

Kompatibilitas Al-Quran dan Sastra: Menjelajahi Dimensi Sastrawai Kitab Suci

Misbahus Surur
UIN Maulana Malik Ibrahim Malang
misbahussurur@uin-malang.ac.id

Abstrak

Peranti-peranti sastra banyak digunakan di dalam al-Quran, seperti keserasian bunyi akhir ayat yang bernada, muatannya yang berisi kisah-kisah, dan cerita-cerita yang dihadirkan menggunakan perumpamaan (tamsil). Di samping itu, ungkapan al-Quran juga banyak menggunakan berbagai gaya bahasa serta makna-makna simbolik ungkapannya yang barangkali bisa teruraikan dengan baik jika ditelaah menggunakan pendekatan sastrawi. Tujuan penelitian ini adalah untuk memaparkan bagaimana teks al-Quran untuk pertama kali ditanggapi, dipersepsi dan diidentifikasi oleh masyarakat Arab pra-Islam. Dan bagaimana pula hubungan antara al-Quran dengan puisi, cerita, serta Islam sendiri. Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan dan sumber datanya diambil dari berbagai buku, jurnal, dan sumber pustaka lainnya. Hasil penelitian ini mendedahkan beberapa hal di antaranya: kewajaran identifikasi teks-teks al-Quran sebagai bagian dari teks yang orang-orang Arab telah kenal, yaitu teks sastra. Kendati al-Quran bukan karya sastra, eksistensinya mempengaruhi perkembangan bahasa Arab, puisi, cerita, dan bentuk sastra Arab lainnya, juga bahwa Islam tidak pernah menolak atau melarang karya sastra

Kata Kunci: Al-Quran, Sastra, Islam

Abstract

Literary devices are widely used in the Quran, such as the harmony of the sound of the end of the verse that is pitched, the content that contains stories, and stories that are presented using parables (tamsil). In addition, the expression of the Quran also uses a lot of language styles and symbolic meanings of its expressions that may be well deciphered if examined using a literary approach. The purpose of this study is to explain how the text of the Quran was first responded to, perceived and identified by the pre-Islamic Arab society. And how also the relationship between the Qur'an with poetry, stories, and Islam itself. This type of research is literature research and the data sources are taken from various books, journal, and other literature sources. The results of this study reveal several things including: the reasonableness of identifying Quranic texts as part of the texts that Arabs are familiar with, namely

literary texts. Although the Quran is not a literary work, its existence influenced the development of the Arabic language, poetry, stories, and other forms of Arabic literature, as well as that Islam has never rejected or prohibited literary works.

Keywords: Jihad, Islamic militarism, Radical Narrative

PENDAHULUAN

Konsep Sejarah mengajarkan bahwa semua wahyu pastilah bersifat kontekstual selaras dengan miliu ketika wahyu diturunkan. Jika tidak demikian, maka pesan-pesan kenabian tidak akan dapat diterima, dan kehendak Tuhan pun menjadi mustahil diikuti. Menjelang kenabian Muhammad Saw, orang-orang Makkah dan bangsa Arab secara umum, tidak memiliki apa pun yang bisa dipakai sebagai acuan pewahyuan kecuali bahasa Arab serta kesusasteraan yang telah mereka kembangkan (Al Faruqi & Al Faruqi, 1986).

Bahasa Arab memiliki kapasitas besar untuk mengekspresikan beragam pengalaman manusia, dan orang-orang Arab juga telah menciptakan kata-kata untuk mengekspresikan setiap realitas. Bahasa Arab, misalnya, memiliki kata untuk berbagai jenis unta dengan usia berbeda, berbagai jenis bulu domba, berbagai jumlah anak keturunan, bentuk topografi gurun pasir, dan seterusnya, dengan memberinya sebutan yang berbeda untuk setiap fakultas (Al Faruqi & Al Faruqi, 1986). Karena itu, supaya bisa diterima dan dihargai sebagai wahyu, maka al-Quran diturunkan kepada bangsa yang sudah sangat tinggi tingkat kesusasteraan, yakni bangsa Arab, sehingga dapat disadari dan dirasakan bahwa al-Quran bukanlah bikinan manusia (Al Faruqi & Al Faruqi, 1986; Sayyid Qutb, 1975).

Namun aktualisasi al-Quran jauh melampaui apa yang telah mereka lakukan sebelumnya. Karena itulah mereka menganggapnya sebagai mukjizat, yakni sesuatu yang tidak mungkin disamai (M.Q. Shihab, 2009; Amal, 2013). Begitu al-Quran dibaca, maka pesaingnya menjadi lemas. Bacaannya begitu mencekam, mengharukan, dan melambungkan mereka ke atas kenikmatan sastrawi yang belum pernah dijumpai oleh pengalaman manusia, sehingga mereka mengakuinya sebagai firman Ilahi serta menerima kekalahan (Al Faruqi & Al Faruqi, 1986).

Pengalaman mendengarkan ayat al-Quran ini pernah dialami oleh sahabat Umar, sebagaimana diceritakan oleh Navid Kermani, ketika Fatimah, adik kandung Umar, membacakan surat Thaha, dan baru satu ayat dibacakan, Umar tiba-tiba menggigil, terpana,

dan meneteskan air mata serta berujar: alangkah indahnya bacaan ini! Dan karena haru, terpana dan penuh rasa takjub akan keindahan bahasa yang dimiliki al-Quran, Umar memutuskan masuk Islam (Setiawan, 2005).

Kandungan ayat-ayat di dalam al-Quran, nada-nadanya dapat menggerakkan pembacanya untuk menangis hingga bersuka cita. Rangkaian huruf dari ungkapan-ungkapannya melahirkan keserasian bunyi dan keselarasan nada. Sebagai contoh, keserasian bunyi di akhir ayat di dalam al-Quran bisa dikelompokkan ke dalam tiga kategori: *pertama*, pengulangan bunyi huruf yang sama seperti kata *akfarah*, *kholaqah*, *qaddarah*, *yassarah*, *aqbarah* dalam surat Abasa; *kedua*, pengulangan bunyi lafadz seperti pengulangan kata *dakka* dan *saffa* dalam surat al-Fajr; dan *ketiga*, pengulangan bunyi lafadz yang berhimpitan, seperti bunyi *tumisat*, *furiyat*, *nusifat*, *uqqitat*, *ujjilat* dalam surat al-Mursalat (Muzakki, 2009).

Penelitian ini menggunakan pendekatan kajian pustaka, karena data-datanya dijabarkan melalui referensi dari berbagai sumber buku, jurnal, dan lainnya (Zed, 2014), yakni mendeskripsikan ihwal bagaimana masyarakat Arab pra-Islam mengidentifikasi teks-teks al-Quran dengan teks-teks yang mereka kenal, peran al-Quran dalam menjaga eksistensi bahasa Arab, ihwal hubungan al-Quran dengan puisi, cerita, serta Islam sendiri. Adapun data yang diambil dalam penelitian ini bersumber dari buku-buku, jurnal, juga sumber pustaka lainnya, karena itu penelitian ini termasuk *library research* (Yaniawati, 2020). Adapun teknik pengumpulan data menggunakan reduksi data, display, dan penarikan kesimpulan. Dan teknik analisis datanya adalah dengan cara menyeleksi hasil pembacaan dari banyak sumber literatur yang telah dikumpulkan, kemudian menginterpretasikan deskripsi-deskripsi hasil ulasan berdasarkan atau dengan tetap memperhatikan pada topik utama yang dikaji dan tujuan dari penelitian yang dilakukan.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Persepsi Awal Bangsa Arab terhadap Teks Al-Quran

Salah satu riwayat pertemuan orang-orang Arab dengan pesona stilistika al-Quran adalah kisah keterpukauan al-Walid bin al-Mughirah yang diutus oleh Suku Quraisy untuk berunding dengan Nabi Muhammad Saw. Dalam perundingan tersebut, Nabi membacakan beberapa ayat al-Quran. Al-Walid kembali untuk menemui Suku Quraisy

dengan wajah yang berubah. Riwayat mencatat bahwa al-Walid saat itu mengatakan: Tidak seorang pun di antara kalian yang lebih mengerti tentang puisi daripada saya. Demi Allah, tidak ada satu pun yang menyerupai apa yang dia (Muhammad Saw) katakan. Tidak ada yang menandinginya (Al-Khuli & Abu Zayd, 2004).

Dalam Surat Al-Mudatstsir (ayat 11-26), muncul penjelasan detail mengenai peristiwa yang dikaitkan dengan al-Walid bin al-Mughirah tersebut:

ذَرْنِي وَمِنْ حَلْقُتُ وَحِيدًا. وَجَعْلُتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا. وَبَيْنَ شَهْوَدًا. وَمَهَدَتُ لَهُ مَهِيدًا. لَمْ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدًَا. كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِأَنْتَ
عَيْنِدًا. سَأُرْهِفُهُ صَعْوَدًا. إِنَّهُ فَكَرْ وَقَدَرْ. فَقْتَلَ كَيْفَ قَدَرْ. لَمْ نَظَرْ. لَمْ عَبَسْ وَبَسَرْ. لَمْ أَدْبَرْ وَاسْتَكْبَرْ. فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا
سِحْرٌ يُبَثَّرْ. إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ. سَأُصْلِيهِ سَقَرْ.

Ayat-ayat di atas merefleksikan situasi mental yang tegang dan emosi yang tidak menentu, dialami oleh seseorang—yang tidak disebutkan dalam surat—ketika ia mendengar al-Quran. Setelah berpikir panjang, menimbang, merenungkan, dan mengamati, dengan mempertimbangkan segala hal, ia tidak menemukan ilustrasi yang mampu menjelaskan pengaruh yang ia alami dari apa yang ia dengar, selain bahwa itu adalah “sihir” yang ditimbulkan dari ucapan manusia.

Apakah ilustrasi tersebut merupakan ekspresi dari perasaan subjektifnya, atau semacam upaya memuaskan Suku Quraisy yang mencemoohnya karena dia terpengaruh—menurut riwayat Islam sebagaimana yang muncul dalam buku Asbabun Nuzul karya Imam As-Suyuthi. Namun yang pasti, bahwa ilustrasi tersebut menyingkapkan situasi “alienasi” dan “perasaan tidak biasa” yang dialami bangsa Arab ketika mendengarkan al-Quran.

Dari sini kita dapat memahami upaya-upaya mereka yang tiada henti untuk menentukan “identitas” dari apa yang dibawa Nabi Muhammad Saw—dengan anggapan yang sesuai dengan konsepsi mereka, bahwa itu—berasal dari sisi Allah Swt. Mereka pun berpendapat bahwa Nabi Muhammad Saw adalah “dukun”, bahwa dia seorang “penyair” dan “penyihir”. Semua ini direkam al-Quran dan al-Quran memberikan sanggahan:

فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكِ بِكَاهِنْ وَلَا مَجْنُونْ. أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرْ تَرَبَّصُ بِهِ رَبِّ الْمُنْذُنْ. فُلْ تَرَبَّصُوا
فَإِنِّي مَعْكُمْ مَنْ الْمُتَرَبَّصُينَ.

“Maka tetaplah memberi peringatan. Sebab lantaran nikmat Tuhanmu engkau bukanlah seorang dukun, dan bukan pula orang gila. Sekalipun mereka mengatakan bahwa engkau adalah penyair yang kami tunggu-tunggu (harapkan) mendapat celaka. Katakanlah: “Silakan menunggu itu, sebab saya bersama kalian sama-sama sedang menunggu”” (QS At-Thur: 29-31)”

Ketika mereka gagal meyakini (atau meyakinkan) bahwa al-Quran adalah puisi:

وَمَا عَلِمْنَا الشِّعْرَ وَمَا يَبْغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ

“Dan Kami tidak mengajarkan kepadanya puisi, dan puisi tidaklah pantas baginya. Al-Quran tidak lain hanyalah peringatan dan bacaan yang menjelaskan.” (QS Yasin: 69).

Mereka tidak menemukan ilustrasi apa yang dapat memuaskan jiwa dan mereka andalkan, selain bahwa al-Quran adalah:

أَسْاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَسَبَهَا فَهُنَّ مُلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا

“Kisah-kisah nenek moyang yang ia minta untuk ditulis. Kemudian mitos-mitos itu dibacakan kepadanya setiap pagi dan petang.” (QS Al-Furqan: 5).

Ringkas cerita, bahwa orang-orang Makkah kala itu gagal total dalam upaya mereka untuk mengklasifikasikan al-Quran ke dalam bingkai teks-teks yang sudah mereka kenali seperti puisi, persajakan para dukun, dan jimat-jimat para penyihir. Pada akhirnya, mereka hanya menduga bahwa al-Quran termasuk dalam wilayah “kisah-kisah generasi awal” (inilah pengertian *asathir al anwatin*). Bahwa Nabi Muhammad “menciptakan” kisah-kisah tersebut. Maksudnya membuat-buat dengan bantuan orang lain atau Nabi Muhammad didikte. Patut diperhatikan bahwa jawaban al-Quran terhadap anggapan terakhir ini difokuskan hanya pada sanggahan terhadap ungkapan “membuat-buat” dan “minta dicatatkan”.

Dalam posisi itu, al-Quran menolak disebut puisi dan Nabi Saw disebut penyair. Puisi merupakan *diwan al-Arab* atau antologi pengetahuan orang Arab (Hitti, 1970), yang berarti bahwa puisi adalah teks dalam kebudayaan masyarakat pra Islam. Jika proses hubungan komunikasi dalam wahyu agama besifat vertikal, hubungan puisi bersifat horizontal (Qur et al., 2021; Abu Zaid, 2003). Dalam setiap pertarungan antara al-Quran dan bangsa Arab, selain kondisi “terpesona” dan “perasaan teralienasi”, dalam persaingan

tersebut terkandung sesuatu yang menegaskan bahwa dimensi sastra merupakan elemen yang menonjol dari al-Quran (Sayyid Qutb, 1975; Sayyid Qutb, 1981), sebagai teks yang menjalankan efektivitas persuasi(f)nya.

Kisah mengenai keimanan sahabat Umar bin Khaththab setelah mendengar ayat-ayat pertama dari Surat Thaha—meskipun dia sedang dalam rangka menghajar saudari dan suaminya setelah Umar mendengar bahwa mereka menganut agama Muhammad Saw—menegaskan kontrak “keimanan” bahwa al-Quran berasal dari sisi Allah. Dan karenanya, menganut Islam sebagai agama, merupakan kontrak pendasaran yang dipondasikan pada dimensi kesastraan tersebut (Al-Khuli & Abu Zayd, 2004).

Al-Quran Sumber Mata Air Kesusastraan

Tak dapat dipungkiri, berkat al-Quran, bahasa Arab klasik masih terawat hingga kini. Tanpa keberadaan al-Quran, barangkali bahasa Arab klasik (Arab *fusha*) akan punah. Termasuk aktivitas-aktivitas di awal kodifikasi al-Quran (Amal, 2013). Sebab, bangsa Arab pra-Islam dikenal sebagai bangsa yang tidak terliterasi (*illiterate*). Kebanyakan mereka tidak bisa baca-tulis. Peradaban mereka, di luar kegemaran berpuisi, lebih banyak diisi dengan urusan mempertahankan hidup di padang pasir dan bukit-gunung tandus berbatu, dengan lanskap sosial kehidupan nomaden (Fachrudin, 2017).

Berkat al-Quran, bahasa Arab terwariskan. Dalam hal ini al-Quran bukan hanya berfungsi sebagai perekam, melainkan juga menjadi agen kebudayaan. Karena kosakata dalam al-Quran itu dipahami dan ditafsirkan dengan bantuan syair-syair pra-Islam, warisan susastra mereka banyak diriwayatkan dalam literatur klasik. Banyak kosakata al-Quran yang mempengaruhi bahasa sehari-hari umat Islam non-Arab. Bahasa dan dialek Quraisy yang digunakan al-Quran mampu mempengaruhi dialek suku lain, bahkan mendominasi. Salah satu alasan mengapa al-Quran dibukukan juga karena kekhawatiran hilangnya autentisitas al-Quran sebagai imbas dari banyaknya dialek-dialek masyarakat Arab sendiri (Fachrudin, 2017).

Gambaran tentang al-Quran sebagaimana yang diberikan oleh orang-orang Arab pra-Islam di Makkah sebagai tindak ujaran yang menyerupai ucapan-ucapan para dukun, atau sebagai ucapan puitik yang menyerupai ucapan-ucapan para penyair, tidak lain merupakan ekspresi dari fakta bahwa hakikat al-Quran ditangkap sebagai teks sastra. Tidak

lepas dari pemahaman ini, adalah ilustrasi yang diberikan mereka terhadap al-Quran sebagai sihir. Bukankah pernah diriwayatkan dari Nabi Muhammad Saw sendiri bahwa beliau pernah bersabda: “Sesungguhnya retorika mengandung pesona (sihir)?” Sebenarnya, orang-orang musyrik Makkah sama sekali tidak salah di dalam memahami dengan model demikian. Bukankah struktur stilistika surat-surat Makkiyah yang pendek-pendek, yang diturunkan di masa-masa awal sangat bertumpu pada struktur sajak, yang merupakan karakter menonjol dalam ucapan-ucapan para dukun dan jimat-jimat para penyihir?

Selain itu, bukankah struktur formal puisi dari *qosidah* Arab yang didasarkan pada *qafiyah* dan segala variasinya dalam bait puisi, menunjukkan adanya kemiripan model stilistika antara surat-surat yang disebutkan tadi dengan puisi? Namun demikian, problem orang-orang musyrik Makkah adalah bahwa mereka tidak hanya menangkap kemiripan tersebut, dan seandainya mereka cukup hanya melakukan hal itu saja, sembari memberikan catatan adanya “pertautan” dan “perbedaan”, niscaya persoalannya selesai.

Permasalahannya adalah bahwa mereka tidak hanya menangkap watak teks itu saja, tetapi telah melangkah lebih jauh, yaitu dengan menolak sumber ke-Ilahi-an teks dengan balik menuduh Nabi Muhammad Saw sebagai dukun, sebagai penyair, juga sebagai penyihir. Bahkan Nabi dituduh menciptakan al-Quran dengan bantuan orang lain. Oleh karena itu, di samping tuduhan-tuduhan tersebut, mereka menambahkan tuduhan bohong kepada Muhammad Saw. *Tuduhan-tuduhan inilah* yang, tepatnya, dipermasalahkan al-Quran.

Dari situ, kita dapat memahami mengapa sebagian ulama Muslim berusaha menafikan bentuk kemiripan stilistika al-Quran—juga segala faktor di dalamnya—with teks-teks lainnya, yang berasal dari kebudayaan pra-Islam. Tidak terkecuali dalam hal ini, dengan “sajak” dan puisi. Ini dapat terjadi meskipun teori kesinambungan menandaskan bahwa mukjizat Nabi terkait dengan jenis keunggulan aktivitas yang dimiliki suatu bangsa tersebut. Maksudnya, aktivitas sastra dan yang terkait dengannya, seperti retorika dan keindahan berbahasa. Kaitan antara watak mukjizat yang menunjukkan kebenaran Nabi dan watak aktivitas yang menjadi karakter suatu kelompok masyarakat ke mana seorang Nabi diutus, merupakan kenyataan mukjizat-mukjizat para nabi terdahulu secara keseluruhan (Al-Khuli & Abu Zayd, 2004).

Sebagaimana argumen mukjizat Nabi Isa muncul karena para ahli pengobatan (kedokteran), mukjizat Nabi Musa karena para ahli sihir, sebab Allah Swt menjadikan mukjizat para nabi sesuai dengan bidang yang dikenal sebagai yang paling bagus pada zaman nabi yang ingin Allah munculkan, maka sihir pada masa Nabi Musa telah mencapai puncaknya, demikian pula pengobatan pada masa Nabi Isa, dan keindahan berbahasa pada masa Nabi Muhammad Saw.

Akan tetapi ada perbedaan yang memisahkan antara mukjizat Nabi Muhammad Saw dengan mukjizat para nabi sebelumnya. Karakter dari mukjizat-mukjizat para nabi yang mendahului Muhammad Saw adalah bahwa mukjizat-mukjizat tersebut terpisah dari wahyu nabi itu sendiri, dan terpisah dari teks-teks suci. Mukjizat-mukjizat tersebut semacam menjadi petunjuk eksternal yang menunjukkan kebenaran nabi dan kebenaran ajaran yang dibawanya dari Allah. Sementara mukjizat yang menunjukkan kebenaran kenabian Muhammad Saw adalah mukjizat yang terdapat dalam struktur wahyu itu sendiri, al-Quran, mukjizat tekstual-kebahasaan dan kesastraan. Inilah makna yang dikehendaki oleh Ibnu Khaldun ketika menonjolkan ciri-ciri yang membedakan mukjizat Nabi Muhammad dan mukjizat-mukjizat para nabi yang lain. Bahwa ciri-ciri mukjizat Nabi Muhammad mempunyai karakter kesatuan antara *dalil* dan *madlul*-nya.

Meskipun demikian, sebagian ulama tidak pernah berhenti berusaha memisahkan struktural-al-Quran secara stilistika dari struktur teks-teks lain dalam kebudayaan yang sama, yakni Arab. Mereka tidak menangkap bahwa dengan upaya memisahkan tersebut, justru sebetulnya mereka malah menghancurkan dalil yang menegaskan kemukjizatan al-Quran itu sendiri (Al-Khuli & Abu Zayd, 2004).

Tidak mengidentikkan al-Quran sebagai sajak misalnya, adalah masalah atau problem. Sebab wajar saja bagi kalangan masyarakat yang berbudaya sastra kelas tinggi seperti di masa Arab pra-Islam, sesuai pengalaman keseharian dan kebudayaan mereka. Dan al-Quran memang dekat dengan karya sastra, bahkan melampaui bentuk karya sastra yang pernah dikenal oleh orang-orang Arab pra-Islam (Adonis, 2020). Kedekatan mukjizat al-Quran yang berupa teks yang melampaui produk teks budaya Arab itu, juga menyiratkan pada kita bahwa agama itu didakwahkan dengan cara—atau tidak lepas dari—menyelami kearifan dan situasi lokal (sesuai kondisi lokalitas) masyarakat setempat (Wahid, 2006).

Konstruksi al-Quran untuk puisi adalah memberi perangkat puitik bagi puisi modern Arab yang berbeda dengan puisi klasiknya. Bahwa modernitas dalam puisi Arab secara khusus, dan dalam bahasa tulisan secara umum, berakar dari al-Quran. Puitika kelisahan pada masa pra-Islam merepresentasikan yang silam dalam puisi, sementara studi-studi al-Quran membangun fondasi-fondasi bagi satu kritik teks yang baru, benar-benar menemukan satu ilmu estetika yang baru. Dan dengan demikian memuluskan jalan bagi berkembangnya satu puitika Arab yang baru (Adonis, 2020).

Di samping itu, jika kita mempertimbangkan pengaruh al-Quran, terhadap sifat puitis tulisan-tulisan para sufi, kita bisa melihat bagaimana bahasa tulis al-Quran melahirkan satu apresiasi baru bahasa artistik dan penerapan praktisnya dalam satu jenis tulisan baru. Dan bagaimana al-Quran menjadi—dalam istilah Ibn al-Atsir—*manba'u al-adab*, “sumber mata air sastra”. Dengan cara ini, studi-studi al-Quran telah menyediakan sumber yang paling penting bagi studi sifat-sifat puitik bahasa Arab (Adonis, 2020).

Para penyair Arab sesudah Islam, memedomani al-Quran sebagai ilham bagi perangkat puitiknya. Beberapa penyair tersebut, yang menerapkan teori-teori yang dirumuskan dalam studi-studi teks al-Quran, dari abad kesembilan dan seterusnya, seperti Muslim Ibn al-Walid adalah penyair pertama yang mencoba menjadikan retorika puisinya sama dengan retorika al-Quran, mengomunikasikan makna pada hati dengan menggunakan citra yang paling hidup. Menurut Ibnu Qutaybah, Ibn al-Walid merupakan penyair pertama yang membuat makna-makna menjadi subtil dan ujaran-ujaran menjadi sukar. Ia adalah penyair pertama yang menggunakan *badi'* (penggunaan majas: metafora, sintesis, asonansi) terilhami teks-teks al-Quran.

Bashar Ibn Burd dan Abu Nuwas adalah di antara penyair pertama yang menemukan bahasa puitika kota (*badharah*), alih-alih bahasa gurun. Bahasa model ini mencapai puncak pencapaian teknik yang belum pernah dicapai sebelumnya. Permulaan periode modern dalam puitika tulisan direpresentasikan puisi-puisi Abu Nuwas dengan bentuk-bentuk paling kaya dan paling kompleks sekaligus paling komprehensif, dengan suatu kepekaan dan estetika baru (Adonis, 2020).

Al-Quran Sumber Mata Air Puisi

Menurut Adonis, salah satu studi pertama yang membandingkan al-Quran dengan puisi pra-Islam adalah *Majas al-Quran* anggitan Abu Ubaidah Ma'mar bin al-Mutsanna (728-825). Ditulis pada permulaan abad kesembilan. Karya tersebut menelaah penggunaan bahasa metafora dalam al-Quran. Karya awal yang lain adalah *Maany al-Quran* karya al-Farra' (Abu Zakariyya Yahya ibn Ziyad al-Farra'). Ia adalah seorang ahli tata bahasa Arab aliran Kufah. Sebuah studi gaya bahasa al-Quran dari sudut pandang struktural dan gramatikal. Karya ini berbentuk tafsir al-Quran, surat demi surat, sang pengarang memberikan komentar gramatikal, linguistik, dan sastrawinya untuk setiap ayat. Tekadang menguatkan interpretasinya dengan contoh-contoh dari puisi pra-Islam. Saat melakukan telaahnya, al-Farra' membicarakan perangkat-perangkat figuratif seperti metonimia, simile, alegori, metafora, inversi, dan perubahan sudut pandang dari orang kedua menjadi orang ketiga (Adonis, 2020).

Dia mendiskusikan musicalitas al-Quran, yang menurutnya, berasal dari penyusunan kata-kata, keselarasan bunyi, dan persesuaian rima-rima akhir ayat. Dia membangun satu pandangan teoretis tentang fenomena ritmis. Ini dengan membandingkannya pada matra-matra kelisanan pra-Islam. Mengindikasikan, misalnya, perubahan-perubahan yang mungkin mempengaruhi kata-kata pada akhir ayat, dengan tujuan melestarikan keselarasan musical dan menciptakan irama, sebagaimana rima dalam puisi.

Al-Jahiz beranjak lebih jauh dari al-Farra' dalam upayanya untuk menemukan misteri-misteri artistik dalam teks al-Quran, khususnya dalam analisis terhadap bahasa metaforik al-Quran dan musicalitas komposisinya. Al-Jahiz sering memperkuat beberapa pendapatnya dengan kutipan-kutipan dari puisi Jahiliyah dan menulis panjang mengenai matra-matra al-Quran, menyangkal kesamaan apa pun antara matra-matra al-Quran dengan matra-matra puisi (Adonis, 2020).

Menjelang akhir abad kesembilan, Ibn Qutaybah membuat analisis perseptif atas retorika dalam teks al-Quran pada karangannya, *Musykil al-Quran* (Hal-hal Problematis dalam al-Quran). Ibn Qutaybah mendefinisikan strukturnya sebagai kombinasi khusus kata-kata dengan makna-makna mereka dalam keselarasan yang sempurna. Musicalitasnya dihasilkan oleh ritme-ritme internal dalam sajak berdasarkan permufakatan melodi bunyi-

bunyi tunggal dan perulangan rima-rima akhir yang sama atau variasi-variasi ragam rima akhir berdasarkan pada pola-pola khusus.

Ibn Qutaybah mendiskusikan efek yang dihasilkan al-Quran terhadap jiwa manusia, karena al-Quran menyebut jiwa manusia sebagai sesuatu yang mengetahui rahasia-rahasia terdalam al-Quran, dan dengan demikian menggerakkan dan memikat jiwa. Dalam diskusinya mengenai metafora dalam al-Quran, Ibn Qutaybah menyatakan bahwa Tuhan membuat puisi Arab menempati “posisi yang ditempati buku-buku dalam kultur-kultur yang lain, menjadikannya sebagai gudang bagi ilmu-ilmu Arab, dan melindungi al-Quran dengan matra, rima, dan keindahan komposisinya”.

Ibn Qutaybah mengamati bahwa repetisi dalam al-Quran memiliki nilai retorika tinggi: repetisi itu membuat teks menjadi lebih tegas dan pasti, mengisi makna atau memperluas alat-alat ekspresi, tergantung pada konteks. Dia menyimpulkan dengan mengatakan bahwa al-Quran ada dalam aliran utama ujaran Arab, tetapi al-Quran memiliki posisi superior terhadap ujaran Arab dan ia benar-benar tak terbandingkan (Adonis, 2020). Ibn Qutaybah di pertengahan kitab tersebut, yakni *Ta'wil Musykil al-Qur'an*, juga pernah mengelaborasi adanya fenomena ekspresi figuratif dalam al-Qur'an, yakni berasal dari komposisi ragam majaznya, yang sebetulnya juga bukan cuma repetisi, melainkan juga metafora, metonimia, inversi, elipsis, idiom dan seterusnya (Musaddad, 2018). Aspek-aspek itulah yang menghimpun sakralitas al-Quran. Ketika bahasa manusia memiliki apa yang disebut *lingua franca*, sebetulnya bahasa al-Qur'an juga memiliki sesuatu, yang dengan meminjam istilah (Graham & Wansbrough, 1980), disebut sebagai *lingua sacra* (Musaddad, 2018).

Ar-Rummani menawarkan satu definisi retorika yang berbeda dengan definisi-definisi yang sudah ada. Dalam *al-Nukat fi I'jaż al-Quran*, dinyatakan bahwa retorika bukan hanya merupakan satu pertanyaan tentang membuat satu makna dipahami, melainkan tentang “menanamkan makna dalam hati dengan bentuk ekspresi yang paling indah.” Dengan definisi tersebut, dia mengumpulkan dua perbedaan besar retorika: metode-metode stilistik-nya dan efek-efek yang ditimbulkannya. Dia mempelajari bentuk-bentuk retoris dan cara-cara menggunakannya, ekspresi-ekspresi dan teknik-teknik komposisi, dan rima-rima akhir yang dia definisikan sebagai “bunyi-bunyi yang sama saat jeda, yang memastikan bahwa makna-makna dipahami dengan baik”. Dia menyimpulkan dengan

menetapkan satu kriteria estetika yang canggih, mengklaim bahwa “teks yang indah” adalah “teks ketika spirit bisa masuk mencapainya dengan segala cara”, atau dalam terminologi kritik modern, teks yang terbuka, teks dengan makna yang berlipat ganda (Adonis, 2020).

Di antara sublimitas bentuk al-Quran adalah: *pertama*, al-Quran bukanlah *syi'ir* (puisi) atau *saja'* (prosa bersajak). *Syi'ir* memiliki bait-bait yang identik lama panjangnya (jumlah, panjang dan posisi suku kata), dan bersanjak (baik konsonan maupun vokal pada suku kata terakhir). Sedang *saja'* adalah prosa yang kalimat-kalimat serta frase-frasenya ditekankan dengan bersanjak yang berlangsung sepanjang prosa tersebut. Tapi, al-Quran bukanlah salah satu dari kedua hal itu, walau memiliki sebagian ciri-ciri dari keduanya. Al-Quran tidak dikekang oleh aturan-aturan di atas, atau mengorbankan kefasihan demi memenuhi aturan-aturan tersebut, seperti sering terjadi pada karya-karya sastra. Al-Quran menggunakan unsur-unsur *syi'ir* dan *saja'* dengan sangat bagus dan fasih, dalam cara yang tidak mungkin ditiru sama sekali.

Kedua, ayat-ayat al-Quran terdiri dari kata dan frase yang mengungkapkan makna dengan tepat sekali. Pengucapannya (diksi) selalu tepat dan sempurna. Kalau ada yang berusaha menambahi, walaupun sedikit, niscaya malah menjadi jelek. Demikian pula seandainya ada satu kata dihilangkan akan merusakkan alur dan makna ayat tersebut. Perubahan apa pun hanya akan mengacaukan pemahaman (Al Faruqi & Al Faruqi, 1986).

Ketiga, kata-kata dan frase al-Quran dalam satu ayat, atau bagian dari satu ayat, bersesuaian atau berkontras sangat indahnya dengan kata dan frase dari ayat sebelum atau sesudahnya, dalam susunan maupun maknanya. Karena itu, aliran kata-katanya memberikan ketegangan dan pengharapan yang sangat besar, dan kemudian kepuasan yang sangat besar pula. Jenis komposisi al-Quran ini disebut *tawazun* atau keseimbangan, dan ini terdapat baik dalam aspek bentuk maupun isi naskah al-Quran.

Keempat, kata-kata dan frase al-Quran mengungkapkan makna-makna dengan kaya dan kuat, dalam bentuk yang seringkas mungkin. Setiap upaya menguraikan frase, kalimat, atau ayat tentu akan memerlukan kata-kata yang jauh lebih banyak dan selalu terasa mengada-ada, dibuat-buat, berlebihan dan, tentunya, kurang kuat, kurang fasih, dan kurang mengharukan dibanding al-Quran yang asli. Namun demikian, al-Quran tidak selamanya ringkas. Ada tempat-tempat di mana al-Quran perlu mengulang dan memperpanjang.

Meskipun itu kadang memang benar-benar diperlukan; namun keringkasan adalah ciri umum dari prosa al-Quran.

Kelima, perumpamaan-perumpamaan dalam al-Quran, konjungsi dan disjungsi dari konsep dan petunjuknya sangat indah untuk dibaca. Perumpamaan-perumpamaan itu mengusik imajinasi sedemikian kuatnya sehingga imajinasi menjadi terpaku dalam keterkejutan dan kekaguman. Untuk ciri al-Quran yang unik ini, para ahli bahasa Arab menciptakan istilah *badi'* (sangat kreatif) dan menggunakan istilah tersebut untuk menyebut frase-frase dan ekspresi-ekspresi al-Quran (Al Faruqi & Al Faruqi, 1986).

Keenam, komposisi al-Quran selalu tepat, terjalin dengan baik, tersaji dengan indah, bagaikan karya seni yang sempurna. Aliran dan konstruksinya sama sekali bebas dari alur-alur senjang (gap yang tidak simetris) dan lemah. Terdapat beberapa tempat di mana sebuah kata atau frase sepertinya hilang namun maknanya selalu jelas melalui siratan. Kata atau frase itu sengaja dihilangkan justru untuk menonjolkan maknanya dengan lebih tegas.

Ketujuh, al-Quran memiliki gaya yang kuat, empatik dan tegas, serta halus dan peka. Pembacanya bisa merasakan seakan-akan tertimpa batu besar atau terguyur air segar. Inilah yang disebut *husn al iqa'* (nikmat terbukanya kesadaran). Berbisik bagaikan riak mata air, menggebu bagaikan banjir, atau melompat dan menerjang bagaikan kuda liar, *iqa'*-nya selalu terasa dan sempurna.

Kedelapan, komposisi al-Quran tidak memiliki struktur sebagaimana struktur kalimat biasa. Kalimat-kalimatnya merupakan gabungan kalimat-kalimat masa sekarang, masa lalu dan yang akan datang, serta kalimat imperatif. Beralih dari kalimat orang ketiga reportatif ke kalimat orang kedua adresif; dari deskriptif ke normatif, dari kalimat tanya ke kalimat seru. Juga berulang-ulang, walau dalam tiap ulangan disampaikan pesan berbeda.

Kesembilan, naskah al-Quran tidak tersusun secara tematis atau kronologis, karena al-Quran diturunkan bukan untuk tujuan analisis sistematik bukan pula sebagai reportase maupun historiografi. Sebaliknya sejak awal sampai akhir, al-Quran merupakan naskah sastra yang setiap frase, ayat, dan suratnya merupakan satu unit otonom, lengkap dalam dirinya sendiri, dan unit-unit itu terjalin dalam satu rangkaian yang urut. Setiap perubahan dalam kalimat maupun suasana akan menimbulkan pengaruh kuat terhadap imajinasi pembacanya dan menggerakkan hati dari penerima menjadi partisipan, dan dari persepsi

menjadi penilaian yang hasilnya adalah menyetujui, membenarkan pesan-pesan al-Quran (Al Faruqi & Al Faruqi, 1986; Baharuddin et al., 2020).

Pengulangan-pengulangan tidak pernah mubazir, karena mengajarkan sesuatu yang baru dengan didasarkan pada aspek baru dari ajaran yang sudah diketahui akan menghasilkan penekanan. Tidak ada uraian dalam al-Quran yang bersifat informatif. Melainkan karena para pendengar biasanya sudah akrab dengan garis besar ceritanya, maka uraian tersebut akan menghasilkan pelajaran baru untuk ditanamkan ke benak pendengarnya. Akhirnya, aliran laporan, deskripsi, penjelasan, dan pelajaran, dalam al-Quran berhasil meyakinkan dan menyadarkan, melalui keindahan dan kekuatan ayat-ayat atau surat-suratnya.

Seseorang yang memahami bahasa Arab mungkin berhasil bertahan terhadap seruan satu ayat atau satu surat; tetapi tidak seorang pun akan mampu bertahan terhadap seruan yang mengalir bagaikan sungai abadi. Aliran al-Quran menghasilkan momentum yang melunturkan pertahanan, ketertutupan atau pembangkangan pendengarnya dengan pukulan yang bertubi-tubi yang akhirnya membuatnya sadar dan pasrah (Al Faruqi & Al Faruqi, 1986) (Ismail Raji al-Faruqi, 1999).

Fungsi Cerita-Cerita dalam Al-Quran

Secara epistemologis, cerita atau *qishah* dari akar kata *qashaba* memiliki arti menceritakan kembali atau mengungkapkan suatu peristiwa secara bertahap sesuai dengan kronologi kejadian (M.Q. Shihab, 2013). Ahmad Abu Sa'd berpendapat bahwa cerita-cerita di dalam al-Quran tidak lain merupakan respon terhadap kecenderungan masyarakat Arab terhadap pengetahuan mereka mengenai peristiwa-peristiwa atau cerita-cerita yang terjadi di masa lalu. Cerita-cerita al-Quran telah mengenalkan kepada masyarakat Arab tentang sebuah arti kesastraan yang berbeda dengan risalah-risalah sastra (*rasail adabiyah*) lainnya yang berkembang ketika itu. Cerita di dalam al-Quran mendapatkan pengertian dan pemaknaannya yang baru. Cerita-cerita al-Quran tidak sekadar menggambarkan peristiwa-peristiwa atau berita-berita masa lalu, tetapi memiliki tujuan-tujuan sosial, yakni mengajak kepada jalan kebijakan dan untuk menjauhi praktik-praktik kebatilan (Ahmad Abu Sa'd, 1959; dalam M. Faisol, 2016).

Dalam al-Quran paling tidak terdapat tiga model kisah: (1) kisah historis yang bernilai sastra; (2) prosa fiksi yang sangat pendek yang berfungsi sebagai perumpamaan; dan (3) cerita legenda atau mitos sebagai simbol yang memiliki makna ganda (Sukron Kamil, 2013: hlm 60). Namun menurut Abu Sa'd, ada dua jenis kisah yang tertuang dalam al-Quran, yaitu kisah-kisah sejarah (*al-qissah al-tarikhyyah*) dan kisah-kisah perumpamaan (*al-qissah al-tamtsiliyyah*). Di situ, Abu Sa'd tidak memasukkan kisah legenda atau mitos, tetapi juga tidak menafikan keberadaan kisah-kisah yang bersumber dari mitos dan legenda (*asatir*). Adanya kisah-kisah yang berangkat dari mitos dalam al-Quran, bukan bertujuan untuk meyakini kebenarannya, melainkan untuk mengambil hikmah dan pelajaran-pelajaran (Ahmad Abu Sa'd, 1959; dalam M. Faisol, 2016).

Contoh bagi yang pertama adalah kisah kaum Ad, Samud, dan nabi-nabi sebelum Islam. Contoh kedua terdapat dalam al-Quran surat 38 ayat 21-25. Dalam dua ayat tersebut, dikisahkan bahwa ada dua orang bersaudara yang berselisih telah datang kepada Nabi Daud. Yang satu telah memiliki 99 ekor sapi betina, tetapi meminta secara paksa satu-satunya sapi yang dimiliki saudaranya. Menurut Muhammad Khalafullah dan A. Hanafi, kisah dalam dua ayat tadi sulit bisa dibuktikan dalam sejarah. Kisah tersebut, baginya, sekadar kisah alegori atau kisah perumpamaan (Sukron Kamil, 2013).

Menurut investigasi Khalaf, bahwa kisah dalam al-Quran tidak memprimadonakan aspek-aspek historis, sebab kisah-kisah tersebut cenderung meniadakan waktu dan tempat kejadian. Juga tidak mementingkan unsur-unsur perkembangan kisah dan melakukan pemaparan kisah secara detail. Malah beberapa kisah memprediksi atau berorientasi ke masa depan, sementara banyak kisahnya berbicara mengenai masa lalu. Karena ketika kisah-kisah tersebut ditangkap sebagai *pure* data-data historis *un sich*, maka yang terjadi adalah kebingungan-kebingungan mengenai sejarah seperti yang dikehendaki oleh kisah tersebut (Setiawan, 2005).

Sementara contoh cerita mitos dalam al-Quran adalah cerita dalam surat 2 ayat 259, yang mengisahkan ihwal para penghuni sebuah negeri yang hancur dan mati selama 100 tahun, lalu dihidupkan kembali oleh Allah SWT. Cerita ini adalah cerita mitos sekadar untuk permisalan, sebagaimana pendapat Muhammad Abduh dalam *al-Mannar* dan Fakhruddin al-Razi dalam *Mafatih al-Gaib* (Kamil, 2013).

Kategorisasi tiga jenis kisah dalam al-Quran sejak periode al-Razi memang menimbulkan kontroversi. Namun poin yang perlu ditegaskan dari kategorisasi tersebut tampaknya adalah bahwa tidak semua kisah dalam al-Quran harus dibuktikan secara historis, karena al-Quran bukan buku sejarah, melainkan buku petunjuk. Jadi, demi pesan-pesan moralitas, al-Quran telah menggunakan beberapa media yang dianggap menarik dan strategis, seperti dengan menggunakan kisah simbolik (Kamil, 2013).

Di samping pembagian dalam tiga jenis kisah di atas, kisah dalam al-Quran juga bisa dibagi ke dalam dua bagian: kisah panjang (seukuran halaman cerpen) dan kisah pendek (sangat pendek sekali yang berdasarkan jumlah halamannya sulit dikategorikan sebagai cerpen pendek, sekalipun berdasarkan ukuran teori sastra modern). Contoh yang pertama adalah Kisah Nabi Yusuf dan Zulaikha, dan contoh yang kedua adalah kisah pengorbanan Nabi Ismail oleh Nabi Ibrahim yang kemudian diganti oleh Allah Swt dengan kambing, juga kisah perjumpaan Nabi Musa dengan Allah Swt di Gunung Tursina (Kamil, 2013).

Sastra dan Islam

Semenjak diturunkan di Jazirah Arab, Islam memang tidak asing dengan sastra. Lingkungan masyarakat tempat diturunkannya al-Quran adalah lingkungan Arab yang akrab dengan sastra. Nabi Muhammad Saw diutus ke tengah masyarakat yang sangat fasih dan pandai dalam berbahasa, bahkan memiliki tradisi sastra yang demikian tinggi. Tak heran bila Nabi Muhammad Saw dianugerahi mukjizat al-Quran.

Para sarjana Muslim baik klasik maupun modern, mengakui kemukjizatan bahasa al-Quran. Al-Quran memiliki struktur bahasa dan makna yang tidak bisa ditandingi oleh bahasa Arab yang ada saat itu, bahkan hingga sekarang. Itulah yang disebut dengan *al-i'jaz al-bayani* (kemukjizatan bersifat retorika). Namun al-Quran tidak seperti kitab-kitab atau buku-buku lainnya, yang lahir dari tangan manusia. Al-Quran sendiri menepis anggapan dan tuduhan kalau ia dibuat oleh penyair. Dalam surat Al-Haqqah ayat 41 berbunyi: “*Dan al-Quran bukanlah ucapan seorang penyair*” (M. Faisol, 2009).

Beberapa ayat dalam al-Quran memang seolah tampak menolak sastra, selain surat 36 ayat 69 seperti yang tertera di paragraf sebelumnya, masih ada surat 52 ayat 30; dan surat 69 ayat 41, yang semuanya menolak syair atau puisi, karena ketiganya menyebut

bahwa al-Quran bukanlah syair (puisi) dan Nabi Muhammad Saw bukan penyair. Kalimat “bersyair tidak layak baginya” dan pernyataan sebelumnya dalam Surat 36 ayat 69, bila dipahami secara harfiah, dan diperkuat lagi dengan dua ayat tersebut, menunjukkan bahwa al-Quran memang seolah tidak menyukai, bahkan menolak puisi. Lebih jauh, dalam sebuah hadits riwayat Abu Dawud dari Abu Sa’id atau Abu Hurairah, sabda Nabi Muhammad Saw:

لَأَنْ يَتَلَوَّ جَوْفُ أَحَدٍ كُمْ قَيْمَحَا حَيْرٌ لِهِ مِنْ أَنْ يَتَلَوَّ شِعْرًا

“Salah seorang kalian memenuhi mulutnya dengan nanah lebih baik ketimbang memenuhinya dengan syair”

Berbeda dengan apa yang tampak secara tafsir ditolak al-Quran, bagi kalangan yang melihat sebaliknya, seperti Ibnu Kasir, bahwa QS 36 ayat 69 di atas bukan berarti bahwa al-Quran menolak atau menafikan syair (puisi). Ayat tersebut hanya menjelaskan bahwa al-Quran bukanlah syair, karena, sebagaimana dikatakan Mahmud Farraj, al-Quran berhubungan dengan surat, ayat, dan *fasilah*. Sementara syair sendiri terdiri dari *qasidah*, *bait*, dan *qafiyah*. Sedang bagi hadits di atas yang mengecam puisi, kata Ibnu Kasir, walau memenuhi syarat al-Bukhari-Muslim, tidak ada dalam kumpulan hadits sahih tersebut. Alasannya, karena hadits-hadits Nabi lebih banyak menjelaskan apresiasi Nabi terhadap puisi serta penyair Islam seperti Hasan bin Sabit, Ka’ab bin Malik, dan Abdullah bin Ruwahah (Kamil, 2009).

Bahkan dalam hadits riwayat Bukhari, Muslim, at-Turmudzi, Ahmad, dan Abu Daud, (meski redaksinya agak sedikit lebih berbeda) dari Ubay bin Kaab, Buraidah, Ibnu Abbas, dan Umar, Nabi bersabda:

إِنَّ مِنَ الْبَيِّنِ سَحْرًا وَإِنَّ مِنَ الشِّعْرِ حِكْمًا

“Sesungguhnya sebagian *bayan* adalah sihir dan sebagian puisi adalah hikmah atau kebijaksanaan”

Sebab itu, sebagaimana saya kutip dari buku Sukron Kamil, Abdulloh al-Hamid berpendapat bahwa sikap Islam dari awal hingga saat ini hanya satu, tidak ada konsep *nasikh* dan *mansukh*. Al-Quran secara umum memandang sastra sebagai suatu karya

kemanusiaan yang baik. Yang ditolaknya hanyalah puisi yang buruk secara Islam. Namun Islam tidak menolak puisi secara keseluruhan.

Ayat yang menyebut al-Quran bukan puisi menurut Abdullah Hamid dan juga menurut Abdul Qahir al-Jurjani, adalah karena saat itu profesi kepenyairan dalam masyarakat Arab yang pagan kerap bertalian dengan ilmu sihir. Cukup banyak para penyair yang juga berperan sebagai pawang dan ahli sihir. Yang dijadikan rujukan dalam hal ini adalah al-Quran surat al-Syu'ara ayat 224-227. Allah berfirman: "*Dan penyair-penyair itu diikuti oleh orang-orang sesat, tidakkah kamu melihat bahwa mereka mengembala di tiap-tiap lembah* (mempermudah kata dan tidak berpendirian). *Dan bahwa mereka mengatakan apa yang mereka sendiri tidak mengerjakannya. Kecuali, para penyair yang beriman, beramal saleh, banyak menyebut nama Allah, dan mendapatkan kemenangan sesudah menderita*".

Ayat di atas jelas sekali memberi pengecualian terhadap penyair yang memenuhi syarat secara Islam. Adapun penjelasan hadits yang menganggap puisi lebih buruk dari nanah hanya untuk puisi yang berkaitan dengan paganisme atau yang mendorong pada kerusakan moral (Kamil, 2009).

Selain argumen di atas, argumen lain yang menunjukkan bahwa Islam dan sastra kompatibel adalah bahwa Nabi telah menyediakan mimbar di masjid untuk Hassan bin Sabit, agar ia bisa membalas puisi ejekan kafir Quraisy terhadap Nabi dan Islam. Nabi pun mendoakan agar malaikat Jibril menguatkan hatinya. Nabi juga pernah bersabda berdasarkan hadist riwayat Imam Bukhari dan Muslim dari Abu Hurairah: "*Sebaik-baik ucapan adalah ucapan Lubaid (penyair): Ingatlah bahwa segala sesuatu selain Allah akan binasa*".

Lebih jauh, Nabi sendiri pernah melakukan kritik terhadap syair-syair *hija'* (ejekan) untuk orang-orang kafir Quraisy yang diungkapkan Hasan bin Sabit, Kaab bin Malik, dan Abdullah bin Rawahah. Sabdanya, syair dua penyair yang disebut terakhir cukup baik dan yang paling baik adalah syair Hasan bin Sabit, karena penguasaannya terhadap peristiwa-peristiwa sejarah Arab.

Tradisi kritik sastra Nabi yang menekankan pada isi, dilanjutkan oleh Umar bin Khattab yang pernah memuji Zuhair bin Abu Sulma sebagai penyair terbaik, karena dalam syair-syairnya tidak ada pengulangan kata, tidak menggunakan kata asing, dan syair pujianya yang berdasarkan kenyataan orang yang dipuji (Kamil, 2009).

Walaupun al-Quran menjauhkan diri dari anggapan sebagai ciptaan tukang syair, tetapi dalam praktiknya, Rasulullah Saw tetap memperbolehkan para sahabatnya untuk mengubah dan mendendangkan puisi. Diriwayatkan, suatu ketika Nabi Saw menembangkan bait puisi Antarah: “*aku bertahan untuk tidak makan dan terus minum// hingga aku mendapatkan makanan yang baik.*” Kemudian Nabi mengatakan: “*Tidak seorang Arab badui pun yang mampu memberikan gambaran mengenai apa yang aku sukai dan kemudian aku ingin melihatnya, selain gambaran yang diberikan oleh Antarah.*” Dalam kesempatan lain, Rasulullah Saw pernah menimbang puisi Umayyah bin Abi Shalt: “*Segala puji bagi Allah saat kami ada di waktu sore dan pagi// dalam keadaan baik Tuhanku menempatkan kami di waktu pagi dan sore.*” Atas dasar puisi Umayyah ini, Nabi pun berkomentar: “*Sungguh Umayyah nyaris masuk Islam*” (M. Faisol, 2009).

Kita juga pernah mendapati sikap ketidaksukaan atau penolakan Nabi Saw terhadap puisi. Nabi pernah menyebut Imri’il Qais sebagai pemimpin para penyair menuju neraka: “Dia (Imri’il Qais) merupakan pemimpin para penyair menuju neraka.” Dalam riwayat lain, disebutkan bahwa Nabi menyebut Imri’il Qais sebagai “lelaki yang mulia, dan terkenal di dunia. Tetapi dia adalah sosok hina dan dilupakan di akhirat kelak. Di akhirat, ia menjadi pembawa panji menuju neraka.” Dalam konteks seperti itu, Rasululloh Saw pun menyatakan: “*perut salah seorang di antara kalian lebih baik penuh dengan nanah, sekalipun ia melihatnya, daripada penuh dengan untaian bait puisi?*”

Mencermati sikap Nabi Saw sebagaimana tersebut di atas, menurut M Faisol, dapat dinyatakan bahwa sebuah puisi menjadi sarana bagi kepentingan dakwah, yaitu mensyiaran Islam. Puisi merupakan sistem ujaran yang boleh diberi muatan baik atau buruk. Sebuah puisi dipandang baik selagi ia mencerminkan napas dan nilai-nilai Islam. Sebaliknya, sebuah puisi dinilai buruk ketika tidak mencerminkan atau bahkan berseberangan dengan agama.

Nabi Saw tidak menjadikan puisi (sastra) sebagai sesuatu yang utama, tetapi menjadikannya sebagai wasilah dalam mendakwahkan ajaran yang diturunkan kepadanya. Dalam hal ini, puisi bukanlah tujuan (*ghayah*), dengan menggunakan bahasa ilmu sosial kritis dapat dinyatakan bahwa puisi (sastra)—dalam konteks ini—boleh menjadi semacam “sarana ideologis”.

Sikap Islam terhadap puisi (sastra) berada di tengah-tengah: antara ya dan tidak. Nabi Saw sangat menghargai kreativitas para sahabat dan mengekspresikan perasaan dan isi hatinya ke dalam bentuk atau wadah sastra, dalam kait-hubungannya dengan Tuhan, manusia, dan alam. Selagi kreativitas itu tidak merugikan kepentingan umum, dan selagi berada dalam kerangka atau setarikan napas dengan ajaran dan nilai-nilai keislaman atau mendukungnya. Sepanjang dalam sastra dapat ditemukan kebajikan (hikmah), tentu tidak ada alasan untuk menolak sastra. Islam menunjukkan sikap akomodatif-dialogis dengan beberapa bentuk dan praktik budaya yang sudah mengakar dalam masyarakat pada masa sebelumnya, dan seni sastra adalah salah satunya (M. Faisol, 2009).

PENUTUP

Dari pemaparan di atas, ada beberapa hal yang perlu digarisbawahi. Bahwa peranti-peranti kesusastraan al-Quran hadir menyamai bahkan melampaui model dan jenis kesusastraan Arab yang pernah ada. Itu semua merupakan bukti bahwa al-Quran adalah wahyu dari langit, dan bukan buatan manusia. Di antara fakta pertemuan orang-orang Arab dengan pesona stilistika al-Quran adalah kisah keterpukauan al-Walid bin al-Mughirah juga Umar bin Khattab. Dua kisah tersebut, sudah teramat masyhur adanya.

Pertemuan orang-orang Arab dengan al-Quran merefleksikan situasi psikologis dan mental yang tidak menentu. Orang-orang Arab ini tidak menemukan ilustrasi yang mampu menjelaskan pengaruh yang mereka alami dari apa yang ia dengar, dan bingung ketika ingin mengidentifikasi atau mempersepsikan dari jenis perkataan, ungkapan, dan bahasa apa al-Quran tersebut. Mereka kemudian kerap menerima sebagai sesuatu yang luar biasa, dan mereka akhirnya mengidentifikasi dan mengklasifikasikannya sebagai “sihir” yang lahir dari ucapan manusia, atau puisi, persajakan para dukun, dan jimat-jimat para penyihir.

Itu karena mereka, orang-orang Makkah, tidak menemukan ilustrasi apa yang dapat memuaskan jiwa, dan yang mereka andalkan, selain bahwa al-Quran mereka sebut sebagai *asathir al anwalin* (kisah-kisah generasi awal). Gambaran tentang al-Quran sebagaimana yang diberikan oleh orang-orang Jahiliyah di Makkah sebagai tindak ujaran yang menyerupai ucapan-ucapan para dukun, atau sebagai ucapan puitik yang menyerupai ucapan-ucapan para penyair, tidak lain merupakan ekspresi dari fakta bahwa hakikat al-

Quran ditangkap mereka sebagai teks sastra. Tapi kita tahu, bahwa al-Quran jauh berbeda dengan bentuk-bentuk puisi maupun bentuk cerita-cerita yang pernah ada dalam pengalaman manusia dan kebudayaan Arab saat itu.

Sikap Islam terhadap sastra, berada dalam posisi tengah-tengah. Selagi kreativitas dalam karya sastra tidak merugikan kepentingan umum, berada dalam kerangka atau bingkai ajaran dan nilai-nilai keislaman, sepanjang dalam sastra dapat ditemukan kebijakan (hikmah), Islam tidak pernah menolak sastra. Dengan begitu, Islam menunjukkan sikap yang akomodatif-dialogis dengan praktik budaya yang sudah mengakar dalam masyarakat pada masa sebelumnya, termasuk dalam bidang seni sastra.

DAFTAR PUSTKA

- Abu Zaid, Nasr Hamid. (2003). *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: LKiS.
- Adnan Amal. Taufik. (2013). *Rekonstruksi Sejarah Al-Quran*. Jakarta: Pustaka Alvabet.
- Adonis. (2007). *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam*. Edited by Khoiron Nahdiyyin. Vol. 2. Yogyakarta: LKiS.
- Adonis. (2020). *Pengantar Puitika Arab*. Yogyakarta: Penerbit Basabasi.
- Al Faruqi, I., & Al Faruqi, L. (1986). The Cultural Atlas of Islam. *American Journal of Islam and Society*. <https://doi.org/10.35632/ajis.v3i1.2768>
- Al-Khuli, Amin & Abu Zayd, Nasr Hamid. (2004). *Metode Tafsir Sastra* (penerjemah: Khairon Nahdiyyin). Yogyakarta: Penerbit Adab Press (Fakultas Adab IAIN SuKa).
- Baharuddin, M. A., Soebahar, M. E., & Mujibatun, S. (2020). VALIDITY OF PRE-ISLAMIC ARABIC LITERATURE AS A SOURCE OF AUTHENTICATION OF HADIS. *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis*. <https://doi.org/10.14421/qh.2020.2102-11>
- Fachrudin. Aziz Anwar. (2017). *Pengantar Sejarah dan Mazhab Linguistik Arab*. Sidoarjo: CV. Lisan Arabi.
- Faisol. M. (2009). *Sastra Islam dalam Dinamika Sosial Indonesia* (Makalah disampaikan dalam seminar Nasional "Perkembangan Sastra Islam Indonesia Kontemporer" di Fakultas Humaniora UIN Maliki, Malang 25 April 2009).

- Faisol, M. (2016). *Naratologi al-Qur'an: Struktur dan Fungsi Naratif Kisah Nabi Musa dalam al-Qur'an* (teks ringkasan disertasi).
- Graham, W. A., & Wansbrough, J. (1980). Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation. *Journal of the American Oriental Society*.
<https://doi.org/10.2307/601043>
- Hitti, P. K. (1970). History of the Arabs. In *History of the Arabs*.
<https://doi.org/10.1007/978-1-349-15402-9>
- Ibn Qutaybah. (1973). *Ta'wil Muṣykil al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Turats.
- Kamil, Sukron. (2009). *Teori Kritik Sastra Arab: Klasik dan Modern*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Kamil, Sukron. (2013). *Najib Mahfuz: Sastra, Islam dan Politik (Studi Semiotika terhadap Novel Aulad Haratina)*. Jakarta: Dian Rakyat.
- Shihab, M. Quraish. (2009). Mu'jizat al-Qur'an Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib. In *Bandung: Mizan*.
- Shihab, M. Quraish. (2013). *Kaidah-Kaidah Tafsir*. Bandung: Mizan.
- Musaddad, A. (2018). Kemunculan Lingua Sacra dalam Sejarah al-Qur'an (Perspektif John Wansbrough). *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis*.
<https://doi.org/10.14421/qh.2016.1701-02>
- Muzakki, Ahmad. (2009). *Stilistika al-Quran*. Malang: UIN Malang Press.
- Qutb, Sayyid. 1975. *At Taswir al-Fanni fi Al-Quran*. Mesir: Daar Al-Maa'rif.
- Qutb, Sayyid. 1981. *Seni Penggambaran dalam Al-Qur'an* (penerjemah: Chadijah Nasution). Yogyakarta: Nur Cahaya.
- Setiawan, M. Nur Kholis. (2005). *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: Penerbit elSAQ Press.
- Qur, T. A.-, Kajian, A. N., Al, L., An, Q. U. R., Abdul, M., & Morie, G. (2021). TEKSTUALITAS AL-QUR'AN: KAJIAN LITERATUR AL-QUR'AN NASR HAMID ABU ZAID. *Textuality of the Qur'an: Study of Al-Qur'an Literature Nasr Hamid Abu Zaid*.
- Wahid, A. (2006). Islamku, Islam Anda, Islam Kita : Agama Masyarakat Negara Demokrasi. *The Wahid Institution*.

Yaniawati, P. (2020). Penelitian Studi Kepustakaan. *Penelitian Kepustakaan (Liberary Research)*.

Zed, M. (2014). Metode Penelitian Kepustakaan - Mestika Zed - Google Buku. *Yayasan Pustaka Obor Indonesia*.