses yang dibatasi, dan otoritas yang dipakai untuk menutup percakapan. Demikian pula kebanggaan atas keberhasilan anak yang dipertandingkan di ruang keluarga dan ruang daring, yang secara struktural merupakan *takāthur fī al-amwālī wa al-awlād* persis sebagaimana disebut QS. al-Ḥadīd/57: 20. Namun

³⁷ Irena Pilch and Małgorzata E. Górnik-Durose, "Grandiose and Vulnerable Narcissism, Materialism, Money Attitudes, and Consumption Preferences," *The Journal of Psychology* 151, no. 2 (2017): 185–206.

konsistensi dengan temuan artikel ini menuntut satu kehati-hatian terakhir: karena Al-Qur'an mendiagnosis *fakhr* sebagai sistem resiprokal melalui bentuk *tafākhur*, maka respons yang semata-mata moralistik dan individual akan meleset. Surah al-Ḥadīd sendiri tidak berhenti pada teguran atas si kikir; ia berlanjut pada *qisṭ* dan *mīzān* (ayat 25), yakni pada tatanan. Pembacaan yang setia pada teks karenanya menuntut agar kritik atas budaya pamer disertai perhatian pada mekanisme yang memproduksinya.

D. Kesimpulan

Analisis semantik Izutsu terhadap terma *fakhūr* menunjukkan bahwa akar *f-kh-r* muncul enam kali dalam Al-Qur'an, sedangkan bentuk *fakhūr* hanya empat kali pada empat surah. Karena itu, klaim lima kemunculan perlu dikoreksi, sebab QS. al-Ḥadīd/57:20 menggunakan *tafākhur*, yang menandai kesombongan sebagai praktik resiprokal. Secara leksikal, *fakhūr* merujuk pada kebanggaan terhadap sesuatu di luar diri, berbeda dari *ujb* yang berorientasi pada kualitas diri dan *riyā'* yang berkaitan dengan amal keagamaan. Secara relasional, *fakhūr* berkaitan dengan *mukhtāl*, dinamika *farah-ya's*, jaringan kinesik QS. Luqmān/31:18, dan terutama *al-bukhl* melalui relasi *badal* dalam QS. al-Ḥadīd/57:23–24 dan an-Nisā'/4:36–37. Relasi ini menunjukkan bahwa pamer dan kikir merupakan dua manifestasi dari satu disposisi, sehingga *fakhr* dalam *Weltanschauung* Al-Qur'an lebih tepat dipahami sebagai kegagalan distributif daripada sekadar kelemahan psikologis. Antitesisnya mencakup atribusi melalui *syukr*, distribusi melalui *infāq*, dan postur melalui *hawn*. Secara diakronik, Al-Qur'an tidak menghapus seluruh valensi akar *f-kh-r*, tetapi mempersempit penggunaannya dalam medan makna tertentu, sehingga klaim tentang “revolusi makna” secara menyeluruh perlu ditinjau kembali.

Implikasi konseptualnya, dalam membaca praktik *flexing* digital, indikator *fakhr* tidak cukup ditentukan oleh keterbukaan menampilkan nikmat, tetapi terutama oleh orientasi atribusi capaian dan dampak distributifnya terhadap orang lain. Kriteria ini membedakan *fakhr* dari *taḥadduts bi al-ni'mah* tanpa bergantung pada penilaian subjektif atas niat. Penelitian ini terbatas pada analisis tekstual-semantik; temuan psikologi dan sosiologi digunakan secara analogis, sedangkan rekonstruksi pra-Qur'anik dibatasi oleh persoalan autentisitas sumber Jahiliyah. Penelitian selanjutnya dapat menguji temuan melalui analisis kolokasi berbasis korpus dan studi empiris terhadap pengguna media sosial Muslim untuk menilai daya pilah kriteria distributif dalam mengidentifikasi praktik *fakhr*.

Referensi

- ‘Abd al-Bāqī, M. F. (1364). *Al-Mu‘jam al-mufahras li alfāz al-Qur‘ān al-Karīm*. Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.
- Abū Dāwūd, S. ibn al-Ash‘ath. *Sunan Abī Dāwūd* (M. M. al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, Ed.). Al-Maktabah al-‘Aṣriyyah.

- Al-Akoub, E. (2012). Izutsu's study of the Qur'an from an Arab perspective. *Journal of Qur'anic Studies*, 14(1), 107–130. <https://doi.org/10.3366/jqs.2012.0039>
- Al-Aṣṣfahānī, A.-R. (2009). *Mufradāt al-fāz al-Qur'ān* (Ṣ. 'A. Dāwūdī, Ed.). Dār al-Qalam.
- Al-Maḥallī, J. al-D., & Al-Suyūṭī, J. al-D. . *Tafsīr al-Jalālayn*. Dār al-Ḥadīth.
- Al-Ṭabarī, M. ibn J. (2001). *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān* ('A. ibn 'A. al-Muḥsin Al-Turkī, Ed.). Dār Hajar.
- Al-Zamakhsharī, A. al-Q. M. ibn 'U. (1998). *Al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa 'uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta'wīl* ('Ā. A. 'Abd al-Mawjūd & 'A. M. Mu'awwad, Eds.). Maktabat al-'Abikān.
- Al-Zarāl, Ṣ. al-D. (2012). Applied semantics and the Qur'an: Izutsu's methodology as a case study. *Journal of Qur'anic Studies*, 14(1), 173–200. <https://doi.org/10.3366/jqs.2012.0047>
- Anggarawati, S., Armelly, A., Salim, M., Odilawati, W., Saputra, F. E., & Atmaja, F. T. (2023). The mediating role of narcissistic behavior in the relationship between materialistic orientation and conspicuous online consumption behavior on social media. *Cogent Business & Management*, 10(3), Article 2285768. <https://doi.org/10.1080/23311975.2023.2285768>
- Astuti, L., & Bashori, B. (2025). Kajian semantik tawakkal dalam Al-Qur'an: Relevansinya terhadap konsep coping dan psikologi resiliensi. *Fathir: Jurnal Studi Islam*, 2(2), 308–323. <https://doi.org/10.71153/fathir.v2i2.283>
- Fitra, A. A., & Aboujanah, Y. (2025). Gadamerian hermeneutical analysis of Hasbi Ash-Shiddieqy's interpretation of QS. Luqman (31):6 in the context of contemporary entertainment discourse. *Al-Karim: International Journal of Quranic and Islamic Studies*, 3(1), 59–78. <https://doi.org/10.33367/al-karim.v3i1.6839>
- Fitra, A. A., 'Afifah, F. N., Febriyarni, B., & Warsah, I. (2026). Integration of Ulumul Qur'an and Western hermeneutics: Sahiron Syamsuddin's intellectual project in the context of Islamic studies in Indonesia. *Takamul El-Ulum: Jurnal Studi Islam*, 1(2), 207–230. <https://doi.org/10.24952/tkml.v1i2.19672>
- Fitra, A. A., Suprizen, S., Kusnadin, M. H., Maiyati, R., & Warsah, I. (2026). From historical meaning to dynamic ecological significance: A ma'na-cum-maghza reading of Q. 30:41 and Q. 7:56 in the context of Indonesia's climate crisis. *Ibn Abbas*, 9(1), 119–150. <https://doi.org/10.51900/ias.v9i1.29487>
- Fitra, A. A., & Wendry, N. (2024). Penafsiran, ideologi, dan afiliasi politik: Kritik Buya Hamka (1908–1981 M) terhadap Nasakom era Demokrasi Terpimpin (1959–1966 M). *Istinarah: Riset Keagamaan, Sosial dan Budaya*, 6(2), 234–249. <https://doi.org/10.31958/istinarah.v6i2.13607>
- Hamka. (1982). *Tafsir Al-Azhar*. Pustaka Panjimas.
- Ibn Fāris, A. (1979). *Mu'jam maqāyīs al-lughah* ('A. al-Salām M. Hārūn, Ed.). Dār al-Fikr.
- Ibn Manẓūr, M. ibn M. (1414). *Lisān al-'Arab*. Dār Ṣādir.
- Izutsu, T. (1964). *God and man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.
- Izutsu, T. (2002). *Ethico-religious concepts in the Qur'ān*. McGill-Queen's University Press.
- Labib, A. (2022). Tahadduts bi al-ni'mah perspektif Quraish Shihab dalam Tafsir al-Misbah dan relevansinya terhadap pelaku flexing. *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 10(1), 153–171. <https://doi.org/10.21274/kontem.2022.10.1.153-171>
- Morf, C. C., & Rhodewalt, F. (2001). Unraveling the paradoxes of narcissism: A dynamic self-regulatory processing model. *Psychological Inquiry*, 12(4), 177–196.
- Neave, L., Tzemou, E., & Fastoso, F. (2020). Seeking attention versus seeking approval: How conspicuous consumption differs between grandiose and vulnerable narcissists. *Psychology & Marketing*, 37(3), 418–427. <https://doi.org/10.1002/mar.21308>

- Novianti, A. (2023). *Penafsiran ayat-ayat fakhara dan padanannya (flexing) dalam Al-Qur'an dengan pendekatan psikologi* [Undergraduate thesis, UIN Sunan Gunung Djati Bandung]. <https://digilib.uinsgd.ac.id/75013/>
- Nurhayat, E., & Noorrizki, R. D. (2022). Flexing: Perilaku pamer kekayaan di media sosial dan kaitannya dengan self-esteem. *Flourishing Journal*, 2(5), 368–374. <https://doi.org/10.17977/um070v2i52022p368-374>
- Pilch, I., & Górnik-Durose, M. E. (2017). Grandiose and vulnerable narcissism, materialism, money attitudes, and consumption preferences. *The Journal of Psychology*, 151(2), 185–206.
- Ramadhan, F. (2022). *Trend flexing dalam Al-Qur'an: Studi tafsir tematik dalam Tafsir Al-Mishbah* [Undergraduate thesis, Universitas Islam Negeri Sumatera Utara]. <http://repository.uinsu.ac.id/17556/>
- Rusidi, M. (2025). Semantik Al-Qur'an Toshihiko Izutsu: Relevansi dan kontribusinya dalam tafsir kontemporer. *Al Kareem: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, 3(2), 17–30.
- Sahidah, A. (2018). *God, man, and nature: Analisis semantik Al-Qur'an Toshihiko Izutsu*. IRCiSoD.
- Sandimula, N. S., Syarifuddin, S., & Jamal, R. (2024). Meneropong fenomena flexing dalam Al-Qur'an: Analisis semantik QS. Al-Ḥadīd [57]: 20. *Studia Quranika*, 9(1), 33–62.
- Shihab, M. Q. (2002). *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, kesan, dan keserasian Al-Qur'an*. Lentera Hati.
- Solihu, A. K. H. (2009). Semantics of the Qur'anic Weltanschauung: A critical analysis of Toshihiko Izutsu's works. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 26(4), 1–23. <https://doi.org/10.35632/ajis.v26i4.387>
- Stetkevych, S. P. (1993). *The mute immortals speak: Pre-Islamic poetry and the poetics of ritual*. Cornell University Press.
- Syawal, A., Gaffar, A., Danial, D., Has, M. H., & Rifa'i, M. (2025). Hedonisme perspektif mufassir kontemporer (kajian tafsir QS. al-Ḥadīd [57]: 20). *AT-TAHBIR: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, 1(3), 1–22.
- Taqiyudin, M., Supardi, S., & Huda, A. N. (2022). Makna dasar dan makna relasional pada kata al-balad dalam Al-Qur'an: Kajian semantik Toshihiko Izutsu. *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, 8(2), 113–125. <https://doi.org/10.31332/zjpi.v8i2.5463>
- Veblen, T. (1899). *The theory of the leisure class: An economic study of institutions*. Macmillan.
- Zulfikar, E. (2018). Interpretasi makna riya' dalam Al-Qur'an: Studi kritis perilaku riya' dalam kehidupan sehari-hari. *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, 3(2), 143–157. <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v3i2.3832>