

SAJAK AL-QUR'AN

Potret Dialektika al-Qur'an
Dan Budaya Verbal Arab Pra-Islam

Buku ini merupakan usaha penulis untuk mengintegalkan antara kajian al-Qur'an dengan disiplin ilmu sosial seperti: Linguistik, Sosiologi, Antropologi, dan Sastra. Tujuannya, agar kajian islam -khususnya kajian al-Qur'an- selalu dinamis dan bergerak serentak perkembangan zaman. Penulis meyakini bahwa dengan memasukkan konsep interdisipliner dalam kajian islam maka akan terbentuk sebuah dialog positif antara Islam dan Barat yang dalam beberapa dekade hubungan keduanya sempat dan masih memanas.

GAUNG PERSADA PRESS

ISBN 978-979-1488-32-7



9 789791 488327 >

GP
PRESS

SAJAK AL-QUR'AN: POTRET DIALEKTIKA DAN BUDAYA VERBAL ARAB PRA-ISLAM

D.I Ansusa Putra, Lc.

D.I Ansusa Putra, Lc.

GP
PRESS

SAJAK AL-QUR'AN

Potret Dialektika al-Qur'an
Dan Budaya Verbal Arab Pra-Islam



D.I Ansusa Putra, Lc

Sajak al-Qur'ān

**Potret Dialektika al-Qur'ān
dan Budaya Verbal Arab Pra-Islam**



**Sajak al-Qur'an: Potret Dialektika al-Qur'an
dan Budaya Verbal Arab Pra Islam**

Penulis: D.I Ansusa Putra, Lc
Layout & tata Letak: Yusuf Soepriatna
Desain Cover: Kultur@
Cetakan: Pertama, Februari 2011
Ukuran: 16,5 X 24 Cm
xiv + 160 Hlmn.

Diterbitkan oleh:

Gaung Persada Press Jakarta
Ciputat Mega Mall Blok B No. 22 & 25
Jl. Ir. H. Juanda No. 34 Ciputat - Jakarta Selatan
Telp./Faks: 021-742 32 96
Email: gppressjkt@yahoo.com

Anggota IKAPI

© Hak Cipta Dilindungi Undang-undang
All Right Reserved

ABSTRAK

Sajak al-Qur'an: Potret Dialektika al-Qur'an dan Budaya Verbal Arab Pra-Islam

Tesis ini membuktikan adanya eksistensi sajak dalam al-Qur'an. Hal ini memperjelas hubungan dialektis antara *style* bahasa al-Qur'an periode awal Mekah dengan budaya Arab verbal pra-Islam. Karena eksistensi sajak dalam al-Qur'an difokuskan pada pembentukan musikalitas melalui penyiasatan verbal (*Verbal Musicalization*). Pada saat yang sama, pembentukan musikalitas verbal ini juga menjadi karakter budaya verbal Arab pra-Islam.

Penelitian ini berkesimpulan sama dengan komunitas akademik lain:

Angelika Newirth dalam *The sura as a Genre, the Element at Stake in Structuring of the Sura* (2006) mempunyai kesimpulan bahwa surat-surat Makiyah dapat digolongkan ke dalam *rhymed prose* atau yang juga dikenal dengan sajak.

Lain halnya dengan Issa J Boulatta dalam *The Prose of The Qur'an* (2003) mengatakan bahwa kebanyakan ayat al-Qur'an memiliki irama akhir yang sama, sehingga ia berkesimpulan bahwa sebagian sastra al-Qur'an adalah (*Rhymed Prose*) sajak.

Muhammad Hādī Ma'rifah dalam *al-Tamhīd fī 'Ulūm al-Qur'an* juga menyebutkan bahwa salah satu bukti kongkrit keberadaan sajak dalam al-Qur'an terdapat pada surat Ṭāhā: 70, pada ayat tersebut kata *mūsā* diakhirkan, karena identik dengan persajakan surat Ṭāhā yaitu bunyi (a). Kemudian, pada surat al-Shu'arā': 48 (بِرَبِّ مُوسَىٰ وَهَارُونَ) kata Harun diakhirkan, karena pada surat al-Shu'arā' identik dengan persajakan bunyi (n).

Muhammad Muhammad Abū Laylah dalam bukunya *al-Qur'an min manzūr ishrihrāqi* mengatakan bahwa tidak ada hal yang menghalangi untuk mengatakan bahwa dalam al-Qur'an didapati sajak. Sedangkan, keterkaitannya dengan konsep *i'jāz* al-Qur'an, maka kita bisa mengatakan bahwa sajak yang ada dalam al-Qur'an sebagai sajak yang *mu'jiz* (sajak yang tidak dapat ditandingi).

Penelitian ini berbeda dengan:

Al-Bāqillāni dalam bukunya *I'jāz al-Qur'an* tidak mengakui keberadaan sajak dalam al-Qur'an. Al-Bāqillāni mendasari

pendapatnya kepada konsep I'jāz. al-Bāqillāni mengatakan jika ada sajak dalam al-Qur'ān maka tidak terjadi I'jāz, karena sajak adalah ungkapan Arab. Pendapat al-Bāqillāni mendasari pada aspek pemikiran dalam kajiannya tersebut.

Al-Rummāni dalam bukunya *al-Nukt fī al-I'jāz al-Qur'ān*. Al-Rummāni juga menolak penyebutan al-Qur'ān dalam kategori sajak. Pendapat al-Rummāni didasari pada posisi makna dan lafaz dalam pembentukan sebuah ungkapan. Al-Rummāni mengakui fenomena musikalitas al-Qur'ān tetapi ia menamakannya dengan *Fāṣilah* bukan sajak. Bagi al-Rummāni sajak berbeda dengan *fāṣilah* (term yang ia gunakan untuk persajakan al-Qur'ān). Karena dalam sajak makna mengikuti lafaz sedangkan dalam *fāṣilah* al-Qur'ān lafaz yang mengikuti makna.

Penelitian ini mempunyai dua sumber data: sumber primer dan sumber sekunder. Sumber primer adalah surat al-Raḥmān sebagai representasi sajak dalam al-Qur'ān. Sedangkan sumber sekunder adalah Buku-buku Naṣr Ḥāmid Abū Zayd seperti *Maḥūm al-Naṣṣ*, Buku al-Bāqillānī tentang konsep *I'jāz* yaitu: *I'jāz al-Qur'ān li al-Bāqillānī*. Tulisan-tulisan dari peneliti Barat seperti Angelika Newirth *The Sura as a Genre, the element at stake in the structuring of the sura* (2006), D.J Steewart dalam bukunya *Saj' in the Qur'ān: Prosody and structure*. dan Issa J Boulatta dalam tulisannya *The Prose of the Qur'ān* dalam *Encyclopedia of the Qur'ān* (2003).

Penelitian ini menganalisa persajakan surat al-Raḥmān dengan analisa linguistik yang terangkum dalam empat komponen pokok: fonologi, morfologi, sintaksis dan semantik. Serta membandingkannya melalui perspektif disiplin antropologi.

ABSTRACT

The thesis proves the existence of rhyme in the Qur'ān. This matter obviously shows dialectical relation between language *style* of the Qur'ān within the early period of Mecca and Arabs' verbal culture of pre-Islam. This is because the existence of rhyme in the Qur'ān has been focused on creation of musicalization through what so-called *verbal musicalization*. At the same time, the creation of such *verbal musicalization* also became a character of Arabs' verbal culture of pre-Islam.

This research supports other studies conducted by a number of academic communities on the same issue, and among them are: (1) Angelika Newirth (2006) in *The Sura as a Genre: The Element at Stake in Structuring of the Sura* who states that Meccan suras can be categorized into *rhymed prose* or known as rhyme; (2) Issa J Boulatta (2003) in *The Prose of the Qur'ān* who asserts that most of Quranic verses have similar ending rhythm. Therefore, he concludes that part of Quranic literatures are *rhymed proeses*; (3) Muḥammad Hādī Ma'rifah in *Al-Tamhīd fī 'Ulūm al-Qur'ān* who also mentions that one of obvious evidences to the existence of rhyme in the Qur'ān is found in sura Ṭāhā verse 70. The word "mūsā" in this verse is put in the end of verse as it is identical to the rhyme of sura Ṭāhā, namely "ā". The same is true with sura al-Shu'arā' verse 48 where the word "hārūn" is also put in the end of verse, since it is identical to the rhyme of sura al-Shu'arā', i.e. sound "n"; (4) Muḥammad Abū Laylah in his book *Al-Qur'ān min Manzūr Istishraqī* who argues that there would be no any obstacles to state that rhyme can be found in the Qur'ān, whereas its correlation with the concept of *i'jāz al-Qur'ān* can be regarded as *mu'jiz* rhyme or undefeated rhyme.

This study, on the other side, is different from Al-Bāqillāni's view in his work *I'jāz al-Qur'ān* in which he denies the existence of rhyme in the Qur'ān. Al-Bāqillāni bases his opinion on the concept of *i'jāz*. He states that there would be no *i'jāz* if the Qur'ān contains rhyme, since rhyme is Arabic expression. In addition, this study also different from Al-Rummāni's view in his book *Al-Nukt fī al-I'jāz al-Qur'ān* where he also refuses to categorize the Qur'ān into rhyme. Al-Rummāni's view is based on the position of meaning and word in creation of an expression. Al-Rummāni, however, admits the

phenomenon of Qurānic musicalization but he calls it *fāṣilah*, not rhyme. To him rhyme is different from *fāṣilah* (a term that he uses for Qurānic prose). He argues that in rhyme meaning follows word, while in *fāṣilah* word follows meaning.

The writer employs both primary and secondary sources. The primary source of this research is sura al-Raḥmān as a representation of rhyme in the Qur'ān. There are also a number of secondary sources such as *Mathūm al-Naṣṣ* of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, Al-Bāqillānī's work on the concept of *i'jāz*, namely *I'jāz al-Qur'ān li al-Bāqillānī*, and the works of a number of Western scholars such as *The Sura as a Genre: The Element at Stake in Structuring of the Sura* of Angelika Newirth, *Saj' in the Qur'ān: Prosody and structure* of D.J Steewart, and *The Prose of the Qur'ān* of Issa J Boulatta.

The research mainly scrutinizes the rhyme of sura al-Raḥman using linguistic analyses, which are included within four main components, are: phonology, morphology, syntax, and semantics as well as by comparing it through the perspective of anthropological discipline.

ملخص البحث

النتيجة الرئيسية التي حصل عليها الباحث هي أن في القرآن الكريم قافية أوسجعا. فهذا يوضح العلاقة الجدلية بين النمط اللغوي للقرآن في العهد الأول بمكة والثقافة اللفظية للأعراب قبل الإسلام. وكان وجود القافية أوالسجع في القرآن مركزاً في تشكيل الموسيقى من خلال الاتفاقية اللفظية. وفي نفس الوقت، كان تشكيل الموسيقى اللفظية حرفاً للثقافة اللفظية لدى الأعراب قبل الإسلام.

وتؤكد النتيجة السابقة آراء بعض المفكرين ومنهم: (١) أنجليكي نيويورته

(Angelika Newirth) (٢٠٠٦) القائلة في مؤلفها *The Sura as a Genre: The*

Element at Stake in Structuring of the Sura إن السور المكية تستطيع أن تعتبر

كالقافية؛ (٢) عيسى ج بولاتا (Issa J Boulatta) (٢٠٠٣) القائل في *The Prose of*

the Qur'an إن أغلبية الآيات القرآنية لها نفس الإيقاع النهائي. واستنتج عيسى أن

بعض الأدب القرآني معروف بالقافية أوالسجع؛ (٣) محمد هادي معرفة القائل في

كتابه *التمهيد في علوم القرآن* إن من بعض الأدلة الملموسة التي تدلّ على وجود القافية

في القرآن هي الآية ٧٠ من سورة طه. وتؤخر كلمة "موسى" في هذه الآية لأنها تطابق

القافية بسورة طه وهو صوت "a / ا"، والآية ٤٨ من سورة الشعراء حيث وجدنا أن

كلمة "هارون" توضع في نهاية الآية لأنها تطابق القافية بسورة الشعراء وهو صوت "n /

n"؛ (٤) ومحمد أبو ليلة في كتابه *القرآن من منظور الاستشراقي* القائل إنه ليست

هناك عوائق لأحد أن يقول إن في القرآن قافية أوسجعا. وأما بالنسبة لعلاقة السجع

بمفهوم إعجاز القرآن فرأى أبو ليلة أن السجع في القرآن هو سجع معجز لا يغلبه

ولا يفوقه شيء من السجع البشري.

واختلفت نتيجة البحث من آراء بعض المفكرين ومنهم: (١) الباقلاني القائل في كتابه *إعجاز القرآن* إنه يرفض وجود القافية في القرآن. وأسس الباقلاني رأيه على مفهوم الإعجاز حيث قال إنه لا إعجاز في القرآن بوجود القافية لأن القافية تعبير من التعبيرات لدي الأعراب؛ (٢) والرّماني في كتابه *النكت في الإعجاز القرآني* وهو يرفض أن يذكر القرآن في فئة القافية. وأسس الرّماني رأيه على موقع المعنى واللفظ في تشكيل تعبير معين. ولكنه اعترف وجود الموسيقية في القرآن المسمّى بالفاصلة وليست القافية. واحتجّ الرّماني أن القافية تختلف من الفاصلة لأن في القافية وجدنا المعنى يتبع اللفظ وأما في الفاصلة القرآنية نجد اللفظ يتبع المعنى.

واستفاد كاتب البحث من المرجع الرئيسي وهو سورة الرّحمن ومن المراجع الثانوية التي تحتوي على عدة كتب ومؤلفات كتبها بعض المفكرين. وتعتبر سورة الرّحمن تمثيلاً للقافية في القرآن. ومن المصادر الثانوية هي مفهوم النصّ لنصر حامد أبو زيد و *إعجاز القرآن للباقلاني* ومؤلفات أخرى كتبها المفكرون الغربيون ومنهم أنجليكي نيويورته التي ألفت *The Sura as a Genre: The Element at Stake in Structuring of the Sura* و د.ج. ستيوارت (D.J. Steewart) الذي كتب *Saj' in The Prose of the Qur'an: Prosody and structure the Qur'an*

وقد حلّل الباحث قافية سورة الرّحمن مع استخدامه تحليل علم اللغة الموجز في أربع مكونات رئيسيات وهي: الفونولوجيا (علم الأصوات الكلامية)، ومورفولوجيا، وبناء الجملة، ودلاليّ مع مقارنتها بوجهات النظر في الأثروبولوجيا. والله أعلم بالصّواب

KATA PENGANTAR

Puji dan Syukur kepada Allah swt karena atas rahman dan hidayah-Nya buku yang berjudul: Sajak al-Qur'an: Potret Dialektika al-Qur'an dan Budaya Verbal Arab Pra-Islam, dapat diselesaikan. Shalawat dan salam semoga tercurah kepada Nabi Muhammad saw.

Buku ini pada mulanya adalah sebuah Tesis yang berjudul "Sajak dalam al-Qur'an: Analisa Linguistik Surat al-Rahmān" yang bertujuan untuk mendapatkan gelar Magister Agama bidang Humaniora di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Buku ini merupakan usaha penulis untuk mengintegrasikan antara kajian al-Qur'an dengan disiplin ilmu sosial seperti: Linguistik, Sosiologi, Antropologi, dan Sastra. Tujuannya, agar kajian islam - khususnya kajian al-Qur'an- selalu dinamis dan bergerak serentak perkembangan zaman. Penulis meyakini bahwa dengan memasukkan konsep interdisipliner dalam kajian islam maka akan terbentuk sebuah dialog positif antara Islam dan Barat yang dalam beberapa dekade hubungan keduanya sempat dan masih memanas.

Penulis juga menyampaikan penghargaan dan terimakasih yang setulus-tulusnya kepada berbagai pihak yang berkenan membantu, membimbing, memberikan kemudahan dalam penyelesaian buku ini.

Pertama, kepada Prof. Dr. Komaruddin Hidayat, M.A selaku rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Prof. Dr. Azyumardi Azra, M.A selaku Direktur Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Serta Dr. Fuad Jabali, M.A, Dr. Yusuf Rahman, M.A, Prof. Dr. Suwito, M.A dan Dr. Udjang Thalib, M.A. serta seluruh dosen yang telah mengajar dan staf yang melayani dengan penuh keikhlasan, sehingga aktifitas akademis penulis dapat diselesaikan.

Kedua, Dr. Ahmad Dardiri, M.A selaku Pembimbing tesis yang bermurah hati untuk memberikan masukan baik secara materi ataupun secara metodologi dalam pembuatan tesis ini serta bermurah hati untuk meluangkan waktunya untuk memberikan bimbingan.

Ketiga, Kedua orangtua penulis, Suhaibi, S.Ag, M.si dan Salmah A.Md sebagai motivator penulis untuk selalu berkarya dan berprestasi serta mengasuh penulis dengan kasih sayang. Juga, kepada kakanda Dr. Derallah Ansusa Lindra dan adinda Kunda Ansusa Putri.

Keempat, Kepada *My Fiancee* Winda Lestia Aprianti, SKM dan keluarga yang telah memberikan kontribusi positif dalam penulisan tesis ini.

Akhirnya, penulis mengharapkan adanya masukan dan kritik membangun dari berbagai pihak demi perbaikan dan kesempurnaan tesis ini sehingga lebih bermanfaat untuk agama, nusa dan bangsa.

Transliteration

Table of the system of transliteration of Arabic words and names used by the Graduate School Islamic State University of Jakarta

b = ب	z = ز	f = ف
t = ت	s = س	q = ق
th = ث	sh = ش	k = ك
j = ج	s{ = ص	l = ل
h{ = ح	d{ = ض	m = م
kh = خ	t{ = ط	n = ن
d = د	z{ = ظ	h = ه
dh = ذ	‘ = ع	w = و
r = ر	gh = غ	y = ي

Short: a = اَ ; i = اِ ; u = اُ

Long: a = اَ ; i = اِي ; ū = اُو

Diphthong: ay = اِي ; aw = اُو

DAFTAR ISI

ABSTRAK	iii
KATA PENGANTAR	ix
TRANSLITERASI	xi
DAFTAR ISI	xii
BAB I : PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Permasalahan	12
C. Penelitian Terdahulu yang Relevan	15
D. Tujuan, Signifikansi dan Urgensi Penelitian	17
E. Metodologi Penelitian	18
F. Sistematika Penulisan	23
BAB II : SAJAK AL-QUR'AN DAN ANALISA LINGUISTIK	
A. Sajak al-Qur'an: Fenomena Surat Makiyah Periode Awal	25
B. Fenomena Persajakan al-Qur'an: Perspektif Sosiolinguistik	32
C. Posisi Kajian Sajak al-Qur'an dalam Ilmu Linguistik	38
D. Persajakan al-Qur'an Sebagai Fenomena Linguistik-Stilistik	44
BAB III : ANALISA LINGUISTIK PERSAJAKAN SURAT AL-RAHMAN: ASPEK FONEM DAN MORFEM	
A. Persajakan al-Rahman dalam aspek fonologi	48
1. Urgensi Ayat Pertama dalam pembentukan sajak	50
2. Pengaruh Kandungan Surat terhadap Konsistensi Sajak al-Rahman	60
B. Persajakan al-Rahman dalam aspek morfologi	61
1. Pemilihan Kata yang Sesuai dengan Pola Sajak al-Rahman	62
2. Tujuan Estetik dalam Pengulangan Kata Sajak al-Rahman	74
3. Urgensi Udul dalam membentuk Sajak al-Rahman	78
4. Fakta Persajakan: Sebuah Refleksi	82
C. Fakta perpajakan Surat al-Rahman: Sebuah Refleksi	82

BAB IV : ANALISA PERSAJAKAN ASPEK SINTAKSIS DAN SEMANTIK

A. Persajakan al-Rahman dalam konsep sintaksis	86
1. Konsep Penyiasatan Struktur Kalimat Sajak al-Rahman	87
2. Persajakan al-Rahman Melalui Konsep (Udul) Kalimat	95
B. Persajakan al-Rahman melalui aspek semantik	101
1. Penafsiran Surat al-Rahman Melalui Aspek Semantik	102
2. Memaknai Kata-kata dalam Sajak al-Rahman	111
C. Konteks Kultur dan Kaitannya dengan Sajak al-Rahman	112
1. Musikalitas Sajak al-Rahman dan Budaya Arab Pra-Islam	113
2. Pengaruh Budaya Pra-Islam terhadap Kata-kata Sajak al-Rahman	114
3. Identifikasi antara Sajak al-Rahman dan Style Sastra Pra-Islam	115

BAB V: PENUTUP

A. Kesimpulan	137
B. Rekomendasi	137

DAFTAR PUSTAKA

A. Bahasa Arab	139
B. Bahasa Inggris	144
C. Bahasa Indonesia	146

GLOSSARY **148**

INDEX ISTILAH **152**

INDEX NAMA **154**

LAMPIRAN

Daftar Nama Surat Makiyah Periode Awal Mekah	156
Tabel Hubungan Antar Disiplin Bahasa	158

BIOGRAFI PENULIS **159**

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'ān diturunkan di tengah-tengah masyarakat yang memiliki kebudayaan yang mengakar. Historisitas al-Qur'ān tidak turun dalam ruang hampa (tanpa konteks). Sebagai pesan Allah, wahyu memiliki objek sasaran dan tujuan. Melepaskan wahyu dari konteks sosial budaya adalah mengabaikan sisi historisitas dan realitas. Para ahli al-Qur'ān juga mengakui keterkaitan wahyu dan konteks dengan memunculkan konsep *Makīyah-Madaniyah*, *Asbāb al-Nuzūl*, dan *Nāsikh Mansūkh*. Dialektika al-Qur'ān dengan kultur budaya Arab lokal tidak hanya berlaku dalam sisi muatannya, tetapi juga terjadi pada sisi jenis dan *style* bahasanya.

Hipotesa di atas secara implisit menyatakan bahwa al-Qur'ān memiliki keterkaitan yang sangat erat dengan basis kultur bahasa masyarakat Arab. Memahami basis kultur bahasa masyarakat Arab menjadi hal penting untuk diperhatikan manakala hendak mengkaji al-Qur'ān. Ini dilakukan untuk mengungkap spesifikasi bahasa al-Qur'ān tanpa mengesampingkan basis kultur bahasa induknya sehingga didapatkan pemahaman yang mendalam.

Salah satu budaya yang berkembang di masyarakat Arab pra-Islam dalam bidang bahasa adalah sajak. Hubungan al-Qur'ān dengan sajak juga menemukan basis kultur bahasanya di tengah masyarakat Arab. Gaya bahasa sajak dalam al-Qur'ān dapat ditemukan dalam wujud persajakan antar ayat. Wujud sajak inilah yang mempertegas perbedaan penting antara stailistika ayat al-Qur'ān yang diturunkan di Mekah (*Makīyah*) dan Madinah (*Madaniyah*).¹

Secara historis, Munculnya sajak di dalam al-Qur'ān (khususnya surat-surat Makīyah periode awal) tidak lepas dari basis kultur bahasa yaitu sajak yang marak digunakan oleh para dukun (*kuhān*). Secara kronologis penurunan wahyu periode Mekah awal adalah periode yang

¹ Perbedaan antara *style* bahasa surat *Makīyah* dan *Madaniyah* merupakan sumber yang digunakan Noldeke dan Schwally dalam memperiodeisasi sejarah turunnya al-Qur'ān. Kajian Noldeke dan Schwally tentang studi kronologi ini menghasilkan teori kronologi al-Qur'ān, yang didasarkan pada kajian karakteristik bahasa dan sastranya. Lihat Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'ān* (Yogyakarta: Forum Kajian Budaya dan Agama, 2001), 91.

paling dekat dengan masa pra-Islam. Periode ini menjadi pemacu dekatnya *style* al-Qur'ān dengan gaya bahasa sajak dan puisi pra-Islam serta mempertegas alur dialektika al-Qur'an dengan realitas, dan dialektika teks dengan teks-teks lain dalam kebudayaan.²

Karakteristik surat-surat Makiyah periode awal Mekah (setelah dikaji memiliki kesamaan dengan sajak)³ merupakan bukti kongkret terjadinya proses enkulturasi budaya verbal masyarakat Arab oleh al-Qur'ān. Periodeisasi karakteristik bahasa al-Qur'ān yang dibagi kepada dua periode: Makiyah dan Madaniyah⁴, periode ini mengindikasikan terjadinya tahapan perkembangan bahasa al-Qur'ān.

Dialektika al-Qur'ān dengan basis kultur bahasa setempat benar-benar menyebabkan diskursus al-Qur'ān semarak serta menciptakan hubungan persepsi-kesadaran yang terpusat kepada Tuhan yang Hidup, Kreatif dan sekaligus Transenden. Mengacu kepada bahasa Arab sebagai bahasa induk, al-Qur'ān menggunakan apresiasi kebahasaan untuk memperbaharui kesadaran keagamaan bangsa Arab dan para audiennya.

Logika dialektika al-Qur'ān dan budaya Arab juga tampak jelas melalui konsep wahyu sebagai konsep sentral di dalam al-Qur'ān serta karakteristik bahasa yang membangunnya melalui puisi dan sajak. Konsep ini bahkan meneguhkan pernyataan al-Qur'ān sendiri, yaitu bahwa bahasa Arab merupakan acuan bahasanya.

Melihat aktifitas budaya masyarakat Arab seperti yang telah kita paparkan di atas, tidak mustahil fenomena turunnya al-Qur'ān pada periode awal Mekah dibayang-bayangi oleh eksistensi sajak yang merupakan produk budaya Arab pra-Islam. Proses enkulturasi⁵ al-Qur'an

² Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Maṭhūm al-Naṣṣ* (Baerut: Markaz al-Thaqāfi al-'Arabi, 1999), 144 – 145.

³ Mengenai kesamaan karakter sajak dengan surat-surat Makiyah periode awal telah diteliti oleh para ahli linguistik klasik dan kontemporer seperti Abu Hilāl al-Ashkari, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, dan Muḥamad Hadi Ma'rifat.

⁴ Lihat Angelika Neuwirth, *The Sura as a Genre, the element at stake in the structuring of the sura* dalam *The Cambridge Companion to the Quran*, (ed) Jane Dammen Mc Auliffe (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 112.

⁵ Dalam antropologi budaya, enkulturasi adalah proses di mana seseorang memperoleh pemahaman orientasi dan kemampuannya sendiri. Proses ini ditekankan pada adaptasi, pemeliharaan, dan pengembangan. Pada akhirnya, enkulturasi menuntut lahirnya produk budaya baru melalui transformasi atau pengolahan baru dari adanya dialektika antara wahyu dengan budaya verbal setempat. Enkulturasi mengandung

dengan kebudayaan Arab mestinya tidak dipahami hanya sebatas pada produk-produk kebudayaan yang bersifat hukum sosial. Lebih jauh daripada itu, enkulturasi al-Qur'ān dengan kebudayaan Arab yang bersifat verbal juga tidak bisa dibantah. Karena, al-Qur'ān dalam penyajiannya menggunakan budaya verbal⁶, agar *style* al-Qur'ān bisa diterima oleh komunitas masyarakat Arab. Proses penurunan al-Qur'ān mengindikasikan penggunaan perangkat budaya dari pemberi pesan (Tuhan) kepada penerima pesan. Al-Qur'ān menggunakan bahasa objek (penerima pesan), yaitu bahasa Arab. Penggunaan bahasa Arab sebagai media penyampai pesan Tuhan tentu memiliki pertimbangan efektifitas komunikasi dan transformasi dari pemberi pesan kepada penerima pesan. Karena, penerima pesan akan dengan mudah menangkap dan memahami isi kandungan wahyu karena disampaikan dengan bahasa dan cara tutur mereka sendiri.

Al-Qur'ān menggunakan serta mentransformasikan bentuk-bentuk budaya verbal yang ada sehingga membentuk sebuah karakter persajakan yang unik, dan sangat istimewa. Dialektika antara wahyu dengan budaya lokal Arab mengindikasikan adanya enkulturasi al-Qur'ān dan budaya lokal pada sisi verbal. Enkulturasi budaya verbal oleh al-Qur'ān dilakukan melalui proses asumsi atau penerimaan budaya verbal Arab ke dalam budaya verbal al-Qur'ān. Kemudian al-Qur'ān membentuk sebuah budaya verbal yang baru, terlihat dari muatan isi yang disampaikan berbeda dengan muatan sajak pra-Islam.

Kesamaan bentuk al-Qur'ān dan sajak seperti yang dipaparkan di atas membuka perdebatan panjang antar para pengkaji al-Qur'ān. Perdebatan ini terfokus pada sebuah pertanyaan besar, apakah eksistensi sajak benar-benar ada dalam al-Qur'ān? selama berabad-abad pertanyaan ini menghilang. Perdebatan yang sudah ada sejak zaman klasik ini masih perlu diangkat kembali kepermukaan, sehingga diperoleh sebuah ontologis mendalam tentang hakekat yang sebenarnya.

aspek teologis sekaligus antropologis. Ali Sodiqin, *Antropologi al-Qur'ān model dialektika whayu dan budaya* (Yogyakarta: ar-Ruzz Media Group, 2008), 98.

⁶ Budaya verbal juga merupakan produk kebudayaan. Kebanyakan para penulis yang fokus membahas tentang kajian enkulturasi al-Qur'ān hanya menganalisa dialektika al-Qur'ān dan aspek hukum sosial masyarakat pra-Islam. Padahal proses enkulturasi budaya juga mencakup proses dialektika antar bahasa, karena bahasa adalah produk kebudayaan. Bandingkan dengan Ali Sodiqin, *Antropologi al-Qur'ān model dialektika whayu dan budaya*.

Perdebatan tentang keberadaan sajak dalam al-Qur'ān secara tidak langsung menyinggung konsep *inimitability* al-Qur'ān. Al-Qur'ān hadir sebagai kitab suci dengan kualitas yang tak tertandingi, tidak saja dari segi linguistiknya melainkan juga dari segi intelektualnya. Ketakbertandingan al-Qur'ān ini secara berulang kali ditegaskan oleh al-Qur'ān sendiri. Di sejumlah ayat, al-Qur'ān melemparkan sejumlah tantangan kepada manusia untuk menciptakan karya yang setara kualitasnya⁷. Ayat-ayat yang menantang bangsa Arab secara khusus ini melahirkan konsep *inimitability* yang menjadi dasar pemahaman kajian mukjizat al-Qur'ān.

Berawal dari ayat-ayat *Tahaddī*⁸, konsep *I'jāz al-Qur'ān*⁹ dalam khazanah Islam klasik mengandung konsep *inimitability* (tidak dapat ditiru). Artinya, dalam keyakinan muslim, al-Qur'ān adalah sebuah mukjizat yang tidak dapat ditiru (*inimitable*) dan tidak dapat ditandingi keindahan sastranya (Q.S 10:37)¹⁰. Hal ini ditandai dengan adanya tantangan al-Qur'ān kepada orang yang meragukan orisinalitas al-Qur'ān untuk membuat satu ayat atau surat yang menyamai sastra al-Qur'ān (Q.S 10:38). Al-Qur'ān juga menjadi sumber utama yang digunakan dalam peletakan dasar-dasar gramatikal dan sintaksis bahasa Arab¹¹. Namun ada beberapa kosekuensi dari konsep tersebut yang patut dipahami kembali.

⁷Lihat QS. 2:23, Q.S 10:37.

⁸Ayat-ayat *Tahaddī* adalah ayat-ayat yang menyebutkan tantangan al-Qur'ān terhadap bangsa Arab, untuk mendatangkan yang semisal dengan al-Qur'ān. Ayat-ayat *Tahaddī* ini menjadi landasan konsep *I'jāz* karena, dengan adanya ayat-ayat *Tahaddī* ini, ditambah dengan realita tidak ada bangsa Arab yang dapat mendatangkan semisal al-Qur'ān, maka telah terjadi kamukjizatan al-Qur'ān, karena dengan begitu al-Qur'ān menjadi tidak tertandingi.

⁹*I'jāz* adalah kata yang mengandung makna lemah secara bahasa, secara istilah *I'jāz al-Qur'ān* adalah menampakkan kebenaran wahyu kenabian Muhammad Saw dengan memperlihatkan ketidakmampuan bangsa Arab untuk mendatangkan yang semisal dengan al-Qur'ān di semua zaman. Lebih lanjut lihat Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥith Fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Manshūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīth, 1973), 250.

¹⁰Pendapat serupa juga diungkapkan Issa J Boulatta, seorang qur'anis Barat yang sangat apresiatif terhadap bahasa dan sastra al-Qur'ān. Lebih lanjut lihat Issa J Boulatta, *The Prose of the Qur'ān* dalam *Encyclopaedia of The Qur'ān* (Leiden: Koninklijke Brill, 2003), 196.

¹¹Gerhard Bowering, *The Qur'ān and its Historical Contexts*, (New York: Routledge Studies in The Qur'ān, 2006), 71.

Konsep ini telah dibahas oleh sarjana *I'jāz al-Qur'ān*¹² (seperti: al-Rummānī, al-Bāqillānī, dll) secara mendetail. Pemahaman terhadap konsep ini menggiring beberapa para sarjana *I'jāz al-Qur'ān* untuk membedakan al-Qur'ān dengan bentuk dan jenis karya manusia lainnya seperti syair, prosa dan sajak. Konsep *inimitability* al-Qur'ān membuat para sarjana *I'jāz al-Qur'ān* tidak mengakui keberadaan sajak dalam al-Qur'ān. Mereka menggunakan term-term yang berbeda namun mempunyai esensi yang sama antara al-Qur'ān dan sajak, seperti: *Fāṣilah* dalam al-Qur'ān yang sama esensinya dengan *Qāfiyah* dalam term sajak. Motivasi sarjana *I'jāz al-Qur'ān* tidak mengakuinya adalah didorong oleh sikap untuk tidak menyamakan karya Allah (al-Qur'ān) dengan karya sastra manusia pada umumnya sehingga mengganggu eksistensi konsep *inimitability* al-Qur'ān. Oleh sebab itu mereka menggunakan dalil-dalil yang mendukung posisi mereka dari al-Qur'ān.

Salah satu dari sarjana *I'jāz al-Qur'ān* yang menolak ketiadaan sajak dalam al-Qur'ān adalah al-Bāqillānī¹³. Al-Bāqillānī mengutarakan analisisnya dalam buku *I'jāz al-Qur'ān*. Kajian al-Bāqillānī terfokus pada analisa komparatif antara karya sastra manusia (seperti syair dan sajak) dengan al-Qur'ān disajikan secara khusus dalam karya fenomenalnya itu, dengan menggunakan dua aspek analisa. Pertama, mengkomparasikan dua unsur sastra keduanya, aspek ini dikenal dengan istilah *Manzūr al-Tahfīl*. Kedua, *Manzūr al-Tahrīm*, yaitu pembahasan penyamaan al-Qur'ān dan karya sastra manusia ditinjau dari aspek boleh atau tidaknya

¹²Penulis menggunakan istilah “Sarjana *I'jāz al-Qur'ān*” karena, pada umumnya kelompok sarjana ini membahas jenis sastra al-Qur'ān dalam topik *I'jāz al-Qur'ān* seperti *Dalā'il al-I'jāz* oleh 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *I'jāz al-Qur'ān* oleh al-Bāqillānī, *Nazm al-Qur'ān* oleh al-Jāhiz, dll.

¹³Al-Bāqillānī (403 H) dengan karyanya *I'jāz al-Qur'ān*, adalah buku yang sangat komprehensif dalam kajian mukjizat al-Qur'ān. al-Bāqillānī yang dikenal sangat kental dengan pemahaman Ahlusunah juga memasukan pemahaman Ahlusunahnya dalam kajian ini. Di kemudian hari karya fenomenal al-Bāqillānī ini menjadi rujukan pengkaji dan sarjana al-Qur'ān dalam diskursus *I'jāz*. Al-Bāqillānī adalah nisbah ke sebuah daerah bernama al-Baqala' di Baṣrah. Karya-karya al-Bāqillānī banyak bertujuan untuk menyebarkan faham As'ariyah. *I'jāz al-Qur'ān* untuk menolak argumentasi teori *Ṣurfah* dari aliran Mu'tazilah. Kemudian, *Sharḥ al-Lam'u* karya Abū Ḥasan al-Ash'arī juga untuk menyebarkan mazhab aqidahnya. Begitu juga dengan bukunya *al-Tamhīd*, adalah buku untuk menolak argumentasi *Mu'tazilah* dalam masalah aqidah. Salah satu bab berjudul *Ketiadaan Sajak dalam al-Qur'ān* inilah yang menjadi titik tolak penulisan tesis ini. Lebih lanjut lihat, Muṣṭafā Muslim, *Mabāḥith Fī I'jāz al-Qur'ān* (Jeddah: Dār al-Manārah, 1988), 77.

menurut pemahaman agama yang terangkum dalam konsep *I'jāz*. Sebelum membahas sajak, pertama-tama al-Bāqillānī mengkaji syair dan al-Qur'ān. Al-Bāqillānī dalam pembahasan ini menganalisa dengan dua aspek analisa secara cerdas, baik dalam mengkomparasikan unsur sastra syair dan al-Qur'ān, maupun dalam mengajukan argumentasi-argumentasi yang berbentuk pemahaman. Kesimpulannya, al-Bāqillānī menyatakan tidak ada syair dalam al-Qur'ān. Namun, pada bab selanjutnya yaitu pada *bāb nafyu al-Saja' fī al-Qur'ān* (ketiadaan sajak dalam al-Qur'ān), al-Bāqillānī hanya menganalisa dari aspek *Manzūr al-Taḥrīm*, yaitu hanya pada aspek pemahaman yang terangkum dalam konsep *I'jāz* yang ia atau dipahami oleh alirannya. Al-Bāqillānī mendasarkan pendapatnya pada pemahaman konsep *I'jāz* al-Qur'ān. Baginya, kemukjizatan al-Qur'ān terletak pada aspek genre (jenis). Sehingga, pendapat yang menyamakan al-Qur'ān dengan jenis sastra tertentu ditolak dengan sendirinya. Pemahaman al-Bāqillānī semakin dipersempit dengan pemahaman Asy'ariyah tentang al-Qur'ān. Pemahaman teologis Asy'ariyah yang memandang bahwa al-Qur'ān bersifat *qadīm*¹⁴ semakin mempersempit perspektif al-Bāqillānī dalam menganalisa kajian ini. Semua latarbelakang pemahaman ini tentu saja memboyongnya kepada sebuah kesimpulan yang terangkum dalam kitab fenomenalnya tersebut.

Ketika diketemukan ayat yang mengindikasikan keberadaan sajak dalam al-Qur'ān¹⁵. Sayangnya, al-Bāqillānī tidak menjawab dengan analisa unsur sastra, melainkan menjawab dengan pemahaman terhadap konsep *I'jāz* yang dianut oleh alirannya; As'ariyah. Al-Bāqillānī

¹⁴ *Qadīm* berarti bahwa al-Qur'ān bukan makhluk. Al-Qur'ān adalah kalam Allah, dan Allah bersifat *qadīm*. Maka, kalam Allahpun (al-Qur'ān) bersifat *qadīm*.

¹⁵ Sebagaimana yang diungkapkan oleh Muḥammad Hādī Ma'rifah dalam *al-Tamhīd fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Muḥammad Hādī Ma'rifah menyebutkan salah satu bukti kongkrit keberadaan sajak dalam al-Qur'ān terdapat pada surat Ṭāhā: 70 yang berbunyi (بِرَبِّهَا رُونَ وَمُوسَى). Muḥammad Hādī Ma'rifah melanjutkan, alasan yang paling tepat kenapa kata Harun dalam ayat ini didahulukan -padahal tidak ditemukan sebab diakhirkan kata Musā daripada kata Harun- karena pada surat Ṭāhā, semua ayat identik dengan persajakan berakhiran bunyi (a). Sehingga mendahulukan kata musā dengan sendirinya dapat membentuk kalimat yang sesuai dengan pola persajakan. Lalu, pada surat al-Shu'arā': 48 (بِرَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ) kata Harun diakhirkan, karena pada surat al-Shu'arā' identik dengan akhir persajakan dengan bunyi (n) Muḥammad Hādī Ma'rifah, *al-Tamhīd Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol.5 (Qum: Mu'assasah al-Nashr al-Islāmī, t.th.), 278.

mengatakan, apabila sajak memang ada dalam al-Qur'an berarti al-Qur'an sama dengan karya manusia, apabila sama, maka tidak terjadi *I'jāz*¹⁶. Disini tampak jelas bahwa penolakan terhadap keberadaan sajak dalam al-Qur'an lebih bermuatan pemahaman ketimbang dari sebuah analisa ilmiah. Oleh sebab itu, penolakan keberadaan sajak dalam al-Qur'an hanya dilihat dari satu konsep *I'jāz* (dalam kasus al-Bāqillānī konsep *I'jāz* aliran Asy'ariyah), sebaiknya penerapan konsep *I'jāz* tidak menyalahi kebenaran dan fakta ilmiah yang ada.

Posisi al-Bāqillānī seperti yang dipaparkan di atas dikritik oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zayd¹⁷. Abū Zayd¹⁸ dalam bukunya *Mathūm al-Naṣṣ* mengkritisi salah satu kajian '*Ulūm al-Qur'an* mengenai jenis sastra al-Qur'an yaitu kajian al-Qur'an dan sajak. Dalam bab *I'jāz*, Abū Zayd menjelaskan bahwa distingsi para sarjana *I'jāz* antara al-Qur'an dan sajak dimotori oleh doktrin teologis, bukan dari sebuah analisa independen atau sebuah analisis terhadap data-data teks. Secara implisit Abū Zayd mendukung bahwa identifikasi sastra al-Qur'an periode awal

¹⁶ Padahal dalam khazanah Islam, konsep *I'jāz* bermacam-macam. Semua sarjana al-Qur'an mengakui keberadaan *I'jāz al-Qur'an*. Namun, kadar dan konsep masing-masing sarjana berbeda-beda. Al-Khaṭṭābī dengan konsep Nazm, 'Abd Qāhir al-Jurjānī dengan konsep *Faṣāhah*, serta al-Baqillānī dan al-Rummānī yang memusatkan konsep *I'jāz* dari segi jenis sastra.

¹⁷ seorang sarjana linguistik Arab asal Mesir ini mengungkapkannya dalam karya: *Mathūm al-Naṣṣ* (1987). Karyanya ini termasuk kontroversial karena memuat kritik terhadap khazanah keilmuan klasik khususnya ilmu-ilmu al-Qur'an yang dipaksakan dalam menjawab realitas dan sosial kontemporer yang terus berkembang. Abū Zayd mengatakan bahwa pendapat-pendapat sarjana klasik selayaknya dianalisa kembali karena teks al-Qur'an –sebagai sumber peradaban Islam- selalu berhadapan dengan realitas dan sosial yang berbeda-beda dan terus berkembang dari waktu ke waktu. Hal ini menuntut teks untuk diinterpretasi dengan menggunakan perangkat yang kontemporer dan sesuai dengan zamannya pula. Lihat, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mathūm al-Naṣṣ* (Kairo: Markaz al-Thaqāfī al-'Arabi, 1999), 161.

¹⁸ Dalam diskursus al-Qur'an, nama Naṣr Ḥāmid Abū Zayd mempunyai posisi signifikan dalam wacana ilmu al-Qur'an kontemporer. Naṣr Ḥāmid mempunyai banyak tulisan dan buku dalam mengkritisi tradisi keilmuan klasik yang sudah terbentuk beratus tahun lamanya. Isu sentral yang diangkat oleh Naṣr Ḥāmid bertumpu pada kajian teks al-Qur'an dan perkara-perkara yang mengelilinginya. Pembacaan teks al-Qur'an secara hermeneutika, konsep wahyu dan hubungannya dengan realitas dan sosial. Kajian wahyu kembali diangkat oleh sarjana muslim asal Mesir ini, tetapi dengan menggunakan berbagai dimensi yang berbeda dari pendapat tradisi klasik.

Mekah adalah berbentuk sajak. Hal ini bisa disimpulkan dari tulisannya sebagai refleksi dari pendapat para sarjana klasik *I'jāz*¹⁹.

Abū Zayd mengatakan bahwa pendapat ulama tersebut dihasilkan dari persepsi dogmatis dan bukan hasil dari pembacaan yang independen dan objektif. Karena karakteristik sajak diakui keberadaannya dalam al-Qur'ān²⁰. Pemahaman teologi As'ariyah menolak untuk mengatakan bahwa al-Qur'ān berbentuk sajak, karena As'ariyah memahami bahwa al-Qur'ān adalah *qadīm*, kalam merupakan zat Allah, bagi mereka menyamakan kalam Allah dengan karya manusia adalah sebuah kebatilan, sehingga mereka lebih memilih istilah lain untuk menjelaskan fenomena sastra al-Qur'ān. Hal ini dapat kita tangkap melalui penelusuran buku-buku Ibn Qutaybah tentang *I'jāz al-Qur'ān*. Terutama oleh ulama-ulama As'ariyah, seperti: Ibn Qutaybah (w.889). Dalam buku *I'jāz al-Qur'ān* oleh al-Bāqillānī, tidak menyebutkan secara terperinci alasan penolakannya terhadap term sajak padahal pada waktu yang sama secara eksplisit al-Bāqillānī menolak kebedaraan syair dalam al-Qur'ān²¹.

Komentar Abū Zayd di atas memperjelas posisi pendapat sarjana *I'jāz al-Qur'ān* dalam wacara perbedaan antara sajak dan al-Qur'ān.

Sarjana lain yang menolak eksistensi sajak dalam al-Qur'ān adalah al-Rummānī²². Al-Rummānī mendasari pendapatnya pada

¹⁹Kritikannya tersebut ia muat dalam judul *al-Qur'ān wa al-Saj'* di bab *I'jāz* dalam buku *Mathūm al-Naṣṣ* (1998).

²⁰Abu Hilāl al-'Ashkarī seorang pakar bahasa Arab mengungkapkan bahwa tidak ada perbedaan esensi antara *Fāṣilah* (term yang digunakan oleh al-Rummānī) dan sajak, lebih lanjut lihat Abū Ḥasan 'Alī bin 'Isā al-Rummānī, *al-Nukt Fī I'jāz al-Qur'ān*, dalam buku *Thalath Rasā'il Fī I'jāz al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Ma'ārif bi Miṣr, 1976), 132.

²¹Lihat Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mathūm al-Naṣṣ: Dirāsāt Fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: al-Markaz al-Thaqāfah al-'Arabī, 1987), 141.

²² Al-Rummānī (384 H). Al-Rummānī adalah sarjana al-Qur'ān yang pertama kali mengkaji I'jāz al-Qur'ān secara khusus dalam bukunya *al-Nukt fī al-I'jāz al-Qur'ān*, yaitu pada tahun (384 H), setelah al-Rummānī, muncul Qāḍi Abd al-Jabbār (415 H) dan Abdul Qāhir al-Jurjānī (485 H). Ketiga nama di atas dapat dikategorikan sebagai perintis kajian I'jāz al-Qur'ān. Kajian ini juga mempengaruhi perkembangan ilmu bahasa dan sastra khususnya pada kajian kritik sastra. Lihat Ali Zaytūn, *I'jāz al-Qur'ān wa atharuhu fī Taṭawwur al-Naqd al-Adaby* (Kairo: al-Ṭab'ah Islāmīyah, 1988), 39-40. Dalam bukunya *al-Nukt fī I'jāz al-Qur'ān* al-Rummānī membedakan term sajak dalam jenis karya manusia dengan sajak al-Qur'ān. Al-Rummānī mengkhususkan sajak al-Qur'ān dengan istilah *fāṣilah* (plu. *Fawāṣil*). Menurut al-Rummānī defenisi *fāṣilah*

keterikatan makna dalam lafaz sebagai faktor penentu perbedaan antara sajak dan al-Qur'ān. al-Rummāni mengakui adanya faktor musikalitas yang dibangun ayat-ayat al-Qur'ān tersebut. Namun, Ia membuat term lain untuk mewadahi fenomena musikalitas itu dengan istilah *Fāṣilah*. Ia mengatakan bahwa *fāṣilah* –yang hanya terdapat dalam al-Qur'ān– adalah ungkapan yang berisi hikmah karena lafaz mengikuti makna. Sedangkan sajak berisi 'aib, karena makna yang mengikuti lafaz.

Pandangan al-Rummāni dalam menjelaskan distingsi sajak dan *Fāṣilah* ini tidak mendasar. Seorang ahli linguistik Arab klasik Baṭalyūsi mengatakan, dalam fenomena bahasa Arab terkadang makna mengikuti lafaz dan terkadang lafaz yang mengikuti makna. Tidak terkecuali al-Qur'ān sebagai fenomena bahasa. Variabel makna dan lafaz ini tidak bisa dijadikan benang merah untuk membedakan antara sajak dan *fāṣilah* –sebagaimana dalam kacamata al-Rummāni. Karena, al-Qur'ān pun –terkadang juga didapati– lebih mendahulukan kepentingan musikalitas dan mengenyampingkan faktor makna. Makna dalam disiplin filsafat bahasa dan linguistik memiliki dimensi multi-interpretasi²³. Setiap orang berbeda-beda dalam menangkap makna yang dikandung sebuah ungkapan termasuk al-Qur'ān. Artinya, fenomena makna dan pemaknaan itu tidak hanya terjadi dalam al-Qur'ān. Semua sastra bahasa memiliki dimensi misteri pemaknaan²⁴. Oleh sebab itu, tidak patut kiranya jika variabel ini dijadikan acuan untuk menolak keberadaan sajak dalam al-Qur'ān.

adalah huruf-huruf yang berdekatan (bunyiya) di akhiran kalimat yang mudah dipahami maknanya. Lihat, Abu Hasan Ali bin Isa al-Rummāni, *al-Nukat fi Ijāz al-Qur'ān*, dalam buku *Thalāth Rasāil fi Ijāz al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Ma'ārif bi Miṣr, 1976), 97.

²³ Pemaknaan merupakan aspek penting dalam ranah kajian linguistik. Sebab secara sederhana bahasa dapat diartikan sebagai bunyi yang bermakna. Makna bahasa juga merupakan satu tataran linguistik. Makna ini bersifat umum terdapat pada setiap lambang, apabila diketahui, maka ia akan menjadi petunjuk bagi sesuatu yang lain. Kemudian, petanda ini berpindah dari makna umum ke makna khusus, yaitu hanya pada lafaz-lafaz yang dianggap menjadi lambang petunjuk. Petunjuk lafaz yaitu, kondisi lafaz yang apabila terungkap sudah dapat dipahami maknanya karena keadaannya telah diketahui. Lihat Abd Qāhir al-Jurjāni, *Kitab al-Ta'rifāt* (Riyāḍ: Dar al-Rasyad 1990), 116.

²⁴ Menurut Aminuddin ada delapan belas ciri bahasa manusia, salah satunya adalah mengandung kriteria semantis (makna) atau fungsi semantik tertentu. Lihat Aminudin, *Semantika Pengantar Studi Makna* (Bandung: Sinar Baru, 1985), 30.

Senada dengan Abū Zayd, Muḥammad Hādī Ma'rifah membahas sajak dalam al-Qur'ān dalam buku *al-Tamḥīd fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Hādī Ma'rifah juga mengumpulkan berbagai pendapat sarjana klasik yang telah membahas keberadaan sajak dalam al-Qur'ān serta argumentasi mereka, baik yang menerima ataupun menolak.

Hādī Ma'rifah melanjutkan bahwa dalam buku *al-Ṣinā'atayn* Abū Hilāl mengatakan bahwa tidak ada perbedaan mendasar antara sajak dan *fāṣilah* (term yang digunakan al-Rummānī untuk membedakan sajak dalam al-Qur'ān dengan sajak pada umumnya). Pernyataan ini disebutkan oleh Abū Hilāl ketika mengomentari distingsi sajak dengan *fawāsil* yang dikemukakan oleh al-Rummānī. Dengan adanya pernyataan seperti ini dari Abū Hilāl, dapat kita tangkap bahwa sebenarnya Abū Hilāl juga mengakui kesamaan karakteristik sajak dengan beberapa surat dalam al-Qur'ān. Karena, apabila tidak tentu Abū Hilāl juga akan membedakan sajak dengan *fawāsil*.

Ibn Sinnān al-Khafājī dalam buku *Sirr al-Faṣāḥah*²⁵. Ibn Sinnān melanjutkan bahwa ia mengira pemisahan istilah antara sajak dengan *fāṣilah* hanya karena keinginan masing-masing sarjana untuk mensucikan al-Qur'ān dari karakter-karakter karya dukun, karena pada waktu itu dukun menggunakan sajak untuk menyampaikan hasil meditasinya. Ibn Sinnān mengatakan bahwa keinginan seperti itu sah-sah saja, akan tetapi tetap saja fakta berbicara lain, karena keberadaan sajak dalam al-Qur'ān memang terbukti keberadaannya.

Setelah menyebutkan beberapa pendapat sarjana klasik tentang keberadaan sajak, pada akhir pembahasan Hādī Ma'rifah mengungkapkan pendapatnya. Ia mengatakan bahwa keberadaan sajak dalam al-Qur'ān banyak ditemui dan merupakan perkara yang tidak bisa dinafikan. Sajak merupakan aspek seni yang indah, dan bahasa al-Qur'ān adalah bahasa yang indah, maka tidak ada yang perlu dikhawatirkan.

Muḥammad Hādī Ma'rifah menarik kesimpulan dengan cara mengkomparasikan semua argumentasi sarjana al-Qur'ān yang ada dalam diskursus keberadaan sajak dalam al-Qur'ān ini. Akhirnya, Hādī Ma'rifah menyimpulkan bahwa argumentasi sarjana *I'jāz* yang menolak

²⁵ Ibn Sinnān menolak secara halus terhadap pendapat al-Bāqillānī dan al-Rummānī. Ia mengatakan bahwa distingsi *fāṣilah* dan sajak ala al-Rummānī tidak beralasan, karena antara sajak dan *fāṣilah* yang dibedakan oleh al-Rummānī tidak ada perbedaan, Ibn Sinnān al-Khafājī, *Sirr al-Faṣāḥah* (Kairo: Maktabah 'Aṣriyah 1998), 166. Lihat juga pada *al-Burhan* karya Zamakhsyari, Vol I, 75.

keberadaan sajak dalam al-Qur'an tidak ilmiah, sebagaimana pendapat yang dikeluarkan oleh Ibn Sinnān²⁶.

Berdasarkan permasalahan di atas, penulis berkesimpulan perlu diadakan pembacaan baru terhadap surat-surat *Makkīyah*, karena dalam al-Qur'an fenomena persajakan tampak jelas pada surat-surat *Makkīyah* tersebut²⁷. Kajian ini penting dilakukan mengingat keberadaan sajak diakui keberadaannya secara ilmiah. Apabila tetap menggunakan pembacaan klasik, tentu akan terjadi ketidaksesuaian antara fakta yang ada dengan hasil interpretasi.

Jika disepakati bahwa salah satu karakteristik al-Qur'an adalah persajakan. Hal yang menarik untuk dikaji lebih lanjut adalah bagaimana tarik menarik antara sajak dan kalam Allah ini. Kemudian bagaimana bentuk persajakan al-Qur'an itu tidak mengurangi dimensi supra-natural yang dikandung oleh al-Qur'an. Karena, al-Qur'an sebagai kalam Allah dibentuk sesuai dengan sajak yang lebih banyak mengakomodir dimensi kemanusiaan²⁸. Serta bagaimana bukti-bukti proses enkulturasi dan dialektika al-Qur'an dari budaya verbal pra-Islam dalam komponen linguistik (fonologi, morfologi, sintaksis dan semantik).

Pada Tesis ini, penulis akan menganalisa surat al-Rahmān sebagai representasi dari surat-surat *Makkīyah* periode awal—sesuai dengan teori kronologi al-Qur'an Schwally-Noldeke— demi membuktikan tesis penulis, bahwa karakteristik sastra surat-surat *Makkīyah* periode awal berbentuk persajakan dan sajak al-Rahmān mengindikasikan adanya proses enkulturasi budaya verbal pra-Islam oleh al-Qur'an. Tapi, tentu saja sajak yang dimaksud dalam tesis ini, memiliki komponen pembentukan sajak yang sangat istimewa atau bisa dibilang sajak yang mengandung mukjizat karena penulis berkeyakinan faktor pembentuk sajak inilah

²⁶ Muḥammad Hādī Ma'rifah, *al-Tamhīd Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 273-278.

²⁷ Berdasarkan teori kronologi al-Qur'an Noldeke dan Schwally, surat-surat Makiyah terbagi tiga periode, periode awal mekah, periode pertengahan, periode akhir. Setelah dianalisa karakter sastranya, periode awal mekah berbentuk sajak. Periode pertengahan dan akhir adalah transformasi jenis sastra dari berbentuk sajak ke bentuk prosa. Lihat Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*, 92

²⁸ Menurut Zamakhsharī, walaupun sebagian al-Qur'an dibentuk memenuhi karakteristik sajak, namun, persajakan al-Qur'an tidak mengurangi dimensi *I'jāz* yang terkandung dalam al-Qur'an. Hal itu dikarenakan persajakan al-Qur'an tidak semata-mata bertujuan untuk memenuhi kriteria persajakan tetapi juga dibarengi dengan kepadatan makna yang terkandung di dalamnya. Zamakhsharī, *al-Kashāf 'an Haqā'iq Ghawāmidh al-Tanzīl wa 'Uyūn al-'Aqawīl* (Riyadh: Maktabah Ubaikān, 1998), 235.

yang menjadi komponen mukjizat al-Qur'ān seperti pilihan kata serta kedalaman makna yang dihasilkan oleh sajak al-Qur'ān.

B. Permasalahan

1. Identifikasi Masalah

Penafsiran terhadap ayat-ayat *I'jāz* oleh sarjana al-Qur'ān baik klasik dan kontemporer menggunakan berbagai macam teori dan pendekatan. Seringkali pemahaman yang dihasilkan mengakomodir konsep yang telah dipahami sebelum proses interpretasi itu terjadi. Hal ini tampak ketika al-Bāqillānī tidak membenarkan keberadaan sajak dalam al-Qur'ān. Al-Bāqillānī menyatakan bahwa membenarkan keberadaan sajak dalam al-Qur'ān berlawanan dengan konsep *I'jāz al-Qur'ān* yang terangkum dalam ayat-ayat *Tahaddī*, dan juga berlawanan dengan ungkapan al-Qur'ān sendiri yang mencela bagi mereka yang menyamakan al-Qur'ān dengan *Asāṭīr al-Awwalīn*²⁹ (cerita-cerita pendahulu).

Secara realita, keberadaan sajak dalam al-Qur'ān tidak bisa diabaikan, hal ini telah diungkapkan oleh beberapa sarjana lain, seperti: Abū Hilāl al-Ashkarī, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, Ibn Sinnān al-Khafājī, Muḥammad Hādī Ma'rifah, serta dari kalangan pengkaji al-Qur'ān non muslim seperti Noldeke dalam teori kronologi al-Qur'ān-nya, Issa J Boulatta, Angelika Neuwirth dan D.J Stewart.

Oleh sebab itu, membuktikan keberadaan persajakan al-Qur'ān khususnya pada surat-surat *Makkīyah*, dengan menggunakan metodologi berfikir ilmiah, diharapkan akan muncul kebenaran ada atau tidaknya keberadaan sajak dalam al-Qur'ān tersebut. Hal ini juga didukung dengan adanya teori kronologi al-Qur'ān Noldeke dan Schwally yang juga mengidentifikasi keberadaan sajak dalam al-Qur'ān yaitu pada periode awal Mekah. Pendapat ini bukan hanya dikeluarkan oleh sarjana al-Qur'ān kontemporer, tetapi juga sarjana linguistik Arab seperti Abū Hilāl al-Ashkarī dan Ibn Sinnān al-Khafājī.

²⁹Para sarjana *I'jāz* mengidentifikasi *Asāṭīr al-Awwalīn* sama dengan sajak. Hal ini dikarenakan pada zaman pra-Islam *Asāṭīr al-Awwalīn* (legenda orang terdahulu) disampaikan dengan bentuk sajak. Jenis sastra ini juga digunakan oleh para dukun, dalam menyampaikan hasil meditasinya. Dengan jalan pikiran seperti ini, para sarjana *I'jāz* menafsirkan bahwa ayat-ayat *Asāṭīr al-Awwalīn* adalah juga menafikan keberadaan sajak dalam al-Qur'ān.

Menganalisa salah satu surat *Makkīyah* periode awal yang direpresentasikan dengan menganalisa surat al-Rahmān –yang dalam banyak analisa para ahli- berbentuk persajakan akan sangat menentukan arah perdebatan ini. Jika disepakati bahwa salah satu karakteristik al-Qur'ān adalah persajakan. Hal yang menarik untuk dikaji lebih lanjut adalah bagaimana tarik menarik antara sajak dan kalam Allah ini. Kemudian bagaimana bentuk persajakan al-Qur'ān itu tidak mengurangi dimensi supra-natural yang dikandung oleh al-Qur'ān. Karena, al-Qur'ān sebagai kalam Allah dibentuk sesuai dengan sajak yang lebih banyak mengakomodir dimensi kemanusiaan. Menurut Zamakhsharī, walaupun sebagian al-Qur'ān dibentuk memenuhi karakteristik sajak, namun, persajakan al-Qur'ān tidak mengurangi dimensi *I'jāz* yang terkandung dalam al-Qur'ān. Hal itu dikarenakan persajakan al-Qur'ān tidak semata-mata bertujuan untuk memenuhi kriteria persajakan tetapi juga dibarengi dengan kepadatan makna yang terkandung di dalamnya³⁰. Hal itu juga dikemukakan oleh al-Rummānī, tetapi al-Rummānī tidak menggunakan istilah sajak al-Qur'ān, tetapi menggunakan istilah *Fawāṣil* (plu. *Fāṣilah*)³¹. Lebih detail lagi, 'Abd al-Qāhir memberi dimensi *I'jāz* sajak al-Qur'ān pada pertukaran posisi-posisi komponen linguistik. Seperti; *taqḍīm wa-ta'khīr*, *hadhf* (penghapusan kata) dan lain-lain. Pertukaran-pertukaran posisi ini menurut 'Abd Qāhir memberikan pemaknaan yang jauh lebih kompleks dibanding susunan kalimat yang seharusnya³².

Menganalisa fenomena kebahasaan al-Qur'ān akan mencapai kesimpulan ilmiah tentang ada atau tidaknya sajak dalam al-Qur'ān. Tesis ini menggunakan analisa linguistik, karena secara keilmuan, analisa linguistik lebih independen, sehingga mampu menghasilkan kesimpulan yang objektif dan tidak bertentangan dari fakta yang ada.

2. Pembatasan Masalah

Konsep yang diaplikasikan oleh sarjana *I'jāz al-Qur'ān* tidak menghasilkan sebuah hasil yang independen dan objektif. Hal ini dinyatakan oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dalam bukunya *Maḥmūd al-Naṣṣ*.

³⁰Zamakhsharī, *al-Kashaf 'an Haqā'iq Ghawamidh al-Tanzīl wa 'Uyūn al-'Aqāwīl*, 235

³¹Lihat pada bab II dalam penelitian ini.

³²'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz* (Kairo: Dār- al-Khanjī, n.d), 355.

Landasan para sarjana *I'jāz al-Qur'ān* lebih bertendensi doktrin ideologis dari pada sebuah metode analisa.

Metode sarjana *I'jāz al-Qur'ān* dalam menganalisa perbedaan antara al-Qur'ān dan sajak menggunakan dua aspek analisa yaitu *Manzūr al-Taḥlīl* (aspek analisa bentuk) yaitu dengan menganalisa unsur-unsur kesamaan dan perbedaan antara sajak dan al-Qur'ān, dan *Manzūr al-Taḥrīm* (aspek analisa dari dalil-dalil al-Qur'ān dan hadits).

Pada penelitian ini, penulis hanya akan membahas aspek analisa *Manzūr al-taḥlīl* saja, yaitu mengkaji dan menganalisa bagaimana persajakan surat al-Raḥmān yang berada dalam kategori surat-surat *Makkīyah* periode awal tersebut terbentuk. Surat-surat *Makkīyah* periode awal di sini terambil dari teori kronologi al-Qur'ān Schwally-Noldeke yang meliputi 48 surat al-Qur'ān³³.

Pemilihan penulis terhadap surat al-Raḥmān adalah karena surat al-Raḥmān memiliki fenomena yang unik tentang keserasian bunyi dari awal hingga akhir surat. Sebagaimana yang dikatakan Sayyid Quṭb, bahwa surat al-Raḥmān memiliki keunikan karena sebagian besar persajak-an surat ini dibentuk dengan kata/kalimat *tathniyah* (*ḍamīr* yang menyatakan dua)³⁴. Keserasian antar ayat dalam *lafaz* juga dibarengi dengan keserasian *lafaz* dengan topik pokok surat ini. Masih banyak keunikan-keunikan lain yang dimiliki surat al-Raḥmān ini.

3. Rumusan Masalah

Benarkah surat al-Raḥmān memiliki karakteristik sajak sebagaimana tercantum dalam teori kronologi Schwally-Noldeke?

³³Dalam ilmu kronologi al-Qur'ān terdapat banyak teori, secara umum dibagi dua: teori sarjana muslim dan teori sarjana Barat. Teori kronologi Schwally-Noldeke termasuk teori dari keserjanaan Barat, penulis lebih memilih teori Schwally-Noldeke karena, teori ini berdasarkan analisa terhadap karakteristik sastra dalam surat-surat al-Qur'ān. berbeda dengan sarjana muslim yang melandasi teori mereka dari periwayatan, walaupun pada akhirnya, tidak ada perbedaan signifikan antara keduanya dalam mengklasifikasi kronologi surat al-Qur'ān. Surat-surat yang termasuk kategori periode awal Mekah menurut teori Schwally-Noldeke adalah: surat-surat *Juz' 'Ammā*, beberapa surat di juz 29 dan 28, seperti: al-Raḥmān, Yāsīn, al-Ma'ārij dan lain-lain. Lebih lanjut lihat, Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'ān* (Yogyakarta: forum kajian budaya dan agama FkBA, 2001), 99. Lihat pada lampiran daftar surat-surat *Makkīyah* periode awal.

³⁴Muḥammad Muḥammad Abū Laylah, *Al-Qur'ān min Manzūr al-Ishtishrāqī* (N.P:Dar al-Naṣr lil Jāmi'āt, 2002), 32

C. Penelitian Terdahulu yang Relevan

(1) Gaya Bahasa al-Qur'an periode Mekah; Kajian struktural-semiotik oleh Ahmad Tohe (Tesis UIN Syarif Hidayatullah- Jakarta. 2006, Nomor simpan. 1324). Dalam tesisnya Ahmad Tohe juga mengkaji fenomena surat *Makkīyah* dalam al-Qur'an. Berbeda dengan penulis, Tohe mengkajinya melalui analisis sastra. Ia mengatakan bahwa al-Qur'an periode Mekah mempunyai gaya bahasa yang khas, yang sesuai dengan tujuan dakwah pada periode dan sesuai dengan kondisi masyarakat serta kultur bahasa waktu itu.

Kultur bahasa Arab yang salah satu hasil kebudayaannya adalah sajak. Persajakan telah mempengaruhi karakteristik bahasa al-Qur'an pada periode awal Mekah, hal ini terlihat jelas pada surat-surat yang dikelompokkan pada masa periode Mekah awal, seperti yang dinyatakan teori *Noldeke-Schwally Surah Classification*.

(2) Angelika Newirth pernah diteliti tentang karakteristik surat-surat Makiyah. Dalam kajiannya, Angelika juga mempunyai kesimpulan bahwa surat-surat Makiyah memiliki karakteristik yang khas³⁵. Apabila diklasifikasikan, maka surat-surat Makiyah dapat digolongkan ke dalam *rhymed prose* atau yang juga dikenal dengan sajak.

(3) Sarjana lain yang juga berpendapat sama adalah Issa J Boulatta, namun Issa Boulatta dalam karyanya *The Prose of The Quran* (2003) mengatakan bahwa sastra al-Qur'an adalah sebuah jenis prosa yang unik dan spesial. Al-Qur'an memang tidak bisa dikatakan bahwa semua al-Qur'an berjenis sajak³⁶, karena jenis ini tidak konsisten hadir dalam struktur bahasa al-Qur'an. Ia mengatakan bahwa dalam

³⁵ Angelika Neuwithr, *Structural, Linguistic and Literary Features* dalam *The Cambridge Companion to The Qur'an* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 99.

³⁶ Sajak dalam bahasa Inggris disebut *Rhymed Prose*, dalam bahasa Arab disebut sajak. *Rhymed Prose/Saj'* adalah sebuah istilah bagi jenis sastra yang berafiliasi ke dalam prosa, namun, berbeda dengan prosa pada umumnya. Perbedaannya terletak pada konstruk ritme, sajak, dan irama yang terdapat padanya (karena pada umumnya karakteristik prosa tidak bersajak, beritme dan berirama). Lebih lanjut lihat J.S MEISAMI, *Poetic Genres* dalam *Encyclopedia of Arabic Literature* (ed) Julie Scott Meisami dan Paul Starkey, (1998, Routledge, London), Juz.2, 677. Sajak dalam pandangan sastra Arab adalah akhiran beberapa kalimat yang memiliki kesamaan dan kesesuaian bunyi. Lihat Muḥammad Hādī Ma'rifah, *al-Tamhīd Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 278.

kebanyakan ayat al-Qur'ān irama akhir antar ayat sama³⁷ membuat ia berkesimpulan bahwa sebagaimana sastra al-Qur'ān adalah sajak. Namun, disisi lain ia ragu untuk mengklasifikasi semua al-Qur'ān berjenis sajak karena jenis ini tidak konsisten keberadaannya dalam al-Qur'ān.

(5) Muḥammad Hādī Ma'rifah dalam *al-Tamhīd fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Muḥammad Hādī Ma'rifah menyebutkan salah satu bukti kongkrit keberadaan sajak dalam al-Qur'ān terdapat pada surat Ṭāhā: 70 yang berbunyi (بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى). Muḥammad Hādī Ma'rifah melanjutkan, alasan yang paling tepat kenapa kata Harun dalam ayat ini didahulukan, padahal tidak ditemukan sebab diakhirkan kata Musā daripada kata Harun, karena pada surat Ṭāhā, semua ayat identik dengan persajakan berakhiran bunyi (a). Lalu, pada surat al-Shu'arā': 48 (بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى) kata Harun diakhirkan, karena pada surat al-Shu'arā' identik dengan akhir persajakan dengan bunyi (n)³⁸.

(6) Muḥammad Muḥammad Abu Laylah dalam bukunya *al-Qur'an min manẓūr ishrihrāqi* mengatakan bahwa al-Qur'ān berbentuk sajak tanpa harus menghalangi realita bahwa dalam al-Qur'ān didapati sajak. Sedangkan keterkaitannya dengan i'jāz al-Qur'ān, maka kita bisa mengatakan bahwa sajak yang ada dalam al-Qur'ān sebagai sajak yang *mu'jiz* (sajak yang tidak dapat ditandingi).

(7) Al-Bāqillāni dalam bukunya *Ijāz al-Qur'ān* tidak mengakui keberadaan sajak dalam al-Qur'ān. Al-Bāqillāni mendasari pendapatnya kepada hal yang bersifat teologis. Al-Bāqillāni menolak keberadaan sajak dalam al-Qur'ān dikarenakan tidak sesuai dengan konsep i'jāz al-Qur'ān yang ia anut.

(8) Al-Rummāni dalam bukunya *al-Nukt fī al-I'jāz al-Qur'ān*. Al-Rummāni juga menolak penyebutan al-Qur'ān dalam kategori sajak. Lagi-lagi karena tidak sesuai dengan konsep i'jāz al-Qur'ān yang dianutnya. Al-Rummāni sebagai seorang Mu'tazilah memahami konsep i'jāz dari sudut pandang teori surfah. Mengakui persajakan al-Qur'ān berarti menyalahi konsep yang dianut kelompoknya.

³⁷Dari tulisannya Boulatta tetap tidak dapat menutupi ketertarikannya untuk meneliti genre sastra al-Qur'ān lewat kesesuaian sajak dan irama akhir, bahkan ia menulis sebuah sub-judul khusus membahas fonologi (ilmu tentang bunyi) dalam al-Qur'ān. Lebih lanjut lihat Issa J Boulatta dalam *The Prose of the Qur'ān*, 198.

³⁸Muḥammad Hādī Ma'rifah, *al-Tamhīd Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 278.

D. Tujuan, Signifikansi dan Urgensi Penelitian

Kajian ini mempunyai signifikansi yang luas. Tidak hanya dalam kajian al-Qur'an, tetapi lebih dari itu, kajian ini akan memberikan manfaat kepada: ilmu sastra, ilmu bahasa, ilmu al-Qur'an dan ilmu tafsir³⁹. Penelitian ini merupakan penelitian al-Qur'an tetapi menggunakan alat analisa ilmu bahasa, sastra, dan fonologi. Sehingga penelitian ini dapat mengembangkan teori-teori yang ada dalam setiap disiplin ilmu bahasa dan kesusastraan guna diaplikasikan dalam kajian al-Qur'an dan tafsirnya. Karena, antara kajian jenis sastra dan penafsiran mempunyai ikatan yang kuat⁴⁰.

Analisa terhadap al-Qur'an dengan menggunakan ilmu sastra secara tidak langsung mempengaruhi usaha penafsiran al-Qur'an itu sendiri. Karena, dalam metodologi sastra, kritik sastra (*literature critic*) mempunyai dua misi; (1) misi vonis, maksudnya adalah metode kritik sastra digunakan untuk mengetahui unsur-unsur penting yang dikandung sebuah karya sastra dan pada akhirnya peneliti akan memvonis kualitas sebuah karya sastra sesuai dengan unsur-unsur yang ada. (2) misi tafsir yaitu metode kritik sastra digunakan untuk mengungkapkan dan menafsirkan makna teks sebuah karya sastra⁴¹. Maka tidak heran jika kesusastraan al-Qur'an sangat erat kaitannya dengan usaha penafsiran al-Qur'an itu sendiri⁴². Sebab, sebagai sebuah karya sastra al-Qur'an tidak lepas dari ungkapan metaphor, ungkapan retorika, latar belakang kemunculannya (*asbāb al-Nuzūl*), pengulangan (*repetisi*) yang semuanya membutuhkan penafsiran. Ungkapan kesusastraan al-Qur'an tidak akan bisa diungkap hakikatnya kecuali melalui bentuk dan gaya bahasa⁴³.

³⁹J.S MEISAMI, *Poetic Genres* dalam *Encyclopedia of Arabic Literature* (London: Routledge, 1998), 43.

⁴⁰Thomas Kent, *Interpretation and Genre: The Role Of Generic Perception In The Study Of Narrative Texts* (New York: Associated University Presses, 1986), 143.

⁴¹Muhammad 'Abd Mun'im Jafāji, *Madāris al-Naqd al-Adabī al-Hadīts*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988), 143.

⁴²Karena itu, ketika berbicara tentang penafsiran sastra (*al-Tafsīr al-adabī*), maka tidak boleh menafikan konsep *I'jāz al-Qur'an*, bagaimana relasi antara sastra Arab di satu sisi, dan *I'jāz al-Qur'an* di sisi lain, al-Zamakhsharī misalnya, berkesimpulan, bahwa penguasaan terhadap sastra Arab (*balāghah*) dengan segala *uslub*-nya tidak hanya akan membantu memahami aspek-aspek kemukjizatan sastra al-Qur'an, tetapi juga dapat membantu mengungkapkan makna-makna dan rahasia-rahasia yang tersembunyi di baliknya. Lihat Talmon. R, *Grammar and The Qur'an*, (2002).

⁴³ Muhammad 'Abd Muṭallib, *al-Balāghah wa al-Uslūbiyah* (Beirut: Maktabah Lubnān Nāshirūn, 1994), 188,

E. Metodologi Penelitian

1. Jenis Penelitian

Dilihat dari sudut lapangan yang dijadikan objek penelitian, maka penelitian dalam tesis ini termasuk dalam kategori penelitian pustaka (*library research*), karena data yang diteliti dan kesimpulan yang akan dihasilkan adalah berbentuk sekumpulan teks tertulis. Hal ini adalah perbedaan mendasar antara penelitian kualitatif dan penelitian kuantitatif⁴⁴. Penelitian kualitatif didefinisikan oleh Bogdan dan Taylor (1975:5) sebagai prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis dari objek yang diamati⁴⁵.

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif, karena data yang dijadikan objek penelitian adalah al-Qur'an. pendekatan kualitatif dicirikan dengan karakteristik yang bersifat ilmiah, deskriptif, dan membangun "teori dari dalam" (*Grounded Theory*)⁴⁶. Uraian hasil penelitian dengan pendekatan kualitatif ini bersifat analitik berdasarkan hasil pengkajian terhadap objek penelitian secara langsung sebagai sumber utama.

2. Sumber Data

Penelitian ini mempunyai dua sumber data; sumber primer dan sumber sekunder. Sumber primer adalah surat al-Rahmān. Sedangkan sumber sekunder adalah buku-buku hasil karya Naṣr Ḥamid Abū Zayd yang berkenaan dengan pemikiran Abū Zayd dalam pemahamannya terhadap konsep *I'jāz* serta corak penafsirannya, seperti: Buku-buku Naṣr Ḥamid Abū Zayd seperti *Mafhūm al-Naṣṣ*, *Mushkil al-Qirā'ah wa 'āliyāt al-Ta'wīl*. Dan buku al-Bāqillānī tentang konsep *I'jāz* yaitu: *I'jāz al-Qur'ān li al-Bāqillānī*. Tulisan-tulisan dari peneliti Barat seperti Angelika Newirth *The Sura as a Genre, the element at stake in the structuring of the sura* dalam *The Cambridge Companion to the Qur'ān* (2006), D.J Stewart dalam bukunya *Saj' in the Qur'ān: Prosody and structure*. dan Issa J Boulatta dalam tulisannya *The Prose of the Qur'ān* dalam *Encyclopedia of the Qur'ān* (2003).

⁴⁴Lexy J Moloeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya 2007), 3.

⁴⁵Lexy J Moloeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, 4.

⁴⁶Kirk, Jarome & Marc Miller, *Reliability and Validity in Qualitative Research* (Beverly Hill: Sage Publication, 1986), 9.

3. Teknik Analisa Data

Teknik pengolahan dan analisis data yang digunakan dalam penelitian adalah teknik deskriptif dan komparatif, dengan prosedur sebagai berikut:

- (1) Mendeskripsikan kontradiksi dua pendapat sarjana al-Qur'ān .
- (2) Melakukan analisa keterkaitan antara persajakan dan disiplin ilmu linguistik
- (3) Mengumpulkan dan menganalisa persajakan surat al-Raḥmān.
- (4) Melakukan pembacaan linguistik surat al-Raḥmān.
- (5) Memberikan kesimpulan tentang hasil observasi terhadap surat al-Raḥmān.

4. Pendekatan

Penelitian ini ingin mengungkap mengkaji unsur sastra dan karakteristik persajakan al-Qur'ān, maka, disiplin ilmu yang cocok untuk digunakan adalah ilmu linguistik, karena analisis ini membutuhkan sebuah disiplin ilmu yang akan menguak fenomena-fenomena bahasa al-Qur'ān, khususnya yang berbentuk persajakan dalam tiap komponen linguistik, yaitu: fonem, morfem, sintaksis dan semantik⁴⁷. Bahasa, bagaimanapun karakternya, memiliki satuan komponen fonem (perangkat bunyi) yang akan membentuk satuan yang lebih besar, yaitu kata (morfem), satuan kata akan membentuk kalimat (tataran sintaksis), dan setiap komponen bahasa di atas memiliki kandungan makna, dalam ilmu linguistik kajian makna dibahas oleh ilmu semantik.

Ilmu bahasa (linguistik) tidak saja digunakan untuk membuat kalimat atau ungkapan. Dalam konteks analisa al-Qur'ān, linguistik dapat digunakan sebagai alat analisa untuk mengkaji karakteristik bahasa al-Qur'ān. Secara singkat ilmu bahasa adalah ilmu yang mempelajari fenomena bahasa secara ilmiah⁴⁸. Objek linguistik bukan hanya menyangkut bahasa tertentu, melainkan kajian bahasa yang mengkaji fenomena bahasa secara umum, termasuk peranannya dalam kehidupan manusia, bagaimana bahasa bisa dihasilkan dalam pikiran manusia, bahkan suara yang menjadi komponen bahasa juga menjadi

⁴⁷Keempat komponen di atas merupakan komponen pokok objek analisa ilmu bahasa (linguistik) karena bahasa terbangun dari komponen terkecil sampai komponen terbesar. Lebih lanjut lihat, Maḥmūd Fahmī Ḥijāzī, *Madkhāl Ilā 'Ilm al-Lughah* (Kairo: Dār al-Qubā', n.d), 17.

⁴⁸Maḥmūd Fahmī Ḥijāzī, *Madkhāl Ilā 'Ilm al-Lughah*, 17.

salah satu konsentrasi linguistik⁴⁹. Satu hal yang menjadi karakteristik linguistik adalah bahwa linguistik adalah seperangkat metodologi yang bersifat keilmiyahan. Kesimpulan yang didapat didasari oleh fakta, observasi, objektifitas dan independensi⁵⁰. Linguistik sangat mementingkan data empiris dalam melaksanakan penelitiannya⁵¹.

Dengan karakteristik disiplin ilmu linguistik ini, penulis berharap kiranya metode interdisipliner dalam kajian Islam, benar-benar terwujud. Menganalisa al-Qur'ān dengan menggunakan pendekatan linguistik sangat menarik, karena al-Qur'ān diturunkan dengan seperangkat bahasa, ini artinya al-Qur'ān juga tergolong objek kajian linguistik. Kelebihan linguistik adalah kesimpulan yang akan didapat dalam penelitian ini, juga dapat dipastikan bersifat ilmiah, tanpa ada tendensi dari aliran-aliran pemikiran manapun, karena digali dari fakta dan data yang terdapat dalam al-Qur'ān itu sendiri.

5. Teori

Teori-teori yang akan dijadikan sebagai alat analisis adalah:

a. Teori Kronologi al-Qur'ān Noldeke-Schwally

Dalam kajian al-Qur'ān, tidak bisa diabaikan pengetahuan tentang penyusunan seluruh surat al-Qur'ān menurut susunan di mana bagian utama setiap surat diwahyukan, atau yang disebut juga dengan kronologi pewahyuan al-Qur'ān. Bahkan Suyūṭi mengatakan bahwa seseorang tidak berhak berbicara tentang al-Qur'ān tanpa bekal pengetahuan kronologi pewahyuan yang memadai⁵².

Unit-unit wahyu al-Qur'ān disampaikan secara berangsur-angsur kepada Nabi Muhammad Saw. selama kurang lebih 23 tahun, ketika

⁴⁹Lihat Mahmūd Si'rān, *'Ilmu al-Lughah muqaddimah Li al-Qāri' al-'Arabī* (Beirut: Dār Nahḍah al-'Arabīyah, n.d), 50.

⁵⁰Muhammad Farkhan dalam bukunya *An Introduction to Linguistic* mengatakan bahwa karakteristik keilmiyahan linguistik dapat dilihat dari beberapa faktor, yaitu: 1) menggunakan metodologi sains. 2) Empiris; maksudnya yang dikaji diambil dari fakta dan data. 3) Sistematis, dalam mengkaji bahasa, ilmu linguistik sangat sistematis. 4) Objektif; metodologi ilmu linguistik mengarahkan hasil penelitian kepada sikap objektifitas. Lebih lanjut lihat Muhammad Farkhan, *An Introduction to Linguistic* (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2006), 1-7.

⁵¹Abdul Chaer, *Linguistik Umum* (Jakarta: Penerbit Rineka Cipta, 2007), 9.

⁵² Suyuti dalam catatan kaki al-*Itqān Fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Muṣṭafā al-Babī al-Ḥalabī, 1952), Cet.3. Imam al-Wahidi, pakar di bidang ini juga menegaskan hal yang sama. Lihat juga Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'ān*, 96.

wahyu tersebut dikodifikasikan, pentahapan pewahyuan ini tidak tercermin di dalamnya. Oleh sebab itu diperlukan upaya arensamen secara kronologis bagian-bagian al-Qur'ān dalam rangka memahami pesan kitab suci tersebut. Dalam ilmu kronologi al-Qur'ān, terdapat dua metode penanggalan pewahyuan al-Qur'ān, yaitu: *Pertama*, metode penanggalan yang berdasarkan oleh bahan-bahan tradisional, yaitu berupa periwayatan-periwayatan, seperti, *asbāb al-Wurūd* hadis-hadis yang memuat peristiwa-peristiwa selama al-Qur'ān diturunkan. Metode ini biasanya digunakan oleh kelompok sarjana muslim. *Kedua*, metode penanggalan al-Qur'ān dengan menggunakan data-data empiris, seperti karakteristik bahasa dan muatan isi yang dikandung al-Qur'ān. Metode kedua ini digunakan oleh kesarjanaan Barat.

Dalam kajian kronologi, al-Qur'ān juga diklasifikasikan menjadi surat-surat al-Qur'ān sebagai surat *Makkīyah* dan *Madaniyah*. Terdapat dua teori; teori sarjana muslim yang diwakili oleh kronologi edisi resmi Mesir⁵³ dan teori kesarjanaan barat yang diwakili oleh Noldeke dan Schwally atau yang dinamakan teori *noldeke-schwally surat classification*.

Dalam pandangan sarjana muslim dalam penyusunan kronologi al-Qur'ān didasarkan pada hadits dan pernyataan pada pengkaji al-Qur'ān yang belakangan. Sedangkan analisa Noldeke dan Schwally didasarkan pada fakta-fakta internal setiap surat al-Qur'ān, yaitu rujukan-rujukan yang tampak dalam al-Qur'ān terhadap peristiwa-peristiwa yang umumnya diketahui, dan juga dipusatkan pada pertimbangan gaya bahasa al-Qur'ān, pembendaharaan kata dan semisalnya⁵⁴.

Dalam teorinya, Noldeke lebih memusatkan analisa kronologis al-Qur'ān melalui perubahan gaya bahasa al-Qur'ān. Noldeke mengakui kronologi al-Qur'ān terbagi menjadi dua bagian yaitu *Makkīyah* dan *Madaniyah* seperti analisa sarjana muslim. Tetapi, Noldeke membagi kelompok surat *Makkīyah* menjadi tiga bagian yaitu: *pertama*, periode Mekah awal, surat *Makkīyah* periode ini mempunyai karakteristik sajak, pendek-pendek dan bahasanya berirama seperti sajak dan penuh

⁵³Kronologi edisi resmi Mesir disusun oleh sarjana-sarjana Muslim Mesir pada tahun 1923. kronologi al-Qur'ān ini menjadi rujukan di dunia, hal ini disebabkan karena posisi Mesir sebagai pusat kajian Islam dunia. Lebih lanjut lihat, Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'ān*, 99.

⁵⁴Lihat Taufik Adnan Amal, *Pengantar Studi al-Qur'ān* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), 175.

perumpamaan serta diawal surat sering muncul kalimat sumpah⁵⁵. *Kedua*, periode pertengahan, pada periode ini biasanya bahasan tiap surat berkonsentrasi pada bahasan ajaran fundamental didukung dan dijelaskan dengan sejumlah ilustrasi dari alam dan sejarah. *Ketiga*, periode akhir, karakteristik surat pada periode ini adalah gaya bahasanya menyerupai surat-surat *Madaniyah*⁵⁶. Sedangkan surat *Madaniyah* berkarater prosa yang panjang.

Penelitian ini berdasarkan teori kronologi al-Qur'an Schwally-Noldeke di atas. Bahwa pada periode Mekah awal, surat-surat al-Qur'an memiliki kesamaan karakteristik dengan sajak yang ada pada umumnya dalam tradisi kesusastraan Arab pra-Islam. Teori ini penulis anggap relevan untuk digunakan sebagai acuan dalam penelitian tesis ini.

b. Teori Enkulturasi budaya

Analisis terhadap proses interaksi memanfaatkan teori Parsons tentang *principle of integration* yang didukung oleh Kroeber. Teori ini berpandangan bahwa suatu kompleks unsur-unsur asing seluruhnya dapat diterima hanya bila kompleks unsur-unsur itu dapat disesuaikan dengan sikap-sikap emosional yang sudah ada. Menurut Kroeber, suatu unsur kebudayaan asli tak mudah diganti, apabila unsur itu telah diintegrasikan, diolah menjadi satu ke dalam suatu sistem ide yang terorganisasi, dan terjalin dengan butir-butir budaya lainnya ke dalam suatu pola yang lebih luas.

Untuk menyelidiki dan melukiskan suatu proses interaksi yang terjadi, akan digunakan *scientific principle and instruments in the study of cultural change* dari Bronislaw dan Malinowski. Rangka konstruksi yang dikemukakan itu disebut dengan three column method. Metode ini menklasifikasikan semua bahan keterangan mengenai semua proses perubahan kebudayaan dalam tiga kolom. Kolom pertama dideskripsikan tentang kehidupan masyarakat Arab sebelum turunnya al-Qur'an, dalam kolom kedua dicatat tentang perpaduan antara tradisi Arab dengan al-Qur'an, sedangkan kolom ketiga dijelaskan bentuk-bentuk baru yang lahir dari perpaduan antara tradisi Arab dengan al-Qur'an.

⁵⁵Ahmad Tohe, *Gaya Bahasa al-Qur'an Periode Mekah; Kajian Struktural-semiotik* (Jakarta: Tesis UIN Syarif Hidayatullah, 2006), No. simpan. 1324, 118.

⁵⁶Neal Robinson, *Discovering the Qur'an, A Contemporary Approach to Veiled Text* (London: SCM Press Ltd, 1996), 76-77.

Penelitian ini hanya akan menelaah sisi proses adopsi al-Qur'ān dengan jenis *sytle* bahasa Arab pra-Islam. Karena, bahasa juga termasuk hasil budaya, hal ini relevan dengan teori enkulturasi di atas.

F. Sistematika Penulisan

Penelitian ini terdiri dari lima bab:

Bab pertama menguraikan tentang latar belakang masalah, permasalahan, penelitian terdahulu yang relevan, tujuan, urgensi penelitian, metodologi penelitian, dan sistematika penulisan. Semua poin-poin di atas berfungsi sebagai fondasi awal untuk memahami kajian dan penelitian yang akan dibicarakan selanjutnya, pendahuluan dalam bab pertama tidak memuat semua isi yang akan diuraikan namun sebagai pendahuluan⁵⁷. Karena sifatnya sebagai pendahuluan maka patut diletakkan di awal bab.

Bab II Analisa Linguistik dalam Kajian Sajak. Pada bab ini penulis akan membangun pemahaman yang komprehensif tentang defenisi-defenisi dari beberapa istilah yang ada dalam kajian dan penelitian ini untuk membangun landasan teori pada penelitian. Seperti: defenisi sajak, defenisi linguistik, hubungan disiplin ilmu linguistik dalam kajian per-sajak-an al-Qur'ān , serta ruang lingkup kasus yang akan dikaji, dalam hal ini kasusnya adalah, maka diperlukan pula penyebutan surat-surat *Makkīyah* periode awal versi teori kronologi al-Qur'ān ala Schwally-Noldeke. Bab ini adalah bentuk pendahuluan dalam penelitian ini, maka cocok diletakkan pada bab II.

Bab III berjudul Analisa Linguistik per-sajak-an surat al-Rahmān adalah berisi bab penelitian, berisi tentang analisa dan penelitian atas kasus, yaitu; surat al-Rahmān. Dengan menggunakan disiplin ilmu linguistik sebagai pendekatannya. Penulis membagi penelitian kebahasaan sajak al-Qur'ān ke dalam empat komponen linguistik. Pada bab ini hanya menganalisa dua aspek, yaitu: analisa aspek fonologi dan morfologi. Sedangkan aspek sintaksis dan semantik, diuraikan pada bab berikutnya. Keunikan al-Qur'ān dalam membentuk per-sajak-an pada tiap komponen linguistik di atas akan penulis jadikan sebagai bukti keberadaan sajak dalam al-Qur'ān .

Bab VI adalah kelanjutan dari analisa komponen linguistik berikutnya, yaitu aspek sintaksis dan semantik. Pada aspek sintaksis

⁵⁷Lihat Lexy J Moloeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, 2.

akan dianalisa bagaimana pembentukan struktur kalimat dalam pembentukan per-sajak-an surat al-Raḥmān. Setelah itu pada aspek semantik diungkapkan aspek keharmonisan lafaz dan makna dalam per-sajak-an surat al-Raḥmān, yang dalam oleh banyak peneliti al-Qur'ān menjadi titik poin kemukjizatan sajak al-Qur'ān .

Bab V adalah bab penutup, yang berisi rekomendasi dan saran. Dengan diletakan kesimpulan dalam bab terakhir bisa memudahkan dalam penyusunan tulisan ini secara sistematika.

BAB II

SAJAK DALAM ANALISA LINGUISTIK

Posisi sajak dan signifikasinya tidak perlu dipertanyakan lagi dalam kajian dan fenomena sastra. Tetapi posisi sajak dalam disiplin linguistik masih perlu dikaji secara mendalam. Keterkaitan sajak sebagai salah satu produk bahasa dengan linguistik sebagai alat analisis menjadi penting untuk mempertemukan titik temu antara sajak al-Qur'ān dengan fenomena linguistik, agar hubungan dan posisi antara sajak dengan kajian ini terlihat jelas. Posisi sajak dalam disiplin keilmuan dijelaskan pada bab ini.

Pada bab ini penulis juga membangun pemahaman yang komprehensif tentang persajakan al-Qur'ān. Serta ruang lingkup kasus yang akan dikaji (dalam hal ini kasusnya adalah surat al-Rahmān). Maka diperlukan pula penyebutan surat-surat *Makīyah* periode awal versi teori kronologi al-Qur'ān ala Schwally-Noldeke.

A. Sajak al-Qur'ān : Fenomena Surat *Makīyah* Periode Awal

Kemukjizatan seorang nabi mesti memiliki keterkaitan erat atau hubungan dialektis dengan realitas sosial yang berkembang di tengah-tengah lingkungan yang ditempatinya¹. Nabi Musa diberi mukjizat tongkat yang bisa berubah menjadi seekor ular mankala ilmu sihir menjadi ilmu yang marak di tengah masyarakat sekelilingnya. Nabi Isa diberi mukjizat mampu menyembuhkan pengakit buta dan kusta ketika mayoritas masyarakat yang semasa dengannya menguasai ilmu kedokteran. Nabi Muhammad diberi kemukjizatan berupa al-Qur'ān mankala masyarakat di sekitarnya memiliki kecakapan berbahasa.²

¹ Konsep wahyu seperti itu memiliki keterkaitan erat dengan basis kultur bahasa yang berkembang di tengah masyarakat Arab. Menurut Nasr Hāmīd Abū Zayd, bahwa fenomena wahyu tidak dapat dilepaskan dari realitas setempat. Nasr Hāmīd Abū Zayd, *Maḥūm al-Naṣṣ* (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī li al-Ṭiba'ah wa al-Naṣr wa al-Tauzī', 1996), 33 – 34.

² Kecakapan bahasa adalah ciri bangsa Arab. Apresiasi bangsa Arab kepada ungkapan yang indah merupakan bentuk ekspresi seni. Lihat Phillip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. Cecep Lukman dan Dedi Slamet (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2010), 108. Lihat juga 'Abd al-Jabbār bin Aḥmad, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah* (Kairo: Maktabah Jumhūriyah, 1996), 572.

Penggunaan bahasa Arab oleh al-Qur'ān sebagai media komunikasi merupakan fakta sejarah yang tidak bisa dipungkiri³. Di sinilah, al-Qur'ān tidak saja menemukan efektifitasnya, tetapi juga signifikansinya, di tengah kehidupan sosial masyarakat Arab.⁴ Setidaknya, hipotesa tersebut di atas telah diperkuat oleh al-Qur'ān. Setiap nabi diperintahkan dengan menggunakan bahasa kaumnya. Al-Qur'ān menyatakan bahwa acuan dirinya adalah bahasa Arab, sebagaimana teks-teks agama sebelumnya yang juga mengacu kepada bahasa yang mencerminkan budaya teks tersebut.

Berpijak pada hipotesa di atas, dapat dikatakan bahwa al-Qur'ān memiliki keterkaitan yang sangat erat dengan basis kultur bahasa masyarakat Arab. Fenomena ini juga tampak jelas melalui konsep wahyu sebagai konsep sentral di dalam al-Qur'ān serta karakteristik bahasa yang membangunnya melalui puisi dan sajak. Ini meneguhkan pernyataan al-Qur'ān sendiri, yaitu bahwa bahasa Arab merupakan acuan bahasanya. Dengan demikian, memahami basis kultur bahasa masyarakat Arab menjadi hal penting untuk diperhatikan manakala hendak mengkaji al-Qur'ān. Ini dilakukan untuk mengungkap spesifikasi bahasa al-Qur'ān dengan tanpa mengesampingkan basis kultur bahasa induknya sehingga didapatkan pemahaman yang mendalam.

Hal terpenting lainnya berkaitan dengan kajian dialektika al-Qur'ān dan budaya Arab adalah indikasi kesamaan *style* al-Qur'ān dengan salah satu budaya verbal yang berkembang pada masyarakat Arab pra-Islam dalam bidang bahasa yaitu sajak. Hubungan al-Qur'ān dengan sajak juga menemukan basis kultur bahasanya di tengah masyarakat Arab. Gaya bahasa sajak dalam al-Qur'ān dapat ditemukan dalam wujud persajakan antar ayat khususnya pada surat-surat makiyah periode awal.

³ Al-Qur'ān sebagai fakta bahasa adalah *kalām* Tuhan yang ditujukan kepada manusia dengan menggunakan bahasa mereka, yakni bahasa Arab sebagai bahasa induk yang digunakan oleh masyarakat Arab untuk berkomunikasi dalam kehidupan sehari-hari. Bahasa merupakan sistem simbol bunyi (ujaran). Sistem simbol ini akan berfungsi manakala ada kesepakatan pemahaman antara dua belah pihak, antara pengirim dan penerima. Oleh karena itu, bahasa itu bersifat sosial. Mahmūd Fahmī Hijāzi, *'Ilm al-Lughah al-'Arabiyah* (Kairo: Dār Gharīb li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tauzī', t.t.), 10.

⁴ Al-Qur'ān sendiri menyatakan “Sesungguhnya kami menurunkannya berupa al-Qur'ān dengan berbahasa Arab, agar kamu memahaminya.” (QS. Yūsuf [12]: 2).

Sajak pada dasarnya adalah pengulangan kata yang menimbulkan efek bunyi (musikalitas) yang sama di akhir⁵. Sajak berdimensi pada penekanan efek keseimbangan bunyi dan dimensi harmonisasi antara lafaz dan bunyi. Sajak merupakan standar ketinggian bahasa dan mengandung keeleganan. Ungkapan-ungkapan sajak memiliki aspek elegan dan dering, disertai dengan ketinggian makna, elegan dan intonasi yang indah, maka tidak heran jika jiwa manusia rindu untuk mendengar, dan merasa nyaman untuk telinga irama persajakan. Prof. Hitti mengatakan bahwa bentuk sajak merupakan jenis ungkapan puitis pertama yang berkembang dalam masyarakat Arab pra-Islam. Pada zaman pra-Islam, ada sebagian yang berprofesi sebagai dukun, mereka mengklaim tau akan hal-hal yang ghaib, ketika mereka mengabarkan perihal hal-hal ghaib yang mereka lihat, mereka menggunakan sajak untuk mengabarkan kabar ghaib tersebut⁶.

⁵ Pengertian sajak dalam terminologi bahasa: Ibn Manzūr mengatakan: **سَجْعٌ - سَجَعٌ** : yang berarti konsisten (*Istīqomāh*) atau bermakna sama (*Istawā*), sajak berarti ungkapan yang mempunyai potongan, seperti bait dalam syair, namun bedanya sajak tidak mempunyai *wazan*. Maḥmūd Kamāl, *Naḥwa Nazariyah Uslūbiyah*, (Baerut: Dār al-Fikr al-'Araby, n.d), 178. matang dan mends jalan-Nya, dan seperti satu sama lain. Sedangkan secara terminologi, adalah: Para ahli balāghah telah mendefinisikan sajak, yaitu: "Kesesuaian huruf akhir pada dua potongan kalimat bahwa dalam bentuk prosa. Muḥammad Ibrahim Pasha, *Lughah wa Uslūb* (Kairo: Dar al-Ma'āsir, 1989), 154. Dalam pengertian yang lebih jelas adalah: kesesuaian dua potong kalimat pada huruf/bunyi akhirnya dalam bentuk prosa. 'Abduh 'Abdul Aẓīz Qalqaylah, *al-Balāghah al-Ishtilāhiyah* (Kairo: Dar Fikr al-'Arabī, 1992), 357. Bandingkan dengan Phillip K. Hitti, *History of the Arabs*, Terj. Cecep Lukman dan Dedi Slamet (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2010), 110.

⁶ Tak kalah penting dengan jenis prosa-prosa yang ada di tengah masyarakat Arab pra Islam adalah *saj'u al-kuhḥān* (sajak para tukang dukun). Jenis prosa yang satu ini bisa digolongkan sedikit bersifat "elitis". Disebut elitis karena tidak semua orang mampu menjadi tukang dukun atau paranormal. Seseorang akan disebut *kuhḥān* manakala ia mampu mengetahui (meramal) sesuatu yang bersifat gaib, yang akan terjadi. Di tengah masyarakat Arab pra Islam, keahlian seperti ini hanya dimiliki oleh sekelompok orang yang terbatas jumlahnya. Seorang *kāhin* memiliki posisi atau peran penting. Shauqi Dayf, *Tārīkh al-Adab al-Arabi: al-Ashr al-Jāhili*, 420. Para *kuhḥān* tidak terbatas pada kaum laki-laki. Banyak diantara kaum Hawa' yang menekuni keahlian ini. Jika di jajaran para *kāhin* laki-laki dapat ditemukan sederetan nama seperti, Ibn Tawa'um al-Hamīri, Sawād bin Qārib ad-Dūsy dan Urwah bin Hazzām, maka muncul sederetan *kuhḥān* perempuan seperti, Ṭarīfah (seorang *kāhin* Yaman), Salma, Ufayrā', Fāṭimah al-Khath'amiyah dan Zarqā'. Bahkan hampir setiap suku

Al-Qur'ān menggunakan sajak yang memiliki keistimewaa-keistimewaan memikat seperti yang telah disebutkan di atas sebagai media ungkapannya. Al-Qur'ān menggunakan sajak untuk memperindah ungkapan, agar penurunan al-Qur'ān sebagai perwujudan aktifitas komunikasi antara Tuhan dan manusia menemui titik efektifitas, probabilitas dan bersifat realistik.

Keberadaan sajak dalam al-Qur'ān merupakan fenomena yang tidak bisa dipungkiri. Buktinya, wujud sajak inilah yang mempertegas perbedaan penting antara stilistika ayat al-Qur'ān yang diturunkan di Mekah (*Makkiyah*) dan Madinah (*Madaniyah*)⁷. Sajak merupakan ungkapan yang indah yang digunakan al-Qur'ān untuk menyampaikan pesan dakwahnya. Keberadaan sajak ini khususnya dapat dilihat pada surat-surat periode awal Mekah. Persajakan al-Qur'ān adalah bentuk sajak terbaik. Al-Qur'ān tidak menggunakan kriteria sajak hanya untuk keindahannya saja, melainkan juga dibarengi dengan keserasian makna semantiknya⁸.

Eksistensi sajak yang sudah dikenal pada masa pra-Islam, diterima al-Qur'ān sebagai salah satu keindahan ragam budaya verbal dengan mengadopsi lalu mentransformasi sesuai dengan nilai-nilai monoteisme. Periode awal mekah merupakan periode yang paling dekat dan paling mungkin adanya ketersinggungan al-Qur'ān dengan budaya-budaya Arab pra-Islam⁹.

Ayat *Makkiyah* dengan segala karakteristiknya diakui oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zayd sebagai gambaran sosial Arab dalam fase awal perkembangan Islam. Sedangkan karakteristik ayat *Madaniyah* adalah representasi dari kondisi Arab setelah Islam tumbuh dan berkembang. Namun, Abū Zayd juga menyadari bahwa tidak semua surat dalam al-Qur'ān berkarakteristik sajak. Abū Zayd membagi pengistilahan sajak

mempunyai *kāhin*. Lihat, Jurji Zaidān, *Tārīkh al-Tamaddun al-Islāmī* (Beirut: Manshūrāt Dār Maktabah al-Hayāh, 1967), 18 – 21.

⁷ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsa fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Markaz al-Thaqāfi al-'Arabi, 1999), 79 – 81.

⁸ Lihat Sayyid Qutb, *al-Taṣwīr al-Fannī fi al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-'Ilm al-Hadīts, 1993), 101.

⁹ Kebudayaan Arab pra-Islam menurut Prof. Hitti dimulai satu abad sebelum kemunculan islam. Awal kemunculan islam juga berarti awal turunnya al-Qur'ān. Karena dalam Islam, Faktor kenabian Muhammad dimulai setelah turunnya wahyu.

al-Qur'an ke dalam dua periode: surat-surat *Makkīyah* memiliki karakteristik sajak dan surat *Madaniyah* yang tidak berkarakter sajak¹⁰.

Persajakan menjadi salah satu karakteristik khusus bagi peneliti al-Qur'an dalam membedakan antara surat-surat al-Qur'an, selain faktor-faktor lain. Khususnya dalam kajian kronologi pewahyuan al-Qur'an¹¹. Persajakan ini menjadi faktor penting yang dapat membawa peneliti yakin bahwa sebuah surat tergolong surat *Makīyah* atau *Madaniyah*. Hal ini juga menjadi pertimbangan bagi sarjana Barat, yang mengkaji kronologi pewahyuan al-Qur'an, yaitu Schwally dan Noldeke. Keduanya mencapai sebuah teori, yang disebut teori kronologi *Schwally-Noldeke surah Classification*.¹².

Namun demikian, al-Qur'an tidak semata-mata mengacu pada bahasa induk. Lebih dari itu, al-Qur'an merubah makna beberapa kata dan mentransformasikannya dari pengertian kebahasaan yang berlaku dalam bahasa induk ke dalam pengertian baru. Pengertian baru demi tujuan agama (Islam) atau dalam istilah lain pengertian *shar'i*. Makna wahyu ditransformasikan menjadi sebuah konsep yang baru dalam pengertian agama meskipun tetap mendapatkan legitimasi basis kultur

¹⁰Nasr Hāmid Abū Zayd, *Mathūm al-Naṣṣ*, 145.

¹¹Pandangan sarjana muslim pada penyusunan kronologi al-Qur'an didasarkan pada hadits dan pernyataan pada pengkaji al-Qur'an yang belakangan. Sedangkan analisa Noldeke dan Schwally didasarkan pada fakta-fakta internal setiap surat al-Qur'an, yaitu rujukan-rujukan yang tampak dalam al-Qur'an terhadap peristiwa-peristiwa yang umumnya diketahui, dan juga dipusatkan pada pertimbangan gaya bahasa al-Qur'an, pembendaharaan kata dan semisalnya Lihat Taufik Adnan Amal, *Pengantar Studi al-Qur'an* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), 175.

¹²Dalam teorinya, Noldeke lebih memusatkan analisa kronologis al-Qur'an melalui perubahan gaya bahasa al-Qur'an. Noldeke mengakui kronologi al-Qur'an terbagi menjadi dua bagian yaitu makīyah dan madaniyah seperti kronologi sarjana muslim. Tetapi, Noldeke membagi kelompok surat *Makīyah* menjadi tiga bagian yaitu: *pertama*, periode Makīyah awal, surat makīyah periode ini mempunyai karakteristik sajak, pendek-pendek dan bahasanya berirama seperti sajak dan penuh perumpamaan serta diawal surat sering muncul kalimat sumpah¹². *Kedua*, periode pertengahan, pada periode ini biasanya bahasan tiap surat Berqueosentrasi pada bahasan ajaran fundamental didukung dan dijelaskan dengan sejumlah ilustrasi dari alam dan sejarah. *Ketiga*, periode akhir, karakteristik surat pada periode ini adalah gaya bahasanya menyerupai surat-surat *Madaniyah*. Sedangkan surat *Madaniyah* berkarakter prosa yang panjang. Neal Robinson, *Discovering the Quran, A contemporary Approach to veiled text* (London: SCM Press Ltd, 1996), 76-77.

bahasanya di tengah masyarakat Arab. Demikian halnya apa yang dilakukan al-Qur'ān terhadap sajak dan puisi.

Transformasi makna kata yang dilakukan oleh al-Qur'ān tidak saja terjadi dalam kasus-kasus terbatas seperti yang ditunjukkan dalam fenomena wahyu, sajak dan puisi. Al-Qur'ān juga melakukan hal yang sama dalam skala yang lebih luas.

Fenomena sajak dalam al-Qur'ān adalah bentuk eksistensi sajak yang patut ditiru. Karena al-Qur'ān tidak saja mempengaruhi melalui hati, atau di balik ekspresi makna, tetapi persajakannya selalu mempunyai resolusi yang stabil pada setiap potongan kalimatnya. Maknanya selalu berhubungan dengan keseluruhan ayat al-Qur'ān. Apabila salah satu kata al-Qur'ān diganti, maka akan terjadi ketidakseimbangan, dalam lafadz dan maknanya¹³.

Keindahan sajak dalam al-Qur'ān dengan keserasiannya susunannya merupakan bentuk mukjizat itu sendiri. Semua kriteria tersebut membawakan sebuah kesimpulan, bahwa al-Qur'ān telah mencapai puncak retorika. Mukjizat tersebut dapat diidentifikasi dalam semua ayat, kata-kata, setiap kata yang telah diletakkan sesuai porsinya.

Namun, keterkaian al-Qur'ān sebagai sumber sentral dari sebuah agama samawi (Islam), maka wacana-wacana yang dapat mengganggu nilai supra-natural yang dibawanya, membuat para sarjana I'jāz tidak mengakui keberadaan sajak dalam al-Qur'ān. contohnya, pendapat al-Bāqillāni dalam karyanya *I'jāz al-Qur'ān*. al-Bāqillāni dan sarjana I'jāz

¹³ Konsep I'jāz Qādi Abd al-Jabbār terletak pada *faṣāḥah* bahasa al-Qur'ān, itu artinya Abd al-Jabbār memahami konsep I'jāz pada tataran dalam bahasa teks. *Faṣāḥah* yang dimaksud bukan *faṣāḥah* yang diketahui pada umumnya, ia membatasi makna *faṣāḥah* al-Qur'ān. Tidak hanya memberikan batasan umum terhadap istilah *faṣāḥah*, yang dibatasinya hanya pada aspek keindahan makna dan kata-kata yang jernih tanpa memandang 'bentuk dan jenis'. Akan tetapi ia melanjutkan langkah-langkah penting dalam menetapkan karakteristik yang membedakan antarteks. Jika keindahan makna menjadi syarat utama pada konsep *faṣāḥah* dan dapat membawa kita pada pandangan bahwa keindahan al-Qur'ān dapat dikembalikan pada 'pesan dan makna' yang tidak dapat disamai manusia, maka Abd al-Jabbār menolak aspek 'jenis' dari konsep *faṣāḥah*. Disini, kita harus memahami apa yang dimaksudkan oleh 'Abd al-Jabbār dengan pesan dan makna atas dasar bahwa pesan tersebut merupakan 'tujuan dan sasaran' umum dan ide. Dari sini, Abd al-Jabbār berusaha menjadikan keistimewaan dan *faṣāḥah* terdapat dalam kata-kata Muḥammad Mūsā Sharif, *I'jāz al-Qur'ān al-Karīm; bayna al-Imam al-Suyūṭi wa al-'Ulamā'* (Jeddah: Dār Andalus al-Khadra, 2002), 619.

lainnya memahami bahwa *I'jāz al-Qur'ān* terletak pada sisi jenis (genre) bahwa *al-Qur'ān* *inimitabile genre* (jenis yang tidak dapat ditiru).

Menurut al-Bāqillāni, Salah satu karakteristik yang terkait dengan ciri-ciri perbedaan yang umum antara teks *al-Qur'ān* dengan teks-teks yang lain adalah karakteristik ukuran dan panjangnya¹⁴. *Al-Qur'ān* memiliki keistimewaan dalam panjangnya yang tidak biasa terdapat dalam teks-teks Arab. Al-Bāqillāni yang merupakan pengikut *Asy'ari* paling fanatik mempercayai wujud imanen yang sudah ada pada diri teks *al-Qur'ān*, sebagai sifat *qadīm* yang melekat pada zat ilahi. Penurunan secara bertahap dalam konsepnya Berkaitan dengan imitasi teks terhadap kalam ilahi yang *qadīm*. Kemukjizatan yang terdapat dalam 'imitasi' tersebutlah yang membuatnya berbeda dari teks-teks lain, baik dari sisi umum maupun panjangnya.

Akan tetapi, dilema yang sebenarnya terjadi dalam konsep al-Bāqillāni pada khususnya dan kelompok *Asy'ari* pada umumnya, terletak pada dualism antara kalam ilahi yang qadim dengan ungkapan *al-Qur'ān*. Jika al-Bāqillāni membatasi aspek-aspek kemukjizatan dalam *al-Qur'ān*, yang merupakan ungkapan yang mengacu pada kalam yang *qadīm*, hanya pada susunan dan penyusunannya saja, maka yang sangat dimungkinkan untuk menyamai *al-Qur'ān* –dari segi susunan dan penyusunan- tetap berupa peniruan terhadap bentuk luarnya¹⁵.

Konsentrasi al-Bāqillāni terhadap konsep kalam ilahi sebagai ungkapan dari sifat qadim dapat membawa kita pada pendapat bahwa kemiripan antara kalam Allah dan kalam manusia adalah tidak mungkin. Susunan *al-Qur'ān* merupakan 'jenis pikiran menjadi bingung di hadapannya' susunan *al-Qur'ān* tidak dapat dijangkau angan-angan, pikiran, atau tidak dapat dijamah oleh orang yang ambisius atau tidak dapat diperoleh oleh orang yang mencari. Sebagaimana sabda Nabi: "kelebihan kalam Allah atas kalam-kalam yang lain bagaikan kelebihan Allah atas makhluknya". Konsep seperti ini, menurut al-Bāqillāni dapat menyebabkan ketidakmampuan menganalisis dan terperangkap dalam retorikanya.

¹⁴ Lihat al-Bāqillāni, *I'jāz al-Qur'ān*, 78

¹⁵ Tidak dapat disangkal bahwa peniruan terhadap bentuk luar inilah yang telah diusahakan oleh Musailamah al-Kazdhāb. Al-Bāqillāni merendharkannya atas dasar bahwa ucapannya tidak sebanding dengan kalam ilahi.

Sedangkan sarjana I'jāz lainnya yaitu al-Rummāni yang juga menolak eksistensi sajak dalam al-Qur'ān berdasarkan keterkaitan lafadz dan makna. Pendirian mereka ini dimotori oleh latarbelakang mereka. Kritik terhadap al-Rummāni ini juga telah disampaikan oleh Ibn Sinnān al-Khafāji dalam buku *Sirr al-Faṣāḥah* mengatakan bahwa motivasi al-Rummāni dan al-Bāqillāni (al-Bāqillāni banyak mempunyai kesamaan dengan al-Rummāni dalam kajian sajak dan al-Qur'ān ini) dalam menamakan sajak al-Qur'ān dengan fawāṣil didorong oleh keinginan untuk menyucikan al-Qur'ān dengan sifat karya sastra lainnya, seperti sajak-sajaknya para dukun. Kemudian Ibn Sinnān mengatakan bahwa pada hakikatnya tidak ada perbedaan antara *fawāṣil* dan sajak¹⁶.

Menilik perdebatan akademik tentang keberadaan sajak dalam al-Qur'ān di atas dapat disimpulkan bahwa argument-argumen para sarjana yang mendukung fenomena persajakan lebih kuat, objektif dan independen karena dianalisa melalui sebuah epistemologi ilmiah. Sajak al-Qur'ān sebagai fenomena surat-surat Makiyah periode awal tidak bertentangan dengan rasionalitas, karena periode ini adalah periode yang paling dekat dengan masa pra-Islam, dan itu artinya budaya verbal pra-Islam; sajak telah memberi imbas pada bentuk style al-Qur'ān yang dekat dengan masanya. Fenomena tersebut membentuk sajak al-Qur'ān.

B. Fenomena Persajakan al-Qur'ān; Perspektif Sosiolinguistik

Sosiolinguistik merupakan kajian fenomena linguistik dalam konteks sosial masyarakat¹⁷. Berhubungan dengan kajian persajakan al-Qur'ān, kajian ini mengidentifikasi fenomena persajakan al-Qur'ān dengan dimensi sosial dan budaya Arab ketika itu. Bahasa merupakan alat transmisi komunikasi dari individu ke individu lainnya. Komunikasi manusia bersifat horizontal. Sedangkan komunikasi linguistik al-Qur'ān bersifat vertikal, karena melibatkan dua personal yang berbeda secara tingkatan. Dimensi ini merupakan keunikan proses transmisi komunikasi

¹⁶ Lihat Muḥammad Khalafullah Aḥmad dan Muḥammad Zaghlul salām, *Tsalath Rasā'il fi I'jāz al-Qur'ān* (Kairo: Dar-Maarif bi Miṣr, 1976), 191.

¹⁷ Ilmu sosiolinguistik adalah ilmu yang mempelajari fenomena bahasa sebagai perangkat komunikasi sosial. Biasanya fokus kajian sosiolinguistik terpusat pada fenomena dialek sebuah bangsa, variasi ungkapan dan style bahasa. bahasa sangat erat kaitannya dengan sosial, karena bahasa merupakan kode komunikasi yang digunakan oleh sebuah komunitas tertentu. Lihat Ronald Wardhaugh, *An Introduction to Sociolinguistic* (Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2006), 1.

al-Qur'ān. Namun, pada saat yang sama seorang penutur menggunakan bahasa untuk membuat pernyataan yang bisa menarik hati para pendengarnya. Untuk membentuk itu, dibutuhkan variasi bahasa ungkapan yang tepat. Pemilihan *style*¹⁸ akan memberikan penutur makna ungkapan alternatif untuk mengkomunikasikan informasi yang sama, namun acapkali menyampaikan informasi ungkapan tambahan.

Persajakan al-Qur'ān mengandung dimensi estetika sosial. Karena persajakan al-Qur'ān merupakan kasus yang tepat untuk menggambarkan variasi ungkapan dan *style* al-Qur'ān. *Style* bahasa merupakan identitas sebuah komunitas. Jika dihubungkan dengan fenomena sajak al-Qur'ān bisa disimpulkan bahwa secara umum ungkapan berirama merupakan identitas masyarakat Arab pada abad ke-6M. Dimensi-dimensi sosial al-Qur'ān tersebut dapat dilihat dari berbagai faktor. Baik faktor intrinsik maupun ekstrinsik.

Dimensi sosial al-Qur'ān melalui faktor intrinsik dapat dilihat dari pengaruh dan keterpengaruhannya bahasa al-Qur'ān. Al-Qur'ān sebagai kitab suci terbesar telah menyedot perhatian banyak orang¹⁹. Al-Qur'ān merupakan gambaran unsur nilai, sistem sosial dan peralatan budaya Arab selama dua puluh tiga tahun. Secara teologis (dalam pandangan umat Islam) al-Qur'ān merupakan teks yang diwahyukan Allah SWT kepada nabi Muhammad sebagai pedoman dan petunjuk bagi manusia.²⁰ Kitab suci ini diturunkan untuk menjawab persoalan-persoalan nyata yang muncul di tengah kehidupan manusia yang mencakup tiga unsur tadi. Ia adalah kitab bacaan yang mendapatkan kedudukan istimewa.

Ragam variasi bahasa yang digunakan al-Qur'ān sebagai media untuk menyampaikan pesan-pesannya, banyak sekali²¹. Pemilihan ragam

¹⁸ *Style* menurut kajian sosiolinguistik adalah cara berbahasa, artinya bagaimana seorang pembicara menggunakan sumber variasi bahasa untuk membuat pemakaian dalam kerangka sosial. Lihat Nicolas Coupland, *Style: Language Variation and Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), x.

¹⁹ Bahkan Abū Zayd menilai al-Qur'ān sebagai motivator lahirnya tonggak peradaban dunia baru, Lihat Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ*, 10.

²⁰ Al-Qur'ān berkali-kali menyebut dirinya sebagai *huda* (petunjuk). Misalnya saja, ayat kedua surat al-Baqarah berbunyi: “*Kitab (al-Qur'ān) Ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertaqwa*”.

²¹ Lihat Muḥammad Umar Baḥāzīq, *Uslūb al-Qur'ān* (Baerut: Dār al-Ma'mūn li al-Nasharāt, 1971), 32.

tersebut juga memiliki efek terhadap makna, misalnya penggunaan kalimat tanpa penyebutan *fā'il*, atau kalimat pasif. Baik dalam unsur fonetik, morfem dan sintaksis. Unsur sintaksis yang dimaksud menyaran pada pengertian struktur kalimat. Dalam kegiatan komunikasi bahasa, juga jika dilihat dari kepentingan *style*, kalimat lebih penting dan bermakna dari pada sekedar kata walau kegayaan kalimat dalam banyak hal juga dipengaruhi oleh pilihan kata. Sebuah gagasan, pesan dapat diungkapkan ke dalam berbagai bentuk kalimat yang berbeda-beda struktur dan kosa katanya²². Dalam kalimat, kata-kata berhubungan dan berurutan secara linear.

Keistimewaan bahasa yang dimiliki oleh al-Qur'ān inilah yang diakui oleh M. Pickthall sebagai sebuah bentuk simfoni yang tidak bisa ditiru, suara sejati yang menggerakkan manusia menuju keharuan dan kebahagiaan.²³ Atau yang dalam istilah Safa Khulūsi disebut sebagai salah satu bentuk panorama spiritualitas islam.²⁴ Dan hal itulah yang mendorong Amīn al-Khūlī salah seorang sastrawan besar Mesir, untuk mengatakan bahwa al-Qur'ān adalah sebuah kitab sastra terbesar sepanjang masa. Ia adalah buku seni (sastra) Arab yang suci, Buku Agung berbahasa Arab dan karya sastra yang tinggi²⁵. Jika al-Qur'ān dipandang sebagai karya sastra, maka sastra al-Qur'ān merupakan cerminan kehidupan masyarakat.

Sedangkan faktor ekstrinsik dimensi sosial al-Qur'ān dapat dilihat dari keterpengaruhannya dari komunitas masyarakat Arab sebelum maupun sesudah al-Qur'ān turun. Sebagai kitab suci yang menggunakan tanda bahasa, al-Qur'ān memang menjadi teks yang fenomenal dalam

²² Sebagaimana al-Qur'ān yang diturunkan dalam kehidupan bangsa Arab, kosa kata yang digunakan al-Qur'ān adalah sama dengan kosa kata yang digunakan bangsa Arab. Akan tetapi pada saat yang sama mereka terpukau dengan gaya bahasa al-Qur'ān yang unik dan arah perkataan yang mempesona. Jadi, poin penting dalam keindahan bahasa adalah *style*-nya. Lihat Al-Khaṭṭābī, *Bayān I'jāz al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1968), 11. Pernyataan al-Bāqillānī terdapat pada buku Muḥammad 'Abd Laṭīf, *Qaḍāyā al-Hadāthah 'Inda 'Abd al-Qāhir al-Jurjāni* (Kairo: Dār al-Kitāb), 38.

²³ M. Pickthall, *The Meaning of the Glorious Qur'ān* (Karachi: Taj Press, 1973) 3.

²⁴ Safā Khulūsi "Sastra Arab" dalam Sayyed Ḥusseyṅ Naṣr (ed.), *Spiritualitas Islam: Manifestasi* (Bandung: Penerbit Mizan, 2003), 411.

²⁵ Amīn al-Khūlī, *Manāhij Tajdīd* (Mesir: al-Nahḍah al-Miṣriyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1995), 229 – 231.

sejarah manusia khususnya sejarang bangsa Arab. Di satu sisi, ia diyakini sebagai *kalam* Tuhan. Sementara di sisi lain, ia tidak dapat dilepaskan dari situasi kultural-historis zamannya. Artinya, bahwa al-Qur'an pada kenyataannya juga menggunakan sistem bahasa yang terkait dengan kultur para penuturnya. Namun demikian, tak ada seorang pun yang mampu menandinginya, baik dari segi isi, gramatikal, maupun stailistika.

Sudah dimaklumi, bahwa al-Qur'an pertama kali berinteraksi dengan masyarakat Arab pada masa nabi Muhammad. Keahlian mereka adalah bahasa dan sastra Arab. Di antara mereka telah terbangun tradisi berlomba-lomba untuk mencipta dan menggubah puisi, khutbah dan nasehat. Karya-karya mereka yang dinilai indah akan digantungkan di atas dinding Ka'bah, dan bahkan didendangkan di hadapan publik. Para penyair atau sastrawan mendapat kedudukan istimewa di tengah masyarakat Arab.²⁶

Karena masyarakat Arab mengklaim bahwa al-Qur'an bukan merupakan firman Allah, dan pada saat yang sama, mereka memiliki keahlian dalam bidang bahasa, maka tidak mengherankan jika tantangan pertama yang dilontarkan oleh al-Qur'an kepada mereka yang ragu, adalah menyusun kalimat semacam al-Qur'an: minimal dari segi keindahan dan ketelitiannya.²⁷

Dari sini dapat dikatakan, bahwa keunikan dan keistimewaan al-Qur'an dari aspek bahasa merupakan kemukjizatan yang utama dan pertama yang ditujukan kepada masyarakat Arab. Kemukjizatan yang dihadapkan kepada mereka ketika itu, bukan dari segi isyarat ilmiah, pemberitaan gaib, karena kedua aspek itu berada di luar pengetahuan dan kemampuan mereka.

Dimensi sosial selanjutnya terletak pada urgensi kehadiran al-Qur'an. al-Qur'an diturunkan sebagai kitab petunjuk, al-Qur'an sejatinya ditelusuri dan dikaji untuk dapat menguak misteri kebesaran yang

²⁶ M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1998), 111.

²⁷ Hal itu dapat dilihat misalnya dalam "*Katakanlah: Sesungguhnya jika manusia dan jin berkumpul untuk membuat yang serupa Al Quran ini, niscaya mereka tidak akan dapat membuat yang serupa dengan Dia, sekalipun sebagian mereka menjadi pembantu bagi sebagian yang lain*" (QS. Al-Isra': 88). Atau sanggahan al-Qur'an "*Dan Al Quran itu bukanlah perkataan seorang penyair. sedikit sekali kamu beriman kepadanya*" (QS. Al-Hāqqah: 41).

terselubung di dalamnya, dengan tetap membiarkan al-Qur'ān berbicara dengan sendirinya. Karena dengan membiarkan al-Qur'ān berbicara sendiri, maka akan didapat gambaran mengenai kebesaran dan keagungan al-Qur'ān yang sesungguhnya. Mengkaji al-Qur'ān dengan membiarkan dirinya untuk berbicara sendiri, berarti mengembalikan al-Qur'ān ke watak aslinya sebagai teks bahasa, bukan diseret ke dalam perspektif teologis, sufistik, politik dan atau yang lainnya.

Al-Qur'ān tidak disusun menurut tema dan persoalan tertentu. Ia tidak disusun seperti susunan buku teologi yang membicarakan dasar-dasar akidah. Ia tidak disusun menurut sistem buku-buku etika, sejarah dan atau cerita. Namun, al-Qur'ān adalah kitab hidayah dan rahmat. Ini merupakan tujuan agung yang harus diwujudkan oleh umat Islam. Mengembalikan kajian al-Qur'ān kepada wataknya yang hakiki, yakni sebagai Buku Agung berbahasa Arab, merupakan tujuan utama dan sasaran paling jauh yang harus mendahului semua bentuk tujuan yang lain.²⁸ Susunan seperti ini memperjelas posisi al-Qur'ān sebagai fenomena sosial.

Al-Qur'ān sebagai wahyu yang dipenuhi dengan ungkapan estetika memiliki dimensi sosiologis²⁹. Keindahan al-Qur'ān membawa serta ekspansi rasa hidup dan kesadaran diri sebagai bagian dari keseluruhan. Sifat sosial dari kesenian (sastra verbal) ialah terletak pada informasi-informasi berupa cerita-cerita heroik, pengetahuan yang dikandung al-Qur'ān disampaikan kepada komunitas bangsa Arab ketika itu. Keindahan bahasa adalah perwujudan daya cipta. Begitu juga halnya dengan al-Qur'ān, fungsi integritas antara informasi dengan kesenian adalah untuk mengidealisasikan dan menguniversalkan kebenaran, sehingga kebenaran itu menghibur, meriangkan hati dan mencamkan cita-cita mulia lebih dalam daripada ungkapan dalam bentuk rasional belaka. Keindahan persajakan al-Qur'ān menegaskan nilai-nilai dengan menggunakan cara tertentu.

Al-Qur'ān menemukan dimensi urgensitasnya sebagai wahyu hingga akhir zaman. Dengan keindahan bahasa verbal ini teks al-Qur'ān

²⁸ Amīn al-Khūfī, *Manāhij Tajdīd*, 230-233.

²⁹ Salah satu telaah sosiologis bahasa bahwa sastra dilihat sebagai cerminan masyarakatnya, yang ditelaah adalah bahaimana sastra dianggap sebagai pencerminan keadaan masyarakat. Lihat Atar Semi, *Kritik Sastra* (Bandung: Penerbit Angkasa), 54.

menjadi hidup dari masa ke masa, waktu ke waktu³⁰. Konsepsi sosiolinguistik terus berjalan menembus ruang dan waktu. Maksud menembus ruang adalah konsep ini pada kelanjutannya tidak hanya dibatasi oleh garis-garis geografi wilayah Arab, tetapi konsep ini secara fakta sejarah juga meliputi kawasan-kawasan non-Arab termasuk Indonesia. Peradaban-peradaban Islam di seluruh penjuru dunia merupakan bentuk komunikasi sosial masyarakatnya dengan bahasa verbal al-Qur'ān. Maka, tidak heran jika kemudian Abu Zayd mengatakan bahwa peradaban Islam merupakan peradaban teks (*ḥaḍārah al-Naṣṣ*)³¹. Peradaban Islam di sini tidak hanya peradaban yang pernah muncul di Arab, tetapi lebih luas dari pada itu peradaban yang lahir di kawasan non-Arab juga demikian.

Maksud menembus waktu adalah berdasarkan kenyataan yang tidak bisa dipungkiri bahwa al-Qur'ān telah menjadi teks bahasa yang hidup. Proses berdialog dengan al-Qur'ān, yang dilakukan oleh umat Islam pasca meninggalnya nabi Muhammad sampai sekarang, benar-benar telah menjadikan ekistensi al-Qur'ān itu sendiri *mawjūd* dari waktu ke waktu. Al-Qur'ān menjadi teks bacaan yang dinamis dan kaya akan makna. Hal itu dapat dilihat dengan jelas melalui berbagai ragam tafsir yang ditorehkan oleh para ilmuwan Muslim.

Bagi umat Islam, kegiatan interpretasi terhadap al-Qur'ān adalah menjadi tugas yang tak kenal henti³². Karena, ia merupakan usaha untuk memahami pesan ilahi. Namun demikian, sehebat apapun manusia, ia hanya bisa sampai pada derajat pemahaman yang relatif, dan kebenarannya pun tidak dapat mencapai derajat absolut. Wahyu Tuhan

³⁰ Sastra dilihat dari sosialnya juga mengungkapkan fungsi sosial yang ditimbulkan oleh sastra tersebut. Berkaitan dengan nilai sosial, sampai berapa jauh sastra dapat berfungsi sebagai alat sosial baik bersifat bahasa, hukum bagi masyarakatnya. Lihat Atar Semī, *Kritik Sastra*, 54

³¹ Naṣr Ḥāmid mengatakan bahwa teks merupakan sumber sentral kebangkitan kebudayaan Islam. Lihat, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ*, 9. Prof. Hitti dalam *History of the Arabs* juga mengungkapkan hal yang sama. Hitti mengulasnya ketika menjelaskan peranan kebudayaan verbal dalam struktur budaya Arab. Lihat Phillip K. Hitti, *History of the Arabs*, 108

³² Kegiatan kajian al-Qur'ān dimulai sejak al-Qur'ān diturunkan hingga sekarang dilakukan oleh para ahli dengan berbagai disiplin dan pendekatan. Sarjana yang paling ahli dalam bidang ini adalah al-Wahīdi (468/1076) kemudian dilanjutkan oleh al-Suyūṭi.

dipahami secara variatif dari satu waktu ke waktu yang lain. Ini berarti kegiatan menafsirkan wahyu Tuhan (*exegesis*) telah menjadi disiplin keilmuan yang selalu hidup seiring dengan perkembangan teori pengetahuan para pengimannya.³³

Fungsi sosial Al-Qur'ān sebagai teks yang merupakan korpus terbuka yang sangat potensial untuk menerima segala bentuk eksploitasi, baik berupa pembacaan, penerjemahan, penafsiran, hingga pengambilannya sebagai sumber rujukan. Kehadirannya telah memberikan inspirasi dan bahkan melahirkan pusat pusran wacana bagi pembangunan peradaban dan kebudayaan. Al-Qur'ān menjadi *core text* di tengah peradaban umat islam³⁴.

Mengingat al-Qur'ān sebagai teks bahasa memiliki peran nyata dalam terbentuknya peradaban umat islam, maka tak mengherankan jika Nasr Hamid Abu Zayd menyebut peradaban islam-Arab sebagai *haḍarah al-naṣ* (peradaban teks). Teks al-Qur'ān itu sendiri tidak bisa membangun dan melahirkan peradaban. Tetapi, peradaban itu terbangun melalui dialog yang dilakukan oleh manusia dengan teks pada satu sisi, dan berinteraksi dengan realitas di sisi lain.³⁵

Studi-studi mengenai al-Qur'ān di era sekarang ini semakin menemukan urgensitasnya. Dalam sejarah kemanusiaan, keyakinan para pemeluk islam dan perspepsi etisnya tentu semakin berarti. Ketika islam semakin penting dalam kerangka dunia agama-agama, maka peran al-Qur'ān sebagai dokumen relegius semakin tak terbantahkan.³⁶

C. Posisi Kajian Sajak Al-Qur'ān dalam ilmu Linguistik

Agak sulit menemukan posisi sajak dalam disiplin ilmu linguistik. Sajak merupakan salah satu jenis seni verbal. Ada perbedaan mendasar antara variabel kesenian dan variabel bahasa. Antara bahasa dan

³³ M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'ān Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eLSAQ, 2005), 1.

³⁴ Al-Qur'ān banyak diteliti dengan berbagai pendekatan: Pendekatan itu meliputi: teori "Hermeneutika Humanistik" dari pemikir Mesir, Hasan Hanafi, "Teori Batas" Muhamad Shahrūr dari Syiria, "Analisis Teks" dari Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dari Mesir, "Tafsir Tematik" Bint al-Shāthi" dari Mesir dll. Lihat A. Khudori Ṣāleh (Ed), *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela Pustaka, 2003), 31.

³⁵ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣṣ* 9.

³⁶ Stefan Wild, "Pengantar" dalam M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'ān Kitab Sastra Terbesar*, xxvii.

kesenian mengandung konflik di antara dua kecenderungan yang bertentangan. Bahasa dan kesenian terus-menerus bergerak di antara dua kutub yang bertentangan. Kutub objektif dan kutub subjektif³⁷. Linguistik adalah perangkat metodologi ilmiah yang cenderung objektif sedangkan kesenian adalah hasil prakarya ide individual yang cenderung subjektif dan emosional.

Kebanyakan ahli bahasa menempatkan kajian bahasa al-Qur'an sebagai fenomena stilistika (seni ungkapan) ini berarti persajakan al-Qur'an adalah fenomena kesenian. Jikalau demikian, apakah kajian persajakan al-Qur'an sejatinya bersifat subjektif tanpa adanya unsur objektif?

Jika dilihat dari posisi al-Qur'an sebagai wahyu kiranya, fenomena persajakan al-Qur'an dapat dilihat dari perspektif linguistik yang mempertemukan sajak al-Qur'an dan linguistik dalam sebuah poin tertentu. Dimensi komunikasi linguistik adalah salah satunya. Seperti yang telah dijelaskan di atas, bahwa linguistik adalah perangkat ilmu ilmiah yang menjadikan bahasa sebagai objek kajiannya³⁸. Sebagai sebuah teks/naskah, al-Qur'an menggunakan alat komunikasi untuk menyampaikan pesan 'langit' untuk warga 'bumi'. Alat komunikasi tersebut adalah seperangkat bahasa yang dimengerti oleh *Mad'u* (objek

³⁷ Perdebatan ini telah berlangsung lama. Pedebatan ini ditemui dalam disiplin filsafat bahasa dan filsafat kesenian. Teori imitasi klasik mengatakan bahwa kesenian adalah usaha manusia untuk meniru konteks dan emosional seorang seniman. Lebih lanjut lihat, Ernst Cassier, *An Essay on Man* (Connecticut: Yale University Press, 1944), 215.

³⁸ Secara singkat linguistik dapat didefinisikan sebagai ilmu yang mengkaji tentang bahasa, atau ilmu yang menjadikan bahasa sebagai objek kajiannya, atau seperti yang dikatakan Martinet yaitu ilmu yang menelaah secara ilmiah tentang bahasa manusia secara umum, Lihat Abdul Chaer, *Linguistik Umum* (Jakarta: Penerbit Rineka Cipta, 2007), 3. Para pakar bahasa mendefinisikan linguistik dengan berbagai pengertian: *Pertama*, A.S Hornby mengatakan bahwa linguistik adalah ilmu ilmiah bahasa yang mengkaji struktur dan relasinya dengan perangkat lain dalam komunikasi, A.S Hornby, *Oxford Advance Learner's Dictionary of Current English* (Oxford: Oxford University Press, 1980), 289. Maka, ada tiga kata kunci penting yang perlu diketahui untuk mengenal linguistik, yaitu: kajian, keilmiyahan dan bahasa. Kajian memiliki makna mencari tahu lebih banyak tentang sebuah subjek atau masalah. Keilmiyahan mengandung makna berhati-hati dalam mengorganisasikan sebuah sistem, atau dalam menggunakan metode, sedangkan bahasa adalah komunikasi yang digunakan manusia.

dakwah). Al-Qur'ān sendiri menyatakan bahwa al-Qur'ān diturunkan dengan *Lisān al-'Araby al-Mubīn* (Q.S 16:103).

Izutsu³⁹ (1997) mengemukakan adanya dua prasyarat komunikasi linguistik: (a) Tersedianya sistem isyarat (bahasa) yang sama-sama dimiliki oleh pelibat tutur dan (b) Kesamaan hakikat ontologis pelibat tutur. Kedua prasyarat tersebut mungkin dapat dijelaskan sebagai berikut. Agar terjadi komunikasi yang efektif, penutur (Pn) harus berbicara dengan bahasa yang dapat dipahami oleh mitra tutur (Mt)⁴⁰. Bertolak pada dua prasyarat komunikasi linguistik yang dikemukakan Izutsu tersebut, dapatkah pewahyuan Al-Qur'ān disebut sebagai komunikasi linguistik.

Bagi umat Islam, Al-Qur'ān merupakan firman Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad. Dengan kata lain, pewahyuan Al-Qur'ān melibatkan Tuhan sebagai penutur dan manusia sebagai mitra tutur. Hal itu berarti entitas pelibat tuturnya sangat berbeda. Di sini jelas bahwa Pn dan Mt tidak berhadapan secara horisontal berdasarkan kesamaan tingkat entitasnya. Sebaliknya, hubungan yang ada adalah hubungan vertikal. Dalam hal ini, Pn berada jauh di atas, sebagai entitas yang paling tinggi. Sedangkan, Mt berada di bawah, mewakili tingkat entitas yang jauh lebih rendah.

Karakteristik pelibat tutur yang berbeda entitas tersebut tampaknya pewahyuan Al-Qur'ān bukan merupakan komunikasi linguistik. Jika simpulan tersebut diambil, bertentangan dengan keyakinan umat Islam bahwa Tuhan sendirilah yang telah mewahyukan Al-Qur'ān kepada manusia dengan menggunakan bahasa manusia, bukan bahasa non-manusia. Juga merupakan fakta, bahwa Al-Qur'ān tidak lain berisi data verbal yang dipahami oleh masyarakat sejak diwahyukannya. Agar tidak terjadi kontradiksi antara dua prasyarat komunikasi linguistik (model Izutsu) dan fakta Al-Qur'ān sebagai data verbal, diperlukan penjelasan yang memadai. Dalam hal ini Al-Kirmānī (1939) dalam syarahnya terhadap kumpulan hadits Al-Bukhāri mengemukakan

³⁹ Adalah seorang islamis Jepang yang mempelajari al-Qur'ān. Karya-karyanya kebanyakan mengkaji al-Qur'ān dengan pendekatan semantik. Seperti, *God and Man in the Koran*, yang mengkaji relasi tuhan dan manusia menurut al-Qur'ān dengan analisa semantik.

⁴⁰ Lihat Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran* (Tokyo: Keio University, 1997), 192.

bahwa wahyu merupakan komunikasi linguistik antara Tuhan dengan manusia⁴¹.

Surat al-Shu'arā' (42:51) mengemukakan tiga cara komunikasi pewahyuan, yaitu (a) melalui wahyu, suatu cara komunikasi di luar jangkauan kesadaran manusia, (b) melalui balik layar, dalam arti rasul mendengar tuturan tertentu tetapi tidak mampu melihat penuturnya, dan (c) melalui utusan, yaitu proses komunikasi tatap muka antara rasul dan malaikat. Separoh pertama hadits di atas dan bagian pertama ayat 51 surat al-Shūrā merupakan gambaran dari komunikasi pewahyuan melalui proses transformasi kepribadian Mt.

Prasyarat pertama yaitu digunakannya sistem tanda yang sama-sama dimengerti oleh pelibat tutur telah terpenuhi dengan digunakannya bahasa Arab sebagai sistem tanda komunikasi pewahyuan al-Qur'ān antara Tuhan sebagai Pn dan Muhammad sebagai Mt. Hal itu berarti, dua prasyarat komunikasi linguistik pewahyuan dapat terpenuhi. Dengan demikian, komunikasi pewahyuan Al-Qur'ān tidak lain merupakan komunikasi linguistik.

Sebagai fenomena komunikasi linguistik, pewahyuan Al-Qur'ān mengandung dimensi *Langue*⁴² dan *Parole*⁴³ model Saussurian⁴⁴. Adapun Ayat-ayat al-Qur'ān menunjukkan bahwa pewahyuannya didasarkan dimensi *Langue* dan *Parole*. Dalam hal ini, sebagai langkah awal, Al-Qur'ān menegaskan bahwa setiap kaum memiliki *Langue* masing-masing. Dalam Al-Qur'ān surat Ibrāhīm (surat ke 14 ayat 4).

Ayat itu paling tidak mengandung tiga hal penting yakni (a) setiap kaum memiliki *Langue (lisan)* masing-masing sebagai sistem isyarat verbal yang digunakan bersama untuk Berkomunikasi antar

⁴¹ Al-Kirmāni, *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1999), 223.

⁴² *Langue* merupakan aspek sosial bahasa atau aspek sistem bahasa yang bersifat sosial.

⁴³ *Parole* merupakan aspek perseorangan atau bahasa sebagai ujaran yang bersifat perseorangan (Samsuri, 1988). Lebih lanjut lihat, Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam tafsir al-Quran kontemporer 'ala' M. Syahrur* (Yogyakarta: 2007, eLSAQ Press), 71.

⁴⁴ De Saussure, seorang tokoh linguistik deskriptif abad ke-20, terkenal dengan sejumlah konsep dikotominya. Salah satu konsep dikotomi yang diajukan adalah pembedaan bahasa dari aspek *langue* dan *parole*, Lebih lanjut lihat, Ferdinand De Saussure, *Course in General Linguistic*, diterjemahkan oleh Wade Baskin (New York: Oxford University Press, 1966), 98.

sesama anggota masyarakat, (b) seorang rasul yang diutus untuk suatu kaum merupakan penutur bahasa kaum tersebut, dan (c) pengutusan rasul berpenutur bahasa kaum itu bertujuan agar terjadi komunikasi linguistik yang efektif dalam rangka dakwah. Suatu fakta bahwa masyarakat Arab mempunyai *Langue (lisan)* tersendiri yang disebut bahasa Arab⁴⁵.

Jikalau dijadikan al-Qur'ān itu teks dengan bahasa asing (*'Ajam*) tentulah mereka mengatakan: Mengapa ayat-ayatnya tidak dijelaskan?, apakah layak al-Qur'ān dalam bahasa asing (*'ajamiyyūn*) sedangkan rasulnya adalah orang Arab (*'arabyūn*) (Q.S. al-Fuṣilat/41:44). Jika al-Qur'ān diwahyukan tidak dalam bahasa Arab kepada nabi yang bukan penutur bahasa Arab, lalu dibacakan kepada kaumnya tentu mereka tidak memahaminya. Akibatnya, mereka tidak mungkin mengimaninya⁴⁶.

Adapun dimensi *Parole* pewahyuan al-Qur'ān terepresentasikan pada teks al-Qur'ān itu sendiri. Sebagaimana telah dikemukakan, *Parole* adalah aspek persorangan dari bahasa. Sebagai contoh jika ada seseorang yang bertutur, tuturannya itu merupakan *Parole* orang tersebut. Dengan demikian, Jika kita kembali pada konsep pewahyuan Al-Qur'ān sebagai komunikasi linguistik antara Allah dan Nabi, dapat dikatakan bahwa teks Al-Qur'ān itu pada dasarnya merupakan *Parole* Allah. Beberapa ayat Al-Qur'ān menyebut tuturan atau *Parole* Allah dengan istilah [*kalām*] untuk membedakannya dari *Langue [lisān]*.

Hal ini juga sejalan dengan definisi Al-Qur'ān yang dirumuskan oleh para pakar⁴⁷. Al-Qur'ān pada umumnya didefinisikan sebagai firman Allah (kalam Allah) yang diturunkan kepada Muhammad untuk umat manusia. Jelas bahwa kata *kalām* dalam terminologi Al-Qur'ān sepadan dengan kata *Parole* dalam terminologi Saussurian. Jadi, komunikasi pewahyuan Al-Qur'ān merupakan komunikasi linguistik berdimensi *Langue* dan *Parole*.

⁴⁵ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam tafsir al-Quran kontemporer 'ala' M. Syahrur* (Yogyakarta: 2007, eLSAQ Press), 280.

⁴⁶ Jika al-Qur'ān (berbahasa Arab) diturunkan kepada salah seorang dari masyarakat non-Arab, lalu ia membacakannya kepada kaumnya (dalam bahasa Arab), niscaya mereka tidak akan beriman (Q.S. Ash-Shu'arā/26:198-199). Berbagai ayat tersebut memperkuat keberadaan dimensi *Langue* dalam pewahyuan al-Qur'ān.

⁴⁷ Lihat Suyūṭi, *al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān*, (Riyād: Wizārah al-Shu'ūn Islāmīyah wa Awqāf wa Da'wah Islāmīyah, t.t), 339.

Berdasarkan paparan terdahulu dapat dirumuskan beberapa simpulan, yakni (1) Pewahyuan Al-Qur'an merupakan peristiwa komunikasi linguistik, (2) Komunikasi linguistik pewahyuan memiliki keunikan, yaitu (a) melibatkan empat partisipan (Allah, Jibril, Nabi, dan masyarakat) dengan alur tunggal berkelanjutan, (b) penerimaan wahyu oleh nabi tidak selalu bersifat verbal, tetapi penyampaiannya menekankan pada ketepatan makna dan bentuk linguistiknya, dan (c) kemisteriusan proses komunikasi antar tiga partisipan yang pertama; dan (3) pewahyuan, Al-Qur'an mengandung dimensi *Langue* dan *Parole*.

Lebih ekstrim lagi, Ibn 'Arabī membuat relasi antara bahasa dan eksistensi Allah⁴⁸, Sebagaimana yang diteliti oleh Naṣr Ḥāmid. Bagi Ibn 'Arabī, Huruf merupakan representasi keberadaan Allah. Karena, tingkatan wujud Allah dapat dirasakan melalui huruf-huruf al-Qur'an yang merupakan bagian terkecil dari bahasa. Maka, wujud dalam hal ini dapat diartikan sebagai kata-kata Allah yang dibentuk dengan tanda yang dikenal oleh manusia. Dari penjelasan Ibn 'Arabī di atas, Ibn 'Arabī juga memahami konsep *Parole* Allah⁴⁹.

Titik pertemuan antara sajak dan linguistik juga dapat dilihat dari dimensi seni karakteristik. Seni karakteristik ialah cara pandang terhadap seni dan kesenian melalui dua aspek; aspek emosional dan aspek reproduksi. Artinya, seni verbal tidak hanya bentuk luapan emosional tetapi juga bersifat formal. Seni memang ekspresif, namun ia tak mungkin bersifat ekspresif tanpa bersifat formatif, dan proses formatif ini berlangsung dalam medium metodologi tertentu, apabila seni memiliki metodologi maka ia juga bersifat ilmiah. Buktinya, dalam persajakan emosi bukan satu-satunya bahan dan bukan pula unsur yang sangat menentukan corak seni. Tidak dapat dikatakan bahwa pembentukan sajak bersifat subjektif dan bebas dari nilai-nilai objektifitas. Sajak dibentuk dengan kata bukan dengan ide. Sajak ditulis

⁴⁸ Ibn 'Arabī adalah seorang filosof islam klasik yang memiliki konsep *Wihdat al-Wujūd*. Untuk menemukan keberadaan wujud Allah, ibn Arabi membuat relasi bahasa yang kita lihat sebagai tanda keberadaan Allah. Lebih lanjut lihat Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Falsafatu al-Ta'wīl* (Baerut: Dār al-Tanwīr li al-Thabā'ah wa Nashr wa Tawzī, 1993), 361.

⁴⁹ Lihat, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Falsafatu al-Ta'wīl* (Lebanon: Dar al-Tanwīr li Ṭaba'ah wa Nashr, 1993), 298.

dengan citraan-citraan, bunyi-bunyi dan irama-irama yang menyatu sebagai kesatuan yang tak terpisahkan.

Seni bukanlah semata-mata reproduksi dari realitas. Seni merupakan salah satu jalan ke arah pandangan objektif atas benda-benda dan kehidupan manusia. Dari penjabaran di atas menyimpulkan bahwa posisi persajakan dalam analisa linguistik terdapat pada formulasi persajakan agar analisa tersebut memuat unsur objektifitasnya.

Semua kontrversi di antara aliran estetika kiranya dapat diringkas menjadi satu poin pokok. Mestinya, semua aliran estetika mengakui bahwa seni merupakan bidang diskusi yang independen. Kesenian verbal juga mesti dibimbing dan dikontrol oleh rasio dan tunduk kepada hukum-hukumnya.

Dari paparan di atas, maka kesenian verbal persajakan merupakan jenis sastra yang dibentuk melalui proses formalitas dan rasional. Maka, tidak berlebihan kiranya sesuatu yang dibentuk dengan unsur-unsur objektifitas dianalisa dengan perangkat dan kerangka ilmiah, seperti disiplin linguistik.

D. Persajakan al-Qur'ān Sebagai Fenomena Linguistik-Stilistika

Unsur sintaksis yang dimaksud mengarah pada pengertian struktur kalimat. Kegiatan komunikasi bahasa, juga dapat dilihat dari kepentingan *style*. Kalimat lebih penting dan bermakna dari pada sekedar kata walau kegayaan kalimat dalam banyak hal juga dipengaruhi oleh pilihan kata. Sebuah gagasan, pesan dapat diungkapkan ke dalam berbagai bentuk kalimat yang berbeda-beda struktur dan kosa katanya. Dalam kalimat kata-kata berhubungan dan berurutan secara linear.

Ragam kalimat yang digunakan al Qur'ān sebagai media untuk menyampaikan pesan-pesannya, banyak sekali. Pemilihan ragam tersebut juga memiliki efek terhadap makna, misalnya penggunaan kalimat tanpa penyebutan *fā'il*, atau kalimat pasif.

Sajak⁵⁰ adalah kesesuaian huruf/bunyi akhir pada tiap potongan kalimat⁵¹. Tidak seperti syair, untuk membentuk sajak cukup dibutuhkan

⁵⁰ Posisi sajak dalam disiplin ilmu, terdapat dalam kajian sastra Arab, khususnya disiplin ilmu Balaghah, yaitu pada pembahasan ilmu badi' yang menjadi cabang dari balaghah. Sajak merupakan salah satu metode dalam menghasilkan ungkapan indah. Lebih lanjut lihat, 'Afi Jārim dan Muṣṭafa Muslim, *al-Balāghah al-Wāḍiḥah* (Kairo: Dār Ma'ārif, 2001), 78.

minimal dua potongan kalimat⁵². Merujuk pada defenisi di atas, bisa disimpulkan bahwa fenomena seperti yang digambarkan oleh defenisi di atas dapat kita temui keberadaannya di dalam al-Qur'an, atau bahkan banyak ditemui. Namun, dalam penggunaan kata sajak untuk karakteristik tersebut dalam al-Qur'an masih diperdebatkan, meskipun secara esensial sudah jelas keberadaannya. Bagi sebagian aliran pemikiran dalam Islam, membenarkan keberadaan sajak dalam al-Qur'an tidak dibolehkan karena akan menyamakan karya manusia dengan al-Qur'an. Hal itu dimotivasi oleh peranan sajak pada masa pra-Islam dan dikaji secara historis banyak digunakan oleh para dukun (Ar. *Kuhhān*)⁵³.

Menurut Zamakhshārī, walaupun sebagian al-Qur'an dibentuk memenuhi karakteristik sajak, namun, persajakan al-Qur'an tidak mengurangi dimensi I'jāz yang terkandung dalam al-Qur'an. Hal itu dikarenakan persajakan al-Qur'an tidak semata-mata bertujuan untuk memenuhi kriteria persajakan tetapi juga dibarengi dengan kepadatan makna yang terkandung di dalamnya⁵⁴. Hal ini juga dikemukakan oleh al-Rummānī, tetapi al-Rummānī tidak menggunakan istilah sajak al-Qur'an, tetapi menggunakan istilah *Fawāṣil* (plu. *Fāsilah*). Lebih detail lagi, Abd al-Qāhir memberi dimensi I'jāz sajak al-Qur'an pada pertukaran posisi-posisi komponen linguistik. Seperti; *Taqdīm wa Ta'khīr*, *Hazf* (penghapusan kata) dan lain-lain. Pertukaran-pertukaran posisi ini menurut 'Abd al-Qāhir memberikan pemaknaan yang jauh lebih kompleks dibanding susunan kalimat yang seharusnya⁵⁵.

Sajak termasuk kemurnian fitur *balāghah* yang istimewa, sajak digunakan dalam banyak bahasa di dunia. Murni, mantap, digunakan dalam bentuk ungkapan perumpamaan (*simile*), dalam pribahasa, hingga

⁵¹ Sayyid Aḥmad Hashimi, *Jawāhir al-Balāghah fī al-Bayān wa al-Mā'ani wa al-Badī'* (Baerut: Maktabah 'Aṣriyah, 1990), 330.

⁵² Hal ini dapat disimpulkan dari defenisi yang diberikan Aḥmad Ḥaṣhīmi, yaitu:

توافق الفاصلتين في حرف الأخير (kesesuaian dua potong kalimat pada huruf akhir). Dari defenisi ini dapat disimpulkan bahwa jumlah kalimat minimal pembentuk sajak adalah dua potongan kalimat. Bandingkan dengan, 'Abduh 'Abdul Azīz Qalqaylah, *al-Balāghah al-Ishtilāhiyah* (Kairo: Dār Fikr al-'Arabī, 1992), 357.

⁵³ Lebih lanjut lihat, Kamāluddīn 'Abdul Ghāni Mursī, *Fawāṣil al-Ayāt al-Qur'āniyah* (Alexandria: Maktab al-Jāmi'I al-Hadīts, 1999), 14.

⁵⁴ Zamakhshārī, *Asrār al-Balāghah* (Baerut: Dar al-Ma'rifat, 1982), 56

⁵⁵ 'Abd al-Qāhir al-Jurjāni, *Dalail al-I'jaz* (Kairo: Dār al-Khanjī, 2004), 455.

dalam pidato. Karena dalam sajak terdapat aspek keindahan musik. Maka, peran sajak dalam mempengaruhi pikiran dan hati tidak terbantahkan. Aspek ini pula yang dipergunakan al-Qur'an dalam metode dakwahnya.

Melihat fenomena karakteristik al-Qur'an tidak menghalangi eksistensi sajak dalam al-Qur'an. Bahkan, yang harus dipahami adalah sajak merupakan salah satu bentuk ungkapan yang indah⁵⁶ yang digunakan al-Qur'an untuk menyampaikan pesan dakwahnya. Sebagai ungkapan indah (*al-Ta'bir al-Fanni*) keberadaan sajak tentu sangat signifikan terhadap suksesnya perjuangan dakwah nabi Muhammad di periode awal Mekah. Banyak para tokoh Islam sentral yang bermula dari ketertarikan terhadap al-Qur'an. Sebut saja seperti 'Umar bin al-Khaṭṭāb. Para historian sepakat bahwa dengan masuk Islamnya 'Umar adalah salah satu faktor penentu kesuksesan perjalanan dakwah Islam di Mekah⁵⁷.

Fenomena linguistik persajakan al-Qur'an ini selayaknya diteliti dan dianalisa dengan tepat dan cermat. Alat analisa persajakan al-Qur'an yang cocok dalam proses analisa persajakan al-Qur'an adalah ilmu stilistik- linguistik. Salah satu cabang linguistik adalah stilistika⁵⁸. Posisi sajak dalam ranah disiplin linguistik adalah dalam kajian stilistika linguistik ini, yang membahas tentang gaya-gaya bahasa. Stilistika merupakan mediasi antara dua disiplin, linguistik dan kritik sastra⁵⁹. Hubungan antara linguistik dan kritik sastra ini digambarkan oleh Widdowson⁶⁰.

Diagram tersebut menyimpulkan: *Pertama*, hubungan antara linguistik dan stilistika adalah bahwa stilistika membutuhkan linguistik dalam menganalisa komponen bahasa. 'Abd al-Muṭallib membuat gambaran unik tentang relasi antara linguistik dan stilistika, 'Abd al-Muṭallib mengatakan bahwa linguistik mempelajari apa yang diucapkan,

⁵⁶ Kamāluddīn 'Abd al-Ghāni Mursi *Fawāsil al-Ayāt al-Qur'āniyah*, 17.

⁵⁷ Ibn Hisyām, *Sīrah Nabawiyah* (Kairo: Dar al-Hadīts Islamiyah, 2003), 123

⁵⁸ Stilistika adalah kajian tentang teks yang diucapkan atau yang ditulis. Maksudnya adalah mengkaji *style* yang secara konsisten terjadi dalam sebuah teks meliputi struktur dan tipe yang diungkapkan melalui bahasa, Lihat, Richard Bradford, *Stylistics* (London dan New York: Routledge, 1997), 56.

⁵⁹ Jeremy Hawthorne, *A Glossary of Contemporary Literary Theory* (New York: Routledge 1994), 284.

⁶⁰ Lihat tabel pada lampiran.

dan stilistika mempelajari bagaimana ucapan itu dihasilkan⁶¹. *Kedua*, ilmu stilistika dalam membangun analisisnya masih membutuhkan empat disiplin lainnya, yaitu: linguistik, bahasa, kritik sastra dan ilmu sastra. Jadi, dapat dikatakan bahwa stilistika adalah disiplin ilmu yang tidak bisa berdiri sendiri. Namun, ini bukan berarti Stilistika tidak berguna bagi linguistik dan kritik sastra. Ilmu stilistika juga mempunyai peranan penting untuk memfasilitasi ketajaman analisa bahasa serta membuat apresiasi yang lebih komprehensif dalam sebuah karya sastra dalam analisis kritik sastra. Karena posisi stilistika dengan disiplin ilmu lain bersifat mediasi antara dua disiplin. Maka, analisa stilistika dapat digabungkan dengan dua disiplin lainnya; linguistik-stilistik atau stilistika sastra⁶². Karena, *Style* bahasa dengan *Style* sastra memiliki perbedaan.

Paparan panjang teori di atas menyimpulkan semua unsur-unsur linguistik-stilistika adalah juga menjadi fenomena yang juga terjadi dalam persajakan al-Qur'an. Seperti, fenomena '*Udūl, Ikhtiyār* (diksi) dan pengulangan, baik dalam tataran fonem, morfem, sintaksis. Konsep-konsep ini memiliki andil yang besar dalam menciptakan harmonisasi kata ataupun kalimat yang terkonstruksi dalam persajakan al-Qur'an. tetapi yang menjadi hal yang lebih fenomenal lagi di dalam al-Qur'an adalah harmonisasi itu juga terbentuk antara persajakan yang bersifat *lafzy* dengan pemaknaan. Harmonisasi lafaz dan makna ini menjadi sebuah keistimewaan yang dimiliki al-Qur'an, yang juga diakhui oleh para sarjana bahasa dan sastra klasik.

⁶¹ Muḥammad 'Abd al-Muṭallib, *al-Balāghah wa al-Uslūbiyah* (Baerut: Maktabah Lubnān Nāshirūn 1994), 186.

⁶² Jean Jacques Weber, memberikan distingsi antar kedua hal tersebut. Jacques mengatakan, *Style* bahasa adalah cara pengungkapan yang sengaja diformulasikan dengan dimensi makna dengan sitem yang terorganisir dengan mengimplikasikan linguistik dan makna ekstra linguistik yang mencakup topik, situasi, fungsi, maksud pengarang, dan konten dari sebuah ungkapan Lihat, Jean Jacques Weber, *The Stylistics Reader. From Roman Jakobson to the present* (New York: Oxford University Press, 1996), 57.

BAB III

ANALISA LINGUISTIK PERSAJAKAN SURAT AL-RAḤMĀN

Judul ini akan dibahas pengaruh persajakan surat al-Raḥmān terhadap beberapa kaedah pada tiap-tiap komponen bahasa Arab. Bagaimana al-Qur'ān menggunakan komponen tersebut dalam menciptakan keserasian baik antara lafaz dan makna¹. Keserasian bunyi pada tiap persajakan yang menimbulkan efek estetika² dalam tingkatan fonem, kata maupun susunan kalimat. Dalam menganalisa hal tersebut penulis membagi pada empat tataran persajakan surat al-Raḥmān, yaitu: fonologi surat al-Raḥmān, morfologi persajakan surat al-Raḥmān, pembentukan sajak dalam aspek sintaksis dan yang tidak kalah penting pada aspek sematika persajakan surat al-Raḥmān.

Sajak al-Qur'ān adalah kesamaan huruf akhir pada setiap ayat al-Qur'ān. Maka, dalam bab analisa ini, penulis akan mengkaji fenomena-fenomena akhir kalimat pada setiap ayat dari surat al-Raḥmān, baik dari segi fonologi, sintaksis, morfologi dan semantik.

Kajian Morfologi persajakan surat al-Raḥmān adalah mengkaji bentuk-bentuk kata yang digunakan untuk menghasilkan persajakan. Sama halnya dengan aspek gramatikal, terkadang kata yang dihasilkan sesuai dengan kaedah *ṣarf* namun terkadang juga tidak.

A. Persajakan al-Raḥmān dalam Aspek Fonologi

Aspek musikalitas yang dikandung oleh ayat-ayat al-Qur'ān telah menarik perhatian para peneliti sastra sejak zaman dahulu. Faktor keindahan al-Qur'ān saat dibaca sangat menakjubkan para pendengarnya. Di pihak lain, al-Qur'ān yang memiliki sejumlah kisah dan cerita, juga tidak bisa dikategorikan sebagai sebuah buku cerita. Al-Qur'ān juga mengandung catatan-catatan sejarah, namun tidak pula bisa

¹ Sayyid Quṭb menggolongkan al-Qur'ān sebagai karya estetika terbesar sepanjang masa. Lihat Sayyid Quṭb, *al-Taṣwīr al-Fanni fī al-Qur'ān al-Karīm* (Bacrut: Dār al-Shurūq, 1987), 101.

² Harmonisasi persajakan merupakan poin penting dalam analisa *syle*. Ada beberapa poin lain, seperti: hiasan kata (adornment). Lihat Juan Ricardo Cole, *Miracle and Metaphor* (Washington D.C: Smith-sonian Institution, 1981), 178.

disebut sebagai buku sejarah. Aspek terpenting dari keindahan al-Qur'ān dalam sudut pandang sastra adalah gaya bahasanya³.

Salah satu sisi penting dari keindahan al-Qur'ān yang sangat menarik perhatian para cendekiawan ialah susunan kata-katanya yang berirama. Susunan kata-kata al-Qur'ān sedemikian indah dan cemerlang, sehingga sastrawan Arab sejak zaman ketika al-Qur'ān diwahyukan sampai hari ini, mengakui bahwa bahasa yang dipakai al-Qur'ān berada di luar dari kemampuan manusia dan hanya Allah SWT yang mampu menyusun kalimat-kalimat sedemikian indah. Kata-kata di sebagian besar ayat al-Qur'ān memiliki kesamaan nada pada bagian akhirnya. Pola ini dalam puisi atau syair disebut sebagai wazan atau rima. Ayat-ayat al-Qur'ān menggunakan jalinan rima yang menarik hati dan menyentuh jiwa.

Al-Qur'ān juga mengandung semacam irama tertentu yang khas, yang bisa ditangkap ketika menghayati struktur bahasanya. al-Qur'ān memiliki struktur yang unik, yaitu menjalin kata-kata yang tepat sehingga memunculkan semacam nada musik tertentu. Orang-orang yang mampu memahami rahasia irama atau musik dalam al-Qur'ān meyakini bahwa al-Qur'ān bukan musik, namun ketika membaca al-Qur'ān, akan muncul semacam irama yang menakjubkan. Irama maknawi yang disenandungkan oleh al-Qur'ān akan menjadi makanan terbaik bagi jiwa manusia. Berbeda dengan pengaruh musik-musik pada umumnya yang memprovokasi emosi manusia, alunan musik dalam al-Qur'ān akan membangunkan nurani dan kelembutan jiwa, memperkuat akal, dan menenangkan emosi.

Dimensi musikalitas al-Qur'ān ini mempunyai semangat yang sama dengan dimensi sastra yang berkembang sebelum al-Qur'ān turun, yaitu pada zaman pra-Islam. Bangsa Arab –sebelum atau setelah Islam datang- sangat memberikan apresiasi besar kepada bentuk sastra verbal yang dapat menghasilkan musikalitas. Sastra verbal yang bertujuan membentuk irama musik ini merupakan karakteristik kesenian bangsa Arab. Oleh sebab itu, jenis kesenian lain tidak begitu berkembang di Arab. Seni pahat dan patung contohnya, jenis seni ini tidak begitu berkembang di Arab, tidak seperti di Yunani.

³ Gaya bahasa al-Qur'ān ini dapat kita lihat pengaruhnya terhadap kitab Masnawi Maknawi karya Jalaluddin Rumi dan kitab syair karya Syamsuddin Hafidh yang merupakan masterpiece atau karya agung dalam sastra Persia.

Sastra verbal yang mengacu pada pembentukan musikalitas lafaz adalah bentuk ekspresi seni bangsa Arab ketika menuangkan pengalaman-pengalaman dalam kehidupan mereka. Oleh sebab itu, sangat penting dikaji bagaimana aspek musikalitas ini terbentuk melalui rangkaian keharmonisan lafaz.

Menganalisa aspek fonologi dalam surat al-Raḥmān dalam membentuk dimensi musiknya sangat penting diteliti. Aspek fonologi memiliki urgensi yang sangat penting dalam kajian sajak. Kajian fonologi persajakan surat al-Raḥmān ini membahas bagaimana peranan fonem dalam membentuk persajakan surat Makiyah periode awal⁴. Bagaimana urgensi bunyi dalam menghasilkan persajakan surat al-Raḥmān⁵, dan apa saja contoh kongkrit persajakan surat al-Raḥmān melalui aspek fonem tersebut. Persajakan al-Raḥmān dalam aspek fonem dibangun dari dua faktor penting:

A. 1. Urgensi Ayat Pertama dalam Pembentukan Sajak al-Raḥmān

Persajakan dalam al-Qur'ān terletak pada bunyi dari kata akhir setiap ayat⁶. Pembentukan kesamaan bunyi tersebut dipengaruhi oleh berbagai faktor yang membentuknya⁷. Sebut saja dalam surat al-

⁴ Tammam Ḥassān mengatakan bahwa aspek fonologi memiliki peran penting dalam fenomena ayat-ayat al-Qur'ān. Bahkan, peranan aspek fonologi ini menyebabkan sebuah kata didahulukan atau diakhirkan dalam struktur kalimat. Para ahli Balaghah mempelajari fenomena ini dengan mengaitkan dengan pemaknaan. Tetapi Tammām Ḥassān berpendapat lain, ia berpendapat bahwa terjadinya fenomena kebahasaan – dengan segala *style*-nya- adalah merupakan untuk menjaga persajakan al-Qur'ān. Lihat Tammām Ḥassān, *Bayān fi Rawā'i' al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah Hay'ah al-Masriyah, 1955), 282.

⁵ Abū Zayd secara implisit mengatakan bahwa dimensi suara (fonem) persajakan al-Qur'ān merupakan salah satu keistimewaan bahasa al-Qur'ān. Bahkan, banyak ulama klasik menetapkan dimensi suara ini sebagai satu-satunya keistimewaan bahasa al-Qur'ān, seperti al-Khaṭṭābi dengan teori *Naẓm*-nya. Lihat Nasr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsa fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Kairo: Markaz al-Thaqāfi al-'Arabi, 1999), 195.

⁶ Irama persajakan al-Qur'ān periode awal Mekah, secara umum mengikuti pola sastra klasik Arab secara umum. Lihat Jaakko Hameen Anttila, *Maqāma: A History of Genre* (Weisbaden: Hubert & Co. Gottingen, 2002), 45.

⁷ Berbagai faktor yang dimaksud adalah: 1) Urgensi kata pertama, 2) Kesatuan topik yang membantu konsistensi persamaan bunyi akhir surat, serta faktor-faktor lainnya.

Raḥmān. Pembentukan akhir setiap ayat (persajakan) dipengaruhi oleh ayat pertama, yaitu: (1) *al-Raḥmān*⁸.

Pengaruh ayat (kata) *al-Raḥmān* terhadap ayat-ayat berikutnya tidak hanya dalam pemaknaan, tetapi juga dari segi persajakannya. Sebab, sebagai ayat pertama yang berdiri sendiri yang diakhiri oleh fonem /ān/ maka ayat pertama ini menentukan pola persajakan atau sajak pada akhir ayat-ayat berikutnya yang pada umumnya juga mengandung persajakan /ān/. Ini menghasilkan resonansi yang menghibur dalam bahasa Arab. Fonem yang seragam dalam pergantian sajak yang dekat ini membantu mengalihkan efek *al-Raḥmān* pada ayat pertama kepada ayat selanjutnya, seperti *al-Bayān*, lalu *Bihusbān*, *Yaṣjudān* dan seterusnya.

Sedangkan dari segi pemaknaan, Dipilihnya gabungan vokal dan konsonan /ān/ dalam pembentukan persajakan surat *al-Raḥmān* ini juga berkaitan dengan gambaran umum surat⁹. Dominasi hukum harmoni¹⁰ yang menyebar disemua lini surat ini menjadi alasan penting dipilihnya gabungan vokal dan konsonan dalam persajakan surat. Dalam musik, hukum harmoni adalah, bahwa nada yang terdekat tidak membuat interval konsonan¹¹. Ini menjelaskan pelarangan perkawinan antara kerabat dekat karena kedekatan hubungan darah dan nilai. Biasanya harmoni terletak sebaliknya, karena untuk menciptakan harmoni, harus

⁸ Surat ini menggunakan persajakan /ān/. Padahal dalam *al-Qur'ān*, dominasi persajakan yang diakhirkan dengan kata *jama' takthir* ditemui hampir diseluruh ayat. Lihat Rina Drory, *Model and Contact: Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture* (Leiden: BRILL, 2000), 105. Namun, surat *al-Raḥmān* menjadi surat yang konsisten dengan *ṣiḡhat Muthanna*, boleh jadi hal ini berkaitan dengan pemilihan ayat pertama lalu, sambung menyambung hingga akhir surat.

⁹ Sebagaimana yang disebutkan oleh Rosales, bahwa *al-Qur'ān* menggambarkan kultur muslim namun juga diungkapkan dengan keindahan bahasa. Sastra islam memiliki karakteristik penting dalam karakter sastra dunia. Salah satunya adalah persajakan ini. Lihat Rosales, *World Literature* (Manila: Katha Publisher, 2010), 292.

¹⁰ Hukum harmoni yang dimaksud sesuai dengan pemahaman sufistik. Kaum sufi melihat keharmonisan timbul setelah bergabungnya dua komponen yang berbeda, dalam hal ini perbedaan jenis fonem bunyi persajakan membentuk harmonisasi persajakan surat *al-Raḥmān*. Lihat Hazrat Inayat Khan, *The Mysticism of Sound and Music*, Terj. Subagijono dan Funky Kusnaeni Timur (Yogyakarta: Penerbit Pustaka Sufi, 2002), 324.

¹¹ Hazrat Inayat Khan, *The Mysticism of Sound and Music*, 324

menggabungkan dua unsur yang berbeda. Kadangkala, interval antara nada-nada yang saling tidak terkait diisi dengan nada tengah yang membentuk sebuah gabungan nada konsonan.

Nama surat ini adalah surat al-Raḥmān pada saat yang sama adalah ayat yang pertama; kebanyakan penerjemah memberikan terjemahan "*The Merciful*" (yang pengasih). Arberri memberikan terjemahan "*The All Merciful* (yang maha pengasih)¹². Mereka memilih "*The Merciful*" jelas telah mencermati arti leksikal umum dari akar kata, rahmah (rahmat dan kasih sayang). Tetapi ada juga yang menerjemahkan dengan "*The Benefit*" berdasarkan manifestasi rahmat dalam arti dasarnya. Manifestasi-manifestasi yang mereka lihat tercantum secara berurutan dalam surat ini.

Pemilihan persajakan dengan gabungan vokal /ā/ dan konsonan /n/ dapat diambil sebuah pesan surat ini berisikan serangkaian rahmat dan kasih sayang Allah kepada makhluknya. Jadi, dapat disimpulkan bahwa konteks (bisa dalam bentuk tujuan, sasaran surat) tidak hanya menentukan pilihan pembendaharaan kata, tetapi juga menentukan jenis fonem untuk membentuk persajakan surat¹³.

Surat al-Raḥmān memiliki karakter fonem persajakan /ān/ yang merupakan gabungan dari bunyi vokal dan konsonan. Ayat-ayat yang menggunakan persajakan ini disebut dengan persajakan *Mumāthalah*. Namun, didapati beberapa ayat yang keluar dari kaedah di atas, seperti terdapat fonem persajakan /ām/ dan /ār/. Seperti dalam ayat ke-10, 11, 14, 15, 24, 27, 41, 72, dan 78 .

Ayat yang keluar dari kriteria umum surat tersebut termasuk persajakan *al-Mutaqaribah* –yaitu persajakan yang dibentuk dengan bunyi fonem yang hampir bersamaan dengan persajakan yang ada pada umumnya- menurut ilmu fonologi¹⁴.

¹² John Arthur Arberri, *The Koran: Interpreted* (New York: Oxford University Press, Inc 1982), 453.

¹³ Ayat pertama memiliki urgensi yang signifikan dalam pembentukan persajakan surat al-Qur'ān, tidak hanya dalam surat al-Raḥmān ini, tetapi juga pada surat-surat lain, seperti: al-Qiyāmah, Infiṭar, dll.

¹⁴ Fonem *nūn* dan *rā* atau *mīm* dikategorikan fonem yang berdekatan, ketiga fonem ini dikategorikan fonem lidah atau labial karena lidah dilengketkan dengan langit-langit atas. Lebih lanjut lihat, Badrāwi Zahrān, *Fī 'ilm al-Aṣwāṭ al-Lughawiyah wa 'Uyūb al-Naṭq* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1994), 227 dan *Al-Qur'ān min Manzūr Ishtishrāqī* (Kairo: Dār al-Nashr lil Jāmi'at. 2002), 291.

Pembentukan sajak surat al-Raḥmān; persajakan /ān/ menggunakan penggabungan antara vokal dan konsonan. Pertanyaan yang patut dihadirkan adalah mengapa persajakan surat al-Raḥmān menggunakan gabungan vokal dan konsonan. Menurut ilmu fonologi, vokal lebih tajam dibandingkan bunyi konsonan¹⁵. Oleh sebab itu, vokal digunakan untuk menyentuh perasaan pendengar. Sedangkan bunyi konsonan digunakan untuk ketegasan¹⁶. Nuansa ini dialihkan ayat pertama ke ayat seterusnya hingga akhir surat. Banyak sekali sarjana al-Qur'an yang telah menganalisa surat al-Raḥmān, namun tidak ada yang menganalisa keserasian antara aspek fonem dan tuntutan situasi ini membentuk persajakan surat al-Raḥmān.

Persajakan sangat erat kaitannya dengan analisa bunyi. Bunyi sebuah ungkapan dipengaruhi oleh berbagai faktor, seperti: sosial budaya. Oleh sebab itu, keterkaitan surat al-Raḥmān dan pengaruh sastra pra-islam jelas sekali terlihat. Hal ini pula yang melatarbelakangi surat-surat periode awal Mekah banyak berdimensi persajakan.

Kedua karakter tersebut sangat erat kaitannya dengan tujuan diturunkannya surat al-Raḥmān ini, dan sesuai dengan topik umum keseluruhan surat. Karakter fonem estetika yang dibentuk oleh persajakan melalui bunyi vokal untuk menyentuh perasaan kaum kafir Quraysh yang menjadi objek dakwah surat ini. Kesesuaian antara situasi dengan tuntutan bunyi ini menjadi salah satu konsep ilmu ma'āni, yaitu *muṭabaqāt al-Kalām li muqtaḍa al-Hā'*¹⁷. Aspek bunyi konsonan melambangkan ketegasan¹⁸.

Surat al-Raḥmān diturunkan pada masa makiyah periode awal. Erat kaitannya dengan fenomena bahasa pra-islam. Sebagai kitab

¹⁵ Badrāwi Zahrān, *Fī 'ilm al-Aṣwāṭ al-Lughawiyah wa 'Uyūb al-Naṭq* (Kairo: Dār al-Kutūb, 1955), 123.

¹⁶ Vokal dan konsonan merupakan dua bagian yang menghasilkan *tone* (irama), irama akan menentukan maksud dan tujuan pembicaraan (*speech*), Lihat Peter Lagevoked, *Vowel and Consonant: An Introduction of Sound of Language* (Oxford: Blackwell Publishing, 2001), 9.

¹⁷ Al-Shāṭibi dalam al-Muwafaqāt mengatakan bahwa makna, ungkapan dan situasi selalu bergandengan dengan tuntutan situasi selama berlangsungnya suatu pembicaraan. Lebih lanjut lihat, al-Shāṭibi, *al-Muwafaqāt* (Kairo: Dār al-Kitāb al-Maṣriyah 1987), 231.

¹⁸ Lihat Badrāwi Zahrān, *Fī 'ilm al-Aṣwāṭ al-Lughawiyah wa 'Uyūb al-Naṭq*, 171

dakwah tentu saja al-Quran mesti menggunakan *style* bahasa yang setingkat atau lebih dari bahasa terapan yang berlaku ketika itu. Keterkaitan surat al-Raḥmān dengan fenomena sastra pra-islam. Masyarakat pra-islam adalah masyarakat yang mengagungkan keindahan bahasa dan tutur kata. Dapat dibuktikan dengan adanya dua produk sastra paling populer ketika itu; syair dan prosa. Persajakan surat al-Raḥmān jika dilihat dari aspek fonologi sangat erat keterkaitannya dengan fenomena di atas¹⁹.

Apabila kita membahas fenomena persajakan surat al-Raḥmān, kita tentu tidak dapat terpisah dari kajian sosiologi bahasa ketika itu. Karena dalam menganalisa bahasa tidak terlepas dari kajian konteks sosial, karena akan didapati karakter-karakter bahasa yang berlaku ketika itu²⁰.

Persajakan surat al-Raḥmān ditinjau dari disiplin Fonologi memiliki efek terhadap keserasian dan harmoni yaitu keserasian dalam tata bunyi al-Qur'ān²¹. Keserasian ini berupa *ḥarakāt* (tanda baca, a, i, u), *sukūn* (tanda baca 'mati') *madd* (tanda baca bunyi panjang), *gunnah* (dengan) sehingga asyik untuk didengar dan diresapkan. Keserasian ini dapat dirasakan ketika kita mendengarkan al-Qur'ān surah dan ayat mana saja yang dibaca dengan baik dan benar.

Keserasian huruf sangat membantu keserasian kata, selanjutnya keserasian kalimat secara keseluruhan²². Irama yang dipantulkan al-Qur'ān terkadang terkesan pelan dan terkadang sedang atau cepat. Irama lambat biasanya berisi pelajaran atau wejangan sedangkan irama cepat

¹⁹ Kesenian verbal –termasuk didalamnya persajakan- merupakan hasil karya bangsa Arab yang memiliki karakter nomaden. Lihat, Kathleen Kuiper, *Islamic Arts, Literature, and Culture*, (New York: Britanica Educational Publishing, 2010), 11. Produk sajak pra-Islam salah satunya adalah al-Maqāma, Lihat, N.S Kirabaev, *Values in Islamic Culture and The Experience of History* (Washington D.C: The Council for Research in Values and Philosophy, 2002), 210.

²⁰ Hadson, *ʿIlm al-Lughah al-Ijtimāʿi*, Terj. Maḥmud 'Ayyād (Kairo: 'Ālam al-Kitāb, 1989), 15.

²¹ Secara teori, ritme menciptakan harmonisasi kata. Lihat Peter Lagevoked, *Vowel and Consonant: An Introduction of Sound of Language*, 866.

²² Wolf mengatakan bahwa dengan variasi kata akan membentuk *verbal musicalization* (musik yang dibentuk melalui kata) Lihat Warner Wolf, *The Musicalization of Fiction: a Study in the Theory and History of Intermediality* (Amsterdam: Rodopi B.V, 1999), 20.

biasanya berisikan gambaran siksaan²³. Perhatikan misalnya ayat 1-2 pada surat al-Rahmān: *al-Rahmān, 'allama al-Qur'ān*. Bunyi lafal al-Rahmān dan *al-Bayān* pada ayat selanjutnya terkesan lambat dan syahdu karena ayat itu berisi ungkapan karunia Allah. Namun, pada surat-surat lain yang menerangkan siksaan atas kaum *Thamūd* dan *Ād*, iramanya terasa cepat dan menghentak-hentak.

Persajakan surat al-Rahmān pada dasarnya adalah hasil dari tugas bahasa yang menggunakan aspek estetika suara yang berbentuk sajak²⁴. Persajakan ini sebenarnya adalah fungsi investasi tersebut untuk mengoptimalkan teks al-Qur'ān dengan merangkul konteks persajakan al-Rahmān. Upaya selanjutnya merambat pada konsep-konsep estetika yang dihasilkan oleh tingkat ini secara harfiah dan kemudian pada tingkat struktural (kalimat dan susunan kata). Hal ini tergambar dari ayat pertama surat al-Rahmān hingga akhir surat. Surat yang diawali dengan kata *al-Rahmān* ini kemudian sambung-menyambung dan saling berkaitan antar ayat sehingga membentuk keharmonisan kata, suara dan makna.

Ketika berinteraksi dengan konteks aspek estetik dalam mempengaruhi fonem al-Qur'ān, komponen persajakan surat al-Rahmān saling memperkuat satu sama lain bersama-sama untuk membentuk suatu sistem estetika²⁵. Membentuk susunan estetik yang meliputi semua komponen bahasa; fonologi, morfologi, sintaksis dan semantik. Ini berarti bahwa setiap unit mewarnai persajakan surat al-Rahmān untuk membangun sintetik dalam kata, hingga pada konstruksi paling signifikan. Keterpengaruhannya ini tidak hanya pada aspek suara tetapi juga aspek estetik dan kesesuaian kata dan makna²⁶.

Menurut al-Zarqāni gaya fonem persajakan al-Qur'ān memiliki keserasian dalam tata-bunyi, yaitu keserasiannya dalam pengaturan harakah sehingga enak untuk didengar dan diresapi²⁷. Keserasian ini

²³ Hazrat Inayat Khan, *The Mysticism of Sound and Music*, 327

²⁴ Badrāwi Zahrān, *Fī 'ilm al-Aṣwāṭ al-Lughawiyah wa 'Uyūb al-Naṭq*, 254

²⁵ Mustafā Nuhās, *Min Qadāya al-Lughah* (Kuwait: Matbu'at al-Jāmi'ah al-Kuwait, 1995), 85.

²⁶ Jeda antara paduan nada dan gelombang suara merupakan faktor harmonisasi. Lihat Roland Posner, *Semiotik: a Handbook on the Basic Semiotic* (Bloomington: Indiana University Press, 1995), 376.

²⁷ Muḥammad 'Abd al-Aẓīm al-Zarqāni, *Manāhil al-Irfān*, Juz II, (Kairo: Isa al-Bābi al-Ḥalabī wa Shurakā'uh, t.t), 226.

sebenarnya dapat dirasakan tatkala seseorang mendengarkan al-Qur'ān, surat, dan ayat mana saja. Pembacaan yang baik dan benar akan memperdengarkan suatu irama dan nada musik yang mengalun dengan mengagumkan. Perpindahan dari suatu nada ke nada lainnya bervariasi sehingga warna musik yang ditimbulkannya pun sangat beragam. Itu semua adalah efek dari permainan huruf konsonan dan vokal yang ditopang oleh pengaturan harakat (*Sukūn, Mād, dan Ghunnah*)²⁸.

Persajakan surat al-Raḥmān menurut ilmu fonologi adalah kombinasi vokal dan konsonan. Vokal yang dominan terdapat dalam persajakan surat al-Raḥmān adalah vokal *alif* sebanyak 76 ayat. dan vokal *ya* hanya terjadi dalam 2 ayat. Sedangkan konsonan yang paling dominan adalah fonem *nūn* yaitu sebanyak 63 ayat. Dan fonem *mīm* sebanyak 7 ayat. Dan fonem *rā'* sebanyak 2 ayat.

Harakat merupakan faktor pendukung terwujudnya dinamisasi persajakan surat al-Raḥmān²⁹. Yakni, Pada ayat ke 29 *yas'aluhu man fi al-Samā'i wa al-Arḍ kullu yaumin huwa fi al-Sha'nin*. Persajakannya dibentuk dengan harakat sukun pada kata *sha'nin*. Hal ini menunjukkan adanya dinamisasi persajakan walaupun karakteristik persajakan tetap dijaga. Karena ayat ini diakhiri dengan huruf vokal /n/. Hal ini sesuai dengan persajakan general surat al-Raḥmān.

Tekanan atau Stressing adalah bentuk tinggi rendahnya, panjang pendeknya, atau keras lembutnya suara atau pengucapan. Biasanya kata yang mengalami tekanan tertentu adalah kata yang dipentingkan. Penekanan pada persajakan /ān/ dalam surat ini menggambarkan kelembutan gaya bahasanya³⁰.

Tammam Hassān mengatakan bahwa aspek fonologi memiliki peran penting dalam fenomena ayat-ayat al-Qur'ān. Bahkan, peranan aspek fonologi ini menyebabkan sebuah kata didahulukan atau diakhirkan dalam struktur kalimat. Para ahli Balaghah mempelajari fenomena ini dengan mengaitkan dengan pemaknaan. Tetapi Tammām

²⁸ Muḥammad 'Abd al-Aẓīm al-Zarqāni, *Manāhil al-Irfān* (Kairo: Muassasah li Shu'ūn Islāmiyah), 222-223.

²⁹ Adrienne Munich, Melissa Bradshaw, Amy Lowell, *American modern* (Piscataway: Rutgers State University, 2004), 106.

³⁰ Coba bandingkan dengan surat-surat yang berisi tentang dahsyatnya hari kiamat, biasa stressing yang digunakan berbeda, yaitu lebih menghentak-hentak, seperti surat al-Infīṭār, al-Qiyāmah, dll.

Ḥassān berpendapat lain, ia berpendapat bahwa terjadinya fenomena kebahasaan –dengan segala *style*-nya- adalah merupakan untuk menjaga persajakan al-Qur'ān³¹.

Fenomena aspek fonem dalam surat al-Raḥmān dapat dilihat dari dialektika fonemis yang ada dalam surat al-Raḥmān³². Dialektika fonemis yang dimaksud adalah dengan munculnya beberapa jenis persajakan, tetapi memiliki kesamaan jenis fonem. Ada tiga jenis persajakan surat al-Raḥmān ; pertama, /ān/ jenis persajakan ini adalah yang terbanyak dalam surat, dan bahkan menjadi karakteristik surat. Kedua, /ām/. ketiga, /ār/. keempat, /ayn/. Dari penjelasan diatas diketahui keragaman sajak surat, namun keberagaman ini untuk menghindari kejenuhan pada aspek fonem, sehingga berpengaruh dalam intonasi, penekanan (*stressing*).

Pengamatan atas dimensi musikalitas dan bunyi yang dihasilkan pada analisa di atas semakin mempertegas keberadaan sajak dalaam al-Qur'ān. hubungan al-Qur'ān dengan sajak juga menemukan basis kultur bahasanya di tengah masyarakat Arab³³. Gaya bahasa sajak dalam al-Qur'ān dapat ditemukan dalam wujud persajakan antar ayat. Wujud persajakan inilah yang mempertegas perbedaan penting antara stailistika ayat al-Qur'ān yang diturunkan di Mekah (*Makkiyah*) dan Madinah (*Madaniyah*).³⁴

Dari sini timbul pertanyaan, apakah rangkaian bunyi persajakan surat al-Raḥmān yang membentuk lafaz itu mengikuti makna, atau makna mengikuti lafaz-lafaz tersebut?³⁵

³¹ Tammām Ḥassān, *Bayān fi Rawā'ī' al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah Hay'ah al-Masriyah, 1955), 282.

³² Dialektika persajakan ini berkaitan dengan muatan dan kandungan isi persajakan, sebagaimana yang telah diteliti oleh Barque pada surat al-Najm.

³³ Pada masa sebelum al-Qur'ān diturunkan, terdapat sebuah karya seni verbal yang terkenal oleh masyarakat pra-islam yang disebut dengan al-Maqāma. al-Maqāma juga berjenis sajak. Lihat N.S Kirbaev, *Values in Islamic Culture and The Experience of History*, 210.

³⁴ Naṣr Ḥamid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣṣ* 79 – 81.

³⁵ Pertanyaan ini merupakan diambil dari pernyataan al-Rummāni yang mengatakan bahwa tidak ada sajak dalam al-Qur'ān, karena hakikat sajak; maknanya mengikuti lafaz. Lihat, al-Rummāni, *al-Nakt fi I'jāz al-Qur'ān*, (Kairo: Dar-el Ma'ārif bi Miṣr, 1976), 97.

Pada dasarnya, sajak adalah pengulangan kata yang menimbulkan efek bunyi (musikalitas) yang sama di akhir. Di dalam sajak terdapat keseimbangan bunyi. Dan layaknya *qāfiyah* dalam puisi, sajak memiliki *fāsilah-fāsilah*.³⁶ Jika dikatakan: *saja'at al-hamāmah* berarti merpati itu mengulang-ulang suaranya. Maka, dengan analisa di atas, pendapat al-Rummāni dan al-Baqillāni³⁷ yang meniadakan persajakan dalam al-Qur'an dapat dibantah.

Sajak³⁸ adalah kesesuaian huruf/bunyi akhir pada tiap potongan kalimat³⁹. Tidak seperti syair, untuk membentuk sajak cukup dibutuhkan minimal dua potongan kalimat⁴⁰. Merujuk pada defenisi di atas, bisa disimpulkan bahwa fenomena seperti yang digambarkan oleh defenisi di atas dapat kita temui keberadaannya di dalam surat al-Raḥmān ini.

Sedangkan pendapat al-Rummāni yang mengatakan bahwa lafaz sajak itu selalu diikuti oleh makna, tidaklah demikian adanya. Karena, dari analisa surat al-Raḥmān di atas dapat diketahui bahwa terkadang makna dan kandungan al-Qur'an mengikuti pola bunyi yang ditularkan

³⁶ Abī Ḥusayn Aḥmad bin Fāris bin Zakariyyā, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, (Beirut: Dār al-Jayl, t.t.), 135.

³⁷ Al-Rummāni adalah sarjana al-Qur'an yang pertama kali mengkaji I'jāz al-Qur'an secara khusus dalam bukunya *al-Nukt fī al-I'jāz al-Qur'an*, yaitu pada tahun (384 H). Al-Rummāni melanjutkan bahwa fāsilah (Fawāsil) berisi balāghah sedangkan sajak berisi 'Aib. Baginya perbedaan antara fāsilah dan sajak ditentukan oleh keberadaan makna yang dibawa oleh kata. Fasilah al-Qur'an mengikuti makna, sedangkan dalam sajak makna yang mengikuti lafadz.

³⁸ Posisi sajak dalam disiplin ilmu, terdapat dalam kajian sastra Arab, khususnya disiplin ilmu Balaghah, yaitu pada pembahasan ilmu badi' yang menjadi cabang dari balaghah. Sajak merupakan salah satu metode dalam menghasilkan ungkapan indah. Lebih lanjut lihat, 'Afi Jarim dan Muṣṭafa Muslim, *al-Balāghah al-Waḍīhah* (Kairo: Dār Ma'ārif, 2001), 78.

³⁹ Sayyid Aḥmad Hashimi, *Jawāhir al-Balāghah fī al-Bayān wa al-Mā'ani wa al-Badī'* (Baerut: Maktabah 'Aṣriyah, 1990), 330.

⁴⁰ Hal ini dapat disimpulkan dari defenisi yang diberikan Aḥmad Ḥaṣhīmi, yaitu:

توافق الفاصلتين في حرف الأخير (kesesuaian dua potong kalimat pada huruf akhir). Dari defenisi ini dapat disimpulkan bahwa jumlah kalimat minimal pembentuk sajak adalah dua potongan kalimat. Bandingkan dengan, 'Abduh 'Abdul Azīz Qalqaylah, *al-Balāghah al-Iṣṭilāhiyah*, (Kairo: Dar Fikr al-'Arabī, 1992), 357.

dari ayat pertama⁴¹, agar terjadi keserasian bunyi dan persajakan. Kesimpulan ini dapat didapat setelah mengamati beberapa persajakan surat al-Rahmān, seperti:

Pertama, ayat (46) *Wa liman khāfa maqāma rabbihi jannatān*

Kata *jannatān* dalam ayat ini secara sekilas dikarenakan tuntutan persajakan surat al-Rahmān. Untuk memenuhi kriteria prinsip dualitas surat al-Rahmān, kata *jannah* disesuaikan sehingga menggunakan *ṣiḡhat muthanna*. Para sarjana al-Qur'ān bermacam-macam dalam melihat fenomena kata *jannatān* ini. John Arthur Riberry dalam pengantar terjemahan al-Qur'ān nya mengatakan "mengapa harus dua, tidak jelas"⁴². al-Farrā' berpendapat bahwa bentuk ganda *jannatān* dalam ayat ini merupakan keharusan mutlak dari pola persajakannya⁴³.

Para ahli tafsir mengatakan bahwa ungkapan ganda dalam kata *jannatān* dapat dipahami melalui dua konteks. Pertama, konteks keseluruhan surat ini, kedua, konteks *al-Munāsabāt* (keterkaitan) antar ayat. Dengan memahami dua konteks di atas secara pemaknaan mesti dipahami dalam bentuk tunggalnya. Tetapi, bentuk ganda yang ada dalam ayat ini untuk menunjukkan makna semantik yang lebih daripada kata tunggalnya. Kata *jannatān* menunjukkan kesempurnaan karunia-karunia Allah yang disebutkan satu persatu pada ayat sebelumnya⁴⁴.

Kedua, ayat (13) *fa biayyiālāirabbikumā tukazzibān*.

Ayat ini mempengaruhi eksistensi sajak dalam surat al-Rahmān. Ayat ini diulang sebanyak 31 kali dalam surat al-Rahmān. Kuantitas yang banyak menarik para sarjana al-Qur'ān untuk mengkaji signifikansi ayat terhadap keseluruhan surat. Baik dari segi persajakan dan pemaknaan.

John Wansbrough berkomentar terkait frekuensi dan letak pengulangan ayat ini. Wansbrough mengatakan bahwa frekuensi ayat ini yang banyak dalam surat al-Rahmān sebagai susunan kalimat

⁴¹ Hal ini juga didengungkan oleh pakar bahasa Arab Batalyūsi, Batalyūsi mengatakan bahwa dalam bahasa Arab, terkadang makna mengikuti lafaz tetapi juga terkadang lafaz mengikuti makna.

⁴² John Arthur Arberri, *The Koran: Interpreted*, 459

⁴³ Muḥammad Abd al-Ḥalīm, *Understanding Qur'ān: Themes and Style* (London: IB Tauris & Co Ltd. 1999), 236.

⁴⁴ Abī al-Faḍal Jalāluddīn 'Abdurahmān Abi Bakr al-Suyūṭi, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, 211.

penyimpul⁴⁵ dan ayat ini semacam litani⁴⁶. Namun, pemahaman yang lebih dapat diterima adalah bahwa ayat ini tersusun setelah ungkapan yang menyatakan nikmat yang berpasang-pasangan. Seperti barat-timur, langit-bumi dan lain-lain. Pengulangan ayat ini tidak lepas dari pengungkapan karunia-karunia ini sebelumnya. Yang berarti untuk memahami pemaknaannya juga harus dipahami nikmat-nikmat yang disebutkan sebelumnya. Ayat ini juga dapat dianalisa dari segi sastranya sebagai ungkapan yang dapat membantu persajakan surat al-Raḥmān secara keseluruhan. Karena frekuensinya yang mencapai 30 % dari keseluruhan ayat-ayat al-Raḥmān. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa persajakan memang dimaksudkan dalam surat al-Raḥmān ini. Baik dari segi pemilihan kata, bentuk kalimat dan pembentukan bunyi. Tetapi, sajak di sini dipergunakan sebagai alat untuk menggugah pendengarnya. Karena, sebagai salah satu seni bahasa dan ungkapan, persajakan diakui mendapat simpati yang besar dalam nurani manusia.

Mesti dipahami bahwa sajak merupakan salah satu bentuk ungkapan yang indah⁴⁷ al-Qur'an menggunakannya untuk menyampaikan pesan dakwahnya. Sebagai ungkapan indah (*al-Ta'bir al-Fannī*) keberadaan sajak tentu sangat signifikan terhadap suksesnya perjuangan dakwah nabi Muhammad di periode awal Mekah. Banyak para tokoh Islam sentral yang bermula dari ketertarikan terhadap al-Qur'an. Sebut saja seperti 'Umar bin al-Khaṭṭāb. Para historian sepakat bahwa dengan masuk Islamnya 'Umar adalah salah satu faktor penentu kesuksesan perjalanan dakwah Islam di Mekah⁴⁸

A. 2. Pengaruh Kandungan Surat Terhadap Konsistensi Sajak al-Raḥmān

surat al-Raḥmān apabila dilihat tidak banyak memiliki topik dan arah pembicaraan. Surat al-Raḥmān sangat fokus pada satu pokok tujuan dan sasaran. Konsistensi surat al-Raḥmān pada satu tujuan dan sasaran

⁴⁵ John Wansbrough, *The Glorious Qur'an* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 76.

⁴⁶ Litani dapat diartikan: (1) sebuah bentuk doa bersama, biasanya berkaitan dengan dosa, yang terdiri dari serangkaian doa, yang diikuti oleh jamaah. (2) sebuah bentuk doa yang menggambarkan litani. Wansbrough meyakini ini dikarenakan ayat ini diulang-ulang yang frekuensinya tergolong signifikan.

⁴⁷ Kamāluddīn 'Abd al-Ghāni Mursi, *Fawāsil al-Ayāt al-Qur'āniyah*, 17

⁴⁸ Ibn Hisyam, *Sirah Nabawiyah*, (Kairo: Dar al-Hadīts Islāmīyah, 2003), 123.

menjadi faktor terpenting konsistensi persajakan surat al-Raḥmān dibandingkan dengan surat al-Najm menurut pendapat Berque⁴⁹. Satu aspek tujuan yang difokuskan dalam surat al-Raḥmān adalah surat ini berisikan penyebutan nikmat-nikmat Allah yang diberikan kepada manusia dan jin, baik yang bersifat nikmat materi, spiritual, dan penciptaan manusia yang sangat fenomenal. Sedangkan fokus sasaran pada surat al-Raḥmān adalah dua makhluk; manusia dan jin.

Walaupun dalam uraiannya, surat al-Raḥmān terdiri dari tiga pokok bahasan penting: (1) Uraian tentang karunia-karunia Allah (2) Uraian tentang hukuman, dan (3) Uraian tentang ganjaran⁵⁰. Namun, kesemua uraian tersebut difokuskan pada satu tujuan dan sasaran: Uraian karunia Allah kepada manusia dan jin.

Konsistensi surat ini pada satu tujuan dan sasaran menjadi pokok penting kesamaan persajakan surat al-Raḥmān yang dominan hampir di semua ayatnya. Karena, pada surat lain, keberagaman topik menjadi motivasi terjadinya keberagaman persajakan. Seperti yang diungkapkan oleh Berque ketika melihat fenomena surat al-Najm.

Secara tidak langsung penelitian ini juga membuktikan kebenaran teori Barque, bahwa keberagaman bunyi sajak dalam sebuah surat al-Qur'ān dimotivasi oleh perbedaan tujuan dan sasaran konten dalam surat tersebut, dan apabila sebuah surat hanya mengemban satu tujuan dan sasaran maka persajakan yang terciptapun hanya persajakan sejenis dari awal surat hingga akhir surat.

B. Persajakan surat al-Raḥmān dalam aspek morfologi

Dalam hal ini penulis akan mencantumkan karakter persajakan al-Qur'ān yang dilandasi pemilihan kata, akan tetapi penulis tidak

⁴⁹ Berque menganalisa sejumlah surat-surat al-Qur'ān (khususnya surat Makiyah periode awal) seperti surat al-Najm, surat al-Raḥmān dan lain-lain. Kemudian Berque Berkesimpulan bahwa setiap surat memiliki keunikan dalam keserasian fonemnya. Pada surat al-Najm dikatakan bahwa terdapat tiga tahapan: dua tahap pada keserasian bunyi dengan persajakan yang pendek. Kemudian, perdebatan. Berque beranggapan bahwa keberagaman topik pada surat ini menjadi motivasi terjadinya keberagaman bunyi. Begitu sebaliknya apabila tidak ada keberagaman topik maka, keberagaman persajakan tidak terjadi. Lebih lanjut lihat, Jaques Berque, *Arabic Language Present* (Texas: Texas University Press: 1988), 202.

⁵⁰ Lihat Muḥammad Abd al-Ḥafīm, *Understanding Qur'ān: Themes and Style*, 230.

membandingkan dengan kata-kata pengganti lain, karena kata pengganti sangat banyak dan bermacam-macam. Penulis hanya akan menjelaskan bagaimana hubungan pemilihan kata dengan karakteristik sajak yang dimiliki surat al-Rahmān.

B. 1. Pemilihan Kata yang Sesuai dengan Pola sajak al-Rahmān

Berbicara tentang persajakan surat al-Rahmān, sudah pasti berbicara tentang konsep pemilihan dan perbendaharaan kata⁵¹. Pemilihan kata menjadi salah satu dimensi keistimewaan bahasa al-Qur'an. Para sarjana al-Qur'an mengungkapkan konsep mereka masing-masing dalam menilai bentuk keistimewaan ini. Salah satunya adalah Qādi Abd al-Jabbār. Abd Jabār dan Abdul Qāhir memiliki kesamaan pandangan terhadap konsep *faṣāhah*. Abd al-Qāhir bahkan mengatakan bahwa kemukjizatan tidak terjadi pada tataran kata-kata al-Qur'an, melainkan pada tataran ungkapan dan *faṣāhah*. Menurut Abd al-Qāhir sebuah kata apabila digandengkan dengan kata lain yang menghasilkan makna bayani, inilah yang dimaksud *faṣāhah* menurut Abd al-Qāhir dan Abd Jabbār⁵².

Bagi Abdul Jabbār yang dimaksud dengan kata-kata bukanlah kosa kata, sebab *faṣāhah* menurutnya berkaitan dengan struktur atau penggabungan dengan cara tertentu. Jika kata-kata memiliki aspek yang banyak kaitan dengan dunia yang ditunjukkan oleh sebuah konvensi dan memiliki kaitan antar kata dalam struktur bahasa, maka Abd al-Jabbār⁵³ menolak aspek konvensi sebagai yang memiliki andil dalam *faṣāhah* atau dalam menentukan keistimewaan sebuah ungkapan. Sebab, semua ungkapan terkait dengan wilayah bahasa dan semua bahasa berdasarkan konvensi. Keistimewaan hanya terdapat pada susunan dan penyusunan, maksudnya adalah penyusunan ungkapan dengan cara khusus.

⁵¹ Diksi memiliki kaitan dengan style bahasa. Style bahasa sangat erat kaitannya dengan pemilihan kata. Karena style berarti kumpulan desain pilihan kata (diksi). Lihat, Nicolas Coupland, *Style: Language Variety and Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, n.d), 1.

⁵² Muhammad Abu Zuhrah, *Mu'jizah al-Kubrā al-Qur'an* (Baerut: Dar Fikr al-'Arabi.t.t), 129.

⁵³ Konsep pilihan kata merupakan konsep I'jaz al-Qur'an yang dikemukakan oleh Abd al-Jabbār, Lihat Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mathūm al-Naṣṣ*,

Berikut terdapat beberapa fenomena pemilihan kata (diksi) unik yang menjadi ciri khas surat al-Rahmān:

(1) ayat (14) *khalāqa al-Insāna min ṣalṣalin ka al-Fakkhār*

Kata *Fakkhār* pada persajakan ayat ke-14. Adalah merupakan *ṣifat mubālaghah*⁵⁴ (Exeggration) dari kata *fakhara-yafkharu* yang berarti membanggakan sesuatu pada diri sendiri, pada ayat ini kata *fakkhār* berarti tanah hitam yang dibakar dengan api sehingga menimbulkan bunyi seperti orang yang sedang menyombongkan diri⁵⁵.

Pertanyaan yang patut diungkapkan berikutnya adalah kenapa kata *fakhār* dipilih pada ayat ini dari pada kata lain yang memiliki makna sama⁵⁶. Dapat dianalisa bahwa kata *fakhār* lebih dipilih karena secara fonem kata *fakhār* lebih mendekati persajakan umum surat al-Rahmān yaitu /ān/. Kata *fakhār* mempunyai fonem akhir /ār/ tetapi fonem akhir ini relatif sama dengan persajakan surat al-Rahmān; /ān/ atau yang disebut dengan *al-Asjā' al-Mutaqāribah* (bunyi sajak yang berdekatan).

Pada ayat ini digunakan *ṣighat mubālaghah* karena menunjukkan penekanan-penekanan untuk menambah intensitas bahasa. Secara analisa paradigmatis⁵⁷ ayat ini ditujukan untuk memberikan pernyataan kepada manusia asal mula kejadian penciptaan manusia yang seringkali dilupakan oleh manusia. Ayat ini menunjukkan bahwa semakin kuat

⁵⁴ *Ṣighat mubalaghah* dalam bahasa Arab adalah untuk menunjukkan sebuah kejadian dan pelakunya serta mengandung arti sering terjadi,

⁵⁵ Aṣḥāḥāni, *Mufradāt al-Alfaz al-Qur'ān* (Baerut: Dār al-Kutb al-'ilmea, 2004), 419.

⁵⁶ *Shighat mubālaghah* dari *fi'il thulāthi muta'addī* memiliki banyak *wazan*:

1. Dengan *wazan fa'āl*. seperti: *Wahhāb, wassāb, banna'*,
2. Dengan *wazan mi'fāl*, contoh: *Mifsād, mi'tān, miqdām, miqdāl*.
3. Dengan *wazan fa'ūl*: *Ghadub, ghadūr, lajūj*
4. Dengan *wazan fa'il*: *ṣiddiq, qiddīs*,

Dengan *wazan fu'ālāh*: contoh: *mi'tūr*, lihat, Yāsīn Ḥafīz, *Tahlīl ṣarfī*, (Baerut: Dār al-'Usma', t.t), 20.

⁵⁷ Hubungan (analisis) asosiatif atau paradigmatis ialah hubungan antar satuan bahasa dengan satuan lain karena ada kesamaan bentuk atau makna, relasi asosiatif tidak nampak kecuali dengan cara membandingkan suatu kalimat dengan kalimat lain. Hubungan sintagmatis ialah hubungan antarsatuan pembentuk sintagma dengan mempertentangkan suatu satuan dengan satuan lain yang mengikuti atau mendahului, dan dapat dilihat dalam suatu kalimat tertentu. Lihat Ferdinand De Saussure, *Course in General Linguistic* (New York: Wade Baskin Publisher, 1966), 221.

tujuan yang ingin disampaikan maka semakin kuat pula penekanan yang diberikan pada surat ini, sebagaimana yang dijelaskan oleh ahli retorika bahasa Arab⁵⁸.

Sighat mubālaghah dalam surat al-Raḥmān adalah sesuai dengan kriteria persajakan surat secara keseluruhan yaitu /ān/ yaitu dengan *wazan fa'aal*. Menggunakan kata *exaggration* dalam susunan kalimat *tashbih*⁵⁹ akan memberikan efek yang lebih besar daripada menggunakan kata sifat lainnya⁶⁰. Sebagai perangkat sastra, *exaggration* bermakna berlebihan untuk membuat penekanan atau efek⁶¹.

(2) ayat (44) *Yaṭūfūna baynahā wa bayna Ḥamīmin Ān*.

Kata *ān* adalah bentuk *mubālaghah* berasal dari kata *anā-ya'nī-āniyan*. Berarti sangat panas. *ān* adalah *ṣifat mubālaghah* untuk kata sebelumnya, yaitu *Ḥamīm* yang berarti air yang panas. Pada ayat ini kata *ān* disebutkan untuk menyatakan makna bersangatan dipilihan kata *ān*, pemilihan kata *ān* dari pada kata lain yang bermakna sama dapat dipahami untuk memenuhi syarat persajakan surat al-Raḥmān; /ān/ tanpa harus mengurangi makna yang ingin disampaikan, yaitu makna sangat⁶².

Penekanan pada ayat ini merupakan rangkaian penegasan Allah dalam menceritakan bagaimana kondisi orang-orang yang melanggar aturannya di tempat yang Dia janjikan. Ungkapan yang digunakan pada ayat ini untuk menggambarkan tempat yang panas. Penggunaan kata sifat ini merupakan ungkapan yang menambah gaya gugah bahasa al-Qur'ān⁶³.

⁵⁸ Muḥammad 'Abd Muṭallib, *Balāghah Uslūbiyah* (Lunjaman: Maktabah al-Maṣriyah al-'Ālamiyah li al-Nashr, n.d), 178.

⁵⁹ *Tashbih* adalah gambaran tentang sebuah makna yang dibangun atas perbandingan antara sesuatu dengan sesuatu yang lain, Lihat Muṣṭafā Haddarah, *Fī al-Balāghah al-Arabiyyah*, (Bacrut: Dār al-'Ulūm al-Arabiyyah, 1989), 34.

⁶⁰ *Exaggration* adalah bentuk kata yang menunjukkan makna berlebihan. Digunakan untuk menimbulkan efek suara yang mengesankan atau untuk menekankan sesuatu, seperti usaha, perasaan, atau reaksi. Hiperbola yang umum dalam bahasa sehari-hari dan dalam puisi. Lihat Sir John Stoddart, *Philosophy of language: Comprehending Universal Grammar, or the Pure Science*, 100.

⁶¹ Hiperbola adalah jenis bahasa kiasan. Susah dibedakan antara hiperbola dan simile atau metafora karena keduanya membandingkan dua benda. Perbedaannya adalah hiperbola adalah sesuatu yang berlebihan.

⁶² Yāsīn Ḥafīz, *Tahfīl sarfi*, 23.

⁶³ Kata sifat ini dapat memeberikan kedalaman makna kata, sehingga tidak perlu menyebutkannya dengan kalimat yang panjang.

(3) ayat *faidhā inshaqqati al-Samā'u fakānat wardatan kaddihān*

Dihān adalah *isim mufrād*⁶⁴ diambil dari kata *dahnun*. *Dihān* adalah *ṣiḡhāt mubālaghah*, yang berarti memerah dalam waktu yang lama⁶⁵. Kata *dihān* lebih dipilih Karena sesuai dengan persajakan surat al-Raḥmān.

Sebagaimana muatan kata *ṣifat mubālaghah* lainnya, kata *dihān* juga menggambarkan kekuatan besar apa yang menjadi topik pembicaraan. Dalam hal ini, al-Qur'ān menggambarkan besarnya ledakan dengan sesuatu yang sangat merah. Sehingga para pendengar benar-benar merasakan dan naluri mereka bergetar ketika mendengarnya. Apalagi didapati alat *tashbīh (ka)*⁶⁶, dengan demikian penjelasan-penjelasan tentang sesuatu yang tidak terjangkau oleh akal manusia bisa dibayangkan dengan deskripsi tersebut.

(4) ayat (1) *Al-Raḥmān*. Kata *Al-Raḥmān* adalah *mubālaghah* dari *fi'il thulāthi mujarrod*⁶⁷ رَحِمَ-يَرَحِمُ yang berarti mengasihi. *Ṣiḡhāt mushabbahah* menunjukkan sebuah kejadian serta kejadian itu melekat serta menjadi sifat pada sesuatu. Menjadi sifat berarti terjadinya keadaan yang terus menerus (*dawām*) dan bukan temporal⁶⁸, Lalu kemudian kata ini menjadi salah satu nama-nama Allah.

Salah satu ciri yang menambah gaya gugah bahasa al-Qur'ān adalah tingginya frekuensi penggunaan kata sifat⁶⁹, terutama sekali sifat dengan bentuk intensif dalam bahasa Arab. Hal ini secara khusus terlihat dalam sebutan-sebutan tentang Allah yakni ketika memperlihatkan kekuasaan maupun kasih sayang-Nya yang tak terbatas, yang oleh

⁶⁴ *Isim mufrad* adalah kata benda untuk menyatakan jumlah satu. Lihat Fuad Ni'mat, *al-Mulakhaṣ Qawā'id al-Lughah al-Arabiyyah*, Vol II (Baerut: Dār al-Thaqāfah al-Islāmiyyah, t.t), 17.

⁶⁵ Aṣfahānī, *Mufradāt al-Alfāz al-Qur'ān* (Baerut : Dār al-Kutb al-'Ilmea, 2004), 377.

⁶⁶ *Tashbih* dalam balāghah Arab harus memenuhi tiga syarat: *Mushabbah* (yang disamakan), *Mushabbah bih* (yang menyamakan), dan alat *Tashbih* (huruf untuk menyamakan keduanya). Lihat Muṣṭafā Haddarah, *Fī al-Balāghah al-Arabiyyah*, 38

⁶⁷ *Thulathi Mujarrad* adalah pola kata dalam bahasa Arab yang dibentuk oleh tiga huruf. Biasanya *thulathi mujarrad* adalah bentuk kata asal dari semua kata-kata.

⁶⁸ Yasin Hafidz, *Tahlil sharfi*, 131.

⁶⁹ Kata sifat ini dapat memeberikan kedalaman makna kata, sehingga tidak perlu menyebutkannya dengan kalimat yang panjang.

sebagian orang diterjemahkan kedalam bahasa Inggris sebagai: *The All Mercifull*.

(5) ayat (13) *wal ḥabbu dhu al-'Aṣfi wa al-Rayhān*

Kata *Rayhān* adalah *ṣifat mushabbahah* dari kata *rāḥa-yarīḥu* yang berarti harum yang semerbak. Kata *Rayhān* dan kata *dhu al-'Aṣfi* di sini adalah dua perincian yang disetimbangkan dengan indah untuk menunjukkan bahwa buah-buahan dari pohon kurma dan jagung masih berada dalam tahap janji, karena masih bergantung kepada karunia Allah untuk berbuah, hal ini sejalan dengan konteks tema surat al-Raḥmān⁷⁰.

(6) ayat (3) *'allamahu al-bayān*. *Ṣighat maṣdar*⁷¹ dalam disiplin ilmu falsafah bahasa Arab adalah untuk mengungkapkan pernyataan akan tetapi tidak terikat dengan waktu, dan tempat. Pernyataan dengan menggunakan *maṣdar* memunculkan makna untuk pernyataan saja. Kalimat *'allamahu al-Bayān*. Menunjukkan makna bahwa al-Qur'an menginformasikan bahwa rangkaian nikmat Allah kepada manusia termasuk mengajarkan al-Bayān. Menurut ahli tafsir al-Bayān berarti kemampuan untuk mengekspresikan diri dan memahami ekspresi orang lain. Untuk mengajarkan al-Bayān kepada manusia, Allah memberikan perangkat untuk manusia, yaitu: lidah, mata, hidung dan semua panca indra lainnya.

(7) kata *ikrām*. *maṣdar* dari kata *akrama-yukrimu-ikrāman*. Kata *ikrām* adalah bentuk *maṣdar*. Kata *masdar* hanya untuk menyatakan kejadian tanpa menunjukkan makna kapan terjadinya, tempat terjadi, bentuk dan jumlah⁷². Dalam ayat ini kata *ṣighat maṣdar* lebih dipilih untuk menyatakan sifat Allah. Padahal kata sebelumnya yaitu *jalāl*, adalah *ṣighat mubalaghah* dari kata *jalla*.

(8) ayat *la tanfudhū illa bi Sulṭān*. *Maṣdar* dari kata *salāṭa-yasluṭu-sulṭānun* yang berarti kekuasaan. Kata *sulṭān* dalam ayat ini lebih dipilih

⁷⁰ Tema pokok surat al-Raḥmān dapat dibagi menjadi tiga bagian: (1) penyebutan nikmat Allah (2) Penyebutan nikmat-nikmat Allah kepada manusia dan ganjaran bagi yang beriman, serta (3) penyebutan siksa Allah bagi orang yang ingkar. Lihat BAB VI dalam penelitian ini.

⁷¹ *Isim maṣdar* atau yang disebut dengan *isim ma'na* adalah kata yang menunjukkan sesuatu tetapi tidak menginformasikan dimensi waktu dari kata tersebut. Para ahli bahasa Arab mengatakan bahwa Asal dari semua kata kerja (*fi'il*) dan nama-nama dalam bahasa Arab adalah *maṣdar*. Lihat Fuad Ni'mat, *al-Mulakhaṣ Qawā'id al-Lughah al-Arabiyah*, Vol II, 31.

⁷² Yasin Hafidz, *Tahlil sharfi*, 105.

agar sesuai dengan karakter persajakan surat al-Raḥmān ;/ān/. padahal banyak kata sepadan lain untuk menunjukkan makna dalam ayat ini. Seperti kata *'ilm*, *ma'rifah* (pengetahuan) dan lain-lain.

Maṣdar biasanya selalu perupakan pernyataan, akan tetapi memiliki alat-alat untuk membuktikan pernyataan tersebut. *Sulṭan* pada ayat ini menunjukkan bahwa manusia tidak akan punya kekuatan untuk menembus langit kecuali dengan perangkat-perangkat tertentu. Dikemudian hari ayat ini diartikan, bahwa yang dimaksud dengan perangkat tersebut adalah ilmu pengetahuan.

(9) ayat: *kullu man 'alayha fān*. Kata *fān* فان adalah *isim fā'il* dengan makna *maf'ūl*. *Fān* dalam ayat ke-26 bermakna bahwa semua yang ada dalam dunia akan binasa, tetapi sebenarnya bermakna dibinasakan. Pemilihan kata *fān* disini digunakan untuk memenuhi karakter persajakan.

Kata *fān* adalah bentuk *isim fā'il* dari kata *fānā-yafnī* yang artinya tidak kekal. Kata *fān* adalah bentuk *isim fā'il*⁷³. Terjadi *udūl*⁷⁴, karena pada dasarnya *isim fā'il* dari *fāna* adalah *fā'in*. tetapi untuk memenuhi karakter persajakan hamzah pada *fā'in* dihilangkan sehingga menjadi *fān*.

Pemilihan kata *fān* tetapi untuk menunjukkan makna yang berbeda juga menjadi fokus yang harus dicermati. Pada ayat ini disaksikan bagaimana perbagai alasan teologis dan retorik beberapa kata dalam al-Qur'ān menyatu dengan kata-kata yang lain; bagaimana prinsip tauhid dan teknik pembedaan, dan keanekaragamannya sudut pandang serta penggunaan pernyataan yang berdiri sendiri, secara bersamaan mempengaruhi bentuk-bentuk gramatikal dan menimbulkan peralihan di

⁷³ *Isim Fā'il* adalah kata benda yang diambil dari *fi'il*. makna *isim fā'il* adalah pelaku dari kata kerja tertentu. Fuad Ni'mat, *al-Mulakhaṣ Qawā'id al-Lughah al-'Arabiyyah*, 49.

⁷⁴ *Udūl* (gaya pengalihan) adalah pengalihan kata dari makna sebenarnya kepada makna estetika. Pengalihan ini juga disebut pengalihan karena konteks. Persajakan al-Qur'ān dengan pengalihan memiliki pengaruh yang indah dalam konteks persajakan al-Qur'ān. Hal tersebut karena seni pengalihan pada dasarnya adalah bentuk usaha dalam menghasilkan susunan makna dalam kerangka estetika baru. Dalam kerangka susunan fonem yang indah telah menghasilkan komponen estetika yang baik sehingga akses keindahan ke aspek semantik dihasilkan oleh estetika. dan menghadapkan sebuah pengaruh teks terhadap konteks semantik al-Qur'ān. Muḥammad Abd al-Muthālib, *Binā' al-Uslūb fi al-Shi'ri al-Haddātsah al-Takwīn al-Badi'i* (Baerut: Maktabah al-'Ilmī, 1990), 324. Lihat juga, *al-Balāghah wa al-Uslūbiyyah*, 1984. 198

dalam bentuk-bentuk itu sedemikian rupa sehingga mustahil bisa menjadi dalam syair atau prosa Arab selain al-Qur'ān.

(10) ayat: *Yas'aluhu man fīssamāwati wal arḍ kullu yaumin huwa fi sha'nin*. Kata *sha'nin* شَان, kata ini adalah bentuk *mufrad* yang bermakna kesibukan. Kata ini juga identik dengan persajakan surat. Hanya saja fonem /a/ tidak dipanjangkan melainkan disukunkan. Namun, tetap saja indikasi persajakan dalam ayat ini. Sebab standar persajakan pada kesamaan bunyi⁷⁵.

(11) Kata *jān* جَان. kata *jān* adalah *isim mufrad* yang berarti salah satu jenis jin⁷⁶. Muḥyiddin Darwīsh mengatakan bahwa *jān* adalah sesepuh jin⁷⁷. Kata *jān* digunakan dalam surat ini Karena sesuai dengan karakter persajakan (apabila dilihat dari kajian morfologi) serta pemaknaannya pun selaras dengan penggunaan kata *jān*. kata sepadan lain yang memiliki makna sama adalah al-Jinn, atau jinnah, tetapi dua kata ini tidak digunakan karena tidak selaras antara persajakan dan maknanya.

(12) Kata *nār* نَار. *nār* bermakna api. Kata ini juga identik dengan persajakan surat al-Raḥmān. Walaupun *nār* mempunyai fonem akhir yang berbeda dengan karakter persajakan, namun /ār/ masih dalam satu kelompok fonemis bunyi dengan /ān/. karakter ini disebut dengan bunyi sajak identik sama (*al-Aṣja' al-Mutaqāribah*)⁷⁸.

(13) جَنَان . Kata *jannatān* merupakan fenomena tersendiri dalam surat al-Raḥmān. Al-Farrā' seorang ahli al-Qur'ān yang mengindikasikan keterpengaruhannya persajakan al-Raḥmān secara umum dengan dipilihnya kata *jannatān* ini. Hal ini dikarenakan kata *jannatān* yang menunjukkan

⁷⁵ Hal ini dapat disimpulkan dari defenisi yang diberikan Aḥmad Ḥaṣhīmi, yaitu:

توافق الفاصلتين في حرف الأخير (kesesuaian dua potong kalimat pada huruf akhir). Dari defenisi ini dapat disimpulkan bahwa jumlah kalimat minimal pembentuk sajak adalah dua potongan kalimat. Bandingkan dengan, 'Abduh 'Abdul Azīz Qalqaylah, *al-Balāghah al-Ishtilāhiyah*, (Kairo: Dar Fikr al-'Arabī, 1992), 357.

⁷⁶ Aṣfahāni, *Mufradāt al-Alfāz al-Qur'ān* (Bacrut: Dar al-Kutb al-'Ilmea, 2004), 54.

⁷⁷ Muḥyiddin Darwīsh, *I'rāb al-Qur'ān wa Bayānuhu* (Bacrut: al-Yamamah li Nasyr wa Tauzi' dan Dar Ibn Katsir), 26.

⁷⁸ Muḥammad Muḥammad Abū Laylah, *Al-Qur'ān min Manẓur ishtishrāqi* (Dar al-Nashr lil Jāmi'āt, 2002), 290.

dua surga, tidak ditemui keberadaannya kecuali pada surat ini⁷⁹. Bahkan ada yang berargumen bahwa kata *jannah* tidak pernah di- *tathniyah*-kan, sedangkan pada surat ini hanyalah untuk memenuhi karakter sajak surat secara umum⁸⁰.

Tidak hanya itu, kata *jannatān*. Kata *jannatān* diulang sebanyak dua kali. Pengulangan ini sangat penting dalam membentuk persajakan surat al-Raḥmān⁸¹.

Kata *jannatān* dalam surat al-Raḥmān -secara morfologis- juga dibentuk berdasarkan konsep *udūl*⁸². kata *jannatān* memperjelas keterpengaruhannya sajak dalam surat al-Raḥmān. Kata *jannatān* tidak ditemui selain dalam surat al-Raḥmān, karena salah satu karakteristik al-Raḥmān adalah *tathniyah isim*. Maka, kata *jannah* pun datang dengan bentuk *tathniyah*.

(14) *thaqalān* ثَقَلَانٌ adalah kata *muthanna* dari *thaqal* yang berarti dua berat. Dalam ayat ini *thaqalān* ditujukan kepada manusia dan jinn. Manusia dan jin pada ayat ini adalah dua komunitas yang menjadi pokok dakwah surat al-Raḥmān. Zamakhshārī mengatakan bahwa manusia dan jin disebut *thaqalān* karena keduanya merupakan komunitas yang memberatkan bumi⁸³.

(15) Kata *zaujān* زَوْجَانٌ berarti berpasang-pasangan. fenomena *tathniyah* dalam surat al-Raḥmān merupakan karakteristik surat al-Raḥmān⁸⁴. Surat al-Raḥmān dipenuhi dengan kata-kata yang berpasangan. Seperti, matahari dan bulan, bumi dan langit, manusia dan jinn dan sebagainya. Kata *zaujān* yang bermakna berpasangan tidak

⁷⁹ Pemilihan kata dengan bentuk ini sangat dominan ditemukan dalam surat al-Raḥmān ini. Bahkan, bentuk ini merupakan ciri khas surat ini Muḥammad Muḥammad Abū Laylah, *Al-Qur'ān min Manẓur ishtishrāqi*, 292

⁸⁰ Pendapat ini dikemukakan oleh John Wansburgh, Lihat BAB VI dalam penelitian ini.

⁸¹ Salah satu dimensi pembentukan sajak dalam surat al-Raḥmān adalah dengan pengulangan kata-kata tertentu. Sehingga terjadi harmonisasi secara umum dalam kesatuan surat. Lihat BAB VI dalam penelitian ini.

⁸² Kata *Jannatān* ini menjadi unik karena dalam al-Qur'ān kata *jannah* tidak didapati ayat yang menggunakan bentuk *tathniyah* kecuali dalam surat ini.

⁸³ Zamakhshārī, *al-Kashāf 'an Haqā'iq Ghawamiḍ al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil* (Kairo: Maktabah Obaikān, 1998), 8.

⁸⁴ Muḥammad Muḥammad Abū Laylah, *Al-Qur'ān min Manẓur ishtishrāqi*,

hanya untuk memenuhi karakter persajakan, namun juga pasangan-pasangan itu adalah topik yang dibicarakan dalam surat ini.

(16) Kata *naḍḍākhātān* نَضْخَاتَانْ berarti dua pancaran/aliran. Kata ini merupakan silsilah kata *tathniyah* yang terus-menerus hadir dalam surat al-Raḥmān. Kata *naḍḍākhātān* mendeskripsikan surga dengan segala bentuk kenikmatannya⁸⁵.

(17) Kata *khiyām* خِيَامْ, kata *khiyam* berakhiran fonem /ām/ akan tetapi, fonem ini mempunyai keidentikan dengan persajakan /ān/ dalam surat al-Raḥmān. Kata *khiyām* berarti kemah-kemah. *Khiyām* adalah *jama'*⁸⁶ dari *khaymah*. Kata *khiyām* lebih dipilih untuk memenuhi karakter persajakan.

(18) *aqḍām* أَقْدَامْ adalah *jama'* dari *qadam* yang berarti kaki. Kata *aqḍām* adalah lawan dari kata *nawāsi* yang datang sebelumnya. kedua kata *jama'* ini digunakan untuk menggambarkan siksaan bagi orang-orang yang berdosa, yang merupakan focus bahasan pada surta al-Raḥmān .

(19) Kata *akmām* أَكْمَامْ adalah *jama'* dari *kimāmah* yang berarti penutup wajan. Kata *jama'* lebih dipilih untuk mengungkapkan makna yang tersirat karena sesuai dengan persajakan. Walaupun *akmām* berakhiran fonem /ām/ sedangkan karakter persajakan surat al-Raḥmān adalah /ān/, namun persajakan dengan jenis ini disebut dengan al-*Saj'ah al-Mutaqāribah*⁸⁷, poinnya adalah mempunyai identik kesamaan bunyi.⁸⁸

(20) Kata *a'lām* أَعْلَامْ berarti gunung-gunung yang merupakan *jama'* *taksīr* dari kata '*alamūn*'⁸⁹. Dipilihnya kata *jama'* *a'lām* daripada kata-kata padanannya seperti *jibāl*, *rawāsiya* dan lain-lain. Karena sesuai dengan karakter persajakan surat.

⁸⁵ Pemahaman ini dibentuk melalui analisa sintagmatis antar ayat-ayat yang ada dalam al-Qur'ān.

⁸⁶ Bentuk *jama'* adalah salah satu faktor pembentuk persajakan surat al-Raḥmān, biasanya *jama'* takthir lebih dominan dalam surat ini, karena sesuai dengan persajakan umum surat.

⁸⁷ Bunyi akhir kalimat yang berdekatan dengan pola persajakan umum.

⁸⁸ Karena antara konsonan /n/ dan /m/ sama-sama diujung mulut, sehingga menghasilkan bunyi yang identik sama.

⁸⁹ Muḥyiddin Darwīsh, *I'rabul Qur'ān wa Bayānuhu* (Bacrut: al-Yamāmah li Nashr wa Tauzī' dan Dār Ibn Katsīr, t.t), 372.

(21) Kata *afnān* أفنان adalah *jama' taksīr* dari kata *fanān*. *Fanān* berarti ranting pohon yang berbuah. Kata *afnān* lebih dipilih karena dapat menggambarkan kondisi surga, yang menjadi salah satu fokus pembicaraan pada surat ini, tanpa menghilangkan karakter persajakannya.

(22) يسجدان , kata ini disebutkan dalam menggambarkan kuasa Allah terhadap alam semesta. *Ḍamīr mustatīr*⁹⁰ dalam kata *yasjudān* kembali kepada tumbuhan dan pohon. Keduanya digambarkan mematuhi hukum Allah, dengan kalimat verbal untuk memvisualisasikan bentuk ketaatan kedua makhluk tersebut kepada Allah⁹¹.

(23) *yaltaqiyān* يلتقيان. *Yaltaqiyān* disebutkan sebagai bentuk *mutsanna*. *Fi'il muḍāri' muthanna*⁹² menjadi karakteristik *fi'il* dalam surat al-Raḥmān untuk membentuk persajakan, disamping itu juga surat al-Raḥmān memang menceritakan hal-hal yang berpasangan, oleh sebab itu *tathniyah* ataupun *muthanna* dalam surat ini sangat dominan⁹³.

Ayat-ayat yang disebutkan di atas, menunjukkan bahwa dimensi pemilihan kata dalam surat al-Raḥmān mengacu pada jenis persajakan umum surat, yaitu: (ān/ār/ām). bentuk kata-kata (*Ṣiḡhat Kalimat*) yang dipilih sesuai dengan pola persajakan ini. Seperti, dalam bentuk kata *jama'* pola yang dipilih adalah bentuk kata *jama' takthir*, karena *jama' takthir* sebuah kata pada umumnya sesuai dengan pola persajakan surat al-Raḥmān. Pada surat ini boleh dikatakan, tidak satupun ayat yang diakhiri dengan bentuk *jama' muzakar sālim* atau *jama' muannath sālim*⁹⁴, padahal pada surat-surat lain, penggunaan *jama' muzakar sālim* sangat dominan ditemui dalam al-Qur'ān khususnya pada surat-surat lain.

⁹⁰ *Ḍamīr mustatīr* adalah Kata ganti seperti: *Huwa, hiya*, dll. Lihat Fuad Ni'mat, *al-Mulakhaṣ Qawā'id al-Lughah al-Arabiyyah*, 28

⁹¹ Zamakhshārī, *al-Kashāf 'an Haqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-'Aqāwil* (Riyāḍ: Maktabah Obaikān, 1998), 6.

⁹² *Fi'il Muḍāri' muthanna* adalah kata kerja yang menunjukkan pelaku dua orang, Lihat, Fuad Ni'mat, *al-Mulakhaṣ Qawā'id al-Lughah al-Arabiyyah*, 50

⁹³ Dualitas merupakan karakteristik menonjol surat al-Raḥmān. Baik secara analisa fonologi, morfologi, dan semantik.

⁹⁴ *Jama' muzakar sālim* tidak digunakan, karena Pola *Jama' muzakar sālim* yang berakhiran (ūn) tidak mendukung persajakan umum surat al-Raḥmān yang berakhiran (ān).

Sama halnya dengan pemilihan bentuk kata kerja (*fi'il*). Kata kerja yang digunakan adalah kata kerja *muthanna*⁹⁵, dalam hal ini, pemilihan bentuk dan pola ini tidak saja dipengaruhi oleh persajakan surat, tetapi juga mengandung dimensi semantik sekaligus, yaitu untuk mengarahkan kepada sasaran dakwahnya, yaitu jin dan manusia.

Pembahasan ini dilakukan dengan memaparkan contoh-contoh persajakan berdasarkan pada pemilihan kata yang tepat untuk menjaga persajakan tetapi tidak keluar dari makna yang ingin dimaksud. Pemilihan bentuk kata ini adalah bentuk estetik persajakan al-Quran hingga mencapai pada tingkatan yang mengagumkan, dengan tutur bahasa yang tinggi.

Pemilihan kata yang baik adalah kata yang singkat, bagus didengarkan, unik dalam shighatnya serta indah ketika mengungkapkan sesuatu. Peranan diksi dalam bentuk kata untuk memenuhi tujuan tersebut. Keunikan dalam diksi dan kata dalam kerangka tingkat estetik itu akan mengarahkan pada "keunikan uslub" karena setiap karya memiliki karakter tersendiri dalam diksi. Terkadang digunakan sebuah kata tapi tidak digunakan kata yang lain⁹⁶. Para ahli balaghah juga telah mendefinisikan pemilihan kata sebagai pemilihan lafadz dalam bentuk yang paling baik untuk dipahami⁹⁷.

Dampak persajakan muncul dalam aspek semantik susunan kalimat melalui sebagian aspek estetika lainnya⁹⁸. Hal itu untuk memunculkan retorika dan semantik yang tersembunyi. Seperti persajakan dengan menggunakan kaedah-kaedah komponen sintaksis, seperti *isim* dan *fi'il*.

⁹⁵ Kata kerja *muthanna* berpola (ān) hal ini sesuai dengan pola persajakan surat al-Raḥmān.

⁹⁶ Syukri Ayyad, *Madkhal ila ilm al-Uslub*, (Riyadh: Dār al-Ulūm lil Thoba'ah, 1982) 28-29. Lihat juga al-Badawi Zahrān, *Uslub Thaha Husein fi Daw'I al-Dars al-Lughawi al-Hadits*, (Baerut: Dar al-Ma'arif, 1977), 22.

⁹⁷ Lihat al-Jahidz, *al-Bayan wa al-Tabyin* (Bairut: Dar Kutub al-Ilmea, t.t), 63.

⁹⁸ Hubungan Pemilihan kata dengan maknanya juga berkaitan dengan penambahan dan pengurangan shighat kata. Sebagaimana dalam al-Qur'ān juga terjadi mengutamakan kata *mufrad* dari pada kata *jamak*. Karena, Terkadang penggunaan mufrad lebih sempurna dan lebih menyentuh perasaan daripada menggunakan *jama'*. Kajian pemilihan kata ini akan mempertemukan dua disiplin ilmu, yaitu; balaghah (retorika) dan stilistika (*uslūbiyyah*).

Bentuk-bentuk persajakan ini akan membentuk secara bersama-sama sebuah susunan yang sempurna yang bertujuan untuk menarik simpati orang yang mendengarkan. Pemaknaan asing menguasai hasil persajakan karena secara *ẓāhir* dengan ungkapan yang sedikit berbeda. Pemalingan susunan ini berpindah pada pemalingan makna dan estetikanya. Karena keluar dari kebiasaan yang ada, namun tetap menggabungkan konsep estetik persajakan.

Pemilihan kata yang baik adalah kata yang singkat, bagus didengarkan, unik dalam *Ṣiḡḡah*-nya serta indah ketika mengungkapkan sesuatu. Peranan diksi dalam bentuk kata untuk memenuhi tujuan tersebut. Keunikan dalam diksi dan kata dalam kerangka tingkat estetika itu akan mengarahkan pada "keunikan *Uslūb*" karena setiap karya memiliki karakter tersendiri dalam diksi. Terkadang digunakan sebuah kata tapi tidak digunakan kata yang lain⁹⁹.

Para ahli *Balāḡḡah* juga telah mendefinisikan pemilihan kata sebagai pemilihan lafaz dalam bentuk yang paling baik untuk dipahami¹⁰⁰. Dalam pemilihan kata estetika dan yang membedakannya dengan kata lainnya adalah faktor ketelitian makna yang sesuai untuk membedakannya dengan makna lainnya. 'Abd al-Qāhir memperhatikan perbedaan pada tiap *Ṣiḡḡat* kata: kata *Ism* memberi makna bahwa sesuatu yang bermakna positif dan tidak terjadi berulang-ulang. Sedangkan *Fi'l* bermakna sebuah perbuatan terjadi berulang-ulang¹⁰¹.

'Abd al-Qāhir adalah sarjana bahasa yang sangat memperhatikan pemilihan kata. Bahkan 'Abd Qāhir melihat kriteria mukjizat al-Qur'ān dari keindahan al-Qur'ān dalam memilih ungkapan katanya¹⁰². *Ism* dan *Fi'l* sama-sama menunjukkan makna sesuatu, akan tetapi pembicara yang menentukan bentuk kata yang cocok untuk mengungkap makna yang diinginkan, makna yang singkat, yang hanya diungkapkan dalam satu kata, pendapat ini menepis adanya kesamaan dalam bentuk kata.

⁹⁹ Syukri 'Ayyad, *Madkhal ilā al- 'Ilm al-Uslūb* (Riyad: Dar al-Ṭulūm lil Ṭabā'ah, 1982) 28-29. lihat juga al-Baḍawī Zahrān, *Uslūb Ṭaha Huscyn fi Daw'I al-Dars al-Lughawi al-Hadits*, (Baerut: Dar al-Ma'ārif, 1977), 22.

¹⁰⁰ Lihat al-Jāhiz, *al-Bayān wa al-Tabyīn*, (Baerut: Dār Kutub al-Ilmea, n.d), jilid. 1, 63.

¹⁰¹ Abd al-Qāhir al-Jurjāni, *Dalail al-I'jaz*, (Kairo: Tab'ah al-Madni, n.d), 174.

¹⁰² Lihat pada bab I dalam penelitian ini.

'Abd al-Qāhir memberikan sebuah contoh dari al-Qur'ān, Allah berfirman: **وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد** (al-Kahf: 18) dalam ayat tersebut kata *Bāsiṭh'* diungkapkan dengan menggunakan formula *Ism Fā'il*, padahal bisa diungkapkan dengan *Fi'l Muḍāri'* atau *Ṣiḡḡah* lain. Akan tetapi itu tidak terjadi karena *Ṣiḡḡah Ism Fā'il* bermakna bahwa perbuatan tersebut tidak berulang-ulang terjadi. Sedangkan *Fi'l Muḍāri'* menyatakan sebuah perbuatan berulang-ulang¹⁰³.

Hubungan Pemilihan kata dengan maknanya juga berkaitan dengan penambahan dan pengurangan *Ṣiḡḡāt* kata. Sebagaimana dalam al-Qur'ān juga terjadi pemilihan kata *Mufrad* digunakan dari pada kata *Jama'*. Terkadang penggunaan *Mufrad* lebih sempurna daripada menggunakan *Jama'*. Kajian pemilihan kata ini akan mempertemukan dua disiplin ilmu, yaitu; *Baḡḡah* (retorika) dan stilistika (*Uslūbīyah*).

Dari sini dapat kita simpulkan bahwa pendapat Pernyataan al-Rummāni bahwa ada perbedaan yang sangat jauh antara redaksi sajak al-Qur'ān dan redaksi sajak pada umumnya adalah kesalahan besar. Hal itu lah yang menjadi unsur *miracle* al-Qur'ān. Faktor ini adalah sebuah hal yang terbantahkan, baik oleh sarjana muslim ataupun sarjana Barat. Namun, yang menjadi pertanyaan mengapa harus dibedakan pengistilahan keduanya padahal secara karakteristik al-Rummāni mengakui kesamaan keduanya¹⁰⁴. Kenapa tidak disebut bahwa al-Qur'ān adalah sajak yang mengandung mukjizat?¹⁰⁵ Mengapa harus dibuat pengistilahan yang lain. Hal inilah yang menjadi pertanyaan penulis.

B. 2. Tujuan Estetik dalam Pengulangan Kata Sajak al-Rahmān

Persajakan yang dihasilkan melalui pengulangan kata sebagai fitur estetis yang dirancang untuk menyoroti dampak estetika yang dihasilkan oleh gabungan dalam konteks kalimat semantik al-Qur'ān.

Pengulangan semi-kalimat: Seperti: Pertama, *dhul jalāli wal ikrām*. Dalam surat al-Rahmān semi-kalimat ini diulang selama dua

¹⁰³ 'Abd al-Qāhir al-Jurjāni, *Dalā'il al-Ijāz* (Kairo: Ṭab'ah al-Madnī, n.d), 175.

¹⁰⁴ Salah seorang sarjana yang mengakui kesamaan karakter keduanya adalah Abu Hilāl al-Ashkarī.

¹⁰⁵ Sebenarnya pertanyaan inipun sudah diajukan oleh al-Bāqilāni dalam bukunya *Ijāz al-Qur'ān*, namun dalam jawabannya –sesuai hipotesa penulis– yang menjadi latarbelakang pemisahan antara sajak dan fawāṣil adalah adanya pemahaman teologis terhadap konsep mukjizat al-Qur'ān yang sering termuat dalam ayat-ayat *tahaddī*.

kali. Namun, dengan kalimat yang berbeda. Perbedaan kalimat ini tentu saja dikarenakan perbedaan tujuan dan sasaran. Pertama diungkapkan untuk menyatakan bahwa zat Allah selalu abadi karena ayat sebelumnya menyatakan bahwa bumi dan segala isinya bersifat fana dan tidak abadi.

Pengulangan kalimat verbal Seperti: *fabiayyilairabbikumā tukazzibān*. Pengulangan ayat ini dalam surat al-Raḥmān merupakan fenomena tersendiri dalam penelitian surat ini. Para ahli bahasa, sastra serta tafsir memberikan pendapat mereka tentang pengulangan kalimat ini dalam surat al-Raḥmān. Salah satunya adalah Zamakhshārī dalam karyanya al-Kashāf. Zamakhshārī mengatakan bahwa pengulangan ini merupakan bentuk tahzir (peringatan) Allah bagi manusia untuk bersyukur setelah menyebutkan banyak nikmatnya pada surat yang sama.

Dari data di atas pula, terlihat aspek lain yang tidak kalah penting dalam pembentukan sajak surat al-Raḥmān: pengulangan kata, atau yang diistilahkan dengan *tikrar* oleh para ahli balaghah¹⁰⁶. Karena, kehadiran *tikrar* dalam kalimat mampu membentuk nilai estetika suara yang akan dihasilkan. Pergerakan harmonisasi dalam sajak terbentuk melalui dua gabungan: pertama, keserasian wazan 'arud. Kedua, keserasian bentuk morfem yang menguasai pembentukan bunyi kata. Dalam ilmu balaghah pembahasan ini dikaji oleh cabang ilmu balaghah; Badi¹⁰⁷.

Para ahli balaghah membuat defenisi *tikrar* sebagai ungkapan yang berwazan yang menunjukkan makna. Fenomena pengulangan kata diperlukan untuk menumbuhkan aspek estetik sebuah ungkapan¹⁰⁸. Keserasian bunyi yang terbentuk melalui pengulangan kata juga disebut oleh pakar balaghah sebagai *ittifāq al-Awzan* (kesesuaian wazan). Kemunculan aspek pengulangan kata sebagai salah satu bentuk persajakan dalam kerangka dimensi semantik untuk persajakan al-Quran. Timbulnya seni ini dengan fenomena yang beragam merupakan salah

¹⁰⁶ Posisi kajian *tikrār* ini dalam kajian bahasa modern adalah termasuk dalam kajian *uslūb*, sebagaimana *udul* dan *ikhtiyar*. Pengulangan bentuk kata terkadang merupakan fenomena stilistik yang bersifat *ikhtiyār* pada satu sisi, dan terkadang bersifat *udūl*. Stilistika dalam membentuk teks membutuhkan pengulangan bentuk kata dalam unsur fonem, morfem, dan sintaksis dan leksikal. Pengulangan bentuk kata adalah salah satu unsure yang saling berhubungan dari segi konteks, Lihat Ṣalāh Faḍl, *Ilm al-Uslub* (Kairo: Muassasah Mukhtar li Nashr wa Tauzī'), 208.

¹⁰⁷ Muhammad Abdul Muthalib, *Binā al-Uslūb fī Syi'ri al-Haddāthah al-Takwīn al-Badī'* (Kairo: Maktabah al-Adab, 1990), 102.

¹⁰⁸ Muhammad Abd Muṭalib, *Binā' al-Uslūb*, 126-127.

satu pengaruh yang besar dalam konteks ini. Kehadiran beragam manifestasi artistik merupakan dampak terbesar pada pengayaan. Seperti pada kata yang berbentuk *fi'il muḍāri' muthanna*¹⁰⁹; *tukazzibān* تَكْذِبَان yang terbanyak keberadaannya dalam surat al-Raḥmān. Keberadaannya pada banyak akhir ayat berkaitan dengan persajakan surat. *Tukazzibān* menjadi dominan pada surat ini dikarenakan mendukung fokus, tujuan dan konten surat¹¹⁰. Al-Raḥmān berisi bermacam gambaran tentang nikmat Allah, kemurahannya terhadap manusia serta fenomena penciptaannya. Semua fokus ini dapat didukung dengan kata *tukadhibān* untuk menggugah orang yang mendengarkan dan menyadarkan mereka dari kekufuran. Ini merupakan salah satu cara al-Qur'an untuk mendapatkan perhatian¹¹¹ dari pendengarnya.

Kata *tukazzibān*. *Tukazzibān* banyak diulang dalam surat al-Raḥmān. Kata ini diungkapkan berulang kali setelah sebelumnya disebutkan berbagai kenikmatan yang telah diberikan kepada manusia dan jin, yang menjadi fokus pembicaraan.

Dalam terminologi sarjana sastra klasik, fenomena pengulangan dalam tingkat morfologi disebut dengan *al-Tarshi'*. Hal ini dijelaskan oleh Ibn Sinan al-Khafaji dalam bukunya *sirr al-Fashahah*. Yaitu: menggunakan kesamaan morfologi dalam membentuk potongan kalimat yang berirama baik syair maupun sajak¹¹². Dalam pengertian tarshi', ibn sinnan tidak mensyaratkan bahwa semua komponen kedua potongan kalimat itu harus sama semuanya, ibn sinnan cukup mengatakan bahwa

¹⁰⁹ Membentuk persajakan dengan memilih bentuk *fi'il* memberikan makna bahwa kejadian tersebut punya indikasi berulang-ulang, baik secara waktu, tempat dan ruang

¹¹⁰ Fokus dan sasaran secara umum surat adalah untuk menyadarkan manusia dan jin dalam kebesaran nikmat Allah. Dengan diletakkan kata *tukadhiban* akan mendukung konten surat, selain kata ini juga dipilih untuk membentuk persajakan.

¹¹¹ Kata *tukadhibān* diulang-ulang sebanyak 31 kali dalam surat ini, hal ini memunculkan paradigma bahwa kata ini sangat berpengaruh secara psikologis dengan kata-katanya untuk mengalihkan perhatian pendengarnya. Pembentukan dimensi musikalitas dalam bentuk verbal ini telah menyihir masyarakat Arab, karena bangsa Arab adalah satu-satunya bangsa yang sangat apresiatif terhadap ungkapan bernuansa puitis dan sangat tersentuh dengan kata-kata, baik lisan maupun tulisan. Lihat Phillip K. Hitti, *The History of The Arabs*, terj. Cecep Lukman dan Dedi Slamet (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2010), 112.

¹¹² Ibn Sinnan al-Khafaji, *Sirr al-Fashahah*, Muhammad Ali Thabikh, 1969, 181-182

kesamaan kedua potongan kalimat itu bisa jadi dalam bentuk kesamaan bunyi. Sedangkan Ibn Atsir mensyaratkan itu, apabila tidak maka tidak disebut tarshi'¹¹³.

Ibn Sinnan al-Khafaji mengatakan bahwa pengulangan bentuk kata tidak mesti dalam bentuk yang benar-benar sama, karena hal itu menunjukkan adanya pemaksaan dalam membuat formula keserasian. Pengulangan yang baik adalah dengan pengulangan shighat kata yang sama namun keduanya memiliki makna berbeda. Seperti: *إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم*. dalam ayat ini kata 'naim' dan 'jahim' memiliki shighat kata yang sama, namun dari segi pemaknaan keduanya berbeda. Dalam ilmu badi' disebut dengan *thibāq ijabi*.

Salah satu fenomena pengulangan aspek morfem (*tarshi'*) yang ditemukan dalam salah satu jenis ungkapan sastra Arab adalah sajak. Al-'Ulwa mendefinisikan sajak, yaitu; keserasian dua potongan kalimat dalam ungkapan prosa baik kesamaan pada huruf maupun dalam wazan atau keduanya. Al-Thayyibi mendefinisikan sajak sebagai: keserasian dua potongan kalimat pada huruf akhir atau wazannya¹¹⁴. Contoh sajak –sebagaimana didefinisikan- banyak terdapat dalam al-Quran: seperti

فيها سرر مرفوعة/وأكواب موضوعة (al-Ghasyiyah: 13).

Semantik pada pengulangan kata surat al-Rahmān memiliki beberapa konsep:

A. Menyatakan jenis-jenis pada tiap kata yang diulang pada tiap ayat/kalimat. Seperti kata *mīzān* yang diulangi sebanyak tiga kali dalam surat al-Rahmān adalah untuk membedakan antara kata mizan (ayat: 7, 8, 9) yang satu dengan kata *mīzān* di ayat/kalimat lain. Kata *mīzān* berarti timbangan, namun dalam ketiga ayat tersebut kata mizan memiliki beberapa makna khusus. Kata *mīzān* dalam ayat ketujuh mengandung makna timbangan dunia. Kata *mīzān* dalam ayat kedelapan mengandung makna timbangan akhirat, dan kata *mīzān* pada ayat kesembilan mengandung makna timbangan akal¹¹⁵. Begitu juga yang terjadi pada pengulangan kata *ihsān* pada ayat ke-60 *hal jazā'ul ihsan illal ihsān*. kata *ihsan* pada awal ayat mempunyai makna berbeda dengan

¹¹³ Al-'Ulwa, *Al-Miftah* (Baerut: Dār al-Fikr al-'Araby, 1988), 229.

¹¹⁴ Al-Ṭayyibi, *Al-Thibyan*, (Kairo: Dār Uthmān li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 1990), 521.

¹¹⁵ Maḥmūd bin Hamzah al-Kirmāni, *Asrār al-Tikrār fi al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Faḍīlah, t.t), 231.

kata *ihsan* di akhir ayat. Abu Hayyān mengatakan *ihsān* pertama bermakna perbuatan baik dan *ihsān* kedua berarti balasan/pahala yang baik¹¹⁶.

B. Untuk menyatakan penegasan bagi pembaca, agar pembaca benar-benar memfokuskan terhadap kata yang diulang, seperti kata *tukazzibān*. Kata ini diulang selama 31 kali. Pengulangan kata ini dalam persajakan digunakan untuk mendorong objek/sasaran surat al-Rahmān; jin dan manusia, untuk tidak memungkiri nikmat-nikmat yang telah Allah berikan, yang pada umumnya disebutkan sebelumnya. Pendapat ini juga disampaikan oleh Sayyid Qutb dalam *Fī Zhilāl al-Qurān*, namun menggunakan istilah *taḥaddī* (tantangan) bagi manusia dan jin. Sayyid Qutb menambahkan, bentuk tantangan ini disebutkan setelah Allah menyebutkan nikmat-nikmatnya pada ayat sebelumnya¹¹⁷.

C. Mengapa fi'il dalam surat al-Rahman dominan dengan menggunakan afiksasi *tukadhibān*. Mengingat besarnya arti afiksasi (penambahan huruf) dalam bahasa Arab khususnya penambahan pada kata kerja yang mengubah makna dan fungsi dari kata kerja itu sendiri maka penulis menganggap penelitian ini sangat penting dan tertarik untuk menelitinya.

Afiksasi kata dasar *ka-za-ba* menjadi *ka-dha-ba* (dengan menambahkan *tashdīd*) menunjukkan terdapat penambahan makna semantis dalam pemaknaannya. Secara fonologi penambahan fonem *za* yang didobelkan menunjukkan terdapat *stressing* (penekanan) dalam kata tersebut. Penekanan tersebut menunjukkan bahwa Allah menggaris bawahi kata ini bagi manusia dan jin untuk selalu mensyukuri dan tidak mendustakan nikmat yang telah diberikannya sebagaimana yang disebutkan secara konfrehensif dalam surat ini.

B. 3. Urgensi Udūl dalam Membentuk Sajak al-Rahmān

Fenomena morfologi dalam persajakan surat al-Rahmān adalah mengacu kepada konsep pembentukan sajak surat¹¹⁸. Terkadang juga didapati kata yang tidak sesuai dengan konsep bahasa (atau yang diistilahkan dengan *Udūl*), namun setelah diamati kata tersebut jauh

¹¹⁶ Abū Hayyān al-Andalūsī, *Tafsīr Baḥru al-Muhīth* (Baerut: Dār al-Kutūb al-Ilmiya, 1993), 196.

¹¹⁷ Sayyid Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'ān* (Baerut: Dar al-Shūrūq, 1987), 209.

¹¹⁸ Bersamaan dengan itu persajakan yang dibuat tetap tidak keluar dari topik yang dibahas pada surat ini. Sese kali terdapat kata yang keluar dari konsep sajak pada umumnya. Hal itu terjadi karena agar persajakan tidak keluar dari topik pembahasan.

lebih bermakna daripada digunakan kata yang memenuhi karakter sajak. Seperti kata *biḥusbān* yang seharusnya bisa digunakan kata *yusbihān*. Karena, apabila dianalisa dengan ilmu munasabat ayat ini sangat berkaitan dengan ayat sebelumnya¹¹⁹, ayat ini lebih memilih *fi'il* untuk membentuk persajakannya. Kenapa terjadi perbedaan jenis kalimat antara kedua ayat yang saling berkaitan makna ini?

Setelah diamati, ternyata penggunaan *biḥusbān* pada ayat kelima lebih tepat untuk mengungkapkan makna bahwa matahari dan bulan bertasbih kepada Allah dengan cara berputar pada porosnya. Seperti yang dikatakan Zamakhsharī bahwa kalimat verbal digunakan untuk menggambarkan atau memvisualisasikan kejadian atau peristiwa. Pemilihan kata *biḥusban* bisa dipengaruhi aspek ini, *biḥusban* –adalah kata untuk membentuk kalimat nominal- ditujukan bukan untuk memvisualisasikan peristiwa. Oleh sebab itu, pada ayat kelima dipilih daripada menggunakan *fi'il*¹²⁰.

Ayat *al-Shamsu wa al-Qamaru biḥusbān*. Kata *ḥusbān* حسيبان adalah *maṣdar* dari kata *aḥsaba* yang berarti bertasbih dengan mengelilingi poros masing-masing. Kata *ḥusbān* lebih digunakan untuk memenuhi karakter sajak /ān/. Tapi tidak hanya itu, kata *ḥusbān* pada dasarnya berarti menghitung, dalam kaitannya dengan matahari dan bulan, *ḥusbān* berarti mengelilingi porosnya masing-masing. Hal ini diketahui dibelakang hari, yaitu pada abad ke-18, setelah teori bumi mengelilingi matahari terkuak. Dengan kata ini diketahui bahwa kata *ḥusbān* tidak hanya untuk memenuhi karakter persajakan, tetapi juga sarat dengan makna yang dalam dan bahkan sesuai dengan fakta keilmiyahan yang ada¹²¹.

¹¹⁹ Zamakhsharī, *al-Kashāf 'an Haqā'iq Ghawamiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-'Aqāwīl* (Riyāḍ: Maktabah 'Obaikan, 1998), 6.

¹²⁰ Dalam pemilihan kata estetik dan yang membedakannya dengan kata lainnya adalah faktor ketelitian makna yang sesuai untuk membedakannya dengan makna lainnya. Abd al-Qāhir memperhatikan pembedaan pada tiap shighat kata: kata *ism* memberi makna bahwa sesuatu yang bermakna positif dan tidak terjadi berulang-ulang. Sedangkan *fi'il* bermakna sebuah perbuatan terjadi berulang-ulang. Abd Qāhir al-Jurjāni, *Dalā'il al-Ijāz*, 174

¹²¹ Ayat ini banyak menjadi pegangan para ahli al-Qur'ān dalam kajian antara al-Qur'ān dan teknologi, atau banyak disebut dengan tafsir 'ilmi, atau pemaknaan ayat-ayat al-Qur'ān berkenaan dengan sains. Akan tetapi, tafsir jenis ini hanya menjadikan

Pernyataan pada ayat ini menyatakan bahwa matahari dan bulan berputar dengan perhitungan¹²². Sesuai dengan sifat *ṣiḡhat maṣḍar* adalah tidak menunjukkan waktu, maka informasi pada ayat ini tidak membatasi perputaran matahari dan bulan sampai waktu tertentu. Karena, konteks surat ini hanya untuk menyebutkan karunia-karunia Allah¹²³.

Kata *bihusbān*. Pada struktur kalimat ini terjadi 'udūl (pengalihan) dari kalimat verbal menjadi kalimat nominal¹²⁴. Pada ayat setelahnya kalimat yang digunakan adalah kalimat verbal. Pada ayat *wa al-Shamsu wa al-Qamaru bihusbān*. sebenarnya bisa digunakan kalimat *wa al-Shamsu wa al-Qobaru yusbihān*. tetapi kata *isim maṣḍar* lebih dipilih untuk membentuk persajakannya¹²⁵. Persajakan dengan cara pengalihan kepada kata *muthanna*.

Sajak al-Qur'ān sebanyak 78 kata. Ayat yang diakhiri dengan kata benda (*isim*) ada 42 ayat. Sedangkan yang diakhiri dengan persajakan kata kerja (*fi'il*) sebanyak 45 ayat. Analisa di atas juga menunjukkan bahwa penggunaan *Ṣiḡhah* serta aplikasinya harus melalui dua tahapan: *Pertama*, tahapan sesuai dengan kaedah bahasa. *Kedua*, tahapan sesuai dengan kaedah estetika. Dari pembahasan ini dapat ditarik kesimpulan bahwa dalam pemilihan kata selalu terdapat tahapan ungkapan, yaitu: apabila mengungkap sesuatu yang bersifat hakikat maka digunakan sesuai kaedah ilmu *Naḥwū*. Namun, apabila sesuatu yang bersifat estetika retorika maka terkadang keluar dari kaedah yang berlaku, namun ini menjadi aspek keindahan yang dibahas dalam ilmu *Balāghah*¹²⁶.

al-Qur'ān sebagai justifikasi dari penemuan-penemuan ilmiah yang akan selalu berubah dan berkembang.

¹²² Lihat Fuad Ni'mat, *al-Mulakhaṣ Qawā'id al-Lughah al-Arabiyah*, 31

¹²³ Hal ini dapat dianalisa melalui persesuaian antar ayat, analisa ini disebut dengan ilmu *Munāsabah*.

¹²⁴ 'Udūl jenis ini adalah bentuk *style* kalimat. Hubungannya dengan dimensi semantik.

¹²⁵ Hal ini dikarenakan, pada ayat ini penekanannya maknanya adalah mengabarkan bahwa matahari dan bulan bertasbih kepada Allah. Sedangkan apabila digunakan kalimat verbal maka pemaknaannya berbeda bahwa matahari dan bulan terus berputar menurut porosnya sebagai bentuk tasbih kepada Allah.

¹²⁶ Al-Zajjāji, *al-Idāh fi 'Ilāl al-Naḥwī* (Kairo: Maktabah 'Aṣriyah, n.d), 77.

Dari pemilihan ini dapat dipisahkan antara ungkapan *Naḥwū* dan ungkapan *Balāghah*. Ungkapan *Naḥwū* dimaksudkan untuk memberikan pemahaman kepada lawan bicara tidak lebih. Tetapi ungkapan *Balāghah* bertujuan, bukan hanya untuk memberikan pemahaman tapi lebih dari itu untuk menunjukkan sesuatu yang lebih dari *zāhir*¹²⁷ ungkapan.

Dari data-data di atas dapat disimpulkan beberapa kesimpulan terkait aspek morfem dalam pembentukan sajak surat al-Raḥmān. Yaitu:

1. Semua aspek morfologi surat al-Raḥmān (baik aspek diksi (pemilihan kata), *udūl* (pengalihan) dan *tikrār* (pengulangan)) diarahkan untuk membentuk kesesuaian antara kata, irama dan makna secara bersamaan.

2. Pada aspek diksi, kata persajakan surat al-Raḥmān yang dipilih adalah kata-kata yang memiliki *ṣiḡhat* berakhiran /ān/ seperti *ṣiḡhat mubālaghah*, *ṣifat mushabahah*, *maṣdar*, *muthanna*, *jamak taksīr*, dan *muthanna*. sehingga sesuai dengan persajakan surat al-Raḥmān secara umum.

3. Pada aspek *udūl* terjadi dalam surat al-Raḥmān kepada bentuk isim seperti *masdar* dan *isim fā'il*.

4. Pada aspek *tikrār* yang terdapat dalam surat al-Raḥmān dalam bentuk *fi'il muḍāri'*, *isim maṣdar* dan *isim*.

Dari paparan panjang teori di atas dapat dilihat semua unsur-unsur linguistik-stilistik adalah juga menjadi fenomena yang juga terjadi dalam persajakan al-Qur'ān. seperti, fenomena *udūl*, *ikhtiyār* (diksi) dan pengulangan, baik dalam tataran fonem, morfem, sintaksis. Konsep-konsep ini memiliki andil yang besar dalam menciptakan harmonisasi kata ataupun kalimat yang terkonstruksi dalam persajakan al-Qur'ān. Tetapi yang menjadi hal yang lebih fenomenal lagi di dalam al-Quran bagaimana harmonisasi itu juga terbentuk antara persajakan yang bersifat *lafzy* dengan pemaknaan (segi semantiknya). Harmonisasi *lafadz*

¹²⁷ Dalam ilmu stilistik, pengungkapan dapat dibedakan menjadi 3 macam: pertama, ungkapan menurut ilmu nahwu (ungkapan biasa), kedua, ungkapan yang keluar dari ilmu nahwu untuk memperlihatkan estetika bahasa serta mengandung pemaknaan yang lebih dalam dari pada ungkapan nahwu. Ketiga, ungkapan yang tidak dimengerti. Udul termasuk dalam macam ungkapan kedua. Ungkapan *balāghah* biasanya ungkapan yang memuat makna yang lebih dalam dari makna ungkapan biasanya. Raja' Eid, *Falsafat al-Balāghah Bayna Taqniya wa Taṭbīq* (Alexandria: al-Munshir al-Ma'ārif, t.t), 143.

dan makna ini menjadi sebuah keistimewaan yang dimiliki al-Qur'ān, yang juga diakui oleh para sarjana bahasa dan sastra klasik.

C. Fakta Persajakan Surat al-Rahmān: Sebuah Refleksi

Setelah menganalisa aspek fonem dan morfem al-Qur'ān tidak ada salahnya apabila dikatakan adanya unsur persajakan dalam surat al-Rahmān. Berhubungan dengan konsep I'jāz yang terdapat al-Qur'ān, fakta persajakan ini dapat dipahami dengan didukung konsep I'jāz Abd al-Jabbār dan Abd al-Qāhir al-Jurjāni dengan konsep *faṣāḥah*-nya. Dengan memuat konsep i'jaz yang dimiliki oleh Abd al-Jabbār tersebut maka penelitian ilmiah ini tidak bertentangan dengan konsep I'jāz. Konsep I'jāz ala Abd al-Jabbār dan al-Jurjāni ini digolongkan pada I'jāz dalam bahasa teks. Artinya sajak yang terdapat dalam al-Qur'ān tentu saja bukan sajak biasa. Sajak al-Qur'ān menurut Naṣr Hāmid dapat dibagi menjadi dua. Pada awal perkembangan islam, al-Qur'ān mempunyai karakter sajak namun pada surat madaniyah al-Qur'ān terlepas dari karakter sajak. Fenomena ini membuat Naṣr Hāmid berkesimpulan bahwa antara al-Qur'ān dan teks-teks Arab pra-islam terjadi dialektika kebudayaan¹²⁸.

Dalam pemikiran Abū Zayd al-Qur'ān adalah teks yang berupa bahasa (*Naṣṣun Lughawiyun*). Perabadian islam adalah peradaban yang berdiri atas teks¹²⁹. Maksudnya adalah perkembangan peradaban islam didasari oleh dialektika antara teks dan pikiran manusia yang berinteraksi dengan teks tersebut serta realitas dan kondisi yang selalu meliputi keduanya –manusia dan teks- maka, peradaban islam adalah hasil proses dialektika tiga dimensi ini yaitu teks sebagai sumber, manusia sebagai subjek, dan realitas sebagai kondisi yang meliputi keduanya.

Oleh sebab itu tidak aneh bila peradaban islam disebut peradaban teks. Apabila teks keagamaan itu menjadi kunci bagi peradaban, maka ta'wil adalah hal yang sangat penting dalam kerangka ini. Ia berpendapat bahwa al-Qur'ān diwahyukan kepada Muhammad dan memasuki ruang sejarah dan ia menjadi subyek untuk aturan-aturan dan hukum sosiologis dan historis. Disini kemudian al-Qur'ān terhumanisasi

¹²⁸ Lihat Naṣr Hāmid Abū Zayd, *Mathūm al-Naṣṣ*, 194,

¹²⁹ Hal ini diakui sendiri oleh Naṣr Hāmid Abū Zayd dalam mukadimah bukunya yang berjudul "*Ishkaliyat al-Qirā'ah*".

mengejawantahkan elemen-elemen, ideologis, politis, kultural yang partikular dari masyarakat Arab abad 7 M. Jadi, Abu Zayd membagi masa ketika teks menjadi wahyu dan masa ketika teks menjadi pemahaman manusia.

Dalam rangka melakukan takwil ini Abū Zayd mencoba merumuskan satu konsep yang objektif dan ilmiah untuk menafsirkan teks-teks keagamaan¹³⁰. Konsep yang Abu Zayd coba bangun adalah mempertemukan antara takwil dalam islam dan hermeneutika.

Dalam konsep Ijāz, Abū Zayd mempunyai kemiripan dengan konsep Ijāz Qādi Abd al-Jabbār, bagi Qādi Abd al-Jabbār, Ijāz al-Qur'ān terletak pada faṣāhah bahasa al-Qur'ān, itu artinya Abd al-Jabbār memahami konsep Ijāz pada tataran dalam bahasa teks¹³¹. *Faṣāhah* yang dimaksud bukan faṣāhah yang diketahui pada umumnya, ia membatasi makna *faṣāhah* al-Qur'ān.

Tidak hanya memberikan batasan umum terhadap istilah faṣāhah, yang dibatasinya hanya pada aspek keindahan makna dan kata-kata yang jernih tanpa memandang 'bentuk dan jenis'. Akan tetapi ia melanjutkan langkah-langkah penting dalam menetapkan karakteristik yang membedakan antarteks. Jika keindahan makna menjadi syarat utama pada konsep faṣāhah dan dapat membawa kita pada pandangan bahwa keindahan al-Qur'ān dapat dikembalikan pada 'pesan dan makna' yang tidak dapat disamai manusia, maka Abd al-Jabbār menolak aspek 'jenis' dari konsep faṣāhah. Disini, kita harus memahami apa yang dimaksudkan oleh Abd al-Jabbār dengan pesan dan makna atas dasar bahwa pesan tersebut merupakan 'tujuan dan sasaran' umum dan ide. Dari sini, Abd al-Jabbār berusaha menjadikan keistimewaan dan *fashāhah* terdapat dalam kata-kata¹³².

Abd al-Jabbār dan Abd al-Qāhir memiliki kesamaan pandangan terhadap konsep faṣāhah. Abd al-Qāhir bahkan mengatakan bahwa kemukjizatan tidak terjadi pada tataran kata-kata al-Qur'ān, melainkan pada tataran ungkapan dan faṣāhah. Menurut Abd al-Qāhir sebuah kata apabila digandengkan dengan kata lain yang menghasilkan makna

¹³⁰ Lihat Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Falsafatu al-Ta'wīl*, (Lebanon: Dār al-Tanwīr, 1993), 377.

¹³¹ Muḥammad Mūsā Sharīf, *Ijāz al-Qur'ān al-Karīm; Bayna al-Imām al-Suyūṭi wa al-'Ulama* (Jeddah: Dār Andalus al-Khadrā, 2002), 619.

¹³² Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mathūm al-Naṣṣ*, 104

bayani, inilah yang dimaksud *faṣāhah* menurut Abd al-Qāhir dan Abd al-Jabbār¹³³.

Bagi Abd al-Jabbār yang dimaksud dengan kata-kata bukanlah kosa kata, sebab *faṣāhah* menurutnya berkaitan dengan struktur atau menggabungkan dengan cara tertentu. Jika kata-kata memiliki aspek yang banyak kaitan dengan dunia yang ditunjukkan oleh sebuah konvensi dan memiliki kaitan antarkata dalam struktur bahasa, maka Abd al-Jabbār menolak aspek konvensi sebagai yang memiliki andil dalam *faṣāhah* atau dalam menentukan keistimewaan sebuah ungkapan. Sebab, semua ungkapan terkait dengan wilayah bahasa dan semua bahasa berdasarkan konvensi. Keistimewaan hanya terdapat pada susunan dan penyusunan, maksudnya adalah penyusunan ungkapan dengan cara khusus.

Abd al-Jabbār menetapkan *faṣāhah* melalui tiga dimensi dalam struktur bahasa, pertama penggantian yang hanya terjadi pada kata-kata¹³⁴. Yang dimaksud dengan penggantian adalah pemilihan kata tertentu di antara kata-kata lain yang mungkin cocok untuk digunakan dalam konteks tertentu. Kedua, posisi yang digunakan menjadi monopoli uslub, mendahulukan dan mengakhirkan. Dimensi ketiga adalah I'rāb yang hanya terjadi pada peristiwa gramatikal dari sebuah kata dalam ungkapan itu sendiri.

Tentunya, perbedaan yang dibuat oleh Abd al-Jabbār antara posisi dan I'rāb merupakan perbedaan yang penting ditinjau dari sisi bahwa posisi mempunyai makna yang berbeda dari makna I'rāb meskipun masing-masing kedua dimensi tersebut terjadi dalam taraf hubungan konteks¹³⁵. Jika yang dimaksudkan dengan 'penggantian' yang hanya terjadi pada kata-kata merupakan taraf hubungan semantik, maka kita dapat mengatakan bahwa Abd al-Jabbār telah meletakkan dasar semantik yang kokoh yang dibangun di atas teori *naẓm* yang dikembangkan oleh Abd al-Qāhir.

Interpretasi terhadap dimensi penggantian yang dikemukakan Abd al-Jabbār hanya didasarkan pada perkiraan saja, sebab ia menunjukkan dimensi tersebut kadang-kadang dengan sebutan konvensi yang mencakup penggabungan.

¹³³ Muḥammad Abū Zuhrah, *mu'jizah al-Kubrā al-Qur'ān* (Kairo: Dār Fikr al-Arabi, n.d), 129.

¹³⁴ Lihat Naṣr Hāmid dalam *Mathūm al-Naṣṣ*, 154

¹³⁵ Muḥammad Mūsa Sharīf, *I'jāz al-Qur'ān al-Karīm; bayna al-Imām al-Suyuthi wa al-'Ulama*, 219.

Oleh karena itu Abd al-Jabbār berusaha memasukan *faṣāhah* ke dalam hukum bahasa yang mencakup seluruh ungkapan tanpa melihat tema dan tujuan, dan tanpa memandang bentuk, tipe ataupun jenis.

Kesimpulan kedua yang dicapai oleh Abd al-Jabbār dan Abd al-Qāhir adalah menghindari konsep notasi *wazan* dalam menentukan karakteristik ungkapan (kalam). Penyebab di balik kesimpulan ini adalah bahwa konsep *wazan* terkait erat dengan puisi dan kebudayaan, oleh karena perbedaan antara al-Qur'ān dan puisi merupakan perbedaan yang penting dan niscaya maka ulama kuno berusaha menghindari dimasukkannya dimensi tersebut dalam konsep *faṣāhah* dan I'jāz.

Para ulama kuno tidak menyadari bahwa keindahan nada hanyalah satu karakter bahasa yang berkaitan dengan kemampuan mempergunakan dimensi suara dengan penggunaan yang khusus sesuai dengan hukum-hukum bahasa yang mereka jadikan sebagai pusat *faṣāhah*¹³⁶.

Mereka tidak menyadari bahwa notasi nada merupakan salah satu tanda bagi teks yang unggul dalam kebudayaan yang tidak banyak berbeda dengan prosa dan puisi. Bahasa al-Qur'ān dari sisi ini merupakan bahasa yang memiliki notasi nada yang menjadikan bahasa al-Qur'ān begitu istimewa dalam sistem bahasa Arab. Tentunya, bahasa al-Qur'ān memperoleh notasi nada semacam ini dari watak karakteristik teks, baik dalam fase pembentukannya ataupun dalam fase berikutnya dalam sejarah kebudayaan hingga sekarang. Al-Qur'ān hingga sekarang dibaca dengan lagu khusus sesuai aturan pembacaan (tajwid).

Konsep I'jāz semestinya tidak dipahami secara sempit. Para sarjana al-Qur'ān banyak memberikan alternatif-alternatif terkait konsep I'jāz al-Qur'ān. memahami I'jāz al-Qur'ān pada tataran jenis (genre) seperti yang berlaku pada al-Bāqillāni dan al-Rummāni telah membuat paradigma yang tidak sejalan dengan penelitian dan fakta ilmiah. Salah satunya adalah tentang keberadaan sajak dalam al-Qur'ān ini.

Supaya konsep I'jāz al-Qur'ān sejalan dengan fakta dan data yang ada, maka alternatif konsep i'jaz perlu dipilih. Dalam hal ini, konsep I'jāz ala al-Jurjāni mendukung tesis ini tentang eksistensi persajakan al-Qur'ān.

¹³⁶ Lihat Aḥmad Mukhtar 'Amr, *Dirāsah al-Ṣawt al-Lughawi* (Kairo: 'Ālam al-Kitāb, 1997), 37.

BAB IV

ANALISA PERSAJAKAN: ASPEK SINTAKSIS DAN SEMANTIK

Kajian Sintaksis persajakan al-Qur'ān mengkaji bentuk dan karakteristik sintaksis yang identik digunakan untuk membentuk persajakan surat al-Raḥmān. Kadang kala aspek gramatikal persajakan surat al-Raḥmān sesuai dengan kaedah gramatikal bahasa Arab yang berlaku, namun terkadang juga didapati pembentukan sajak yang keluar dari kaedah bahasa Arab yang ada.

Kajian semantik persajakan al-Qur'ān akan membahas pemaknaan sajak al-Qur'ān pada semua komponen linguistik (yaitu: fonem, sintak, dan morfem) dengan menghubungkan makna yang akan dihasilkan. Persajakan yang sesuai dengan kaedah bahasa Arab memiliki makna yang terkandung di dalamnya, termasuk juga persajakan yang tidak sesuai dengan kaedah bahasa Arab, juga memiliki kandungan makna yang sulit untuk diketahui, kecuali setelah mengkaji secara mendalam.

A. Persajakan Surat al-Raḥmān Melalui Aspek Sintaksis

Aspek sintaksis dalam kajian bahasa merupakan kajian tentang penyusunan dan penyiataan struktur kalimat¹. Apabila dikaitkan dengan fenomena persajakan, maka aspek sintaksis memiliki peran dalam menentukan penyusunan kalimat agar sesuai dengan pola persajakan. Karena, kesamaan bunyi yang terjadi dalam fenomena sajak tidak dapat ditemui apabila tidak didukung dengan strategi penyusunan dan penyiataan struktur kalimat yang baik. Penyiataan struktur kalimat dalam fenomena sajak al-Raḥmān dapat dibagi dua cara:

¹ Sintaksis Arab yang disebut dengan ilmu *Naḥwū* membahas tentang kaedah perangkaian bahasa dan kaedah-kaedah bahasa Arab lainnya. Tujuan ilmu *Naḥwū* adalah untuk menentukan cara-cara pembuatan kalimat serta menentukan perannya dalam kalimat tersebut baik dalam karakteristik semantik seperti *ibtidā'* (permulaan), *fā'iliyah* (subjek), *maf'ūliyah* (objek). Sintaksis Arab juga berbentuk hukum-hukum *naḥwū* seperti *taqdīm* dan *ta'khīr* serta *i'rāb* dan *binā'*. Ibn Jinnī memberikan defenisi ilmu *Naḥwū*, yaitu: ilmu yang dapat menentukan peran sesuatu dalam bahasa, seperti *Tathnīyah* (dua orang), *Jama'*, *Naṣab*, *Tarkīb* dan lain-lain. Lihat Abū Fattāh Uthmān bin al-Jinnī, *al-Khasāiṣ*, (Kairo: Dār al-Kitāb al-Maṣriyah, t.t), 43.

A. 1. Konsep Penyiasatan Struktur Kalimat Sajak al-Rahmān

Secara sintaksis, *fronting* (*Taqdīm*)² dianggap sebagai sebuah proses penyusunan struktur. Penelitian tentang *fronting* dalam al-Qur'ān sangat mencolok. Kebanyakan studi *fronting* berkonsentrasi pada gaya dan fenomena retorik³, sedangkan aspek sintaksis sedikit sekali mendapat perhatian.

Biasanya, *fronting* digunakan untuk tujuan tertentu, terkadang kata yang biasanya di awal konstituen menempati posisi yg berhubung dengan posisi di belakang. Penyiasatan struktur⁴ seperti ini berpengaruh pada makna⁵, yaitu memberi makna pengkhususan⁶. Hal ini dapat dilihat dalam ayat-ayat sebagai berikut:

² *Taqdīm* dan *Ta'khīr* adalah sebuah proses dimana elemen kalimat yang berada dalam posisi akhir biasanya dijadikan berada di awal kalimat, dan yang biasanya berada di awal diakhirkan. Dalam kalimat, elemen apapun dapat bergeser dan diganti, dari posisi yang paling kiri menjadi topik kalimat. Lihat A. Winter, *A Leading Site Theory of Movement Rules* (London: Linguistic Inquiry (MIT Press), 1982), 16-22.

³ Abbass (2001) menilai *fronting* dalam al-Qur'ān sebagai kehalusan seni yang dievaluasi oleh orang yang peduli dengan gaya yang sangat baik dan pengetahuan yang kaya kata-kata. Lihat Abbās, *Uslūbiya al-Qur'ān* (Damaskus: Dār al-Ilmea, 1998), 32. Demikian juga, al-Samurrae (2000: 49-74) menyatakan bahwa al-Qur'ān mencapai tingkat maksimum retorika dalam melokasi kata-kata. Apakah bersifat wajib atau opsional, dalam posisi yang paling tepat dan akibatnya gambar-gambar estetika megah dan unik dengan tingkat optimal (internal) kohesi dan harmoni. Ada konsensus dalam pendapat pakar tata bahasa Arab dan ahli retorika yang mana *fronting* dalam Al-Qur'an memiliki gaya dan/atau tujuan retorik. Lihat al-Samurrae, *taqdīm wa ta'khīr fi al-Qur'ān zāhira al-I'jāz* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1989), 11. Al-Syūti (1988), misalnya, menguraikan sepuluh alasan di balik *fronting* Al Qur'ān seperti: pemuliaan, menghormati, kejadian, nasihat, kausalitas, kata yang mendahului atau menyatakan merendahkan diri Lihat al-Syūti, *Dirāsa Balāghiya fi al-Qur'ān* (Riyādh: Dār al-Manārah, 1987), 48.

⁴ Yaitu membentuk pola yang tidak seharusnya seperti mendahulukan *khbar* dari *mubtada'*-nya memiliki tujuan-tujuan estetik, penyiasatan struktur ini juga memuat makna semantik yang lebih mendalam ketimbang susunan biasa, Lihat, Raja' Eid, *Falsafat al-Balāghah Bayna Taqniya wa Taṭbīq* (Alexandria: al-Munshir al-Ma'ārif, t.t), 73.

⁵ Sekali lagi untuk tujuan retorika dan gaya, Al- Ghalayeeni (1971) menambahkan untuk perlunya mendahulukan *khbar* seperti di kasus pada saat diwajibkan untuk melenyapkan kecurigaan mereka mempertimbangkan frasa kata sifat (bukan *khbar*).

⁶ Pembahasan lebih detail tentang ini, lihat Raja' Eid, *Falsafat al-Balāghah Bayna Taqniya wa Taṭbīq*, 75

Pertama, Mendahulukan posisi kata yang seharusnya diakhirkan, dan mengakhirkan posisi lainnya, guna membangun persajakan adalah ciri persajakan al-Qur'an. fakta ini ditemui pada surat-surat Makiyah periode awal. Taqdim dan ta'khir ini ditemui dalam beberapa bentuk:

Mendahulukan *khobar* (*comment*) daripada *mubtada'* (*topic*) terdapat dalam ayat ke-11. *Khobar* didahulukan daripada *mubtada'*. Konsep ini mempunyai peran yang signifikan dalam membentuk persajakan⁷. Karena kata yang memiliki karakter persajakan; yaitu;

(1) *Fīha fākihātu wa al-Nakhlū dhātu al-Akmām*, berada dalam komponen *mubtada'*, sehingga mengakhirkan *mubtada'* yang berisi kata sajak (*akmām*) akan membentuk persajakan dengan sendirinya⁸.

(2) *Fīhimā 'aināni naḍākhatān*. 'aināni adalah *mubtada'* dari *khobar* yang didahulukan. *Khobar* yang terdiri dari *jār majrūr* ini, secara gramatikal memang harus didahulukan⁹. Pemilihan struktur gramatikal ini mempunyai peran yang sangat signifikan dalam pembentukan sajak. Karena, dengan demikian memungkinkan *mubtada'* –secara gramatikal harus *isim-* untuk diakhirkan dan membentuk persajakan yang sesuai dengan karakter sajak surat al-Raḥmān. Begitu juga dengan ayat berikut:

Fīhima minkulli fākihātin zaujān. Lam yuṭmis hunna insun qablahum walā jān. Wa mindunihimā jannatān. Semua ayat di atas merupakan contoh pendahuluan *khobar* atas *mubtada'*-nya. Walaupun secara gramatikal pendahuluan ini telah seseuai dengan kaedah, namun tetap saja struktur ini dipilih bukan tanpa alasan. Dalam sintaksis Arab, ada kaidah yang menyebutkan bahwa *khobar* bisa didahulukan dari *mubtada'* jika *khobar* itu terdiri dari *jār majrūr* sementara *mubtada'*-nya

⁷ Ahli retorika semacam ini *fronting* sebagai teknik gaya dikaitkan dengan tujuan-tujuan berikut: 1. Psikologis bertujuan 2. Numerousness dari komponen 3. Sajak dan apostrof, dan 4. Kebebasan penyair. Lihat *Taqdim wa ta'khir* merupakan salah satu elemen terpenting untuk menghasilkan persajakan. Lihat Dahhān al-Nahwy, *Fuṣūl fī al-Qawāfi* (Riyād: Dār Ishbeliya, 1998), 56.

⁸ Al-Jurjani mengatakan *fronting* dalam bahasa Arab mempunyai aspek fungsi sintaksis yang dibuat hanya demi kepentingan yang mana *mubtada'* *muakhar* (*the Fronted Comment*) dan *khobar* mu'awal (*Postposed Topic*) tetap memuat fungsi sintaksisnya dan ciri-ciri menonjolnya. Dalam hal ini, *fronting* digunakan untuk membentuk persajakan.

⁹ Dalam gramatikal Arab, *mubtada'* yang terdiri dari *jār wa majrūr* dan *mubtada'* berbentuk isim nakiroh, harus diakhirkan. Lihat Fuad Ni'mat, *al-Mulakhas Qawā'id al-Lughah al-Arabiyyah* (Baerut: Dār al-Thaqāfah al-Islāmiyyah, t.t), 32.

*isim nakiroh*¹⁰. Meskipun demikian, pada ayat di atas pengedepanan *khobar* atas *mubtada'* bukan semata-mata karena tuntutan gramatika, melainkan lebih dari itu untuk membentuk persajakan melalui penyesuaian lafaz akhir pada surat al-Raḥmān¹¹ dan dimensi semantiknya. Makna yang terkandung bahwa, kata *fihima* merupakan informasi baru sedangkan *'aināni naḍḍakhatān* adalah topik ungkapan¹². Dengan menggunakan konsep *taqḍīm* ini, makna yang terungkap adalah visualisasi akan lebih nyata dibanding apabila menggunakan struktur kalimat biasa.

Mendahulukan subjek dari pada objek. Sejatinya dalam bahasa Arab, objek selalu berada setelah subjek¹³. Namun, mendahulukan objek daripada subjek adalah aspek yang digunakan al-Qur'ān untuk membentuk karakter persajakan. Dalam surat al-Raḥmān struktur kalimat yang menggunakan gaya ini bisa dijumpai, antara lain: menghapus objek kalimat. Seperti *fabiayyilā irabbikumā tukazzibān*. Dalam ayat ini objek kalimat yaitu *alāi rabbikumā*. Tetapi objek didahulukan dari prediketnya (perbuatannya) agar kalimat *tukazzibān* bisa menjadi akhir kalimat sehingga memenuhi karakter persajakan surat.

Selain itu, pengakhiran prediket (kata kerja) ini juga bermuatan semantik. Kata *tukazzibān* diakhirkan menunjukkan bahwa manusia secara berulang-ulang mendustakan nikmat-nikmat Allah yang disebutkan di sepanjang surat al-Raḥmān ini.

Dimensi pengakhiran sesuatu yang bersifat terdahulu dan mendahulukan sesuatu yang bersifat terakhir. Seperti: *lam yuṭmiṣṣunna qablahum insun walā jān. Lā yusalu 'an zambihī insun walā jān*. Dalam dua ayat di atas kata *al-jān* (jin) didahulukan dari kata *insu* (manusia), padahal di ayat lain kata *jin* didahulukan daripada manusia, seperti pada

¹⁰ *Isim nakirah* ialah kata benda yang bersifat umum, biasanya *nakirah* ditandai dengan tidak adanya *alif lam* yang menyertai kata tersebut. Lihat Fuad Ni'mat, *al-Mulakhaṣ Qawā'id al-Lughah al-Arabiyyah*, Vol II, 14

¹¹ Lafaz akhir (persajakan) surat al-Raḥmān ialah bunyi (ān).

¹² Banyak ahli bahasa lainnya berkorelasi '*fronting*' dengan 'pengandaian'. Mereka berangkat dari gagasan bahwa elemen fronted harus diisyaratkan pertama. Gundel (1977) merupakan salah mereka yang berpikir 'topik' yang mengacu pada apa yang sudah mensyaratkan, sementara 'Komentari' mengacu pada informasi baru, didasarkan tentang topik tersebut. Lihat J. Gundel, *The Role of Topic and Comment in Linguistic Theory* (Texas: University of Texas Press, 1974), 549.

¹³ Lihat Fuad Ni'mat, *al-Mulakhaṣ Qawā'id al-Lughah al-Arabiyyah*, Vol I, 54

ayat ke-34: *yā ma'sharal jinni wal insī*. Dari fenomena di atas dapat disimpulkan, diakhirkannya kata *jān* untuk memenuhi karakter persajakan surat al-Raḥmān ; /ān/¹⁴.

Fronting dalam kalimat nominal al-Qur'ān adalah *khobar* (komentar) atau bagian-bagiannya dengan mendahului *mubtada'* (Topik) demi tujuan atau alasan tertentu dalam kalimat nominal. Dalam kalimat tersebut, salah satu mungkin merasa untuk berbicara tentang jenis *fronting* dalam kalimat nominal Al-Qur'ān, sesuai dengan struktur *khobar*. Pertimbangkan contoh ini dalam surat al-Raḥmān: *wa al-Shamsu wa al-Qamaru bi ḥusbān*. Salah satu tujuan yang ingin dicapai dalam ayat ini adalah untuk mengikuti persajakan umum surat al-Raḥmān.

Pada Tingkat Semantik *fronting* memiliki peran sebagaimana yang diungkapkan Sibawaih dalam kitab Al-Makhzūmi (1964), menyimpulkan bahwa *fronting* bermuatan semantik multiguna¹⁵. Ia menyebutkan alasan-alasan semantik berikut:

1. Perhatian dan kewaspadaan. Dapat diketahui bahwa karakter bangsa Arab memperhatikan kepada sesuatu yang layak. Dalam surat al-Raḥmān terdapat ayat yang berfungsi sebagai ayat *istintābah* (mengambil perhatian) dengan menggunakan konsep *fronting* atau *taqḍīm* ini, yaitu: *fabiayyi alāirabbikumā tukazzibān*. Kata *fabiayyi* dikedepankan untuk mengambil perhatian para pendengar tentang nikmat Allah yang mereka dustakan, agar menyadarkan manusia agar tidak mendustakan manifestasi karunia Allah tersebut.

Apabila tidak menggunakan konsep *taqḍīm* maka redaksinya seperti ini: *hal tukazzibān alā'a rabbikumā?* Maka, redaksi ini tidak begitu memberikan kewaspadaan yang ingin dituntut oleh al-Qur'ān.

¹⁴ Seseorang mungkin merasa perlu untuk mengubah sistem kata jika mencoba untuk mewujudkan satu tujuan dan tema tertentu. Hal ini sangat umum dalam bahasa Al-Qur'an. Dalam hal ini, Al-Marāghī (1971:104) berpikir bahwa "Kadang-kadang lebih baik untuk mengganti kata agar sistem dalam cara bahwa konstituen *fronted* akan dicapai dalam tujuan yang dituntut Al-Qur'ān "Ini jelas bahwa dalam *fronting* Arab, dan dalam Al-Qur'ān secara khusus, tidak hanya melayani retorik dan tujuan gaya tetapi juga sintaktis dan urgensi semantis, karena struktur pasti mengalami efek sintaksis atau semantik ketika diungkapkan".

¹⁵ Zampolli (1977) mengamati bahwa urutan unsur Semantik Representasi's (SR) dapat dianggap sebagai skala Komunikatif Dinamisme (CD). Menurut skala ini dan dalam SR diberikan, salah satu elemen dapat didahulukan. Zampolli, A. *Linguistic Structure Processing* (Holland: North-Holland Publishing Company, 1977), 32.

Dengan mendahulukan khabar-nya maka akan tercapai sasaran yang ingin dicapai oleh ungkapan tersebut.

2. Pembatasan dan Spesifikasi dalam contoh di mana komentar: *Fīhimā fākihātu wa nakhlu wa rummān. Fīhinna khairāti hissān. fīhima* adalah khabar yang didahulukan (*fronted comment*) sedangkan *fākihātu, nakhlu* dan *rummān* adalah muftada' yang diakhirkan (*postposed topic*) makna semantik yang diemban adalah pengkhususan kata *fīhimā* (kembali kepada *jannatān* yang disebutkan pada ayat sebelumnya) yang di dalamnya terdapat ganjaran nikmat bagi orang-orang yang beriman dan beramal saleh berupa buah-buahan yang terdiri dari buah kurma dan delima.

Semua tata bahasa Arab mengakui fungsi ini dan percaya bahwa jenis *fronting* adalah bermuatan semantik yang diperlukan¹⁶. Dalam kasus ayat di atas, visualisasi bentuk kenikmatan surga yang digambarkan melalui penyebutan nama-nama buah. Visualisasi ini tidak menunjukkan makna yang sebenarnya, tetapi makna yang terkandung adalah bahwa dalam surga yang dijanjikan terdapat karunia Allah yang banyak, melalui penyebutan dua jenis buah; kurma dan delima¹⁷.

3. Penekanan: *Fronting* dianggap sebagai salah satu bentuk penekanan. Hal ini didasarkan pada fakta bahwa *fronting* adalah semacam spesifikasi. Spesifikasi adalah alat penekanan yang pasti. Al-Makhzūmi (1966) menegaskan kembali ini pendapat dan menunjukkan

¹⁶ Kesenjangan ini harus semantis dan/atau pragmatis diisi dalam cara yang memudahkan bagi pengguna bahasa untuk menyadari dan memahaminya. Akuntansi kalimat tersebut dalam bahasa Inggris, Parlmutter (1979) menyarankan tiga hipotesis: Hipotesis yang Frasa Struktur, Penghapusan yang Hipotesis. Hipotesis Gerakan oleh T. Wason, *Transformations and the Lexicon in Formal Syntax* (1977), 327-338. Sedangkan Culicover, Wason dan Akmajian (1977), *fronting* divisualisasikan sebagai proses tata bahasa yang memberikan bentuk nyata (konfigurasi) dari gerakan. Itu adalah perangkat yang menghasilkan konfigurasi ini. Winter (1982) mengadopsi adjunction dan cara di mana fenomena semacam ini akan dirumuskan dalam notasi arahan yang disebutkan di atas. Begitu juga Jackendoff (1972). Sebaliknya, M. Bakir dalam *Arabic Structures* mendasarkan proposalnya pada kenyataan bahwa *fronting* sebagai Linguistik yg tak ada bandingannya fenomena lain selain dalam Al-Qur'an. T. Wason, *Transformations and the Lexicon in Formal Syntax* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 327-338. Lihat juga M. Bakir, *Arabic Structures* (New York: University of Press, 1979), 23.

¹⁷ Manifestasi nikmat-nikmat Allah yang disebutkan dalam surat al-Rahmān semuanya berbentuk ganda. Bentuk ganda ini merupakan karakter khusus surat al-Rahmān ini.

spesifikasi adalah jenis yang paling ekspresif menekankan tema pembicara yang ingin mendirikan di pikiran penerima. Dalam hal ini, penulis memberikan beberapa kasus yang membenarkan

menekankan fungsi *fronting*.

Ketika menginisialisasi subjek verbal kalimat, misalnya, itu adalah subjek yang ingin ditekan. Hal yang sama berlaku ketika 'komentar' kalimat nominal, atau dari '*mutasi aliqaat al- Musnad*' (Melengkapi predikat) adalah didahulukan ke posisi paling kiri, seperti dalam *baynahumā barzakhu la yabghiyān*, *baynahuma* adalah *fronted comment* (khabar yang diawalkan).

Pada Tingkat Morfologi dalam bahasa Arab, perubahan morfologi banyak terjadi ketika *fronting* diterapkan. Perubahan ini meliputi:

1. Menambahkan morfem baru: Dalam kalimat, keberadaan kata ganti resumptif sangat jelas. Referensi kata ganti ini dengan konstituen *mubtada*'-nya juga jelas. Pertanyaan pentingnya adalah bagaimana kata ganti digunakan sedemikian terstruktur? Apa jenis hubungan ditetapkan antara kata ganti itu dan topik-nya? Untuk menjawab pertanyaan tersebut, mari kita kembali ke proses *fronting*, menurut elemen lain daripada yang awal dapat bertransformasi (pindah) ke awal kalimat. Di sana, disebutkan ada kesenjangan, kadang-kadang hasil didapat setelah unsur-unsur tersebut pindah. Dalam struktur bahasa Arab, kesenjangan ini dapat diisi dengan co-referensial kata ganti dengan konstituen *fronted*. Munculnya resumptif seperti kata ganti tampaknya menjadi wajib jika ucapan yang dihasilkan tidak gramatikal atau tidak dapat diterima. Dengan demikian, orang dapat menyimpulkan bahwa hubungan antara *mubtada*' (*topic*) dan kata ganti resumptif dalam proses *fronting* bukan hanya anaforis, tetapi juga sintaksis, sebagai sebagaimana yang dikatakan Bakir (1979)¹⁸.

3. Mengubah allomorphs: Kata-kata Arab sering infleksi dengan afiks di antaranya adalah kata ganti. Infleksi pronomina tersebut terjadi pada *ḍamīr mutṭaṣil* (Kata ganti terikat). Untuk setiap kata ganti tersambung, ada beberapa *Ḍamīr munfaṣil* (pronomina bebas). Dengan demikian, pronomina (baik terikat atau bebas) dapat dianggap allomorphs. Misalnya, kata ganti terikat 'ta', dan '-ka' di '*tadhhab*', (Anda pergi.) dan *na' budu ka* (Kami menyembah Anda.) masing-masing

¹⁸ M. Bakir, *Arabic Structures* (New York: University of Press, 1979), 22.

adalah allomorphs dari morfem yang anta 'Anda' sebagai kata ganti diri-konten (morfem bebas).

4. Memunculkan infleksi pada angka: Kata kerja dalam kalimat verbal menunjukkan ada kesepakatan angka. Hal ini selalu tunggal. Tapi ketika nominal *fronting* subjek, kata kerja harus menjadi infleksi dengan jumlah yang cocok, sebenarnya realisasi dari sebuah kata ganti dalam kasus nominatif. Dalam hal ini, Bakir (1979: 232) berpikir bahwa kalimat verbal dan nominal non-ekuatif terkait satu lain dengan apa yang disebutnya sebagai 'transformasi fokus'. Dengan kata lain subjek nominal diproposisi ke posisi awal, letak verba harus sesuai dalam jumlah, orang dan jenis kelamin serta subyeknya. Pertimbangkan contoh-contoh ini:

Al-Raḥmān, 'Allama *al-Qur'ān* (maskulin tunggal) (Al Rahmaan: 1-2) 93. *Wa-Najm wa al-shajar yasjudān* (maskulin dual) (Al Rahmaan 'Maha Pemurah': 6) Allama, dan *yasjud* adalah infleksi untuk kata ganti maskulin orang yang sesuai secara jumlah, orang, dan gender dengan topik mereka. Hal ini terjadi hanya jika subjek nomina didahulukan, kontras dengan kalimat verbal, di mana tidak mesti adanya kesesuaian antara kata kerja dan pelajaran berikut, seperti terlihat dalam *yasjud al-Mumin u/āni/ūna* (tunggal, ganda, dan jamak).

Dalam poin ini, sangat jelas bagaimana persajakan dengan menggunakan dimensi *taqdīm* dan *ta'khīr* dibentuk.

Pada Tingkat fonologi: *fronting* sebagai alat *Stressing* dan Intonasi Peneliti akan fokus pada dua proses fonologis stres dan intonasi. elemen awal biasanya diberikan tinggi/ intonasi rendah sesuai dengan tingkat kepentingan mereka. Hal ini akhirnya tergantung pada maksud pembicara, dan karenanya, elemen *fronted* mungkinsangat menekankan. Adapun sifat khusus dari Al-Qur'an dan cara itu dibacakan, perubahan fonologis tersebut sangat jelas dan mudah hal ini diakui oleh pembaca maupun pendengar.

Fronting sebagai Fenomena gaya Bahasa mengalami dan menerapkan berbagai metode untuk konstruksi kalimat dimana sering terjadi penyimpangan. Para ahli retorika dan penulis sering memberikan diri mereka hak untuk menghasilkan struktur baru untuk tujuan tertentu, tema dan tujuan seperti antara kesan dan ekspresi antar¹⁹. Muṣṭafā

¹⁹ Winter (1982) memegang bahwa dalam posisi depan-dan-akhir, ada perubahan signifikan kontekstual berarti untuk topik yang efek makna, terutama yang dari klausa adverbial sehubungan dengan klausa utama sejak diketahui bahwa 'Topik'

(1958), misalnya, menyatakan bahwa keberhasilan dalam memilih unsur-unsur ekspresif yang benar-benar sesuai dengan makna yang dimaksud adalah esensi nyata retorika sebagai seni dan sebagai ilmu yang membutuhkan kesiapan bawaan dan sangat praktis bagi pengembangan kecakapan bawaan²⁰. Al-Maraghi (1971) berpendapat bahwa tujuan akhir dari seni retorika adalah mengklasifikasi arti ucapan serta memperbaikinya. Al-Marāghi menyatakan tujuan ini dapat direalisasikan melalui *fronting*. Seperti yang disebutkan sebelumnya, ketika topik yang tidak terbatas, komentar wajib didahulukan. Oleh karena itu ini adalah kajian sintaksis dan bukan hanya kajian gaya (retorika). Jadi, *fronting* dari setiap elemen kalimat tersebut menjadi gaya dari aspek sintaksisnya. Anees (1972) berpikir bahwa tidak ada bedanya apakah topik tersebut letak. Kedua struktur yang dapat diterima dan *fronting* tidak tetapi "gaya-perbedaan yang menghasilkan tertentu teknis aspek dipengaruhi oleh suasana hati penulis, musik berbicara, dan hubungan yang struktur link ini dengan yang lain sebelumnya atau berikutnya.

Fronting tampaknya menjadi fenomena universal yang ditemukan di hampir semua bahasa dunia. Ia telah datang untuk wajib dalam beberapa bahasa, opsional pada orang lain. Saya telah menemukan alasan kuat untuk percaya bahwa *fronting* bersifat opsional dan wajib dalam bahasa Arab. Penelitian ini merupakan upaya untuk mengungkap rahasia *fronting* dalam bahasa Arab.

Fronting Arab berlimpah di gudang yang menakjubkan. Hal ini disebabkan fakta bahwa *fronting* adalah perangkat yang digunakan untuk gaya, retorika, dan/ atau tujuan estetika. Namun, dapat disimpulkan dalam studi yang *fronting* bukan semata-mata perangkat stilistik yang digunakan untuk merefleksikan unsur-unsur tertentu untuk posisi kalimat awal, tetapi juga sebuah fenomena linguistic dengan sintaksis, semantik, morfologi dan efek fonologi.

merupakan kerangka klausa tentang yang kalimat, dan karena diketahui bahwa teks dibagi menjadi unit informasi. A. Winter, "A Leading Site Theory of Movement Rules." (Washington D.C: Linguistic Inquiry, 1982), 16-22.

²⁰ Sifat semantik *fronting* telah banyak dan panas diselidiki. Davison (1984), misalnya, menyatakan bahwa topik yang linguistik konstituen dengan sifat semantik; Elgin (1979) menyatakan bahwa fronted unsur dalam kalimat tersebut adalah satu dengan keunggulan semantik terbesar, setidaknya untuk pembicara. Lihat Alice Davison, *Syntactic Markedness and the Definition of Sentence Topic* (New York :Linguistic Society of America, 1984), 797-846.

Bahasa al-Qur'ān pun tidak lepas dari dimensi *fronting* ini. *Fronting* tampaknya menjadi fenomena unik linguistik tertentu atau jasa sastra. Sejumlah ayat yang luar biasa di hampir semua bab Glorious Qur'an dipenuhi ayat yang menggunakan dimensi *fronting*. Ia digunakan dalam membentuk persajakan yang sedemikian indah rupa surgawi sehingga menarik perhatian siapapun yang mendengarkan teks al-Qur'ān. Kekayaan contoh dalam penelitian ini membuatnya cukup jelas bahwa perangkat fenomenal *fronting* digunakan untuk banyak tujuan linguistik dan non-linguistik. Artinya, *fronting* dalam Al-Quran yang koheren dan kohesif digunakan dalam sintaksis, semantik, gaya, retorik, dan cara estetika.

A. 2. Persajakan al-Rahmān Melalui Konsep Pemalingan (Udūl) Kalimat

Pemilihan kata dan struktur kalimat dalam al-Qur'ān ditujukan untuk mendukung makna dan nuansa yang akan ditampilkan. Sering kali, substansi makna yang diusung al-Qur'ān itu sama, namun nuansanya berbeda. Maka menuntut kata ataupun kalimat yang dipergunakan dengan struktur berbeda. Dengan kata lain kata atau kalimat tidak disusun hanya demi keindahan persajakan semata, tetapi juga untuk mendukung makna.

Makna itu sendiri merupakan tujuan sebuah tuturan, sedangkan kata atau kalimat merupakan mediasi untuk mencapai tujuan tersebut²¹. Meskipun demikian, pendukungan atas makna ini tidak mengobankan kata atau kalimat. Setiap kata ada dalam batasan semantiknya, dan tiap kalimat ada dalam jangkauan fungsinya. Semuanya ini bisa saling mendukung dalam pilihan dan batasan yang tepat.

Persajakan surat al-Rahmān menggunakan dimensi 'Udūl dengan cara pengalihan kalimat *ismiyah* ke kalimat *fi'liyah* atau sebaliknya. Seperti:

(1) (3) *Wasshamsu walqamaru bihusbān*, (4) *wannajmu wasshajaru yasjudān*.

Dua ayat di atas adalah memiliki tujuan yang sama, namun diungkapkan melalui struktur kalimat yang berbeda. Kedua ayat tersebut sama-sama bertujuan untuk menyatakan bahwa semua makhluk beribadah kepada Allah dengan cara mereka sendiri. Namun, ayat

²¹ Maḥmūd Fahmi Hijazī, *Madkhal ilā 'ilm al-Lughah* (Kairo: Dārul Quba', 1980), 125.

pertama diungkapkan dengan kalimat nominal, sedangkan ayat kedua diungkapkan dengan kalimat verbal. Pengungkapan tujuan yang sama dengan struktur kalimat yang berbeda tentu memiliki makna rahasia yang tersembunyi di dalamnya.

Faktor pokok yang mempengaruhi terjadinya ‘udūl dalam ungkapan adalah karena adanya konteks sebagaimana dalam teori Refater²². Konteks adalah faktor utama dalam proses ‘udūl. Teori pengalihan konteks menurut Refater memiliki esensi yang sama dengan istilah iltifāt dalam terminologi balāghah. Teori ini merupakan pertemuan antara stilistika modern dengan ilmu retorikan Arab klasik²³. Dalam teori Refater, hubungan proses stilistik dan proses pendengaran merupakan hal penting. Sebuah ungkapan selalu ditentukan oleh faktor eksternal yaitu lawan bicara. Lawan bicara menjadi standar dalam ungkapan seni. Dalam ungkapan seni perpindahan dari uslūb oleh karena pengaruh eksternal dipandang sebagai fenomena yang meliputi kesatuan bahasa dan untuk menyentuh lawan bicara²⁴.

Apabila dilihat kedua ayat di atas menggunakan teori Refater, maka perubahan bentuk struktur kalimat dalam dua ayat ini terkait dengan kondisi dan sasaran yang hendak dicapai dalam penyampaiannya. Pada ayat ke-3 pesan yang ingin disampaikan adalah bahwa perputaran matahari dan bulan merupakan manifestasi karunia Allah kepada manusia. Sedangkan pada ayat keempat lebih memvisualkan bentuk dan cara ibadah tumbuh-tumbuhan kepada Allah.

Kesimpulan ini didapat dengan membandingkan kedua ayat ini dengan ayat lain dalam al-Qur’ān, yaitu pada surat (al-Kahf: 18) **وكلبهم** **باسط ذراعيه بالوصيد** dalam ayat ini kata *Bāṣit* diungkapkan dengan menggunakan formula *Ism Fā’il*, padahal bisa diungkapkan dengan *Fi’l Muḍāri’* atau *Ṣiḡḡah* lain. Akan tetapi itu tidak terjadi karena *Ṣiḡḡah Ism Fā’il* bermakna bahwa perbuatan tersebut tidak berulang-ulang terjadi. Sedangkan *Fi’l Muḍāri’* menyatakan sebuah perbuatan berulang-

²² Lihat Aḥmad Yūsuf Handāwi, *al-I’jāz al-Ṣarfi fi al-Qur’ān* (Baerut: Maktabah al-Aṣriyah, 2001), 183.

²³ Hasan Ṭabal, *Uslūb al-Iltifāt fi al-balāghah al-Qur’āniyah* (Kairo: Maktabah al-Adab, 1990), 46-52.

²⁴ Ṣalāh Faḍl, *Ilm al-Uslūb* (Kairo: Muassasah Mukhtar li Nasyr wa Tauzi’, t.t), 187.

ulang. Alasan lainnya, pada ayat ini kata *Bāsiṭ* dengan menggunakan formula *isim fā'il* digunakan untuk menimbulkan kesan menakutkan²⁵.

(2) (31) *sanughriḡhu lakum ayyuhathaḡalān,*

Digunakan *ḡamir lakum* tetapi pada kalimat *nidā'*²⁶ (kalimat seru) digunakan dhamir *muthanna*. *Itifāt/udūl* ini sejatinya bertentangan dengan kaedah bahasa Arab yang harus *muṡābaḡah* (kesesuaian) antar semua *ḡamir-ḡamir*-nya. Namun, apabila dilihat dari sisi estetika, tentu saja ini merupakan salah satu usaha pembentukan sajak. Ditambah lagi penggunaan kata *lakum* sebagai penghormatan kepada dua jenis makhluk –jin dan manusia²⁷.

Jenis *udūl* disini disebut '*udūl* dari *ḡamir* orang ketiga kepada orang pertama. Apabila diamati pada surat al-Raḡmān ini Allah terlibat dalam pembicaraan. Hal ini penting karena, peralihan dalam bentuk ini memperkenalkan dua unsur kuat yang selaras dengan sifat dramatis surat al-Raḡmān, yakni: Bentuk (*ḡamir*) orang pertama mengandung arti lebih kuat daripada bentuk jama' (orang ketiga). Bentuk bahasa pengalihan yang digunakan al-Qur'ān ini telah dikritisi oleh Noldeke, ia mengatakan bahwa "pergantian orang secara gramatikal sewaktu-waktu tidak lazim, tidak indah dan tidak menarik"²⁸.

Namun, apabila dianalisa, diakhir ayat lebih menggunakan kata ganti orang pertama karena, terletak pada titik penekanannya. Dalam ayat ini, penekanannya terletak pada kata *thaḡalān* maka, untuk memberikan muatan yang lebih berat dari pada ungkapan biasa. Apabila menggunakan ungkapan biasa maka, akan dibutuhkan kalimat yang lebih panjang²⁹. Oleh sebab itu peralihan kata ganti ini membuat pendengarnya merasakan kembali makna sejati konsep kata ganti orang

²⁵ Karena, surat ini menceritakan tentang keadaan ashabul kahfi bersama anjing mereka di gua. Menimbulkan kesan yang menakutkan pada ayat ini merupakan tuntutan konteks ayat, karena pada ayat selanjutnya berbunyi: "apabila engkau melihat (keadaan) mereka maka engkau akan lari dan dadamu dipenuhi rasa takut". (al-Kahf: 19).

²⁶ *Kalimat Nidā'* adalah kalimat panggilan, biasanya menggunakan huruf *yā*. Lihat Fuad Ni'mat, *al-Mulakhaḡ Qawā'id al-Luḡah al-Arabiyah*, Vol II, 14

²⁷ Zamakhshāri, *Tafsīr al-Kaḡhāf* (Baerut: Dār al-Kitāb al-Ilmea, 1995), 432.

²⁸ Theodore Noldeke, *Stylistic and Syntactic in the Qur'ān* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 5-25.

²⁹ Ungkapan *balāḡah* biasanya ungkapan yang memuat makna yang lebih dalam dari makna ungkapan biasanya. Raja' Eid, *Falsafāt al-Balāḡah Bayna Taḡniya wa Taṡbīḡ*, 143.

pertama, sehingga bentuk-bentuk gramatikal yang terdapat di sini diberi muatan yang lebih berat daripada yang biasa diembannya³⁰.

(3) (33) *Yā ma'shara al-Insi wa al-Jinn manistatha'tum.*

Pada kalimat ini terdapat pengalihan dhamir dari mutsanna (insi-jinn) kepada dhamir jama' (*antum*). Pengalihan ini secara semantik (pemaknaan) diungkap sebagai ungkapan takzim³¹ kepada manusia dan jin. Ungkapan penghormatan ini menyangkut keistimewaan dan karunia Allah yang telah disebutkan pada ayat-ayat sebelumnya.

Pengalihan secara jumlah.

Kalimat: *Zawāta afnān, zawāta* adalah *ṣiḡhat muthanna* tetapi digabungkan dengan *ṣiḡhat jama' taksir*. *Afnān* adalah *jama'* dari kata *fanān*. Kata *fanān* diungkapkan dengan menggunakan *ṣiḡhat jama'* untuk mengungkapkan banyaknya nikmat yang ada dalam surga yang dijanjikan Allah. Hal ini terkait dengan tujuan surat al-Raḥmān itu sendiri, mendiskripsikan nikmat Allah bagi manusia dan jin. Terkait juga dengan pembentukan persajakan surat al-Raḥmān³².

Ada banyak 'Udūl dalam bahasa Arab pra-Islam. Sebenarnya, nyaris semua pengarang tentang 'Udūl maupun para penulis al-Qur'an di era awal islam, dan Zamakhshāri dalam karyanya Tafsīr, yang dikutip oleh pengarang-pengarang sesudahnya, menyatakan bahwa 'Udūl merupakan ciri-khas paling populer dalam bahasa Arab dan telah menjadi kaedah yang teguh dalam syair zaman jahiliyah. Meskipun demikian, apa yang dikatakan oleh para pengarang itu sendiri memperjelas bahwa daya jangkau dan keragaman 'Udūl dalam al-Qur'an jauh melampaui dari apa yang mereka kutip dalam syair-syair. Bahkan Ibn Atsīr, yang bukunya bukan tentang al-Qur'an melainkan tentang sastra juga mengakui hal ini³³.

Sebagaimana telah dibuktikan oleh teks al-Qur'an versi bahasa Arab dan buku-buku tentang ilmu balaghah dan tafsir, misalnya karya Abd al-Qāhir dan Zamakhshāri, terdapat dua ciri umum yang menandai penggunaan bahasa dalam al-Qur'an: keringkasan kalimat, dan hemat

³⁰ Muḥammad Abd al-Halīm, *Understanding Quran: Themes and Style* (London: I.B Tauris & Co. Ltd, 2003), 230.

³¹ Atau yang dikenal dengan istilah *jam'-ta'zīm*

³² Pembentukan persajakan yang diikuti dengan harmonisasi dengan kata-kata menghasilkan ketinggian bahasa dan sastra al-Qur'an.

³³ 'Abd al-Jabbār bin Aḥmad, *Sharh al-Ushūl al-Khamsah*, (Kairo: Maktabah Jumhūriyah, 1996), 572.

dalam penggunaan kalimat dengan efek yang tetap maksimal. Kedua ciri ini, bersama faktor-faktor lain yang telah disebutkan sebelumnya, menjelaskan tingginya frekuensi penggunaan 'Udūl dan ciri-ciri khas yang berkaitan dengannya.

'Udūl dan ciri khas yang melekat padanya, yang telah dibahas di atas, melibatkan peralihan gramatikal. Seperti yang telah kita saksikan, semua itu dibahas dalam ilmu *ma'ani*³⁴. Penyimpangan gramatikal terjadi karena situasinya memerlukan dilakukannya penyimpangan seperti itu, demi memenuhi pertimbangan yang lebih halus daripada yang lazimnya diharapkan.

Ibn Atsīr menjelaskan bahwa peralihan dari satu bentuk kepada bentuk yang lain hanya dapat dilakukan karena beberapa alasan tertentu yang mengharuskannya. Oleh karena itu, terhadap setiap peralihan, wajar jika ditanyakan alasan mengapa penyimpangan dari yang lazim semacam itu bisa terjadi.

Dari data dan fakta di atas dapat disimpulkan beberapa kesimpulan terkait aspek sintaksis persajakan surat al-Raḥmān, yaitu:

1. Dalam pembentukan sajak al-Qur'an memanfaatkan aspek sintaksis dengan cara medahulukan kata yang seharusnya diakhirkan posisinya dalam kalimat, begitu juga sebaliknya.

2. Metode *udūl* juga dipergunakan dalam pembentukan sajak al-Qur'an. *Udūl* dalam ilmu sintaksis bukan berarti keluar dari kaedah bahasa. Tetapi, *udūl* sintaksis terjadi karena terdapat pemaknaan yang lebih dalam daripada susunan kalimat biasa. Oleh sebab itu, aspek ini lebih banyak dilatarbelakangi oleh nuansa semantik (pemaknaannya).

Dalam konsep I'jāz, Nasr Ḥāmid mempunyai kemiripan dengan konsep I'jāz Qādi Abd al-Jabbār, bagi Qādi Abd al-Jabbār, I'jāz al-Qur'an terletak pada *faṣāḥah* bahasa al-Qur'an, itu artinya Abd al-Jabbār memahami konsep I'jāz pada tataran dalam bahasa teks³⁵. *Faṣāḥah* yang dimaksud bukan *faṣāḥah* yang diketahui pada umumnya, ia membatasi makna *faṣāḥah* al-Qur'an.

Tidak hanya memberikan batasan umum terhadap istilah *faṣāḥah*, yang dibatasinya hanya pada aspek keindahan makna dan kata-kata yang jernih tanpa memandang 'bentuk dan jenis'. Akan tetapi ia melanjutkan

³⁴ Ali Ali Ṣubhi, Adāb Islāmi: *Mathūm wa Qadyah* (Bacrut: Dār Jayl, 1998), 57.

³⁵ Muḥammad Mūsā Sharīf, *I'jāz al-Qur'an al-Karīm; Bayna al-Imām al-Suyūṭi wa al-'Ulama* (Jeddah: Dār Andalus al-Khadrā', 2002), 619.

langkah-langkah penting dalam menetapkan karakteristik yang membedakan antarteks. Jika keindahan makna menjadi syarat utama pada konsep *faṣāhah* dan dapat membawa kita pada pandangan bahwa keindahan al-Qur'ān dapat dikembalikan pada 'pesan dan makna' yang tidak dapat disamai manusia, maka Abd al-Jabbār menolak aspek 'jenis' dari konsep *faṣāhah*. Disini, kita harus memahami apa yang dimaksudkan oleh Abdul Jabbar dengan pesan dan makna atas dasar bahwa pesan tersebut merupakan 'tujuan dan sasaran' umum dan ide. Dari sini, Abdul Jabbār berusaha menjadikan keistimewaan dan *faṣāhah* terdapat dalam kata-kata³⁶.

Abd al-Jabbār dan Abd al-Qāhir memiliki kesamaan pandangan terhadap konsep *faṣāhah*. Abd al-Qāhir bahkan mengatakan bahwa kemukjizatan tidak terjadi pada tataran kata-kata al-Qur'ān, melainkan pada tataran ungkapan dan *faṣāhah*. Menurut Abd al-Qāhir sebuah kata apabila digandengkan dengan kata lain yang menghasilkan makna bayani, inilah yang dimaksud *faṣāhah* menurut Abd al-Qāhir dan Abd al-Jabbār³⁷.

Bagi Abd al-Jabbār yang dimaksud dengan kata-kata bukanlah kosa kata, sebab *faṣāhah* menurutnya berkaitan dengan struktur atau penggabungan dengan cara tertentu. Jika kata-kata memiliki aspek yang banyak kaitan dengan dunia yang ditunjukkan oleh sebuah konvensi dan memiliki kaitan antarkata dalam struktur bahasa, maka Abd al-Jabbār menolak aspek konvensi sebagai yang memiliki andil dalam *faṣāhah* atau dalam menentukan keistimewaan sebuah ungkapan. Sebab, semua ungkapan terkait dengan wilayah bahasa dan semua bahasa berdasarkan konvensi. Keistimewaan hanya terdapat pada susunan dan penyusunan, maksudnya adalah penyusunan ungkapan dengan cara khusus.

Abd al-Jabbār menetapkan *faṣāhah* melalui tiga dimensi dalam struktur bahasa, pertama penggantian yang hanya terjadi pada kata-kata³⁸. Yang dimaksud dengan penggantian adalah pemilihan kata tertentu di antara kata-kata lain yang mungkin cocok untuk digunakan dalam konteks tertentu. Kedua, posisi yang digunakan menjadi monopoli *uslūb*, mendahulukan dan mengakhirkan. Dimensi ketiga

³⁶ Naṣr Hāmid Abū Zayd, *Maṭhūm al-Naṣṣ*. Hal. 104

³⁷ Muḥammad Abū Zuhrah, *mu'jizah al-Kubra al-Qur'ān* (Dar Fikr al-Arabi), 129.

³⁸ Lihat Naṣr Hāmid dalam *Maṭhūm al-Naṣṣ*, 154

adalah *I'rāb* yang hanya terjadi pada peristiwa gramatikal dari sebuah kata dalam ungkapan itu sendiri.

Tentunya, perbedaan yang dibuat oleh Abd al-Jabbār antara posisi dan *I'rāb* merupakan pembedaan yang penting ditinjau dari sisi bahwa posisi mempunyai makna yang berbeda dari makna *I'rāb* meskipun masing-masing kedua dimensi tersebut terjadi dalam taraf hubungan konteks³⁹. Jika yang dimaksudkan dengan 'penggantian' yang hanya terjadi pada kata-kata merupakan taraf hubungan semantik, maka kita dapat mengatakan bahwa Abd al-Jabbār telah meletakkan dasar semantik yang kokoh yang dibangun di atas teori *nazām* yang dikembangkan oleh Abd al-Qāhir.

Interpretasi kami terhadap dimensi penggantian yang dikemukakan Abd al-Jabbār hanya didasarkan pada perkiraan saja, sebab ia menunjukkan dimensi tersebut kadang-kadang dengan sebutan konvensi yang mencakup penggabungan.

Oleh karena itu Abd al-Jabbār berusaha memasukan *faṣāhah* ke dalam hukum bahasa yang mencakup seluruh ungkapan tanpa melihat tema dan tujuan, dan tanpa memandang bentuk, tipe ataupun jenis.

Kesimpulan kedua yang dicapai oleh Abd al-Jabbār dan Abd al-Qāhir adalah menghindari konsep notasi *wazan* dalam menentukan karakteristik ungkapan (kalam). Penyebab di balik kesimpulan ini adalah bahwa konsep *wazan* terkait erat dengan puisi dan kebudayaan, oleh karena perbedaan antara al-Qur'an dan puisi merupakan perbedaan yang penting dan niscaya maka ulama kuno berusaha menghindari dimasukkannya dimensi tersebut dalam konsep *faṣāhah* dan *I'jāz*.

Para ulama kuno tidak menyadari bahwa keindahan nada hanyalah satu karakter bahasa yang berkaitan dengan kemampuan mempergunakan dimensi suara dengan penggunaan yang khusus sesuai dengan hukum-hukum bahasa yang mereka jadikan sebagai pusat *faṣāhah*⁴⁰.

B. Persajakan surat al-Rahmān melalui aspek semantik

Sisi laindaya tarik al-Qur'an ialah keselarasan antara lafaz dan makna kalimat. Bila kita merenungi ayat-ayat al-Qur'an, kita akan

³⁹Muḥammad Mūsā Sharīf, *I'jāz al-Qur'an al-Karīm; bayna al-Imam al-Suyūṭi wa al-'Ulama*, 219.

⁴⁰Lihat Aḥmad Mukhtar 'Amr, *Dirāsah al-Ṣawt al-Lughawi* (Kairo: 'Ālam al-Kitāb, 1997), 37.

mendapati bahwa ketika sebuah ayat menceritakan tentang kelembutan dan rahmat ilahi, kalimat dan kata-kata yang digunakan pun bernada lembut dan indah. Oleh karenanya, ketika manusia membaca ayat-ayat tersebut, ia pun akan merasakan sifat lembut dan rahmat Ilahi di dalam jiwanya. Sebaliknya, ayat-ayat yang menyebutkan tentang azab, kesempitan, dan kesulitan, juga akan menimbulkan perasaan takut. Lafaz atau kata-kata yang dipakai pun terasa sulit.

Makna menurut bahasa adalah segala sesuatu yang menjadi halnya dan akan memuat perkaranya. Pengertian makna secara bahasa kembali kepada poin-poin: 1) Maksud dari ungkapan 2) Muatan dari ungkapan dan segala yang diketahui melalui petunjuk bahasanya 3) Makna yang tersembunyi yang diketahui melalui akal dan hati, atau makna yang tidak terlafazkan oleh lisan. Sedangkan makna dalam istilah Arab adalah: gambaran dalam akal yang digambarkan oleh Lafaz. Gambaran yang dihasilkan yang dimaksud oleh Lafaz dinamakan makna, sedangkan sampainya gambaran lafaz di akal disebut *Mathūm*, sedangkan dengannya diketahui apa itu, disebut *Māhiyah*, apabila gambaran lafaz itu memang ada di dunia luar disebut *Haqīqah*, apabila diketahui keistimewaannya maka disebut identitas⁴¹.

Sedangkan makna menurut ahli linguistik modern: Menurut de Saussure adalah ikatan yang saling berkaitan antara kata dan konsep (*fikrah*). Setiap perubahan yang terjadi pada sebuah kata akan berimplikasi pada perubahan konsep (makna)⁴².

B. 1. Penafsiran surat al-Rahmān melalui aspek semantik

Surat ini⁴³ terdiri dari 78 ayat pendek yang diawali dengan nama al-Rahmān dan diakhiri dengan: "Maha suci tuhanmu, pemilik keagungan dan kemuliaan". Yang berisikan tiga pembahasan:

⁴¹ Farīd 'Awd Haydār, *'Ilmu al-Dilālah; Dirāsah Nazariyah wa Ṭatbiqiyah* (Kairo: Maktabah al-Adab, 2005), 17.

⁴² Ferdinand De Saussure, *Course in General Linguistic* (New York: Wade Baskin Publisher, 1966), 254.

⁴³ Surat al-Rahmān adalah surat *makiyah* yang memiliki persajakan unik. Dalam surat ini terdapat informasi-informasi tentang hamparan alam dan segala isinya, untuk menunjukkan bahwa itu semua adalah nikmat Allah yang sempurna dan indah. Surat ini khusus ditujukan kepada dua jenis makhluk; jin dan manusia. Surat ini dimulai dengan penyebutan nikmat terbesar Allah kepada manusia, yaitu al-Bayān. Berdasarkan kesaksian para ahli al-Qur'ān di atas, surat al-Rahman memang diturunkan dengan mengkombinasikan antara irama, kata-kata dan pemaknaan. Ketiga aspek

1. Ayat 1-30 membahas tentang karunia-karunia di dalam dunia ini. Ayat 13 mengetengahkan tantangan terhadap lawan-lawan bicaranya (manusia dan jin) –maka nikmat tuhanmu yang manakah yang engkau dustakan?- yang disebut berulang-ulang setelah itu.

2. Ayat 31-45 berisi tantangan kepada lawan bicaranya untuk melarikan diri dari pengadilan –orang-orang yang berdosa tidak akan mampu menyelamatkan diri dari hukuman yang eksistensinya telah mereka dustakan.

3. Ayat 46-77 membahas tentang berbagai nikmat yang jadi balasan bagi dua golongan kaum beriman.

Penjelasan tiap poin:

Bagian I: Karunia-karunia Allah di dunia ini

(1) *Al-Raḥmān*, (2) *'allama al-Qur'ān*

Surat ini unik dalam al-Qur'ān dalam hal bahwa ia diawali dengan salah satu nama Allah: *al-Raḥmān*. Tercantum apa adanya, dan menjadi satu ayat yang berdiri sendiri, merangkum keseluruhan surat dan mengatur isi berikut ini baik dari segi arti maupun pesannya⁴⁴. Telah dicatat bahwa jika nama Allah muncul dalam al-Qur'ān sebagai subjek yang diikuti oleh sebuah predikat kata kerja, maka susunan seperti itu mengandung arti pembatasan dalam pengertian, "Hanya Dia yang melakukan ini dan itu". Dalam surat ini, ditemukan serangkaian predikat kata kerja yang muncul berturut-turut tanpa sambung yang semuanya bergantung pada kata *al-Raḥmān*, sehingga artinya adalah: *al-Raḥmān* lah yang mengajarkan al-Qur'ān, yang menciptakan manusia dan mengajarkannya berkata-kata, dan seterusnya. Kata *'allama al-Qur'ān* muncul sebagai predikat pertama dari kata *al-Raḥmān*, yang juga memberikan tekanan prioritas dan pengaruh keuntungan spritual yang lebih kekal. Sifat-Nya Yang Maha Pemurah dalam mengajarkan al-Qur'ān sedemikian penting⁴⁵.

tersebut berjalan secara dinamis sehingga membentuk apa yang disebut dengan sajak al-Qur'ān.

⁴⁴ Kata *al-Raḥmān* ini menjadi titik tolak keterkaitan ayat-ayat sesudahnya. Baik dari persajakan maupun dari maknanya. Dari segi persajakan, dengan adanya kata *al-Raḥmān*, membuat ayat-ayat lain mengikut dan secara konsisten memiliki persajakan yang sama yaitu /ān/. Dari segi makna, kata *al-Raḥmān* yang berarti yang maha pengasih, ayat-ayat lain berisi tentang bukti-bukti sifat penyayangannya.

⁴⁵ Mengajarkan al-Qur'ān merupakan bentuk manifestasi dan karunia terpenting kedua yang Allah berikan kepada manusia setelah menciptakan manusia itu sendiri. Lihat QS *al-Raḥmān*; 2-3.

Mengingat konteks surat ini berkait erat dengan karunia-Nya, maka kata 'allama al-Qur'ān lebih banyak digunakan daripada kalimat biasa "menurunkan al-Qur'ān" yang digunakan berkali-kali pada surat lain. Dengan demikian dalam hal ini konteks dan kandungan surat sangat menentukan atas pemilihan perbendaharaan kata.

(3) *Khalaqa al-Insān*. (4) *'Allamahu al-Bayān*.

Menciptakan dan mengajarkan bayān merupakan dua dari sekian banyak manifestasi karunia al-Rahmān. Bayān adalah kemampuan untuk mengekspresikan diri memahami ekspresi orang lain.

(5) *Al-Shamsu wa al-Qamaru bihusbān*

Pernyataan ini diperluas untuk menunjukkan manfaat matahari dan bulan serta jalur peredaran yang tepat yang mereka ikuti, misalnya pada ayat QS: Yunus: 5, QS al-'An'am: 96 dan Yāsin: 40, yang dipaparkan secara intertekstual sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya.

(6) *Wa al-Najmu wa al-Shajaru yasjudān*

Najm dalam konteks ini berarti tumbuh-tumbuhan yang tidak memiliki batang yang dibedakan dari tumbuhan yang berbatang⁴⁶. Keduanya tunduk kepada Allah dalam mengikuti ketentuan yang Dia gariskan untuk mereka.

Sebagaimana orang-orang yang beriman tunduk dalam shalat. Banyak ahli tafsir, ketika menyebutkan ayat di atas memberi arti lain untuk najm; bintang-bintang dan kebanyakan terjemahan inggris mengikuti arti ini. Namun, apa yang ditemukan dalam ayat 5-6 ini jelas mengandung perbedaan mencolok antara dua buah benda langit dan bulan, dengan dua buah benda bumi: pohon-pohon dan tumbuhan tak berbatang. Di sini konteksnya menunjukkan arti "tumbuh-tumbuhan tak berbatang".

Jelaslah dari kedua ayat pertama, dan keseluruhan surat, bahwa surat ini dikembangkan atas prinsip dualisme "Allah yang Pemurah mengajarkan al-Qur'ān; menciptakan manusia dan mengajarkannya pandai bicara, matahari dan bulan beredar menurut perhitungan".

⁴⁶ Ahli al-Qur'ān berbeda pendapat dalam memaknai kata al-Najm pada ayat ini, ada yang mengatakan maksud al-Najm adalah bintang, adapula yang mengartikan al-Najm sebagai tumbuhan yang tumbuh secara merambat.

Sifat kontras dan dualisme merupakan ciri-khas paling menonjol dalam keseluruhan surat ini⁴⁷. Konteks surat ini jelas memerlukan penyebutan satu persatu karunia al-Raḥmān yang mengelilingi lawan bicaranya, dalam hal ini manusia dan jin, dari kedua sisi, atas dan bawah, sehingga mereka tertantang untuk mendustakan karunia yang manapun. Konteks ini kelihatannya mengatur pilihan isi maupun arti kata-kata dan ungkapan-ungkapan.

Masih ada satu lagi hal yang menyangkut ayat 5 dan 6. perubahan struktur dalam kedua kalimat ini, yang menyatukan empat item yang dikandungnya menempatkan kesemuanya menjadi subjek dan bukan objek kata kerjanya, menunjukkan bahwa selain kedudukannya sebagai contoh karunia Allah, kesemuanya ditempatkan pada tahap paling awal dalam surat ini merupakan model sikap patuh kepada Allah bagi lawan bicaranya yang mungkin saja mendustakan karunia-karunia itu.

Pada ayat selanjutnya:

(7) *Wa al-Samā rafa'aha wa waḍa'a al-Mizān.* (8) *Alla taṭghaw fi al-Mizān.* (9) *Wa aqīmu al-Wazna walā tukhsiru al-Mizān.* (10) *Wa al-Arḍ waḍa'aha li al-Anām.* (11) *Fīhā fakihatū wa al-Nakhlū dhatu al-Akmām.* (12) *Wa al-Habbu dhu al-'Aṣfi wa al-Rayhān.*

Disini ditemukan manifestasi karunia-Nya dalam hal bahwa Dialah yang menjaga langit dan bumi agar tetap kukuh. Disini terlihat kembali dualitas peranan ciptaannya dengan sifatnya yang kontras. Langit ditinggikan untuk tidak menimpa makhluk-Nya sedangkan bumi dibentangkan untuk ditempati dan digarap⁴⁸.

Setelah disebutkan ayat 2, barulah neraca (keadilan) disebutkan disini, antara langit dan bumi: bahkan sebelum bumi disebutkan. Neraca keadilan telah ditetapkan. Bagian ini menekankan pentingnya mempertahankan neraca keadilan tanpa melebihkan atau mengurangi. Sebuah pengantar tepat pertanyaan-pertanyaan yang selalu diulang-ulang pada ayat selanjutnya. *Fabiayyīāla rabikumā tukazzibān.* Sebab keadilan menuntut lawan bicara untuk mengakui karunia dari Allah.

⁴⁷ Sebagaimana Sayyid Quṭb mengatakan bahwa surat ini memiliki ciri khusus, yaitu *ṣiḡhat tathniyah*, ṣiḡhat tathniyah berarti surat ini dipenuhi dengan dualisme. Seperti penyebutan langit dan bumi, matahari dan bulan, jin dan manusia dll. Lihat Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, 101

⁴⁸ Bandingkan dengan beberapa surat yang punya muatan sama, seperti QS. Al-Ra'd:2, QS al-Anbiyā': 32, QS. Al-Hajj: 65.

Pengulangan kata al-Mizān sangat efektif dalam konteks ini, yang muncul setelah kata bihusbān untuk menguatkan kesan ketetapan dan keseimbangan dalam penciptaan Allah, dan dalam ketersusunan apik surat ini, semakin memperkuat tuntunan berlaku adil. Dalam konteks ini, kata kerja *waḍa'a* digunakan bersamaan dengan kata al-Mizān, bukan *anzala*, alasannya untuk menekankan pemahaman neraca di sini dan dengan menggunakan kata kerja *waḍa'a* setelah kata *al-Arḍ* menyoroti betapa pentingnya menjaga keseimbangan di muka bumi.

Allah menjaga langit agar tidak jatuh menimpa makhluk-Nya dan menghamparkan bumi yang ada di bawahnya. Orang diharuskan memahami makna pernyataan padat seperti ini dengan menyebut versi-versi lain yang diperluas, seperti: jika kami menghendaki, niscaya kami benamkan mereka di bumi atau kami jatuhkan kepada mereka gumpalan dari langit (QS Saba': 9).

Manusia dan jin, yang dimasukkan dalam kategori "makhluk-makhluk" pada ayat 10 dan disebutkan pada ayat 14, telah diperlihatkan sebagai bagian karunia Allah dan manifestasi rahmat dan kasih sayang-Nya yang meliputi mereka dari atas, bawah dan pada kedua sisi mereka. Lalu mereka diajak bicara dalam bentuk kata ganda dengan pertanyaan menantang:

(13) *Fabiayyilā i Rabbikumā Tukazzibān.*

Dalam hal ini, peralihan, *iltifāt* dari kata ganti orang ketiga tunggalnya 'Nya' kepada kata benda 'tuhanmu' tergolong signifikan. Tantangan ini untuk mengingkari karunia dan tanda-tanda kekuasaan Allah disebutkan pada bagian lain dalam al-Qur'an⁴⁹. Dalam surat yang dibahas ini, tantangan kepada manusia dan jin itu dikemukakan sebanyak 31 kali, sehingga menimbulkan banyak spekulasi⁵⁰.

(17) *Rabb al-Mashriqayn wa rabb al-Maghribyn.*

Lagi-lagi dualitas dimunculkan dalam ayat ini⁵¹. Ini merujuk kepada dua titik ekstrim tempat matahari terbit di musim dingin dan

⁴⁹ Peralihan pada ayat ini mengartikan bahwa tantangan untuk mengingkari karunia dan tanda-tanda kekuasaan Allah disebutkan pada bagian lain dalam al-Qur'an.

⁵⁰ Al-Farrā' mengatakan bahwa pengulangan ini terkait dengan persajakan surat. Sedangkan Zamakhsharī mengatakan, bahwa pengulangan ini terkait dengan penjagaan makna yang terkandung dalam surat. Lihat, al-Farrā', *Ma'āni al-Qur'ān*, (Kairo: Dār al-Kutūb, 1955), 112.

⁵¹ Dualitas menjadi ciri khusus surat ini, sehingga dualitas ini disaksikan hampir di semua ayat dalam surat ini.

musim panas. Dan tempat ia terbenam di musim dingin dan panas. Ini menunjukkan rahmat-Nya dalam keragaman musim dan lamanya siang dan malam. Pemilihan titik-titik ekstrim ini membuatnya semakin dekat pada realisasi rahmat-Nya dalam hal tidak menjadikan malam secara terus menerus atau sebaliknya. Tetapi keduanya bergantian siang dan malam.

(19) *maraja al-Baḥru yaltaqiyān* (20) *baynahumā barzakhu lā yabghīān*

Air tawar dan air asin, di sungai dan lautan, bertemu namun tidak saling melampau. Berbeda dengan ayat sebelumnya, akhir ayat pertama di atas tidak melengkapkan penjelasan pasangan karunia, maka pengulangan datang setelah ayat kedua: dua jenis air-mengalir yang bertemu namun tetap berbeda.

(22) *Yakhruju minhumā lu'lu'u wa al-Marjān*

Ini adalah yang kedua dari ketiga rangkaian karunia yang berkaitan dengan lautan. Banyak ahli tafsir yang menghadapi persoalan dengan ayat 22. menurut sepengetahuan mereka, mutiara hanya muncul dari air laut maupun air tawar. Seorang penulis terdahulu yang pernah menghadapi hal yang sama adalah Abū Ubaydah (825 M), dalam karyanya *majāz al-Qur'ān*⁵². Dia berkeyakinan bahwa mutiara hanya datang dari salah satunya, yakni air laut, bukan dari kedua-duanya.

Dengan demikian, pernyataan al-Qur'ān dalam surat ini tegak pada makna harfiyahnya. Diperkuat rujukan-rujukan al-Qur'ān yang lain, dan selaras dengan dualitas konteksnya tanpa memelukan ralat atau penafsiran yang dipaksakan dan terlepas dari kepercayaan yang beredar luas di kalangan ahli tafsir bahwa mutiara hanya timbul di laut.

(24) *Wa lahu al-Jawāri al-Munshaāti fi al-Baḥri kal a'lām*

Ini adalah pasangan ketiga dan terakhir dari karunia Allah yang berkaitan dengan lautan. Terlepas dari ukuran beratnya, kapal-kapal laut tidaklah tenggelam namun bahkan melaju di atas lautan. Deskripsi padat ini dapat dilihat lebih luas pada surat al-Shu'arā: 32-34.

Prinsip intertekstualitas ini membantu kita dalam memahami bagaimana bagian surat yang telah kami bahas ini berkaitan dengan bagian selanjutnya. Sering kami temukan pada bagian lain dalam al-Qur'ān.

⁵² Dalam bukunya, Abū Ubaydah mengungkapkan kiasan-kiasan yang ada dalam al-Qur'ān serta penggunaan kata dan berikut pemaknaannya. Lihat Abū Ubaydah, *Majāz al-Qur'ān* (Baerut: Dār al-Fikr, 1988), 213.

(26) *Kullu man 'alaiha fān* (27) *wa wabqa wajhu rabbika dhul jalali wal ikram*

Orang tentu berharap agar pernyataan ini berbunyi "Kamu semua, jin dan manusia akan mati binasa" tetapi redaksi yang diungkapkan disini adalah sebuah pernyataan yang bersifat menyeluruh, sehingga pesan menjadi lebih simpatik⁵³.

Ayat 26-31 ini menyimpulkan bagian terdahulu surah ini dan sekaligus menjadi pengantar bagi bagian ayat selanjutnya –kebesaran dan kemuliaan- dengan mengulang-ngulang ayat permulaan dan sekali lagi pada beberapa ayat terakhir surat ini. Sesungguhnya, struktur bagian selebihnya ditentukan oleh perpaduan khusus ini: matinya semua makhluk yang ada di muka bumi dan kekalnya Allah pasti mengandung arti bahwa, sebagaimana dipersaksikan pada bagian-bagian yang lain dalam al-Qur'an, semua akan kembali kepada-Nya untuk diadili.

(33) *Yā ma'shara al-Insī wa al-Jinnī manistata'tum an tanfudhu min aqtārisamawāti fan fudhū la tanfudhūna illā bi sulṭān. Fabiayyi alāirabbikumā tukazzibān. Faidhā inshaqqati al-Samā'u fakānat wardatan kaddihān. Fabiayyi alāirabbikumā tukazzibān. Fayawma idhin lā yus'alu 'an dhanbihi insun walā jān. Fabiayyi alāirabbikumā tukazzibān. Yu'rafu al-Mujrimūna bi sīmāhum fayukhadhu binnawaṣi wa al-Aqdām. Fabiayyi alāirabbikumā tukazzibān. Hadhihi jahannamu allati yukazzibu bihā mujrimūn. Yaṭufūna bayna ḥamīmin ān.* (45) *Fabiayyi alāirabbikumā tukazzibān.*

Perpaduan yang ada di sini adalah antara permohonan dan perhatian Allah kepada mereka. Karuni khusus ini digambarkan secara lebih terperinci. Permohonan dan jawaban Allah dalam surat ini mengikuti bagian yang membahas dunia ini dan mendahului bagian yang mengarah kepada akhirat, untuk menunjukkan bahwa kebutuhan itu dan perhatian Allah ada di kedua alam itu.

Bagian II: Hukuman

(31) *Sanughrigu lakum ayyuhā thaqalān. Fabiayyi alāirabbikumā tukazzibān.*

⁵³ Vitalitas bahasa al-Qur'an juga terlihat nyata dalam tingginya frekuensi penggunaan kalimat afektif (*al-Jumlah al-Inshā'iyah*) perbedaan keduanya merupakan ciri-ciri penting yang dibahas dalam buku-buku balāghah bahasa Arab. Pada ayat ini, kalimat yang digunakan adalah kalimat inshā'iyah, yang berupa pertanyaan. Hal ini menambah kesan bahasa yang dinamis dalam al-Qur'an.

Perpaduan sebelumnya barangkali telah menunjukkan kepada mereka bahwa Allah sibuk setiap waktu dalam menjawab doa-doa; sedangkan perpaduan ini menegaskan bahwa Allah akan menyediakan waktu untuk mengadili jin dan manusia. Dia berkuasa atas mereka, bahkan meskipun mereka bergabung membentuk dua angkatan perang yang sangat besar⁵⁴. Dengan segenap kemampuan mereka, manusia dan jin tetap saja tidak akan dapat melarikan diri jika Allah mengadakan pengadilan atas mereka. Konteksnya memerlukan pengenalan jin terlebih dahulu, karena tampaknya mereka memiliki lebih banyak kemampuan untuk menembus langit dan bumi. Langit yang Dia tinggikan dan dijadikan-Nya kukuh dan indah di dunia ini akan terbelah dan memerah dalam tatanan baru alam akhirat. Di dunia ini barangkali ditanyakan dalam surat ini: "maka karunia tuhanmu yang manakah yang engkau dustakan?".

Struktur berpasang-pasangan⁵⁵ telah dipertahankan pada keseluruhan surat ini: orang-orang yang berdosa akan dipegang ubun-ubunnya dan kaki mereka. Tidak ada pengulangan pada ayat 43-44 karena pasangannya belum lagi dituntaskan. Penting untuk dicatat bahwa konteks surat al-Rahmān telah mempengaruhi cara menyetengahkan perlakuan terhadap orang-orang berdosa. Dapatlah dicermati bahwa perlakuan terhadap mereka itu dibahas dengan ringkas pada surat ini, tidak seperti kebanyakan surat lain.

Bagian III: Ganjaran

(46-61) *wa liman khāfa maqāma rabbihi jannatān. Fabiayyilāirabbikumā tukazzibān. Dhawāta afnān. Fabiayyilāirabbikumā tukazzibān. Fīhima 'aynāni tajriyān. Fabiayyilāirabbikumā tukazzibān. Fīhimā min kulli fākihatīn tajriyān. Fabiayyilāirabbikumā tukazzibān. Muttakiin 'ala furushi baṭāinuha manistabraqi wa jana al-Janatayni dān. Fabiayyilāirabbikumā tukazzibān. Kaannahuna yaqūtu wal marjān. Fabiayyilāirabbikumā tukazzibān. Hal jazāul ihsānu illa al-Ihsān.*

Struktur perpaduan dalam ayat ini tetap dipertahankan dan demikian pula pengulangannya. Seperti halnya orang-orang berdosa

⁵⁴ Ini menggaungkan kembali tantangan dalam QS al-Isrā': 88 yang berbunyi "Seandainya seluruh manusia dan jin bergabung untuk ... mereka tidak mampu..".

⁵⁵ Kata *thaqal* ditujukan kepada penghuni bumi, dalam hal ini manusia dan jin. Apalagi bentuk kata yang digunakan adalah bentuk *tathniyah*. Kata ini mengkhususkan manusia dan jin sebagai objek pembicaraan ayat ini.

yang mendustakan pengadilan dan hukuman, mereka akan merasakan di antara dua siksaan api dan air mendidih. Sedangkan orang-orang yang takut untuk menghadapi pengadilan Allah dan beramal shaleh untuk menghadapinya, mereka akan menikmati dua surga. Timbul pertanyaan. Mengapa mesti dua surga? Karena, karunia-karunia ditampakkan pada kedua sisi orang-orang yang beriman, kata dua surga di sini untuk mengangkat makna penguatan dan untuk mengungkapkan keutuhan dan kesempurnaan. Maksudnya adalah mereka akan diberi surga seutuh-utuhnya dan sesempurnanya⁵⁶.

Telah kita saksikan pada bagian sebelumnya pada surat ini bahwa karunia-karunia Allah berada di sekeliling mereka dari atas, bawah, dari timur dan barat, dari daratan dan lautan. Bagi mereka yang mensyukurinya dan berbuat amal soleh maka ganjaran untuk mereka adalah surga yang seutuh-utuhnya. Sedangkan bagi orang yang ingkar mereka menderita di bawah, di atas. Oleh sebab itu, perbedaannya sangat mencolok antara keduanya. Kemudian diakhiri dengan:

(61-77) *wa min dūnihimā jannatān. Fabiayyilāirabbikumā tukazzibān. Mudhāmatān. Fabiayyilāirabbikumā tukazzibān. Fīha 'aināni naḍākhatān. Fabiayyilāirabbikumā tukazzibān. Fīhimā fākihatun wa nakhulun wa rummān. Fabiayyilāirabbikumā tukazzibān. Hūrumaqṣūrātu fī al-Khiyām. Fabiayyilāirabbikumā tukazzibān. Lam yuṭmiṣhunna insun qablahum walā jān. Fabiayyilāirabbikumā tukazzibān. Muttakiin 'ala rafrāfin khudrin wa 'abqariyin hissān. Fabiayyilāirabbikumā tukazzibān.*

Di sini terjadi perdebatan mengenai keberadaan kata '*jannāt*' dan *jannatān* dalam surat ini. Apakah kata *jannatān* hanya digunakan untuk memenuhi pola persajakannya. Tetapi al-Farrā' mengatakan bahwa kata *jannatān* bukan untuk memenuhi pola persajakan. Sebenarnya, bentuk ganda itu disengaja untuk mencerminkan kebahagiaan tertinggi⁵⁷. Sayyid Qutb berpandangan lain dalam fenomena *tatsniyah* dalam surat al-Rahmān. Bentuk *tathniyah* dalam setiap ayat menunjukkan adanya

⁵⁶ Kata *jannatān* di sini bukan untuk mengungkapkan bahwa surga itu dua, tetapi untuk mengungkapkan kesempurnaan surga yang akan diberikan kepada orang-orang beriman, sebagai ganjaran atas kesabaran mereka. Lihat, al-Farrā', *Ma'āni al-Qur'ān*, 116.

⁵⁷ Lihat Muḥammad Abd al-Ḥafīm, *Understanding Qur'ān: Themes and Style* (London: I.B Tauris & Co. Ltd. 1999), 236.

sifat tingkatan pada setiap kata benda yang disebutkan. Seperti kata *jannatān*, maksudnya adalah terdapat dua tingkat surga⁵⁸.

Dalam membahas jumlah surga, berapakah jumlah surga itu? Bisa dijawab dengan melihat konteks: pertama: konteks dari keseluruhan surat ini, yang sejak awal sudah memperlihatkan karunia secara semantik yang bersifat dualisme, berpasang-pasangan, meliputi segala penjuru, atas bawah, barat timur. Dan bukan secara gramatikal seperti yang diklaim John Wonsbrough⁵⁹. Karena, ayat sesudahnya menuntut adanya dua surga yang melingkupi. Kedua, hubungan-hubungan internal dalam surat ini, menegaskan bahwa dua surga yang dimaksud dalam surat ini mencerminkan kebahagiaan tertinggi. Karunia-karunia semacam itu seharusnya disikapi dengan rasa syukur.

Patut kita sebutkan disini apa yang disebutkan oleh Bint Shāthi', dalam karyanya *al-Ijāz al-Bayāni*, yang menolak pendapat yang mengatakan bahwa kata-kata asing dalam al-Qur'ān hanya untuk memenuhi syarat persajakan al-Qur'ān. Bint Shāthi' melanjutkan bahwa tiada satupun persajakan al-Qur'ān kecuali terdapat dimensi sematis yang lebih luas, dan lafaz yang ada dalam persajakan tidak menunjukkan makna semantik yang sama dengan kata-kata yang sepadan dengannya⁶⁰

Dengan demikian, dua faktor konteks di atas: dualitas dan intertekstualitas. Maka, bentuk ganda di dalam surat ini sungguh-sungguh sebagai bentuk ganda bukan hanya sekedar alat untuk memperindah sajak.

Akhirnya, ayat terakhir berisi tentang uraian yang mensucikan nama Allah dari pengingkaran mereka atas karunia-karunia-Nya. Pernyataan-pernyataan seperti ini juga didapati pada akhir surat-surat lain seperti, Yāsin, al-Wāqī'ah, dll.

B. 2. Memaknai Kata-kata dalam Sajak al-Rahmān

Persajakan al-Qur'ān mempunyai peran penting dalam pemilihan tiap kata yang disajikan, baik dalam konteks khusus ataupun dalam konteks yang lebih luas. Hal itu untuk memunculkan nilai estetik fonem

⁵⁸ Sayyid Qutb, *Taṣwīr al-Fannī fi al-Qur'ān al-Karīm* (Baerut: Dar al-Ṣurūq, 1987), 101.

⁵⁹ John Wansbrough mengatakan bahwa kata *jannatān* pada ayat ini hanya dipaksakan untuk memenuhi karakteristik persajakan.

⁶⁰ Āisyah 'Abd al-Rahmān, *Ijāz bayāni fi al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dar al-Mā'arif, 1990), 268.

untuk kata ini dalam *I'tilāf* dalam aspek bunyi. Serta aspek semantiknya. Pemilihan ini menjaga estetika kesamaan bunyi bagi sebuah kata serta berkesesuaian. Pilihan ini dengan sangat hati-hati memperhitungkan teknis dan keterkaitan akurat dengan sebanding pra pasca-dan dalam total konteks. Persajakan Al-Qur'an terletak pada kemunculan kata-kata al-Qur'an panjang dengan kinerja estetik tertinggi, dan dengan sistem yang indah, secara semantik dan kontekstual.

Persajakan al-Qur'an tidak semata-mata memenuhi aspek persajakan secara lafaz, tetapi juga mencakup bidang bahasa lainnya, yaitu semantik. Persajakan al-Qur'an dimulai dari memenuhi aspek bunyi, yaitu aspek fonem yang mencakupi *I'tilāf*, *ihtilāf* segi bahasa dalam intern bangunan morfologi kata. Kemudian meningkat pada aspek yang lebih tinggi, yaitu aspek estetika pengalihan. Kemudian pada tingkat sintaksis, yang memenuhi kriteria dalam membangun kalimat yang didasarkan pada persajakan. Seperti: *taqḍīm* dan *ta'hīr*, *hazf* dan penyebutan. Hingga akhirnya termasuk melayani pada tingkat akhir, yaitu aspek semantik.

Seperti shighat *tathniyah* yang ditemukan dalam al-Qur'an sepanjang surat al-Rahmān adalah sesuai dengan aspek pasangan. Bukan hanya untuk menjaga persajakan surat al-Rahmān⁶¹. Sayyid Qutb mengatakan dalam fenomena *tatsniyah* dalam surat al-Rahmān ini *tathniyah* menunjukkan adanya sifat tingkatan pada setiap kata benda yang disebutkan. Seperti kata *jannatān*, maksudnya adalah terdapat dua tingkat surga⁶².

C. Konteks Kultur dan Kaitannya dengan Sajak al-Rahmān

Persajakan surat al-Rahmān, baik secara bahasa maupun ide yang dikandung memiliki keterkaitan dengan konteks kultur masyarakat pra-Islam⁶³. Surat al-Rahmān merupakan salah satu surat Makiyah periode awal sangat kental menggambarkan kultur bangsa Arab pada waktu itu,

⁶¹ Kamāluddīn Abd al-Kāmil Mursī, *Fawāsil al-Ayāt al-Qur'āniyah* (Iskandariyah: Maktab al-Jāmi' al-Hadīts, n.d), 114.

⁶² Sayyid Qutb, *Taṣwīr al-Fannī fi al-Qur'ān al-Karīm* (Baerut: Dār al-Ṣurūq, 1987), 101.

⁶³ Zaman pra-Islam bukan berarti mencakup semua zaman sebelum islam datang. Berdasarkan periodeisasi, yang dimaksud dengan istilah pra-Islam di sini adalah satu abad sebelum Islam datang. Dalam istilah al-Qur'an periode ini disebut dengan zaman *jāhiliyah*. Lihat Phillip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. Cecep Lukman dan Dedi Slamet (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2010), 108.

hal ini dapat ditelusuri melalui kata-kata yang digunakan serta *style*-nya yang berirama. Surat al-Rahmān merupakan proyeksi kultur dan sosial penduduk Mekah yang kemudian ditransformasikan sesuai dengan nilai-nilai monoteisme yang diusung Islam.

C. 1. Musikalitas Sajak dan Hubungannya dengan Budaya Arab Pra-Islam

Musikalitas verbal menjadi karakteristik kebudayaan Arab pra-Islam bahkan hingga kini slogan itu masih berlaku. Tidak ada satupun bangsa di dunia ini yang menunjukkan apresiasi yang sedemikian besar terhadap ungkapan bernuansa puitis dan sangat tersentuh oleh kata-kata, baik lisan maupun tulisan selain bahasa Arab. Seperti yang telah menjadi ciri khas rumpun Semit, orang-orang Arab tidak menciptakan dan mengembangkan sendiri sebuah bentuk kesenian besar. Watak seni mereka dituangkan ke dalam satu media: ungkapan⁶⁴.

Berdasarkan struktur bahasa yang unik, bahasa Arab memiliki ungkapan kalimat yang padat, efektif dan singkat. Al-Qur'an memanfaatkan efektifitas daya musikalitas verbal dan watak psikologis penutur yang dimiliki oleh bangsa Arab pra-Islam ini.

Memaksimalkan permainan kata-kata untuk membentuk dimensi musikalitas mempunyai posisi yang tinggi dalam kebudayaan Arab. Jika bangsa Yunani mengekspresikan nilai-nilai estetika mereka melalui seni pahat dan patung, maka musikalitas ungkapan adalah bentuk pengungkapan rasa estetika khusus bagi bangsa Arab.

Literatur Arab kebanyakan muncul dalam bentuk puisi, puisi berkembang secara maksimal pada zaman pra-Islam. Biasanya literatur-literatur ini dibuat untuk menggambarkan kondisi sosial masyarakat ketika itu. Seperti penggalan puisi yang mengisahkan tentang perang basus⁶⁵.

Semangat musikalitas inilah yang diusung al-Qur'an dalam penyajiannya kepada masyarakat Arab.

⁶⁴ Orang Yunani mengungkapkan daya seninya dalam bentuk patung dan arsitektur. Orang Arab menuangkannya dalam bentuk syair dan sajak. Orang Ibrani dengan bentuk lagu-lagu keagamaan. Phillip K. Hitti, *History of The Arabs*, 111.

⁶⁵ Salah seorang sastrawan pra-Islam Muhalhil (w. ± 531) dipandang sebagai orang pertama yang menyusun sajak mengenai perjalanan perang basus. Lihat Phillip K. Hitti, *History of The Arabs*, 115.

C. 2. Pengaruh Budaya Pra-Islam terhadap Kata-kata Sajak al-Rahmān

Berikut ini beberapa kata dalam sajak al-Rahmān yang memproyeksikan kultur bangsa Arab pra-Islam:

(1) *Al-Rahmān*, kata al-Rahmān bukan kata asing bagi bangsa Arab pra-Islam. Kata ini sudah dikenal sejak zaman pra-Islam. Kata al-Rahmān sendiri sudah pernah ditulis pada tulisan Abrahah (532-543 M) tentang hancurnya bendungan Ma'rib⁶⁶. Bagi orang Arab pra-Islam, al-Rahmān digambarkan sebagai dewa mengurus untung dan rugi dalam perdagangan⁶⁷. Namun, setelah Islam datang –khususnya turunnya surat al-Rahmān ini- kata al-Rahmān ditransformsikan dan digambarkan dengan sifat ketuhanan yang lebih luas daripada pemahaman terdahulu.

Al-Rahmān digambarkan sebagai sifat Allah yang telah memberikan keistimewaan-keistimewaan kepada manusia dan jin, serta perangkat-perangkatnya. Allah menciptakan manusia lalu mengajarkan kepada mereka *al-bayān* (seperangkat panca indra) untuk mengokohkan aksiologi penciptaannya. Dia menciptakan bumi yang dipenuhi buah-buahan untuk manusia (ayat ke-12). Surat al-Rahmān ini juga memberikan gambaran rahmat Allah tentang surga dan neraka. Surga dan neraka juga merupakan manifestasi karunia Allah untuk membimbing manusia agar selalu berada di jalan yang benar.

Begitulah kata *al-Rahmān* ini digunakan al-Qur'ān untuk mentransformasi makna sempit yang sebelumnya dikenal oleh bangsa Arab pra-Islam, berubah menjadi al-Rahmān yang bersifat universal bernuansa monoteisme kental yang di bawa Islam.

(2) *Jahannam*, juga telah dikenal pada masa pra-Islam. Kata ini diambil dari orang-orang Yahudi. Kata ini mencerminkan pengaruh bahasa Ibrani ke dalam kosakata bahasa Arab⁶⁸. Keberadaan orang-orang Yahudi di wilayah Hijaz. Bahkan sebelum agama Kristen dikenal

⁶⁶ Tulisan ini dimulai dengan kata-kata berikut: “Dengan kekuatan, kemuliaan dan kasih sayang Yang Maha Pemurah (Rahmān) dan penyelamat serta roh kudus”. Kata ini dipinjam dari nama salah satu dewa tertua di Arab selatan. Gandengan kata al-Rahīm juga muncul sebagai nama dewa dalam tulisan pra-Islam dan tulisan orang-orang Saba'. Phillip K. Hitti, *History of The Arabs*, 132

⁶⁷ Hal ini dapat ditelusuri dari perpindahan kata ini dari Yaman ke Negeri Hijaz; yaitu Mekah. Ini merupakan jalur perdagangan pada musim dingin, melalui jalur ini pula kata al-Rahmān diadopsi oleh bangsa Arab Mekah. Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* (Leiden: Koninklijke Brill: 138), 112-115.

⁶⁸ Lihat Al-Suyūṭī mengutip pada bab ke38 berbagai kosakata asing dalam al-Qur'ān, al-Suyūṭī, *al-Itsqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Kairo, 1925), 135-141.

menyeluruh di daratan Arab, pengenalan terhadap konsep monoteisme telah dibawa oleh berbagai koloni Yahudi yang telah menetap di daerah Hijaz ini.

Dalam surat al-Raḥmān kata *jahannam* tetap digunakan sesuai dengan makna yang sudah dikenal bangsa Arab pra-Islam, yaitu bermakna neraka bagi mereka yang *mujrim* (berbuat dosa). Menarik untuk diamati, kata *jahannam* ini tidak mengalami transformasi makna setelah maupun sebelum surat ini turun. Karena, *jahannam* ini –yang berasal dari agama monoteisme juga- mempunyai kesamaan konsep dengan nilai monoteisme yang dibawa Islam.

(3) Kata berikutnya adalah kata-kata yang bersangkutan dengan buah-buahan, pepohonan, dan kata-kata lain yang digunakan surat al-Raḥmān untuk mendiskripsikan bentuk nyata surga. Kawasan Hijaz terdiri atas gurun pasir dan padang tandus. Padang-padang tandus itu merupakan daratan luas di antara perbukitan yang tertutup pasir. Sedangkan dari sisi kondisi cuaca, daerah Hijaz merupakan satu wilayah terkering dan terpanas. Musim kering yang berlansung selama tiga tahun atau lebih merupakan hal yang lumrah.

Dengan adanya deskripsi kondisi daerah Arab tersebut dapat diyakini bahwa gambaran nikmat-nikmat Allah yang disebutkan dalam surat al-Raḥmān sebagai daya tarik yang sangat memukau bagi bangsa Arab. Bangsa Arab sangat menyukai pepohonan, kesuburan, dan hujan⁶⁹.

C. 3. Identifikasi antara Sajak al-Raḥmān dalam *Style Sastra Pra-Islam*

Ketersinggungan surat al-Raḥmān dengan budaya Arab pra-Islam tidak hanya dilihat dari segi kata-kata, tetapi juga dari segi style sastranya. Ringkasnya, kita bisa menyatakan bahwa hijaz pada abad kelahiran Muhammad dikelilingi oleh berbagai pengaruh yang berbeda, baik dari sisi intelektual, keagamaan, maupun material. Secara empiris, al-Qur’ān diturunkan di tengah-tengah masyarakat yang memiliki kebudayaan yang mengakar. Artinya, secara historis al-Qur’ān tidak turun dalam ruang hampa tanpa konteks. Sebagai pesan Allah, wahyu memiliki objek sasaran dan sasaran itu adalah masyarakat Arab pada abad ke VII M. dengan demikian, melepaskan wahyu dari konteks sosial budayanya adalah pengabaian terhadap historisitas dan realitas wahyu.

⁶⁹ Bahkan beberapa penyair Arab membuat tema puisinya tentang *al-Ṣabā*, yaitu angin timur yang sejuk dan menyegarkan. Lihat Phillip K. Hitti, *History of The Arabs*, 20

Pada ahli al-Qur'ān juga mengakui keterkaitan wahyu dengan konteks dengan memunculkan konsep makiyah-madaniyah, *asbab al-Nuzul*, dan *nasikh mansukh*⁷⁰.

Salah satunya adalah dari segi bahasa, al-Qur'ān menggunakan bahasa objek penerima, yaitu bahasa Arab. Penggunaan bahasa Arab sebagai media penyampai pesan Allah tentu memiliki pertimbangan efektifitas komunikasi dan transformasi dari pemberi pesan kepada penerima pesan⁷¹. Penerima pesan akan dengan mudah menangkap dan memahami isi kandungan wahyu karena disampaikan dengan bahasa mereka sendiri.

Pemilihan Muhammad sebagai Rasul penyampai pesan al-Qur'ān juga menunjukkan penggunaan pendekatan budaya. Disamping itu, Allah juga menggunakan unsur budaya lokal sebagai media untuk mentransformasikan bahasa al-Qur'ān. Hal ini terlihat dengan ditemukannya persamaan bahasa al-Qur'ān dengan komunitas jenis sastra yang telah mengakar dalam budaya bangsa Arab, seperti: Sajak, puisi dan prosa.

Dalam kesadaran publik, al-Qur'ān telah menjadi sebuah teks mapan yang dibakukan oleh berbagai macam komentar dan penafsiran yang sejak abad I hingga kira-kira abad XV H terus berakumulasi, dan sejak saat itu menjadi bagian yang tidak dapat dipisahkan darinya. Namun demikian, komentar dan penafsiran apapun yang diberikan oleh banyak orang kepada al-Qur'ān tetap tidak beranjak dari suatu anggapan bahwa bahasa al-Qur'ān mengacu pada bahasa Arab secara umum, dan pada kerangka historisnya di Jazirah Arab pra-islam secara khusus. Ini bahkan telah menjadi hipotesa yang diakui dan diterima oleh siapapun yang hendak mengkaji al-Qur'ān.

Kemukjizatan seorang nabi musti memiliki keterkaitan erat atau hubungan dialektis dengan realitas sosial yang berkembang di tengah-

⁷⁰ Proses dialektika antara wahyu dengan budaya lokal Arab mengindikasikan kemakhlukan al-Qur'ān. Proses penurunan al-Qur'ān mengindikasikan penggunaan pendekatan budaya dari pemberi pesan (Allah) kepada penerima pesan.

⁷¹ Dengan sistem tanda yang sama-sama dimengerti oleh pelibat tutur telah terpenuhi dengan digunakannya bahasa Arab sebagai sistem tanda komunikasi pewahyuan al-Qur'ān antara Tuhan sebagai Pn dan Muhammad sebagai Mt. Hal itu berarti, dua prasyarat komunikasi linguistik pewahyuan dapat terpenuhi. Dengan demikian, komunikasi pewahyuan Al-Qur'ān tidak lain merupakan komunikasi linguistik. Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran* (Tokyo: Keio University, 1997), 192.

tengah lingkungan yang ditempatinya. Nabi Musa diberi mukjizat tongkat yang bisa berubah menjadi seekor ular mankala ilmu sihir menjadi ilmu yang nge-*trend* di tengah masyarakat sekelilingnya. Nabi Isa diberi mukjizat mampu menyembuhkan pengakit buta dan kusta ketika mayoritas para “anak zaman” yang semasa dengannya menguasai ilmu kedokteran. Dan nabi Muhammad Saw diberi kemukjizatan berupa al-Qur’ān mankala masyarakat di sekitarnya memiliki kecakapan berbahasa.⁷² Penggunaan bahasa Arab oleh al-Qur’ān sebagai media komunikasi merupakan fakta sejarah yang tidak bisa dipungkiri. Di sinilah, al-Qur’ān tidak saja menemukan efektifitasnya, tetapi juga signifikansinya, di tengah kehidupan sosial masyarakat Arab.⁷³

Setidaknya, hipotesa tersebut di atas telah diperkuat oleh al-Qur’an. Setiap nabi diperintahkan dengan menggunakan bahasa kaumnya. Al-Qur’ān menyatakan bahwa acuan dirinya adalah bahasa Arab, sebagaimana teks-teks agama sebelumnya yang juga mengacu kepada bahasa yang mencerminkan budaya teks tersebut. Hal ini seperti dijelaskan oleh sebuah ayat yang menyatakan “*Kami tidak mengutus seorang rasulpun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya ia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka.*”⁷⁴

Sampai sini, dengan berpijak pada hipotesa di atas, dapat dikatakan bahwa al-Qur’ān memiliki keterkaitan yang sangat erat dengan basis kultur bahasa masyarakat Arab. Dengan demikian, memahami basis kultur bahasa masyarakat Arab menjadi hal penting untuk diperhatikan mankala hendak mengkaji al-Qur’ān. Ini dilakukan untuk mengungkap spesifikasi bahasa al-Qur’ān dengan tanpa mengesampingkan basis kultur bahasa induknya sehingga didapatkan pemahaman yang mendalam.

Umar bin Khaṭṭāb, salah seorang sahabat dekat nabi dan khalifah kedua, pernah menyatakan bahwa “Arab adalah materi Islam.” Pengertian Arab dalam pernyataan ini mencakup seluruh aspek kehidupan masyarakat Arab saat Islam diturunkan, baik sosial, ekonomi, budaya dan politik. Kehidupan Arab adalah laksana medan tambang yang menjadi tempat lahirnya Islam. Di semenanjung jazirah yang

⁷² 'Abd al-Jabbār bin Aḥmad, *Sharh al-Ushūl al-Khamsah* (Kairo: Maktabah Jumhūriyah, 1996), 572.

⁷³ Al-Qur’ān sendiri menyatakan “Sesungguhnya kami menurunkannya berupa al-Qur’ān dengan berbahasa Arab, agar kamu memahaminya.” (QS. Yūsuf [12]: 2).

⁷⁴ QS. Ibrāhīm [14]: 4.

gersang dan penuh padang pasir itulah Islam berdialog dengan kehidupan setempat.⁷⁵

Apabila dinisbatkan kepada al-Qur'ān kultur bahasa masyarakat Arab merupakan materi bahasa al-Qur'ān. Semangat al-Qur'ān adalah ke-Arab-an, corak warnanya juga Arab dan *style*-nya pun juga Arab, sebagai bacaan Arab yang lurus. Misalnya saja, saat kita membaca ungkapan *tashbīh* atau permissalan dalam al-Qur'ān, maka kita akan menemukan bahwa sumbernya tidak lain adalah suasana Arab, fenomena-fenomena Arab, makhluk hidup atau benda mati yang dapat dilihat dan disaksikan di negeri-negeri Arab.

Bahasa Arab merupakan salah satu rumpun bahasa Semit. Yaitu, bahasa bangsa Arab Purba yang banyak dikenal, yang mendiami jazirah Arab. Menurut dugaan kuat, bahasa Arab merupakan rumpun bahasa Semit yang paling mendekati bahasa aslinya, karena bangsa Arab tidak banyak terkontaminasi dengan bangsa-bangsa lain dan tidak pernah lama berada di bawah naungan penjajahan atau kekuasaan bangsa lain.⁷⁶

Sudah maklum, bahwa masyarakat Arab pra Islam adalah orang-orang yang ahli di bidang bahasa⁷⁷. Mereka menggunakan bahasa Arab dengan penuh kefasihan dan kejelasan. Mereka adalah para ahli seni bertutur dan berucap (*Bulaghā' wa Ahl al-Bayān*). Keahlian masyarakat Arab pra Islam dalam hal bahasa tidak dapat ditandingi oleh masyarakat manapun pada zamannya.

Al-Jāhiz dalam bukunya *al-Bayān wa al-Tabyīn* mengakui keahlian masyarakat Arab pra Islam dalam hal bahasa itu. Menurutnya, mereka dengan begitu mudah mampu merangkai kata, baik berupa puisi, kasidah, khutbah maupun prosa, ke dalam sebuah bentuk untaian kalimat dengan tanpa kehilangan keindahan dan kefasihan bahasa. Bahasa yang terucap dari lisan mereka jelas dan lugas, meresap dan membekas di dalam hati, menggugah emosi dan perasaan, dan seterusnya⁷⁸.

⁷⁵ Khafīl 'Abd al-Karīm, *al-Judhūr al-Tārīkhiyah li al-Sharī'ah al-Islāmiyah* (Kairo: Sīna li al-Nashr, 1990), 11 – 12.

⁷⁶ Aḥmad al-Iskandārī dan Mustafā Anānī, *al-Wasīṭ fi al-Adab al-'Arabī wa Tārīkhihi* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1934), 5.

⁷⁷ Ungkapan yang estetik merupakan satu-satunya keunggulan masyarakat Arab pra-Islam, bahkan fenomena tersebut juga kita rasakan pada saat sekarang. Lihat Phillip K. Hitti, *History of the Arabs*, 114

⁷⁸ al-Jāhiz, *al-Bayān wa al-Tabyīn* (Beirut: Dār al-Jayl, t.t.), 14.

Ilustrasi yang dipaparkan oleh al-Jāhiz tersebut tidak saja menginformasikan kepada kita mengenai keahlian masyarakat Arab dalam menggunakan bahasa, tetapi juga sekaligus kekuatan bahasa yang mereka gunakan di hadapan lawan bicaranya. Bahwa bahasa yang terucap dari mulut mereka (*al-Bulaghā' wa Ahl al-Bayān*) telah menebarkan daya takluk tersendiri melebihi sebilah pedang. Kekuatan bahasa seperti inilah yang pernah menarik perhatian nabi Muhammad Saw.

Dalam sebuah riwayat yang dikisahkan dari Abdullāh bin 'Umar dikatakan, bahwa suatu ketika ada dua orang laki-laki bergegas pergi menuju arah Timur kota Madinah. Sesampainya di sana, kedua laki-laki ini berkhotbah. Orang-orang banyak yang kagum penuh takjub kepada mereka berdua karena kefasihan khutbah yang disampaikan. Menanggapi khutbah tersebut, lantas Rasulullah Saw. pun mengatakan: “sesungguhnya (sebagian) ucapan yang fasih (*bayān*) dapat mensihir (menaklukkan).”⁷⁹

Begitulah, nabi secara terang-terangan mengakui kepandaian masyarakat Arab pada saat itu dalam hal bahasa, dan bahkan kekuatan bahasa mereka mampu membuat orang takluk dan tak berdaya. Sampai sini, kita akan mulai mencermati beberapa ragam kreatifitas seni kebahasaan yang dikuasai masyarakat Arab, yang menjadi basis kultur bahasa al-Qur'ān.

Ada beberapa jenis kreatifitas seni kebahasaan yang dikuasai oleh masyarakat Arab. Secara umum, seni kebahasaan tersebut dapat dikelompokkan kedalam dua macam, yaitu puisi dan prosa.

(1) Puisi. Jenis seni kebahasaan yang satu ini merupakan media pengungkapan (ekspresi) yang paling jamak dikenal dan digunakan oleh masyarakat Arab. Sebagai produk bahasa yang pertama, puisi termasuk dalam kategori *naẓm*. Yakni, untaian kata yang berwazan dan ber-*qāfiyah*.

Keahlian masyarakat Arab dalam hal bersyair lahir secara alami. Bakat seperti ini dapat dikatakan muncul sejak lahir, karena kondisi geografis semenanjung jazirah Arab yang mendukung. Kondisi alam

⁷⁹ Mālik bin Anās Abū 'Abdillāh al-Ashbahi, *Muwaṭa' al-Imām Mālik*, (Mesir: Dār Ihyā' at-Turātsal-Arabi, t.t.), vol. II, 986. Menurut mayoritas dua laki-laki tersebut berasal dari Bani Tamīm, yaitu Zabarqān bin Badr dan Amr bin al-Aḥtam. Lihat, Muḥammad bin 'Abd al-Bāqī bin Yūsuf az-Zurqāni, *Sharh al-Zurqāni ala Muwaṭa' al-Imām Mālik* (Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyah, 1990), 517.

yang gersang telah melatih daya imajinasi dan emosi mereka. Alam mereka adalah kehidupan bebas. Hamparan padang pasir yang luas tidak menghalangi mereka untuk pergi sesuka hatinya menuju tempat-tempat yang diinginkan.⁸⁰

Masyarakat Arab memiliki perhatian yang luar biasa untuk mengapresiasi sebuah karya puisi. Mendengarkan gubahan puisi merupakan “hobi” mereka, dan bahkan menjadi kebutuhan sehari-hari. Biasanya, mereka sengaja berkumpul pada suatu tempat dalam momen-momen atau musim-musim tertentu untuk menikmati indahnya sebuah puisi. Barangkali, pasar Ukaz, Majnah dan Dhī al-Majāz adalah tempat terkenal yang seringkali dijadikan tempat apresiasi karya puisi para penyair ternama Arab.⁸¹

Puisi tidak saja menjadi sekedar media untuk mengungkapkan isi hati si empunya. Tetapi, ia menjadi catatan perjalanan mereka (*Dīwān al-'Arab*). Bahkan jauh sebelum Islam lahir, puisi telah menjadi papan kebudayaan masyarakat Arab, di mana ia bisa dijadikan cermin yang benar untuk melihat potret kehidupan tribalistik bangsa Arab. Di dalamnya dapat ditemukan catatan-catatan sejarah yang valid untuk mengetahui kondisi sosial, budaya dan ekonomi masyarakat Arab.⁸²

Lebih dari itu, bagi masyarakat Arab pra Islam puisi merupakan sarana yang paling penting untuk menyebarkan informasi. Jika dibandingkan dengan zaman modern, puisi di tengah masyarakat Jahiliyah telah menjadi semacam “media massa” yang menginformasikan segala yang terjadi di sekeliling mereka. Informasi disampaikan secara lisan, dan di-transmisi-kan—dengan meminjam istilah bahasa Jawa--melalui cara “*tutur tinular*”. Oleh karena itu, tak heran jika puisi memiliki pengaruh yang sangat kuat di dalam memori masyarakat Arab melebihi kekuatan sihir.⁸³

Karena puisi merupakan sesuatu yang istimewa di tengah masyarakat Arab, maka begitu pula dengan para penggubah puisi

⁸⁰ Ahmad al-Iskandārī dan Muṣṭafā Anāni, *al-Wasīth fī al-Adab al-Arabi wa Tārīkhihi*, 43.

⁸¹ 'Abdul Hamīd al-Masfīt dkk, *al-Adāb al-'Arabi baina al-Jāhiliyah wa al-Islām* (Kairo: al-Mathba'ah al-Muniriyyah, 1995), 59 – 64.

⁸² Khaḥlīl 'Abdul Karīm, *Quraish min al-Qabīlah ilā al-Daulah al-Markaziyah* (Kairo: Sīna li al-Naṣhr, 1993), 205.

⁸³ Khaḥlīl 'Abd al-Karīm, *Quraish min al-Qabīlah ilā al-Daulah al-Markaziyah*, 206.

(penyair). Di mata masyarakat umum, penyair (*shā'ir*) menjadi orang-orang yang terpandang dan dihormati. Mereka menyandang status sosial tinggi layaknya para ilmuwan. Arti kata *shi'r* (puisi) sendiri dalam bahasa Arab adalah ilmu (*al-'ilm*); *shā'ir* (penyair) berarti *al-'ālim* (seorang yang berpengetahuan)⁸⁴.

Di tengah satu suku, kemunculan seorang penyair dianggap sebagai suatu peristiwa penting luar biasa yang harus dirayakan melalui suatu perayaan khusus. Bahkan menjadi aset dan sekaligus sebagai lambang kejayaan. Pandangan yang berlebihan terhadap penyair seperti ini kadang mendorong masyarakat jatuh pada tindakan pentakdisan. Oleh karena itu, tak jarang dari mereka mengharuskan bersuci (berwudu) sebelum membaca suatu puisi.⁸⁵

(2) Prosa. Pada dasarnya prosa merupakan bentuk asal dari bahasa ujaran (*kalām*). Hal itu karena melalui prosalah berbagai isi hati dan maksud dalam jiwa dapat dijelaskan dengan cara yang lebih jelas, dengan tanpa beban perekaan. Prosa bisa saja berbentuk percakapan sehari-hari yang dilakukan antara sebagian orang dengan sebagian yang lain. Dalam bentuknya yang paling sederhana, prosa itu tidak lain merupakan bahasa percakapan (*lughah al-takhāṭub*). Namun demikian, prosa yang dapat dikategorikan sebagai karya sastra adalah prosa yang memiliki pengaruh bagi para pendengarnya; keindahan bahasa, bersajak, estetik dan seterusnya.⁸⁶

Pada era pra Islam, prosa mengalami perkembangan yang sangat di tengah masyarakat Arab. Kecakapan mereka dalam memproduksi percakapan yang prosais dan indah sebanding dengan kepandaiannya dalam mencipta puisi. Jika menggubah puisi bagi mereka merupakan bakat pembawaan sejak lahir, maka demikian halnya dengan keahliannya dalam hal mencipta prosa. Tak pelak, prosa menjadi produk bahasa kedua yang menjadi media komunikasi efektif setelah puisi.

Ada beberapa bentuk prosa yang berkembang di tengah masyarakat Arab. Secara garis besar Ahmad al-Iskandari membaginya menjadi tiga macam, diantaranya percakapan (*muhādathah*), pidato atau

⁸⁴ Sāmi Makkī, *al-Islām wa al-Shi'r* (Kuwait: *ālām al-Ma'rifah*, 1983), 15.

⁸⁵ Sāmi Makkī, *al-Islām wa al-Shi'r*, 17.

⁸⁶ Shauqi Dayf, *Tārīkh al-Adāb al-'Arabī: al-Ashr al-Jāhili* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.t.), 398.

orasi (*khiṭābah*) dan tulis-menulis (*kitābah*)⁸⁷ atau yang—dalam bahasa Shauqī Dayf-- disebut dengan risalah-risalah sastraawi (*rasāil adābiyah*).⁸⁸ Secara lebih rinci, bentuk prosa di tengah masyarakat Arab pra Islam hadir dalam wujud seni cerita, kata mutiara (*hikmah*), peribahasa (*amthāl*), pesan (*waṣāya*), sajak-sajak (termasuk *saj'u al-kuhhān*).

Bentuk prosa tersebut di atas biasanya memiliki dua model. Kadang, tidak memiliki bentuk akhiran atau bersajak, dan ini seringkali disebut dengan prosa bebas (*al-Nathr al-Mursal*). Kadang, berupa potongan-potongan (dua potong atau lebih) yang berima, dan ini biasanya disebut dengan sajak (*al-Saj'u*).

Tradisi bercerita telah memiliki akar yang kuat di tengah masyarakat Arab sejak zaman dahulu. Budaya oral yang bertumpu pada kekuatan memori ingatan mendorong dan memaksa mereka untuk mentradisikan seni cerita dari satu generasi kepada generasi sesudahnya, sehingga banyak ditemukan tukang-tukang cerita yang lihai dan mumpuni. Tema yang menjadi bahan cerita adalah para leluhur yang ditokohkan, peristiwa-peristiwa bersejarah dan raja-raja masa lalu.⁸⁹

Tidak hanya itu saja, cerita-cerita yang ditampilkan oleh masyarakat Arab melampaui tema-tema metafisis-mitologis. Mereka banyak bercerita mengenai jin, ifrit dan setan. Para makhluk gaib ini, menurut keyakinan mereka, mampu menjelma kedalam berbagai wujud sesuai yang dikehendaki, kecuali jin Ghaul yang selalu menjelma menjadi seorang perempuan dengan kaki yang mirip seekor keledai.⁹⁰

Berbeda dengan seni cerita, kata mutiara (*hikmah*) dan peribahasa (*amthāl*) menampakkan perkembangan wajah prosa masa pra Islam secara lebih nyata. *Hikmah* adalah kata-kata yang diceritakan dan yang beredar dengan maksud untuk menyerupakan sesuatu yang dicertakan dengan yang lain. Sedangkan *amtsāl* adalah kata-kata indah yang

⁸⁷ Aḥmad al-Iskandarī dan Muṣṭafā Anānī, *al-Wasīṭ fī al-Adāb al-'Arabī wa Tārīkhihi*, 21.

⁸⁸ Shawqī Dayf, *Tārīkh al-Adab al-Arabi: al-Ashr al-Jāhili*, 398.

⁸⁹ Betapapun seni cerita telah menjadi kebiasaan yang mentradisi di tengah masyarakat Arab, namun, hal itu belum dapat dijadikan cermin yang jelas atas wajah prosa pada saat itu. Karena, tidak adanya tradisi baca-tulis yang mereka miliki. Maka, tidak heran jika kita tidak dapat menemukan contoh cerita-cerita yang pernah ditulis pada masa pra Islam. Lihat, Shauqī Dayf, *Tārīkh al-Adāb al-Arabi: al-'Ashr al-Jāhili*, 23.

⁹⁰ Shawqī Dayf, *Tārīkh al-Adāb al-'Arabī: al-Ashr al-Jāhili*, 403.

mengandung nilai kebenaran dan dapat diterima. Pada umumnya, kedua jenis prosa ini mengandung nilai dan pesan moral yang tinggi, yang bermanfaat bagi keberlangsungan kehidupan, khususnya di tengah kehidupan tribalistik padang pasir yang gersang dan panas.⁹¹

Tak kalah penting dengan jenis prosa-prosa yang ada di tengah masyarakat Arab pra Islam adalah *saj'u al-kuhhān* (sajak para tukang dukun). Jenis prosa yang satu ini bisa digolongkan sedikit bersifat “elitis”. Disebut elitis karena tidak semua orang mampu menjadi tukang dukun atau paranormal. Seseorang akan disebut *kuhhān* manakala ia mampu mengetahui (meramal) sesuatu yang bersifat gaib, yang akan terjadi. Di tengah masyarakat Arab pra Islam, keahlian seperti ini hanya dimiliki oleh sekelompok orang yang terbatas jumlahnya. Seorang *kāhin* memiliki posisi atau peran penting.⁹²

Para *kāhin* di tengah masyarakat Arab memiliki bahasa tersendiri. Ketika meramal, mereka banyak menggunakan kata-kata samaran dan penuh misteri, sehingga para audiennya menginterpretasikan kata-kata mereka sesuai dengan pemahamannya. Mereka juga banyak menggunakan sumpah dengan bintang-bintang, planet, angin, gunung dan benda besar di jagat raya lainnya. Keistimewaan lain bahasa mereka adalah ungkapan yang digunakan bersajak atau berima sehingga meninggalkan efek musikalitas yang indah dan estetis. Ini semakin memberikan kesan dan pengaruh yang luar biasa dalam jiwa para

⁹¹ Diantara contoh *amtsal* adalah العذل السيف سبق (Pedang mendahului cercaan). Ungkapan ini pertama kali dilontarkan oleh Dabbah bin Ad bin Ṭabikhoh. Ini diungkapkan berkenaan kemustahilan untuk mendapatkan sesuatu yang telah lewat. إن الخمرة تعلم لا العوان (Wanita yang sudah pernah bersuami tak perlu diajari berkerudung), dimaksudkan untuk orang yang tahu urusan dan sudah terlatih. Sementara contoh *hikmah* diantaranya, الطمع بروق تحت الرجال مصارع (Tempat-tempat pertarungan kaum laki-laki adalah di bawah kilauan ambisi), العثار أمن الجدد سلك من (Barangsiapa menempuh jalan datar, niscaya dia selamat dari tergelincir), dan lain sebagainya. Lihat, Aḥmad al-Iskandari dan Muṣṭafā Anāni, *al-Wasīth fi al-Adāb al-'Arabī wa Tārīkhīhi*, 16 dan 18.

⁹² Shauqi Dayf, *Tārīkh al-Adab al-Arabi: al-Ashr al-Jāhili*, 420. Para *kuhhān* tidak terbatas pada kaum laki-laki. Banyak diantara kaum Hawa' yang menekuni keahlian ini. Jika di jajaran para *kāhin* laki-laki dapat ditemukan sederetan nama seperti, Ibn Tawa'um al-Hamīri, Sawād bin Qārib ad-Dūsy dan Urwah bin Hazzām, maka muncul sederetan *kuhhān* perempuan seperti, Ṭarīfah (seorang *kāhin* Yaman), Salma, Ufayrā', Faṭimah al-Khats'amiyah dan Zarqā'. Bahkan hampir setiap suku mempunyai *kāhin*. Lihat, Jurji Zaidān, *Tārīkh al-Tamaddun al-Islāmī* (Beirut: Manshūrāt Dār Maktabah al-Hayāh, 1967), 18 – 21.

audiennya. Jenis ungkapan yang seperti inilah yang dikenal dengan *saj'ū al-Kuhhān*.⁹³

Al-Jāhiz mencatat, bahwa diantara para *kāhin* yang ahli dalam bersajak adalah 'Uzza Safimah. Contoh sajaknya adalah:⁹⁴

والسما، والأرض
والصقعاء، والعقاب
ببقعاء، واقعة
والسناء للمجد العشاء بنى المجد نفر لفة

Demi bumi dan langit,
Demi bintang 'Uqāb dan matahari
yang menyinari Buq'a

Bani Asyrā' telah menang dengan mendapatkan keagungan dan keluhuran.

Sebagai jenis prosa, *saj'ū al-kuhhān* agaknya mirip dengan apa yang disebut dengan sastra mantra⁹⁵. Dalam sastra mantra, kejelasan makna bahasa tidak menjadi hal yang penting, bahkan ketidak-jelasan dan kesamaran arti menjadi unsur pembangun utama. Ini juga yang dapat ditemukan dalam bahasa *saj'ū al-kuhhān*. Justru karakteristik bahasa yang serba samar atau bahkan terkesan ambigu inilah, yang menjadikan peran para *saj'ū al-kuhhān* semakin nyata, karena sejalan dengan keahliannya dalam meramal.

Jenis prosa yang terakhir adalah khutbah. Apabila puisi menjadi kreatifitas bahasa yang pertama, maka khutbah menjadi kreatifitas bahasa yang kedua. Khutbah bagi masyarakat Arab hampir menjadi kebutuhan utama. Karena, khutbah dapat dijadikan sebagai sarana untuk menunjukkan kebesaran suatu suku, corong untuk memobilisasi massa demi kepentingan perang, menanamkan semangat "nasionalisme" kesukuan dan menyatukan baris perjuangan.

Khutbah membutuhkan sebuah imajinasi dan kefasihan ungkapan. Khutbah juga membutuhkan sebuah semangat yang menggelora, satu hal

⁹³ Majdī Wahbah dan Kāmil Muhandis, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt al-'Arabiyah fī al-Lughah wa al-Adāb* (Beirut: Maktabah Lubnān, 1984), 197.

⁹⁴ Al-Jāhiz, *al-Bayān wa at-Tabyīn*, ditahkik oleh 'Abd al-Salām Muhammad Hārūn (Beirut: Dār al-Jayl, t.t.), 290 dan 358.

⁹⁵ Prosa bersajak yang digunakan oleh para dukun dan peramal (*kuhhān*) dipandang sebagai tahap awal perkembangan bentuk puitis. Al-Qur'ān pun memperlihatkan struktur pola semacam itu. Lihat Phillip K. Hitti, *History of the Arabs*, 115

yang tidak disyaratkan pada puisi (*shi'r*). Biasanya khutbah memiliki pengaruh yang sangat kuat di hati mereka yang berjiwa kepapakan (kelelakian) yang cenderung mencari kebebasan dan kemerdekaan. Dalam hal ini, ada kesamaan antara masa pra Islam dengan masa Yunani kuno. Yaitu, masyarakatnya sama-sama memiliki keahlian dalam khutbah.⁹⁶

Kecermelangan masyarakat Arab dalam hal seni khutbah sudah tidak menjadi rahasia. Banyaknya pertengkaran dan permusuhan yang terkadang berujung pada peperangan di satu sisi dan perdamaian di sisi lain, telah mendorong mereka untuk berkumpul di kemah-kemah dan tempat-tempat perkumpulan mereka untuk mengungkapkan isi hati melalui bakat kefasihan bahasa yang mereka miliki secara alami. Segala sesuatu, bagi mereka, nampak begitu sangat jelas dan mudah diungkapkan dengan tanpa kesengajaan, atau bahkan seolah-olah menjadi ilham. Mereka dengan mudah mampu mengutarakan segala yang ada di sekelilingnya kedalam bentuk bahasa ucap. Kondisi seperti ini, telah mendorong mereka untuk menjadikan khutbah sebagai sesuatu yang penting dan menyatu dalam hidupnya. Khutbah merupakan seni berbahasa yang paling nyata.⁹⁷

Di tengah masyarakat Arab pra Islam, khutbah memiliki peran yang penting. Khutbah juga mempunyai peran sebagai sarana untuk menyampaikan informasi dan mencatat peristiwa-peristiwa bersejarah sebagaimana puisi. Namun demikian, dalam pandangan mereka sosok seorang khatib berbeda dengan sosok seorang penyair. Di tengah masyarakat Arab, seorang khatib disyaratkan harus dari kalangan pimpinan kaum (suku), memiliki keagungan akhlak, mampu melakukan apa yang diucapkan, memiliki suara tinggi, bersikap tegas, berbahasa fasih, berwajah tampan, pandai berargumentasi dan teguh berpendirian.⁹⁸

Sebagaimana puisi, khutbah biasanya disampaikan dalam momen-momen tertentu seperti pernikahan, dan tempat-tempat yang disepakati seperti pasar Ukaz dan Dar al-Nadwah. Tidak sedikit dari masyarakat Arab yang dengan sengaja mendatangi tempat ini untuk

⁹⁶ Jurji Zaydān, *Tārīkh al-Tamaddun al-Islāmi*, 33.

⁹⁷ Al-Jāhiz, *al-Bayān wa at-Tabyīn*, (ed) 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn (Beirut: Dār al-Jail, t.t.), 28.

⁹⁸ Khafīl 'Abd al-Karīm, *Quraish min al-Qabīlah ilā al-Daulah al-Markaziyah*, 216.

mendengarkan khutbah yang akan disampaikan oleh para ahli khutbah (*khutabā'*). Mereka yang termasuk ahli dalam hal khutbah adalah Qus bin Sa'ādah al-Iyādi, Qays bin Shammās, Sa'ad bin Rabī', Khuwaylid bin Umar, Ushrā' bin Jābir dan lain-lain.

Keahlian seni berkhotbah yang tersebar di tengah masyarakat Arab telah disaksikan oleh nabi Muhammad Saw. Dalam sebuah cerita dinyatakan, bahwa beliau pernah kagum kepada khutbah yang pernah disampaikan oleh Qūs bin Sa'ādah al-Iyādi. Kekaguman ini beliau sampaikan pada saat menerima utusan dari Banī Iyād.⁹⁹ al-Jāhiz mencatat, bahwa kesaksian itu bermula ketika nabi melihat dan mendengarkan khutbah Qūs bin Sa'ādah di pasar Ukaz. Adapun isi khutbahnya sebagai berikut:¹⁰⁰

وعوا واسمعوا اجتمعوا الناس أيها

مات، عاش من

فات، مات ومن

"أت أت هو ما وكل"

“Hai manusia, berkumpul, dengarkan dan sadarlah,

Siapa yang hidup pasti mati

Siapa yang mati pasti hancur

Dan apa yang bakal terjadi pasti terjadi.”

Betapun prosa, sebagaimana puisi, mendapatkan tempat yang mengakar di hati masyarakat Arab, jauh sebelum Islam datang, kita tetap tidak bisa mengesampingkan karakteristiknya yang khas. Kekhasan inilah yang justru semakin menjadi kekuatan bahasa prosa. Kekhasan bahasa prosa di masa pra Islam dapat dilihat dalam beberapa hal, di antaranya: (1) prosa tidak mempunyai kecermatan dalam pemilihan diksi yang sesuai dengan *wazan* atau musikalitas bunyi dan nadanya; pemilihan kata disesuaikan dengan apa yang akan terjadi, (2) lebih menggunakan berbagai variasi kata dalam mengungkapkan satu makna yang sama, (3) ungkapan, gaya bahasa dan sajak-sajak yang mereka buat diformulasikan dalam bentuk yang ringan (tidak berat untuk dicerna), kecuali yang terjadi dalam sajak-sajak yang dicipta oleh para dukun (*kuhhān*) dan paranormal (*'urrāf*), (4) memiliki kalimat atau ungkapan yang ringkas, seperti yang terdapat dalam kata mutiara (*hikmah*), peribahasa (*amthāl*) dan pesan (*waṣāya*), (5) tetap

⁹⁹ Khafīl 'Abdul Karīm, *Quraysh min al-Qabīlah ilā al-Daulah al-Markaziyah*, 216.

¹⁰⁰ Al-Jāhiz, *al-Bayan wa al-Tabyīn*, 307-308.

mengutamakan arti meskipun menggunakan kata yang ringkas, (6) banyak menggunakan kata kiasan (*kināyah*) yang mudah dicerna, atau menghindari penggunaan kata yang bermakna jelek secara vulgar, dan atau lebih menggerakkan jiwa, (7) kurang pendalaman dalam mengeluarkan makna-makna yang lebih jauh, dan dalam membahas gagasan yang memerlukan kerja keras pikiran dan kajian keilmuan.¹⁰¹

Kreatifitas seni kebahasaan telah mengakar di tengah masyarakat Arab sejak zaman dulu, jauh sebelum Islam datang. Seni-seni seperti ini telah menunjukkan eksistensinya, hingga al-Qur'ān pun oleh Allah diturunkan dengan menggunakan segi bahasa sebagai daya pemikatnya. Jika al-Qur'ān diturunkan dalam bahasa Arab, maka itu berarti di sana ada dialektika antara bahasa al-Qur'ān dengan bahasa setempat. Mencermati dialektika ini sangat penting dilakukan untuk mengenali secara cermat watak bahasa al-Qur'ān yang telah menjadi sentral perhatian masyarakat Arab ketika itu.

Sebagai fakta bahasa, al-Qur'ān adalah *kalām* Tuhan yang ditujukan kepada manusia dengan menggunakan bahasa mereka, yakni bahasa Arab sebagai bahasa induk yang digunakan oleh masyarakat Arab untuk berkomunikasi dalam kehidupan sehari-hari. Bahasa merupakan sistem simbol bunyi (ujaran). Sistem simbol ini akan berfungsi manakala ada kesepakatan pemahaman antara dua belah pihak, antara pengirim dan penerima. Oleh karena itu, bahasa itu bersifat sosial.¹⁰²

Sejak awal diturunkan, al-Qur'ān telah melibatkan dirinya kedalam sebuah ruang komunikasi; komunikasi antara Tuhan, malaikat dan hamba pilihan (Muhammad Saw.), sebelum disampaikan kepada umat manusia. Setidaknya, hal seperti ini dapat ditemukan dalam konsep wahyu yang telah menjadi konsep sentral dalam memahami al-Qur'ān itu sendiri.

Konsep wahyu seperti itu memiliki keterkaitan erat dengan basis kultur bahasa yang berkembang di tengah masyarakat Arab. Menurut Nasr Hāmid Abū Zayd, bahwa fenomena wahyu tidak dapat dilepaskan dari realitas setempat. Masyarakat Arab sebelum Islam datang telah mengenal model komunikasi antara manusia dengan alam-alam lain,

¹⁰¹ Aḥmad al-Iskandāri dan Muṣṭafā Anāni, *al-Wasīt fī al-Adāb al-'Arabī wa Tārīkhihi*, 21 – 22.

¹⁰² Mahmūd Fahmī Hijāzi, *ʿIlm al-Lughah al-'Arabiyah* (Kairo: Dār Gharīb li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tauzī', t.t.), 10.

seperti alam malaikat dan setan atau jin. Di tengah masyarakat Arab, model komunikasi ini tampak terlihat jelas dalam “sastra (puisi) dan praktik perdukunan” atau yang lebih dikenal dengan istilah *saj’ al-Kuhhān*. Bagi orang Arab, jin bisa berbicara kepada sastrawan (penyair) dan membisikkan puisi kepadanya. Ramalan yang ia sampaikan yang berbentuk ungkapan sastrawi itu bersumber dari jin. Oleh karena itu, bangsa Arab yang hidup pada saat al-Qur’ān diturunkan, tidak mengingkari fenomena wahyu. Mereka membenarkan adanya malaikat yang turun membawa *kalām* kepada manusia. Peningkaran mereka hanya ditujukan pada isi wahyu. Maka tak heran, jika mereka mengkatégorikan al-Qur’ān sebagai jenis-jenis tradisi kebahasaan yang sebelumnya sudah mapan, seperti cerita-cerita masa lalu (*asāṭīr al-awwālīn*), puisi (*shi’r*) dan atau ucapan seorang dukun (*qaul al-kāhin*).¹⁰³

Yang membedakan antara komunikasi dalam konteks wahyu dengan komunikasi dalam konteks *saj’u al-Kuhhān* adalah tingkat situasi komunikasi. Yaitu, komunikasi antara manusia dengan makhluk lain yang terkait dalam tingkat eksistensi yang berbeda; Allah dan malaikat dalam konteks nabi, dan setan dalam konteks jin. Dalam konteks pewahyuan al-Qur’ān, Allah secara langsung atau malaikat menyampaikan pesan kepada nabi. Setelah pesan yang disampaikan itu diterima dan dipahami, maka nabi pun menyampaikannya kepada manusia. Komunikasi nabi didasarkan pada semacam fitrah dan watak yang diciptakan dan ditetapkan oleh Tuhan. Sementara, tukang ramal membutuhkan peralatan dan sarana Bantu dalam melepaskan diri dari hambatan-hambatan alam materi, dan untuk berkomunikasi dengan dunia lain.¹⁰⁴

Dialektika al-Qur’ān dengan basis kultur bahasa juga dapat dilihat dari hubungannya dengan puisi dan sajak. Dalam hal hubungannya dengan puisi, al-Qur’ān menolak jika dirinya disebut puisi, dan menolak nabi Saw disebut sebagai penyair. Sudah maklum, bahwa puisi merupakan *diwan*-nya masyarakat Arab. Meskipun al-Qur’ān memiliki kemiripan dengan puisi, dari segi komunikasinya, namun dalam banyak hal berbeda dengan puisi. Perbedaan itu tampak dalam proses dan hubungan komunikasi. Hubungan dalam wahyu agama bersifat vertikal

¹⁰³ Naṣr Ḥamid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣṣ* (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī li al-Ṭiba’ah wa al-Naṣr wa al-Tauzī’, 1996), 33 – 34.

¹⁰⁴ Naṣr Ḥamid Abū Zayd, *Maḥmūd an-Naṣṣ* (Kairo: Markaz al-Tsaqāfi al-‘Arabī, 1999), 37.

(dengan tuhan), sedangkan hubungan dalam wahyu puisi bersifat horizontal (terkait dengan jin).¹⁰⁵

Perbedaan lain antara al-Qur'ān dan puisi dapat dilihat dari aspek struktur bahasanya. Al-Qur'ān tidak bisa dimasukkan ke dalam kategori puisi yang sudah dikenal oleh masyarakat Arab. Meskipun dalam struktur bahasa al-Qur'ān dapat ditemukan unsur musikalitas, *fāṣilah* dan atau kesamaan bunyi akhir (sajak) yang juga dimiliki oleh puisi, namun al-Qur'ān tetaplah al-Qur'ān. Lantas, apakah nama yang pas untuk menyebut bahasa atau sastra al-Qur'ān? Dalam hal ini Adones mengatakan bahwa al-Qur'ān adalah al-Qur'ān. Kita tidak dapat menamai jenis bahasa kitab yang satu ini.¹⁰⁶

Meskipun al-Qur'ān menolak dirinya untuk disebut dengan puisi, namun al-Qur'ān tidak merendahkan puisi sebagai puisi. Justru, al-Qur'ān memberikan dukungan terhadap puisi yang berguna untuk mewujudkan fungsi al-Qur'ān. Maka, al-Qur'ān membedakan antara puisi yang berisi muatan positif yang mendukung pesan al-Qur'ān, dan puisi yang penuh dengan nilai-nilai negatif, dalam arti yang bertentangan dengan pesan al-Qur'ān. Di sini, al-Qur'ān menghubungkan puisi dengan agama dan nilai-nilai yang terlahir darinya, dan bahkan menjadikan puisi sebagai sarana pendukung al-Qur'ān.¹⁰⁷

Sikap Islam terhadap puisi bersifat “ideologis”. Ideologis tidak dalam konteks haram dan halal. Ideologis dalam konteks mendukung fungsi teks al-Qur'ān. Sejauh sebuah puisi berisi tentang kebaikan, maka ia adalah baik, dan sejauh berisi kejelekan maka ia adalah jelek. Dalam hal ini, konon nabi pernah memerintahkan Zayd bin Tsābit untuk menyerang orang-orang kafir Quraisy dengan puisinya.¹⁰⁸ Dan nabi pun tak segan-segan menghujat Imri' al-Qays sebagai “panglima para penyair menuju api neraka”.¹⁰⁹

Hubungan yang takterpisahkan antara al-Qur'ān dengan realitas basis kultur bahasa masyarakat Arab, bagi generasi muslim awal,

¹⁰⁵ Naṣr Ḥamid Abū Zayd, *Maḥūm an-Naṣṣ*, 139.

¹⁰⁶ Adones, *al-Naṣṣ al-Qur'āni wa Āfāq al-Kitābah* (Beirut: Dār al-Adāb, 1993), 28.

¹⁰⁷ Adones, *al-Thābit wa al-Mutaḥawwil: al-Ushūl* (London: Dār as-Sāqi, 2002), 189.

¹⁰⁸ Ibnu Rashīq, *al-'Umdah* (Kairo: al-Maktabah at-Tijāriyah al-Kubra, 1955), 31.

¹⁰⁹ Adones, *al-Thābit wa al-Mutaḥawwil*, vol. I, 190.

nampak menjadi hal yang tidak bisa diabaikan, dan bahkan sangat penting untuk dipahami ketika hendak memahami al-Qur'an. Puisi adalah salah satu pintu penting untuk memahami makna yang terkandung dalam al-Qur'an¹¹⁰.

Kesadaran yang sama akan pentingnya puisi dalam memahami al-Qur'an juga muncul dari 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī. Menurutnya, puisi dan ilmu-ilmu kebahasaan merupakan perangkat penting untuk mengkaji al-Qur'an. Menolakinya sama dengan menutup peluang untuk mengkaji dan memahami al-Qur'an itu sendiri. Orang yang menolak keberadaan puisi dalam mengkaji al-Qur'an berarti "menolak untuk mengetahui *hujjah* Allah".¹¹¹

Demikianlah, puisi telah dilihat dan dijadikan sebagai acuan untuk memahami al-Qur'an. Hal ini juga semakin menunjukkan hubungan antara al-Qur'an dengan puisi sebagai basis kultur bahasa yang sudah mengakar kuat di tengah masyarakat Arab jauh sebelum Islam datang. Hubungan yang tidak saja melibatkan perbedaan antara keduanya, tetapi juga persamaan sekaligus.¹¹²

Sebagaimana hubungannya dengan puisi, hubungan al-Qur'an dengan sajak juga menemukan basis kultur bahasanya di tengah masyarakat Arab. Gaya bahasa sajak dalam al-Qur'an dapat ditemukan dalam wujud *fāṣilah-fāṣilah* antar ayat. Wujud *fāṣilah* inilah yang mempertegas perbedaan penting antara stailistika ayat al-Qur'an yang diturunkan di Makah (*Makkiyah*) dan Madinah (*Madaniyah*).¹¹³

Pada dasarnya, sajak adalah pengulangan kata yang menimbulkan efek bunyi (musikalitas) yang sama di akhir. Di dalam sajak terdapat keseimbangan bunyi. Dan layaknya *qāfiyah* dalam puisi, sajak memiliki *fāṣilah-fāṣilah*.¹¹⁴ Jika dikatakan: *saja'at al-hamāmah* berarti merpati itu mengulang-ulang suaranya. Banyak ulama di luar pengikut As'ariyah

¹¹⁰ Ibn Abbas, seperti dikutip oleh al-Suyūṭī, mengatakan: "Puisi adalah *dīwān*-nya orang Arab. Jika kami mengalami kesulitan (untuk memahami, *pen.*) al-Qur'an yang diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab, maka kami merujuk pada *dīwān* mereka untuk mengetahuinya. Abī al-Faḍal Jalāluddīn 'Abdurrahmān Abi Bakr al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1995), 255.

¹¹¹ 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, diedit oleh Maḥmūd Muḥammad Shākir (Kairo: Maktabah al-Khanji, 1989), 8 – 9.

¹¹² Naṣr Ḥamid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣṣ*, 141 – 142.

¹¹³ Naṣr Ḥamid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣṣ*, 79 – 81.

¹¹⁴ Abī Ḥusayn Aḥmad bin Fāris bin Zakariyyā, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, (Beirut: Dār al-Jayl, t.t.), 135.

yang menegaskan adanya sajak di dalam al-Qur'ān. Peletakan kata “Hārūn” dan “Mūsa” di dalam al-Qur'ān misalnya, kedua kata ini kadang salah satunya didahulukan dan diakhirkan sesuai dengan *fāṣilah*-nya. Jika *fāṣilah*-nya menggunakan huruf wawu dan nun, maka ayatnya berbunyi “*mūsa wa hārūn*”, dan begitu sebaliknya.¹¹⁵

Munculnya sajak di dalam al-Qur'ān tidak lepas dari basis kultur bahasa yaitu sajak yang marak digunakan oleh para dukun (*kuhān*). Selama praktik perdukunan menjadi sarana untuk menetapkan kebenaran wahyu, maka *fāṣilah* menjadi hal yang sangat diperhatikan oleh teks (al-Qur'ān). Itulah dialektika al-Qur'ān dengan realitas, dan dialektika teks dengan teks-teks lain dalam kebudayaan.¹¹⁶

Sampai di sini, jelaslah bagi kita bahwa al-Qur'ān benar-benar telah berdialektika dengan realitas setempat. Hal ini tampak jelas melalui konsep wahyu sebagai konsep sentral di dalam al-Qur'ān serta karakteristik bahasa yang membangunnya melalui puisi dan sajak. Ini meneguhkan pernyataan al-Qur'ān sendiri, yaitu bahwa bahasa Arab merupakan acuan bahasanya.

Namun demikian, al-Qur'ān tidak semata-mata mengacu pada bahasa induk. Lebih dari itu, al-Qur'ān merubah makna beberapa kata dan mentransformasikannya dari pengertian kebahasaan yang berlaku dalam bahasa induk ke dalam pengertian baru. Pengertian baru demi tujuan agama (Islam) atau dalam istilah lain pengertian *shar'i*. Makna wahyu ditransformasikan menjadi sebuah konsep yang baru dalam pengertian agama meskipun tetap mendapatkan legitimasi basis kultur bahasanya di tengah masyarakat Arab. Demikian halnya apa yang dilakukan al-Qur'ān terhadap sajak dan puisi.

Transformasi makna kata yang dilakukan oleh al-Qur'ān tidak saja terjadi dalam kasus-kasus terbatas seperti yang ditunjukkan dalam fenomena wahyu, sajak dan puisi. Al-Qur'ān juga melakukan hal yang sama dalam skala yang lebih luas. Kata *al-Ṣalāh* misalnya, yang semula memiliki arti “do'a” ditransformasikan menjadi sebuah konsep ibadah ritual; kata *al-Zakāh* yang sebelumnya berarti “petumbuhan” dirubah menjadi sebuah konsep penyucian diri lewat harta benda; dan kata *al-Ṣaum* yang semula bermakna “pencegahan diri” dijadikan sebagai

¹¹⁵ Abī al-Faḍal Jalāluddīn 'Abdurahmān Abi Bakr al-Suyūṭi, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 211.

¹¹⁶ Naṣr Ḥamid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ*, 144 – 145.

konsep penyucian jiwa dalam wujud menghindari makan dan minum dalam waktu sehari.¹¹⁷

Ketika al-Qur'an mentransformasikan sebuah makna kata ke dalam pengertian atau konsep yang baru, berarti al-Qur'an telah memindahkan bahasa dari wilayah konvensi kepada sistem nonlinguistik. Apa yang dilakukan oleh al-Qur'an terhadap bahasa Arab adalah pertama-tama ia berdialektika dengan bahasa Arab secara literer, kemudian mentransformasiannya dari fungsi semantik-komunikatifnya kepada tanda-tanda yang mengacu pada makna dan pengertian baru yang ternalarkan.

Dialektika al-Qur'an dengan realitas basis kultur bahasa di tengah masyarakat Arab bukanlah dialektika yang belangsung sederhana. Realitas berubah dalam bahasa menjadi kata-kata yang masuk ke dalam relasi-relasi struktural atas dasar hukum-hukum tertentu, yakni kaidah-kaidah bahasa. Oleh karena itu, bahasa memiliki semacam kemandirian relatif, terlepas dari kebudayaan yang diungkapkannya dan dari realitas yang menyeleksi keduanya. Karena kemandiriannya inilah bahasa mampu merekonstruksi realitas.¹¹⁸

Dalam merekonstruksi realitas, al-Qur'an berupaya menjadikan bahasa induk sebagai bagian dalam struktur bahasa agama. Upaya ini tidak akan terwujud melalui proses transformasi makna, tetapi melalui proses transformasi bahasa secara keseluruhan, dari hakekat keberadaannya sebagai sistem relasi penanda menjadi "tanda" itu sendiri dalam sistem penanda bahasa agama.¹¹⁹

Oleh karena itu, semua tradisi kebahasaan yang muncul lebih dahulu, di dalam struktur bahasa al-Qur'an, berubah menjadi tanda (*ayat*) yang menunjukkan dengan satu dan lain cara pada realitas tunggal yang absolut dan universal. Ini berarti al-Qur'an telah menyediakan semacam "kerangka ruang-waktu". Al-Qur'an memilih, dalam alam yang diciptakan dan dalam sejarah yang mengikuti perintah-perintah Tuhan, objek-objek dan gagasan-gagasan yang penting untuk direnungkan. Pada

¹¹⁷ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Naṣṣ al-Sulṭah al-Ḥaqīqah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, 1995), 215 – 216.

¹¹⁸ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm an-Naṣṣ*, 69.

¹¹⁹ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Naṣṣ al-Sulṭah al-Ḥaqīqah*, 216.

saat yang sama, al-Qur'an menentukan persepsi seseorang dalam koordinat ruang dan waktu yang ditentukan dengan baik.¹²⁰

Begitulah, dialektika al-Qur'an dengan basis kultur bahasa setempat benar-benar menyebabkan diskursus al-Qur'an menciptakan hubungan persepsi-kesadaran yang terpusat kepada Tuhan yang Hidup, Kreatif dan sekaligus Transenden. Mengacu kepada bahasa Arab sebagai bahasa induk, al-Qur'an menggunakan apresiasi kebahasaan untuk memperbaharui kesadaran keagamaan bangsa Arab dan para audiennya.

Sampai sini, dengan berpijak pada hipotesa di atas, dapat dikatakan bahwa al-Qur'an memiliki keterkaitan yang sangat erat dengan basis kultur bahasa masyarakat Arab. Dengan demikian, memahami basis kultur bahasa masyarakat Arab menjadi hal penting untuk diperhatikan manakala hendak mengkaji al-Qur'an. Ini dilakukan untuk mengungkap spesifikasi bahasa al-Qur'an dengan tanpa mengesampingkan basis kultur bahasa induknya sehingga didapatkan pemahaman yang mendalam.

Salah satu budaya yang berkembang pada masyarakat Arab pra-Islam dalam bidang bahasa adalah sajak. Hubungan al-Qur'an dengan sajak juga menemukan basis kultur bahasanya di tengah masyarakat Arab. Gaya bahasa sajak dalam al-Qur'an dapat ditemukan dalam wujud persajakan antar ayat. Wujud sajak inilah yang mempertegas perbedaan penting antara stailistika ayat al-Qur'an yang diturunkan di Mekah (*Makkiyah*) dan Madinah (*Madaniyah*).¹²¹

Pada dasarnya, sajak adalah pengulangan kata yang menimbulkan efek bunyi (musikalitas) yang sama di akhir. Di dalam sajak terdapat keseimbangan bunyi. Jika dikatakan: *saja'at al-hamâmah* berarti merpati itu mengulang-ulang suaranya. Peletakan kata "Hārūn" dan "Mūsā" di dalam al-Qur'an misalnya, kedua kata ini kadang salah satunya didahulukan dan diakhirkan sesuai dengan sajak-nya. Jika sajaknya menggunakan huruf *wawu* dan *nun*, maka ayatnya berbunyi "*mūsā wa hārūn*", dan begitu sebaliknya.¹²²

Munculnya sajak di dalam al-Qur'an tidak lepas dari basis kultur bahasa yaitu sajak yang marak digunakan oleh para dukun (*kuhān*).

¹²⁰ Muhammed Arkoun, *Pemikiran Arab* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 9 – 10.

¹²¹ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥūm al-Naṣṣ*, hal. 79 – 81.

¹²² Abū al-Faḍal Jalāluddīn Abdurahān Abi Bakar al-Suyūṭi, *al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān*, 211.

Selama praktik perdukunan menjadi sarana untuk menetapkan kebenaran wahyu, maka sajak menjadi hal yang sangat diperhatikan oleh teks (al-Qur'ān). Sikap Islam terhadap praktik perdukunan sama dengan sikap teks (al-Qur'ān) terhadap sajak dan *fāṣilah*. Yaitu, pertama-tama menerima dan kemudian menolak. Itulah dialektika al-Qur'ān dengan realitas, dan dialektika teks dengan teks-teks lain dalam kebudayaan.¹²³

Sampai di sini, jelaslah bagi kita bahwa al-Qur'ān benar-benar telah berdialektika dengan realitas setempat. Hal ini tampak jelas melalui konsep wahyu sebagai konsep sentral di dalam al-Qur'ān serta karakteristik bahasa yang membangunnya melalui puisi dan sajak. Ini meneguhkan pernyataan al-Qur'ān sendiri, yaitu bahwa bahasa Arab merupakan acuan bahasanya.

Namun demikian, al-Qur'ān tidak semata-mata mengacu pada bahasa induk. Lebih dari itu, al-Qur'ān merubah makna beberapa kata dan mentransformasikannya dari pengertian kebahasaan yang berlaku dalam bahasa induk ke dalam pengertian baru. Pengertian baru demi tujuan agama (Islam) atau dalam istilah lain pengertian shar'i. Makna wahyu ditransformasikan menjadi sebuah konsep yang baru dalam pengertian agama meskipun tetap mendapatkan legitimasi basis kultur bahasanya di tengah masyarakat Arab. Demikian halnya apa yang dilakukan al-Qur'ān terhadap sajak dan puisi.

Dengan melihat aktifitas budaya masyarakat Arab seperti yang telah kita paparkan di atas, tidak mustahil fenomena turunnya al-Qur'ān pada periode awal Mekah dibayang-bayangi oleh eksistensi sajak yang merupakan produk budaya Arab pra-Islam. Proses enkulturasi al-Qur'ān dengan kebudayaan Arab mestinya tidak dipahami hanya sebatas pada produk-produk kebudayaan yang bersifat hukum sosial. Lebih jauh daripada itu, enkulturasi al-Qur'ān dengan kebudayaan Arab yang bersifat verbal juga tidak bisa dibantah. Karena, al-Qur'ān dalam penyajiannya menggunakan budaya verbal¹²⁴. Agar *style* al-Qur'ān bisa

¹²³ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mathūm al-Nass*, 144 – 145.

¹²⁴ Budaya verbal juga merupakan produk kebudayaan. Kebanyakan para penulis yang fokus membahas tentang kajian enkulturasi al-Qur'ān hanya menganalisa dialektika al-Qur'ān dan aspek hukum sosial masyarakat pra-Islam. Padahal proses enkulturasi budaya juga mencakup proses dialektika antar bahasa, karena bahasa adalah produk kebudayaan. Bandingkan dengan Ali Sodiqin, *Antropologi al-Qur'ān model dialektika whayu dan budaya* (Yogyakarta: ar-Ruzz Media Group, 2008).

diterima oleh komunitas masyarakat Arab. Proses penurunan al-Qur'ān mengindikasikan penggunaan perangkat budaya dari pemberi pesan (Tuhan) kepada penerima pesan. Al-Qur'ān menggunakan bahasa objek penerima pesan, yaitu bahasa Arab. Penggunaan bahasa Arab sebagai media penyampai pesan Tuhan tentu memiliki pertimbangan efektifitas komunikasi dan transformasi dari pemberi pesan kepada penerima pesan. Karena, penerima pesan akan dengan mudah menangkap dan memahami isi kandungan wahyu karena disampaikan dengan bahasa dan cara tutur mereka sendiri.

Al-Qur'ān menggunakan serta mentransformasikan bentuk-bentuk budaya verbal yang ada sehingga membentuk sebuah karakter persajakan yang unik, dan sangat istimewa. Dialektika antara wahyu dengan budaya lokal Arab mengindikasikan adanya enkulturasi. Dalam antropologi budaya, enkulturasi adalah proses di mana seseorang memperoleh pemahaman orientasi dan kemampuannya sendiri. Proses ini ditekankan pada adaptasi, pemeliharaan, dan pengembangan. Pada akhirnya, enkulturasi menuntut lahirnya produk budaya baru melalui transformasi atau pengolahan baru dari adanya dialektika antara wahyu dengan budaya verbal setempat. Dengan demikian enkulturasi mengandung aspek teologis sekaligus antropologis.

Enkulturasi budaya verbal oleh al-Qur'ān dilakukan melalui proses asumsi atau penerimaan budaya verbal Arab ke dalam budaya verbal al-Qur'ān. Namun, tidak berhenti pada tataran ini, al-Qur'ān kemudian membentuk sebuah budaya verbal yang baru, terlihat dari muatan isi yang disampaikan berbeda dengan muatan sajak pra-Islam.

Karakteristik surat-surat Makiyah periode awal Mekah (setelah dikaji memiliki kesamaan dengan sajak)¹²⁵ merupakan bukti kongkret terjadinya proses enkulturasi budaya verbal masyarakat Arab oleh al-Qur'ān. surat-surat Makiyah periode awal Mekah secara kronologi sejarah al-Qur'ān adalah surat-surat yang paling dekat dengan masa pra-Islam, sehingga terjadinya proses enkulturasi antara surat-surat tersebut dengan persajakan merupakan hal yang sangat mungkin terjadi. Periodeisasi karakteristik bahasa al-Qur'ān yang dibagi kepada dua

¹²⁵ Mengenai kesamaan karakter sajak dengan surat-surat Makiyah periode awal telah diteliti oleh para ahli linguistik klasik dan kontemporer seperti Abu Hilāl al-Ashkari, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, dan Muḥamad Hadi Ma'rifat.

periode: Makiyah dan Madaniyah¹²⁶, mengindikasikan terjadinya tahapan perkembangan bahasa al-Qur'ān melalui proses enkulturasi budaya.

Setelah menganalisa kebahasaan dan analisis kontekstualitas ini, tidak berlebihan apabila dikatakan bahwa surat-surat Makiyah periode awal berjenis sajak. Adapun hubungannya dengan fungsi al-Qur'ān sebagai kalam Allah, dapat dipahami melalui konsep I'jaz Abd al-Qāhir al-Jurjāni yang meletakkan konsep I'jaz pada bentuk penyusunan (*tarkīb*) dan ide-nya. Dapat dikatakan bahwa persajakan al-Qur'ān adalah persajakan yang memiliki keistimewaan-keistimewaan. Keistimewaan tersebut terletak pada harmonisasi semua komponen linguistik: Fonologi, Morfologi, Sintaksis dan Semantik.

¹²⁶ Lihat Angelika Neuwirth, *The Sura as a Genre, the element at stake in the structuring of the sura* dalam *The Cambridge Companion to the Quran*, (ed) Jane Dammen Mc Auliffe (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 112.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian ini membuktikan keberadaan sajak dalam al-Qur'an (yang direpresentasikan oleh surat al-Rahmān). Eksistensi sajak dalam al-Qur'an mengindikasikan adanya proses enkulturasi al-Qur'an dengan budaya verbal pra-islam dan dialektika antara *style* bahasa al-Qur'an dengan kesusastraan Arab pra-Islam.

Kesimpulan ini didapat melalui beberapa bukti-bukti:

1. Persajakan surat al-Rahmān difokuskan pada pembentukan musikalitas menggunakan kreatifitas verbal atau yang disebut *verbal musicalization*.
2. Pembentukan musikalitas ini mirip karakter budaya verbal Arab pra-Islam yang juga *concern* dengan musikalitas verbal. Pembentukan musikalitas verbal ini dalam surat al-Rahmān bisa dilihat dari beberapa aspek:
 - a. Aspek fonologi, sajak al-Rahmān dibentuk melalui dua faktor: *pertama*, ayat pertama (al-Rahmān) mampu mengalihkan efek bunyi kepada ayat-ayat selanjutnya. *Kedua*, kesatuan topik surat al-Rahmān membantu konsistensi persajakan surat sehingga membentuk bunyi akhir sama atau identik di setiap ayat.
 - b. Pada aspek morfologi, kata akhir ayat yang digunakan adalah ṣiġhat (bentuk) kata yang sesuai pola persajakan surat, yaitu (ān). Adapun ṣiġhat (bentuk) kata yang sesuai dengan pola tersebut adalah ṣiġhat *muthanna, mubalaghah, sifat mushabahah, jama' takthir, fi'il muthanna, isim maṣḍar*.
 - c. Aspek sintaksis sajak al-Rahmān memanfaatkan konsep *taqḍīm wa ta'khir (fronting and postposed)* agar isim (yang dibentuk melalui konsep morfologi di atas) dapat diakhirkan dalam struktur kalimatnya.
 - d. Aspek semantik persajakan al-Rahmān memiliki sinkronitas dan perpaduan semua komponen bahasa dengan wacana yang diinformasikan dalam surat al-Rahmān.

B. Rekomendasi

Berdasarkan temuan dengan berbagai keterbatasan penelitian ini, penulis merasa perlu untuk menyampaikan sejumlah saran untuk penelitian-penelitian al-Qur'an yang akan datang, sebagai berikut:

1. Penelitian terhadap eksistensi sajak dalam al-Qur'ān hanya dikhususkan pada periode awal surat-surat Makiyah, oleh sebab itu penelitian lanjutan terhadap pembagian surat-surat al-Qur'ān (surat-surat Makiyah periode pertengahan, akhir dan surat-surat Madaniyah) masih perlu dilakukan.
2. Di samping keberadaan sajak, dalam al-Qur'ān juga terdapat beberapa jenis sastra lain, seperti prosa yang mempunyai ciri dan karakteristik yang sama dengan surat-surat *Madaniyah*. Hal ini perlu diteliti secara lebih mendalam lagi tentang adanya kesamaan jenis sastra surat *Madaniyah* dengan prosa.
3. Perubahan jenis sastra dari surat Makiyah yang memiliki karakteristik sajak kepada surat Madaniyah yang memiliki karakteristik prosa, dapat menimbulkan pertanyaan besar, latar belakang apa yang ada dibalik fenomena tersebut. Karena, dalam kajian bahasa, perubahan jenis sastra –yang juga berujung terhadap perubahan gaya bahasanya- memiliki peran penting dalam usaha penafsiran dan pemaknaan teks al-Qur'ān itu sendiri.

DAFTAR PUSTAKA

A. Bahasa Arab

- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsa fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut dan Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Āmmah Li al-Kitāb 1998.
- 'Abd Tawwāb, Ṣalah al-Dīn Muḥammad, *al-Naqd al-Adabī; dirasāt naqdiyyah wa adabiyah ḥawla Ijāz al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Kitāb al-Ḥadīts, 2003.
- Amin, Bakri Syekh, *al-Ta'bīr al-Fannī fi al-Qur'ān al-Karīm*, Baerut: Dār al-'Ilm lil Malayīn, 1994.
- al-Andalūsī, Abu Hayyān, *Baḥrul al-Muhith*, Baerut: Dar el-Kutb al-Ilmea, Cet I, 2001.
- al-Andalusi, Ibn 'Aṭiyah, *Tafsīr Ibn 'Aṭiyah al-Muḥarir al-Wajīz*, Doha: 2001.
- 'Abd Laṭīf, Muḥammad, *Qaḍaya al-Hadathah 'inda Abd Qāhir al-Jurjāni*, Kairo.
- Al-Aṣfahanī, *Mu'jam Mufradāt al-Faḍ al-Qur'ān*, Dār-el Kutub al-'Ilmiyah, Baerut, 2004.
- Abū Zuhrah, Muḥammad, *Mu'jizah al-Kubrā al-Qur'ān*, Baerut: Dār Fikr al-Arabi. t.th
- Amīn bin Muḥammad Mukhtar, Muḥammad, *Man'u Jawāz al-Majāz fī al-Munazzal lita'abbudi wa Ijāz*, Kairo: Maktabah Ibn Taymiyah.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Falsafatu al-Ta'wīl*, Lebanon: Dār al-Tanwīr li Ṭaba'ah wa Naṣr, 1993.

- 'Abdurrahman, 'Aishah, *I'jāz bayāni fī al-Qur'ān al-Karīm*, Kairo: Dar al-Ma'ārif, 1990.
- Aḥmad bin Fāris, Abī Ḥusain, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Beirut: Dār al-Jayl, vol. III, t.t.
- Abu Laylah, Muḥammad Muḥammad, *Al-Qur'ān min Manzur ishtishrāqi*, Dār al-Nashr lil Jami'āt, 2002.
- Aṣfahāni, *Mufradāt al-Alfaz al-Qur'ān*, Baerut: Dār Kutub al-ilmea, 2004.
- Ayyād, Shukri, *Madkhal ilā 'ilm al-Uslūb*, Riyāḍ: Dar al-'Ulūm lil Ṭabā'ah, 1982.
- Bashar, Kamāl, *Dirasāt fī 'ilm al-Lughah*, Baerut: Dār al-Ma'ārif.
- al-Bāqillāni, *I'jāz al-Qur'ān*, cet.3, Jil. 1, Penerbit Muṣṭafā al-Bābi al-Ḥalbi, Kairo, 1952.
- Darwīsh, Muḥyiddin, *I'rābul Qur'ān wa Bayānuhu*, Jil. Ke-7, Baerut: al-Yamāmah li Nashr wa Tauzī' dan Dār Ibn Katsīr.
- Faḍl, Ṣalah, *'ilm al-Uslūb*, Kairo: Muassasah Mukhtār li Nashr wa Tauzī',
- Haydar, Farīd 'Awd, *Ilmu al-Dilālah; Dirasah Naẓariyah wa Ṭatbiqiyah*, Kairo: Maktabah al-Adāb, 2005.
- Hijazī, Maḥmūd Fahmi, *Madkhal ilā 'ilm al-Lughah*, Kairo: Dārul Quba'.
- Hashīmi, Sayyid Aḥmad, *Jawahir al-Balāghah fī al-Bayān wa al-Mā'ani wa al-Bādi'*, Baerut: Maktabah 'Aṣriyah, Cet 1, 1990,.
- Hafīz, Yasīn, *Tahfīl ṣarfī*, Dar al-USma', t.t.
- Hassān, Tammām, *Bayān fī Rawāi' al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah Hay'ah al-Maṣriyah, 1955.

- al-Handawī, Yūsuf, *I'jāz al-Şarfi fi al-Qur'ān*, Maktabah Aşriyah, 2001.
- Ibn Fāris, Aḥmad, *As-şahibi*, Maṭba'ah al-Bāb al-Ḥalbi wa Shirkāh, (ed) Aḥmad Saqr, Kairo, 1977.
- Ibn Khaldun, 'Abd Raḥmān, *Muqadimah Ibn Khaldun*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.
- Ibn Atsīr, *Almatsal al-Sāir*, Dar al-Nahḍah, Kairo.
- Al-I'yād, Qādi. *as-Syifā*, Turki: 1893
- Jabbār, Abd, *Sharh al-Uşūl al-Khamsah*, Kairo: Maktabah Jumhūriyah, cet. III, 1996.
- Jarim, Ali dan Muşṭafa Muslim, *al-Balāghah al-Waḍīhah*, Kairo: Dar Ma'ārif.
- Jemaa, Khaled *Naḥwa Nazariyah Uslūbiyah Lisāniyah*, Damaskus, Dar-El Fikr. 2003.
- Al-Jurjāni, Abd Qōhir, *Dalail al-I'jāz*, Kairo: Dār al-Khanji, Cet 5, 2004.
- Al-Jahiz, *al-Bayān wa al-Tabyīn*, Baerut: Dār Kutb al-'Ilmea, jilid. 1.
- al-Jurjāni, Abd Qāhir, *Dalāil al-I'jāz*, Ṭab'ah al-Madnī,
- Khalafullah Aḥmad, Muḥammad dan Muḥammad Zaghlul Salām, *Thalath Rasā'il fī I'jāz al-Qur'ān*, Kairo: Dar-Ma'ārif bi Mişr, Cet. III, 1976.
- Al-Khaṭabi, *Bayan I'jāz al-Qur'ān*, Kairo: Dar al-Ma'ārif, 1968.
- al-Khafaji, Ibn Sinnān, *Sirr al-Faşahah*, Muḥammad Ali Ṭabikh, 1969.
- Muhammad Abd Mun'im Jafaji, *Madāris al-Naqod al-Adabi al-Hadīts*, Baerut: Dār al-Kutb al-Elmiya, 1988.
- Muslim, Muşṭafā. *Mabāhith fī I'jāz al-Qur'ān*, Jeddah: dār al-Manārah, Cet. I, 1988.

- Manna' al-Qaṭṭan, *Mabahits fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Kairo: Manshurāt al-'Aṣr al-Hadīth, 1973.
- _____, *Mu'jam Maqāyis fi al-Lughah*, Baerut: Dār-el Fikr, Cet. 1, 1994.
- Ma'rifah, Muḥamad Hādī, *al-Tamhid fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Muasasah al-Nashr al-Islāmi, Qum. T.th
- Mukhtar Amr, Aḥmad, *Dirāsah al-Ṣawt al-Lughawi*, Kairo: 'Alam al-Kitāb, 1997.
- Muṭalib, Muḥammad Abd, *Binā al-Uslūb fi Shi'ri al-Haddāthah al-Takwīn al-Badī'i*, 1990.
- Mursi, Kamāluddin Abd al-Ghāni, *Fawaṣil al-Āyāt al-Qur'āniyah*, Alexandria:, Maktab al-Jāmi'I al-Hadīts, 1999.
- al-Naysābūrī, Ali bin Aḥmad al-Wahīdi, *Asbāb al-Nuzūl*, Baerut: Dar el-Fikr, 1991.
- Qalqaylah, Abd Abdul 'Azīz, *al-Balāghah al-Iṣtilāhiyah*, Kairo: Dār Fikr al-'Araby, Cet III, 1992.
- Qutaybah, Ibn, *Ta'wīl Mushkil al-Qur'ān*, Kairo: Maktabah al-Ḥalabi, 1977.
- al-Rumāni, Isā, *al-Nukt fi I'jāz al-Qur'ān*, dalam buku *Tsalath Rasāil fi I'jāz al-Qur'ān*, Kairo: Dar-el Ma'ārif bi Miṣr, 1976.
- al-Rafī'I, Muṣṭafa Ṣadīq, *I'jāz al-Qur'ān wa Balāghah al-Nabawiyah*, Kairo: Dār al-Manārah, cet. I, 1997.
- Qutb, Sayyid, *Fi Zillal al-Qur'ān*, Baerut: Dar al-Shurūq, jil. 3, 1978
- _____, *Tashwīr al-Fannī fi al-Qur'ān al-Karīm*, Baerut: Dar al-Shurūq, 1987

- Shahata, Abdullah Maḥmud, *Ahdāf Kulli Sūrah wa Maqāsidadaha fi al-Qur'ān al-Karīm*, Vol. I, 1981, Hay'ah al-Maṣriyah 'allāmah li al-Kitāb. Kairo.
- Sharīf, Muḥammad Mūsā, *Ijāz al-Qur'ān al-Karīm; Bayna al-Imām al-Suyūṭi wa al-'Ulamā*, Jeddah: Dār Andalus al-Khadra, 2002.
- Si'ran, Maḥmud, *Ilmu al-Lughah muqadimah li Qāri' al-'Araby*, Baerut: Dār Nahḍah al-Arabiyah, t.th.
- Suyūṭi, *al-Itqan fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Riyāḍ: Wizārah al-Shu'ūn islāmiyah wa awqāf wa da'wah islāmiyah, t.t.
- Sulaymān, Faṭḥullah, *al-Uslūbiyah; Madkhal Nazari wa Dirasah Ṭabi'iyah*, Fandris: Dar-Fanniyah li Nashr wa Tauzī'.
- al-Sayyid, Shāfi', *Ittijāhāt al-Uslūbi fi al-Naqd al-Adaby*, Baerut: Dar al-Fikr al-Arabi.
- Ṭabal, Ḥasan, *Uslūb al-Iltifat fi al-balāghah al-Qur'ān iyah*, 1990.
- al-Ṭabari, Ibn Jarīr, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wil ayyi Qur'ān*, Baerut: Darul Fikr, Vol. 5, 1988.
- Zaytūn, Ali, *Ijāz al-Qur'ān wa Atharuhu fi Taṭawur al-Naqd al-Adaby*, 39-40
- Zamakhsharī, *al-Kashāf 'an Haqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-'Aqāwīl*, Jil-6, Riyāḍ: Maktabah 'Ubaikān, 1998.
- Zahrān, al-Badāwi, *Uslūb Ṭaha Ḥusein fi Daw'I al-Dars al-Lughawi al-Hadīts*, Dar al-Ma'ārif, 1977.
- al-Zarqani, Muḥammad Abd al-Azīm, *Manāhil al-Irfan*, Kairo: Isa al-Bābi al-Halabi wa Shurakā'uh, t.t.

B. Bahasa Inggris

Angelika neuwirth, *The Cambridge Companion to the Quran*, (ed) Jane Dammen Mc Auliffe, UK: Cambridge University Press, 2006.

Anonymous, *Webster New Collegiate Dictionary*, 1981.

Boulatta, Issa J, *The Prose of the Quran dalam Ensiclopedia of the Quran*. Leiden: Koninklijke Brill, 2003.

Bowering, Gerhard *The Qura'an and its Historical Contexts*, 2006,(ed) Gabriel Said Raynold, Routledge studies in the Qur'an, Canada.

Crystal, David, *Introduction Linguistic* London: Penguin Book Ltd, 1992.

Cheyne, Anwar, *The Arabic Language: Minnesota: its Role in History* 1969.

De Saussure, Ferdinand, *Cource in General Linguistic*, diterjemahkan oleh Wade Baskin, New York: 1966.

De Bruyn, Frans, *Genre Critism dalam Ensiclopedia of Contemporary Literary Theory*, (ed), Irena Rima Makaryk, Canada: University of Toronto Press, 1993.

Durrati, Alessandro, *A Companion to linguistic Anthropology*, UK: Blackwell Publishing, 2004.

Elgin, Suzette Haden, *What Is Linguistic?* Englewood Cliffs: Prentice Hall. Inc, 1973.

Farkhan, Muhammad, *An Introduction to Linguistic*, Jakarta: UIN Jakarta Press, 2006.

Gadsby, Adam, *Longman Dictionary of Contemporary English*, Third Edition Edinburg Gate: Pearson Education Limited, 2001.

- Gadamer, *Waheheit und Method; Grundzuge einer philosphischen Hermeneutik*, Tuebingen 1960.
- Gleason, H. A, *An Introduction to Descriptive Linguistic* New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966.
- Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt; Klotermann 1967,27.
- Hitti, Philip K, *History of the Arab; From the earliest times to the present*, London & Bosingstoke: the McMillan Press LTD, 10 edition, 1970.
- Huart, Lement, *A history of Arabic literature*, London: Goodwords Book, 2001.
- Hornby, A.S, *Oxford Advance Learner's Dictionary of Current English* Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Izutsu, Toshihiko, *God and Man in the Koran*, Tokyo: Keio University, 1997.
- Kirk, Jarome & Marc Miller, *Reliability and Validity in Qualitative Research* Beverly Hill: Sage Publication, 1986.
- MEISAMI, J.S, *Poetic Genres dalam Encyclopedia of Arabic Literature*, London: Routledge, 1998.
- Nickolson, R.A, *a literary history of the arabs*, England: Curzon Press Ltd, 1993.
- Rowson, E.K, *saj'* dalam *Encyclopedia of Arabic Literature* (ed) Julie Scott Meisami dan Paul Starkey, London: Routledge, Vol.2, 1998.
- Robinson, Neal, *Discovering the Quran, A contemporary Approach to veiled text* London: SCM Press Ltd, 1996.
- Robins, R.H, *A Short History of Linguistics*. London: Longman. 1990.

Stageberg, Norman C, *An Introduction English Grammar* New York: Holt, Rinehart and Winston, 1977.

Talmon. R, *Grammar and the Quran*, (2002).

Vicente Cantario, *Arabic Poetics in the golden age*, Leiden: 1975.

Watt, W. Montgomery, *bell's introduction to the Quran*, diterjemahkan oleh Taufik Adnan Amal menjadi 'pengantar studi al-Qur'ân', Jakarta: Raja Grafindo Persada, cet 2, 1995.

Widdowson, H. G, *Linguistic* Oxford: Oxford University Press, 1996.

Wardhaugh, Ronald, *Introduction to Linguistikes* New York: Mc Graw Hill Book Company, 1972.

C. Bahasa Indonesia

Aminudin, *Semantika Pengantar Studi Makna*, Bandung: Sinar Baru, cet I, 1985.

Alwasilah, A. Chedar, *Linguistik Suatu Pengantar*, Bandung: Angkasa, 1993.

Amal, Taufik Adnan, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'ân*, Yogyakarta: forum kajian budaya dan agama FkBA, 2001.

Chaer, Abdul, *Linguistik Umum*, Jakarta: Penerbit Rineka Cipta, 2007.

Hidayat, Asep Ahmad, *Filsafat Bahasa*, Bandung: Pustaka Rosda, 2006.

Moloeng, Lexy J, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2007.

Mubarok, Aḥmad Zakī, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam tafsir al-Qur'ân kontemporer 'ala' M. Syahrur*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007.

Qalyubi, Syihabudin, *Stilistika al-Qur'ân; makna di balik kisah Ibrahim*,
Yogyakarta: LKiS, 2008.

Tohe, Ahmad, *Gaya Bahasa al-Qur'ân periode Mekkah; Kajian
structural-semiotik*, tesis UIN Syarif Hidayatullah-Jakarta. 2006.
no. simpan. 1324

GLOSSARY

A

al-Rahman : Salah satu surat dalam al-Qur'an yang ke-55. Menurut teori kronologi Noldeke-Schwally, surat al-Rahman termasuk surat Makiyah.

Antropologi : Ilmu tentang kebudayaan dan peradaban manusia.

Arab : Bangsa semit yang mendiami wilayah jazirah Arab.

As'ariyah : Salah satu faham teologi dalam Islam.

B

Balaghah : Ilmu yang mempelajari tentang seni-seni ungkapan.

D

Dialektika : Proses berfikir untuk menentukan arti, implikasi, dan proposisi yang terkait

E

Enkulturasasi : Proses di mana seseorang memperoleh pemahaman orientasi dan kemampuannya sendiri. Proses ini ditekankan pada adaptasi, pemeliharaan, dan pengembangan.

F

Fasahah : Term yang digunakan oleh sarjana I'jaz dalam memandang dimensi musikalitas al-Qur'an dan biasanya digunakan oleh mereka yang tidak mengakui keberadaan sajak dalam al-Qur'an.

Fasahah : Konsep I'jaz al-Qur'an menurut Abd Qahir yang terfokus pada ketidakbertandingan al-Qur'an pada susunan dan pemilihan kata.

Fonem : Unsur terkecil dari sebuah struktur bahasa yang berupa bunyi.

Fonologi : Ilmu yang mempelajari tentang fenomena bunyi bahasa.

Fronting : Konsep penyiasatan struktur kalimat dengan mengakhirkan topik pembicaraan dan mengedepankan komentarnya. Fronting biasanya digunakan untuk tujuan-tujuan tertentu.

I

I'jaz al-Qur'añ : Konsep-konsep yang berkaitan dengan ketidakbertandingan (*inimitability*) al-Qur'añ

K

Konteks : Kondisi, situasi yang mencakup aspek-aspek sosial yang komprehensif.

L

Linguistik : Ilmu disiplin bahasa berbasis keilmiyahan dan empiris. Biasanya terdiri dari empat komponen pokok: fonologi, morfologi, sintaksis dan semantik.

Langue : Merupakan aspek sosial bahasa atau aspek sistem bahasa yang bersifat sosial.

M

Madaniyah : Periodeisasi penurunan surat al-Qur'añ setelah hijrah berdasarkan kronologi.

Makiyah : Periodeisasi penurunan surat al-Qur'añ sebelum hijrah berdasarkan kronologi.

Morfologi : Salah satu komponen dasar dalam ilmu linguistik yang difokuskan pada kajian kata.

P

Prosa : Jenis sastra verbal yang difokuskan pada seni ungkapan biasanya berbentuk cerita.

Parole : Merupakan aspek bahasa perseorangan atau bahasa sebagai ujaran yang bersifat perseorangan

Q

Qaḥiyah : Akhir penggalan dalam bait syair.

S

Sajak : Kesesuaian dua potong kalimat pada huruf akhir

Semantik : Ilmu pemaknaan dalam kajian bahasa atau linguistik.

Sintaksis : Sintaksis Arab yang disebut dengan ilmu *Naḥwū* membahas tentang kaedah perangkaian bahasa dan kaedah-kaedah bahasa Arab lainnya. Tujuan ilmu *Naḥwū* adalah untuk menentukan cara-cara pembuatan kalimat serta menentukan perannya dalam kalimat tersebut baik dalam karakteristik semantik seperti *ibtidā'* (permulaan), *fā'iḥiyah* (subjek), *maf'ūḥiyah* (objek).

Stilistika : kajian tentang teks yang diucapkan atau yang ditulis. Maksudnya adalah mengkaji *style* yang secara konsisten terjadi dalam sebuah teks meliputi struktur dan tipe yang diungkapkan melalui bahasa

Style : Gaya bahasa.

T

Tafsir : pengungkapan makna teks berdasarkan ketentuan yang berlaku.

Tikraḥ : Pengulangan baik berbentuk kata ataupun kalimat.

Taqdīm dan *Ta'khīr* : Sebuah proses dimana elemen kalimat yang berada dalam posisi akhir biasanya dijadikan berada di awal kalimat, dan yang biasanya berada di awal diakhirkan. Dalam kalimat, elemen apapun dapat bergeser dan diganti, dari posisi yang paling kiri menjadi topik kalimat.

U

Uduḥ : Salah cara membentuk style bahasa dengan sedikit keluar dari ketentuan yang seharusnya.

INDEX ISTILAH

A

Al-Qur'ān, 1, 2, 3, 5, 21, 22, 24, 26, 29, 30, 39, 54, 55, 97,
101, 109, 122, 128, 136, 138

al-Raḥmān, 11, 19, 38, 42, 43, 47, 49, 76, 81, 82, 88, 89

Antropologi, 2, 106, 109.

Arab, 1, 2, 3, 4, 6, 7, 10, 12, 14, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28,
29, 30, 32, 33, 35, 38, 39, 40, 41, 43, 45, 46, 47, 50, 51, 52, 53, 60,
61, 62, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 80, 85, 89, 90,
91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105,
106, 107, 108, 109.

As'ariyah, 5, 6, 7, 40, 43, 133, 139.

B

Balāghah, 14, 21, 35, 36, 37, 46, 50, 51, 53, 54, 58, 63, 64, 69, 77,
109.

Budaya, 1, 2, 89, 90, 96, 106, 109.

D

Dialektika, 1, 2, 3, 45, 101, 104, 106, 109.

E

Enkulturasi, 2, 3, 18, 107, 109.

F

Fāṣilah, 4, 6, 7, 10, 109.

Faṣāhah, 5, 24, 25, 65, 78, 109.

Fonem, 41, 42, 109.

Fonologi, 39, 43, 107, 109.

Fronting, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105.

I

I'jāz al-Qur'ān, 1,2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 22, 23, 24, 25, 26, 120, 123, 130, 137, 138.

Islam, 1, 2, 3, 5, 10, 17, 18, 19, 22, 23, 26, 28, 29, 30, 31, 35, 40, 45, 73, 83, 84, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99.

K

Konteks, 71, 77, 83.

Kristen, 84

Kultur, 13, 83.

L

Linguistik, 17, 19, 30, 31, 32, 34, 68.

M

Madaniyah, 1, 3, 22, 25, 26, 37, 43, 95, 97, 98, 100.

Makiyah, 1, 3, 9, 13, 21, 25, 26, 37, 45, 65, 83, 98, 99, 100

Makiyah Periode Awal, 21

Morfologi, 37, 68, 98

P

Prosa, 88, 90

Q

Qāfiyah, 4

S

Sajak, 4, 9, 13, 19, 21, 22, 24, 30, 35, 37, 38, 43, 45, 56, 58, 59, 1, 64, 65, 81, 83, 85.

Sastra, 28, 29, 38.

Sejarah, 1, 9, 12, 17, 18.

Semantik, 67, 82, 98.
Sintaksis, 64, 98.
Stilistika, 34, 56.
Style, 34, 44, 46, 72, 81, 101.

T

Tafsir, 28, 100, 120, 123, 124, 125.
Tikrār, 82

U

Udūl, 36, 50, 58, 59, 70, 73.

W

Wahyu, 1, 28, 48.

Y

Yahudi, 84.

INDEX NAMA

A

Abd al-Jabbār, 21, 25, 46, 47, 61, 62, 63, 73, 74, 75, 85.
Abd al-Qāhir, 4, 11, 27, 33, 46, 55, 59, 62, 63, 73, 74, 75, 94, 98
Abu Hilāl al-Ashkari, 3, 98
al-Bāqillāni, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 15, 23, 27.
al-Rummāni, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 23, 33, 43, 44, 55
Angelika Neuwirth, 3, 10, 98

B

Barque, 72, 76.

I

Issa J Boulatta, 3, 10, 13, 16.

M

Muḥamad Hadi Ma'rifat, 3, 98.

N

Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, 1, 3, 23, 61, 74, 96, 97, 98.

Noldeke-Schwally, 13, 17, 99.

P

Phillip K. Hitti, 22, 83, 84, 86, 90.

S

Sayyid Qutb, 24, 77, 82, 83.

Z

Zamakhshāri, 11, 33, 52, 53, 56, 58, 72, 73.

Lampiran

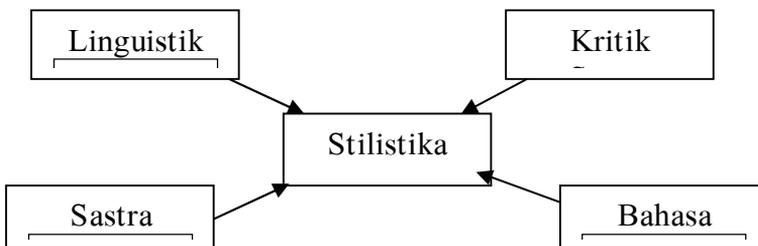
1. Nama-nama Surat Periode Awal Mekah Menurut Teori Kronologi al-Qur'ān Noldeke-Schwally

No	Nama Surat	No Surat dan Keterangan
1	Al-'Alaq	96 ayat 9-11 belakangan
2	Al- Mudathir	74, ayat 31-34, 41 ff belakangan
3	Al-Lahb	111
4	Quraysh	106
5	Al-Kauthar	108
6	Al-Humazah	104
7	Al-Ma'ūn	107
8	Al-Takāthur	102
9	Al-Fīl	105, ayat 6 Mk Akhir
10	Al-Layl	92
11	Al-Bald	90
12	Alam Nashrah	94
13	Al-Duha	93
14	Al-Qadr	97
15	Al-Ṭariq	86
16	Al-Shams	91
17	'Abasa	80
18	Al-Qalam	68 ayat 17 ff belakangan

19	Al-a'lā	87
20	Al-Ṭin	95
21	Al-'Aṣr	103 ayat 3 Mk akhir
22	Al-Burūj	85 ayat 8-11 belakangan
23	Al-Muzammil	73
24	Al-Qāriah	101
25	Al-Zalzalah	99
26	Al-Infīṭār	82
27	Al-Takwīr	81
28	Al-Najm	53 ayat 23, 26-32 belakangan
29	Al-Inshiqāq	84 ayat 25 Mk akhir
30	Al-'Adiyāt	100
31	Al-Nāzi'āt	79 ayat 27-46 belakangan
32	Al-Mursalāt	77
33	Al-Naba'	78 ayat 37 ff Mk Tengah
34	Al-Ghashiyah	88
35	Al-Fajr	89
36	Al-Qiyāmah	75 ayat 16-19
37	Al-Muṭaffifin	83
38	Al-Hāqqah	69
39	Al-Dhāriyāt	51 ayat 24 ff belakangan
40	Al-Ṭūr	52 ayat 21, 29 ff belakangan

41	Al-Wāqī'ah	56 ayat 75 ff belakangan
42	Al-Ma'ārij	70
43	Al-Raḥmān	55 ayat 8-9 belakangan
44	Al-Ikhlāṣ	112
45	Al-Kāfirūn	109
46	Al-Falaq	113
47	Al-Nas	1141
48	Al-Fātihah	

2. Gambar Tabel Hubungan Antar Disiplin Bahasa



Sumber: Jeremy Hawthorne, *A Glossary of Contemporary Literary Theory*, (New York: Routledge 1994), 284

BIOGRAFI PENULIS



D.I Ansusa Putra, Lc, dilahirkan di Bangko sebuah kota di wilayah Barat Prov. Jambi pada tanggal 15 Desember 1986. Ia adalah seorang alumnus Universitas al-Azhar, Kairo tahun 2008 di bidang Tafsir dan Ilmu al-Qur'an. Pernah mengajar di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sultan Thaha Saifuddin-Jambi Fak. Syariah pada tahun 2009 dan Ma'had Aly (Sebuah lembaga pengembangan bahasa Arab) di Institut dan tahun yang sama. Sekarang Ia mengajar sebagai dosen di Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Maulana Qori-Bangko dan menjadi Staf di kantor kementerian Agama (KanKemenag) Kab. Merangin-Jambi. Buku *Sajak al-Qur'an: Potret Dialektika al-Qur'an dan Budaya Verbal Arab Pra-Islam* ini pada mulanya adalah sebuah tesis yang berjudul Sajak dalam al-Qur'an: Analisa Linguistik Surat al-Rahmān untuk memperoleh gelar Master Agama bidang Humaniora pada Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah - Jakarta. Buku ini adalah penelitian pertamanya yang diterbitkan. Selain itu, ia juga aktif menulis berupa artikel di organisasi kekeluargaan.

