

BALĀGHAH DAN USLŪBIYYAH

Oleh:

Prof. Dr. Syihabuddin Qalyubi, Lc., M.Ag.



A. Pendahuluan

Balāghah merupakan *turas* bangsa Arab yang sangat berharga, sekalipun embrionya dapat dilacak pada *rhetorica* Aristoteles, tetapi perkembangannya cukup mendapat lahan subur pada tradisi teks Arab. Hal ini didukung oleh keinginan orang Islam untuk memahami teks-teks agama (al-Quran dan al-Hadits) yang banyak mengandung unsur-unsur Balāghah sehingga masa demi masa terus mengalami perkembangannya. Namun, setelah masa al-Jurjānī kajian Balāghah mulai meredup. Tidak ada lagi kajian-kajian yang berarti, yang ada hanya ringkasan atau syarah dari buku-buku yang ada sebelumnya.

Kondisi ini terus berlarut, padahal di sisi lain fenomena bahasa dan sastra terus maju dan berkembang, maka pada awal abad ke- 19 M terjadi komunikasi intelektual yang cukup pesat antara Arab dan Barat terutama dalam kajian bahasa dan sastra. Kajian-kajian yang dilakukan di Barat banyak ditransfer ke dunia Arab, di antaranya Uslūbiyyah yang dikenal dalam khazanah Arab dengan istilah *‘ilm al-Uslūb* atau *al-Uslūbiyyah*.

Kehadiran Uslūbiyyah di samping Balāghah yang sudah mapan dalam tradisi Arab, memunculkan permasalahan ontologi dan epistemologi. Apakah Uslūbiyyah identik dengan Balāghah atau merupakan ilmu yang sama sekali berbeda? Apakah kajian sastra dengan pisau bedah Balāghah masih dapat dilakukan atau diperlukan modifikasi? Permasalahan-permasalahan inilah yang akan penulis analisis pada halaman-halaman berikutnya.

B. Kajian Historis Balāghah

Para ahli ada sedikit berbeda dalam menjelaskan sejarah Balāghah. Ahmad Muṣṭafa al-Marāghī Bek membagi sejarah Balāghah ke dalam lima fase. **Fase pertama** sejak masa Sibawaih hingga Abdul Qāhir al-Jurjānī. **Fase kedua** masa Abdul Qāhir, al-Zamakhshari, dan Ibn al-Aṣīr. **Fase ketiga** masa al-Sakkāki, al-ʿAḍḍi, al-Ṭibī, al-Khāṭib, dan Badruddin bin Mālik. **Fase keempat** masa pembuatan *syarḥ* dan *ḥāsyiyah*. **Fase kelima** masa penulisan kontemporer.¹

Syauqi Ḍaif menguraikannya lebih rinci lagi dimulai dari **Periode Pertumbuhan Balāghah** yang mencakup: masa Jahiliyah dan masa Islam, masa Dinasti Abbasiyah I, masa kaum theologis termasuk al-Muʿtazilah, masa al-Jāhiz, dan masa para linguis Arab; **Periode Studi secara metodologis** meliputi Studi-Studi yang dilakukan para Filsuf, Studi-Studi yang dilakukan para teolog (*al-mutakallimūn*), Studi-Studi kritis atas dasar-dasar Balāghah, Studi-Studi yang dilakukan para sastrawan; **Periode Puncak Perkembangan Studi-Studi Balaghah** meliputi peletakan teori *al-Maʿānī* dan *al-Bayān* oleh Abdul Qāhir al-Jurjānī, Aplikasi kajian Balāghah dalam Tafsir al-Quran *al-Kasyshāf* oleh al-Zamakhshari; **Periode Kemunduran** meliputi transformasi Balāghah ke kaidah-kaidah yang kering, munculnya buku *al-Miftāḥ* karya al-Sakkaki dan buku ringkasan dan syarah al-Khāṭib al-Qazwaini.²

Dari uraian tersebut, tampak sekali bahwa Balāghah mencapai masa puncaknya yaitu pada masa al-Jurjānī (abad V H.) tatkala ia menyusun buku *Dalāʾil al-Iʿjāz* dan *Asrār al-Balāghah* yang dilanjutkan al-Zamakhshari dengan menyusun tafsir al-Quran *al-Kasyshāf* (tafsir corak Balāghah) dan *Asās al-Balāghah*. Ia dipandang

¹ Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī Bek, *Tārīkh ʿUlūm al-Balāghah wa al-Taʾrīf bi Rijālīhā*, Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Syurakāʾuh, 1950, hlm. 222.

² Syauqi Ḍaif, *al-Balāghah, Taʾanwur wa Tārīkh*, Cairo: Dār- al-Maʿarif, 2003, hlm. 279-281.

sebagai penerus dan penyempurna karya al-Jurjānī dalam bidang Balāghah.

Lalu, Balāghah masuk pada masa kemunduran. Pada masa ini karya-karya dalam bidang Balāghah hanya berupa ringkasan dan *syarah* atas karya-karya sebelumnya, seperti al-Fakhr al-Rāzī yang telah meringkas karya-karya al-Jurjānī dan Abu Ya`qub al-Sakkāki yang mengarang kitab *Mafātib al-`Ulūm* yang dianggap ulama-ulama sesudahnya sebagai buku yang gersang dan tanpa analisa.

C. Kajian Historis Uslūbiyyah

Pada dasarnya, sejarah Uslūbiyyah adalah sejarah Balāghah itu sendiri, karena sebagaimana diungkapkan para ahli bahwa *al-Uslūbiyyah ibnun syar'yyun lil balāghah* (Uslūbiyyah adalah anak sah ilmu Balāghah). Namun, untuk memperlihatkan alur dan nuansa yang sudah dirintis sejak awal, alangkah baiknya dalam tulisan ini jika diuraikan sejarah Uslūbiyyah secara runtut.

Bangsa Arab sebagai bagian dari komunitas dunia memiliki kekhasan bahasa dalam mengungkapkan gagasan, citra, dan rasanya. Pada masa pra-Islam dikenal karya-karya puisi bernilai tinggi yang mereka gelar di pasar 'Ukaz ataupun di sekitar Ka'bah.

Pada masa Islam, al-Quran turun dengan bahasa lisan yang banyak memilih kata-kata dan gaya penuturan yang lebih mengena dan memudahkan dalam penghafalan, seperti pengulangan kata atau kalimat, penggunaan lawan kata, keserasian bunyi akhir, dan sebagainya.³ Pemilihan kata dan gaya penuturan yang khas ini banyak mengejutkan para pujangga Arab saat itu. Di antara pujangga Arab yang terkagum dengan kekhasan gaya al-Quran adalah al-Wālid bin al-Mugīrah, sebagaimana digambarkan dalam al-Quran.

Sesungguhnya dia telah memikirkan dan menetapkan (apa yang ditetapkannya). Maka, celakalah dia! bagaimana dia

³ Muhammad Karim al-Kawwāz, *Kalām Allah, al-Jānib asy-Syafabi min az-Zahirah al-Qur'āniyyah*, (London: Dār as-Sāqi, 2002), hlm. 33-40

menetapkan? Kemudian, celakalah dia! bagaimanakah dia menetapkan? Kemudian, dia memikirkan. Sesudah itu, dia bermacam muka dan merengut. Kemudian, dia berpaling (dari kebenaran) dan menyombongkan diri. Lalu, dia berkata, "(Al Quran) ini tidak lain hanyalah sihir yang dipelajari (dari orang-orang dahulu). Ini tidak lain hanyalah perkataan manusia".⁴

Pada masa penyebaran Islam, masuklah berbagai suku bangsa untuk memeluk agama Islam, lalu terjadilah dialog antara budaya dan agama-agama di sekitar mereka dengan ajaran al-Quran. Pada dialog ini, muncul beberapa permasalahan anatara lain apakah firman Allah itu makhluq (diciptakan) atau *qadīm* (ada sejak dahulu), apakah *sifat*-Nya atau *fi'il*-Nya. Untuk menjawab permasalahan-permasalahan tersebut, para ulama mencari jawabannya dari al-Quran dengan cara menganalisis aspek-aspek kebakasaannya. Aktivitas ini dilakukan terutama oleh para pemikir *kalām* (Mu'tazilah dan 'Asy'ariyyah).⁵ Dengan demikian, Uslūbiyyah dalam budaya Arab bermula dari apresiasi mereka terhadap puisi dan pidato, lalu pembahasan aspek-aspek kebahasaan dalam al-Quran.

Setelah pembahasan tentang firman Allah, mereka melanjutkan pembahasannya tentang ujaran manusia. Ujaran manusia dibagi dua: Aspek *nafs* (ruh) yang tidak terucapkan dan aspek *lafaẓ* (yang diucapkan). Dari pembagian ini, muncul pembahasan tentang hubungan antara aspek pertama dengan aspek kedua sehingga melahirkan istilah *al-asybah wa an-naẓāir*, *al-musyarak*, *al-mutaḍāddah*, dan sebagainya.

Mu'tazilah, karena penghargaan mereka yang sangat tinggi terhadap rasio, memperoleh karya yang sangat gemilang dalam

⁴ Al-Mudaṣṣir/74: 18 -25.

⁵ Ahmad Amin, *Ḍubā' al-Islām*, (Cairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1952), hlm. 163

mengapresiasi aspek kebahasaan al-Quran. Di antara mereka, yang paling getol memperhatikan aspek Balāghah al-Quran, adalah al-Jāhiz (abad ke-3 H.). Ia telah menulis tiga buah buku: *Naẓm al-Qur'ān*, *Āy min al-Qur'ān*, dan *Masā'il min al-Qur'ān*. Ia memfokuskan pada aspek semantik, terutama kata-kata dalam konteks tertentu yang mengandung makna tertentu pula, lalu *al-ḥjāẓ* dan *al-haẓf* (*ellipsis*). Menurutny, al-Quran adalah teks bahasa yang penuh dengan kekhasannya. Berdasarkan temuan-temuannya itu, ia terapkan dalam menyusun teori-teori *balāgh* dan *naẓm*.⁶

Menurut Ibn Qutaibah (w. 267 H.), gaya ditentukan oleh tuntutan konteks, tema, dan penutur itu sendiri. Gaya menurutnya merupakan sekumpulan daya pengungkapan kata atau kalimat yang bergantung pada tujuan tertentu dari tujuan-tujuan tuturan. Dengan kalimat lain, langkah awal dari gaya adalah penentuan medan makna yang luas, lalu pemilihan metode yang cocok untuk menggabungkan kosakata-kosakata sehingga mampu mentransfer pemikiran yang ada pada benak si penutur. Dengan demikian, banyaknya gaya tergantung pada banyaknya situasi dan kondisi, medan makna, dan kemampuan pribadi untuk menyusun tuturan.⁷

Al-Khaṭṭābī (abad ke-4 H.), dalam bukunya *Bayān I'jaẓ al-Qur'ān* telah menjelaskan gaya dan makna. Menurutny banyaknya gaya disebabkan berubah-ubahnya tujuan, maka setiap tema berubah berubah pula gayanya. Demikian pula, perubahan gaya mengikuti perubahan metode atau cara yang ditempuh penuturnya.⁸

Pada paruh kedua abad ke-4, al-Bāqilānī menyuarakan pendapat *Asya'ariyah*-nya, ia berpendapat *kalāmullāh* itu ada dua: pertama *kalām*/firman yang terdiri atas huruf dan suara yang

⁶Muhammad Zaglul Salam, *Asār al-Qur'ān fī Taṭawwur al-Naqd al-'Arabiy*, (Cairo: Maktabah al-Syabab, 1982); Ahmad Abu Zaid, *al-Manḥiy al-I'tizāliy fī al-Bayān wa I'jaẓ al-Qur'ān*, hlm. 35

⁷Ibn Qutaibah, *Ta'wīl Musykil al-Qur'ān*, (Cairo: al-Halabi, 1977), hlm. 11

⁸al-Khaṭṭābī, *Bayān I'jaẓ al-Qur'ān*, (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1968), hlm. 66

diciptakan dan "baru", dan ini adalah al-Quran. Kedua, *kalām nafsīy*, yaitu firman yang melekat pada zat Allah, ia adalah satu substansi yang tidak bisa dibagi-bagi. Dari pernyataan ini, ia kembangkan pada pemahamannya tentang gaya. Menurutnya, gaya sangat berhubungan dengan penuturnya. Tuturan itu dapat memberikan gambaran tentang tujuan-tujuan yang ada pada diri penutur, tetapi tujuan-tujuan tersebut hanya dapat diketahui melalui ungkapan-ungkapan. Dengan demikian, menurutnya, gaya berfungsi sebagai pengungkap tujuan-tujuan tersebut.⁹

Pemahaman al-Bāqilāni tentang gaya mirip pemahaman yang berkembang sekarang ini, yaitu sebagaimana diungkapkan Buffon, *le style est l'homme meme* (gaya adalah orangnya itu sendiri). Menurut al-Bāqilāni, gaya merupakan cara tersendiri yang ditempuh oleh setiap penyair. Setiap penyair memiliki gaya sendiri-sendiri.

Lebih lanjut, ia mengatakan gaya sangat berhubungan dengan genre atau jenis sastra, sehingga al-Quran sendiri memiliki gaya tersendiri yang berbeda dari gaya sastra Arab lainnya. Susunan al-Quran, termasuk unsur *I'jāz*, berbeda dengan susunan tuturan orang-orang Arab. Ia memiliki gaya yang berbeda dari apa yang dikenal orang-orang Arab.¹⁰

Abdul Qāhir al-Jurjāni (w. 471 H.), sebagaimana ulama-ulama lainnya, membahas gaya dalam konteks *I'jāz al-Qur'ān*. Di antara teori-teorinya yang cemerlang adalah tentang *naẓm* yang ia kemukakan dalam *Kitāb Dalā'il al-I'jāz*.

Adapun teori tersebut dapat diintisarikan sebagai berikut ini.

- a. *Naẓm* adalah saling keterkaitannya antara unsur-unsur kalimat, salah satu unsur dicantumkan atas unsur lainnya, dan salah satu unsur ada disebabkan ada unsur lainnya.
- b. Kata dalam *naẓm* mengikuti makna, dan kalimat itu tersusun

⁹Muhammad Abd. Laṭīf, *Qaḍāyā al-Hadāsah 'inda 'Abd al-Qābir al-Jurjāniy*, (Cairo: tt), hlm. 38

¹⁰Al-Bāqilāni, *I'jāz al-Qur'ān*, (Cairo: 1978), hlm. 38

- dalam ujaran karena maknanya sudah tersusun terlebih dahulu dalam jiwa.¹¹
- c. Kata harus diletakkan sesuai dengan kaidah gramatikanya sehingga semua unsur diketahui fungsi yang seharusnya dalam kalimat.
 - d. Huruf-huruf yang menyatu dengan makna, dalam keadaan terpisah, memiliki karakteristik tersendiri sehingga semuanya diletakkan sesuai dengan kekhasan maknanya, misalnya huruf م / *mā* diletakkan untuk makna negasi dalam konteks sekarang, huruf لا / *lā* diletakkan untuk makna negasi dalam konteks *future*.
 - e. Kata bisa berubah dalam bentuk *ma'rifah*, *nakirah*, pengedepanan, pengakhiran, حذف / *ellipsis*, repetisi. Semua diperlakukan pada porsinya dan dipergunakan sesuai dengan yang seharusnya.¹²
 - f. Keistimewaan kata bukan dalam banyak sedikitnya makna, tetapi dalam peletakkannya sesuai dengan makna dan tujuan yang dikehendaki kalimat.¹³

Apa yang dikemukakan al-Jurzāni ini adalah sebagian kecil dari maha- karyanya yang tersebar dalam berbagai buku. Ia telah menganalisis fungsi bunyi, kata dalam kalimat, dan fungsi semuanya dalam mengantarkan makna. Di dalamnya, diterangkan tentang pemilihan huruf, pemilihan kata, dan fungsinya dalam kalimat.

Jika diperhatikan cara kerja analisisnya, khususnya dalam Kitab *Dalā'il al-I'jāz*, akan didapati cara kerja analisis Uslūbiyyah yang sangat cermat. Ia jadikan gaya-gaya Arab sebagai patokannya, seakan-akan gaya al-Quran itu merupakan deviasi darinya.

¹¹Abdul Qāhir al-Jurzāni, *Kṭāb Dalā'il al-I'jāz*, (Cairo: Maktabah al-Khanji, 2004), hlm. 55- 56

¹²*Ibid.*, hlm.82

¹³*Ibid.*, hlm. 87

Misalnya, firman Allah dalam Maryam/19:4

واشتعل الرأس شيبا

dan kepalaku telah ditumbuhi uban

Sebagaimana dimaklumi, menurutnya, dari segi makna kata *isyta'ala* (menyala/lebat) berhubungan dengan kata *syaiiba* (uban) sekalipun secara struktur berhubungan dengan kata *ar-ra's* (kepala). Sebagai bandingannya, kalimat lain berbunyi *طاب زيد نفسا / ṭāba zaid nafsān*. Dari segi makna kata *ṭāba* (wangi) berhubungan dengan *nafs* (badan) sekalipun secara struktur kata ini berhubungan dengan kata *zaid*. Lalu taruhlah kata *isyta'ala* itu dan gandengkan dengan kata *syaiiba* sehingga menjadi *اشتعل شيب الرأس* (menyala/ lebat uban kepala) atau *اشتعل الشيب في الرأس* (uban menyala/lebat di kepala). Kemudian perhatikan, apakah ada keindahan pada dua kalimat terakhir ini. Apakah bisa ditemukan keindahan sebagaimana terdapat pada Maryam/19: 4 tadi.

Rahasia dari gaya ayat tersebut adalah di samping terdapatnya makna uban mengkilap di kepala, juga mengandung makna menyeluruh di seluruh bagian kepala dalam jumlah yang banyak sehingga tak selebar pun rambut hitam tumbuh. Gambaran makna seperti itu tidak dijumpai dalam kalimat *اشتعل شيب الرأس* atau *اشتعل الشيب في الرأس* karena makna banyaknya uban itu tidak tampak dalam kedua kalimat terakhir ini. Perhatikan kalimat padanannya: *اشتعل البيت نارا / isyta'ala al-bait nāran*, artinya: api telah meliputi seluruh bagian rumah, dengan kata lain api telah menguasai bagian pinggir dan tengah rumah, dan bandingkan kalimat *اشتعل النار في البيت isyta'ala an-nār fi al-bait* (api menyala di rumah). Kalimat ini tidak menampung makna tadi, tidak memberikan gambaran makna api itu lebih banyak, malahan memberikan makna api itu terdapat di sebagian rumah saja.¹⁴

¹⁴*Ibid.*, hlm. 100 - 101

Semua yang ia jelaskan tadi, merupakan cara bahasan dalam Uslūbiyyah modern. Ia telah mendahului teori-teori Uslūbiyyah yang dikemukakan Charless Bally (1865-1947) atau ahli Uslūbiyyah Barat lainnya sehingga tidak berlebihan jika Abdul Qāhir al-Jurjāni (w.471 H.) disebut sebagai peletak pondasi Uslūbiyyah.

Pada masa kontemporer, kajian Uslūbiyyah terus berkembang dengan pesat, terutama setelah intelektual Arab bersentuhan dengan Barat. Ada beberapa karya yang patut disebutkan di sini. Antara lain:

| Penulis | Judul | Tahun |
|---------------------------------|---|-------|
| Amin al-Khuli | <i>Fann al-Qaul</i> | 1947 |
| Abbas Mahmūd al-Aqqād | <i>Murāja'āt fi al-Adab wa al-Funūn</i> | 1964 |
| Ahmad asy-Syāyyib | <i>Al-Ushūb</i> | |
| Abdus Salām al-Masaddi | <i>Al-Maqāyīs al-Uslūbiyyah fi al-Naqd al-Adabi min Khilāl "al-Bayān wa al-Tabyīn" lil Jahidh</i> | 1976 |
| Muhammad al-Hādī ath-Tharablisi | <i>Madhbāhir at-Tafkīr al-Uslūbiy 'inda al-Arab</i> | 1978 |
| Nasr Hamid Abu Zaid | <i>Maḥbūm al-Nadham 'inda Abdul Qabir al-Jurjani, qira'ah fi Dhau'i al-Uslūbiyyah</i> | 1984 |

D. Relasi Kajian Balāghah dan Uslūbiyyah

Bersamaan dengan munculnya studi Uslūbiyyah di ranah kritik sastra, studi Arab tidak berhenti pada pembahasan hubungan antara ilmu pendatang baru ini, yang di dalamnya terdapat nuansa Balāghah Arab yang memiliki akar kesejarahan yang dalam, dengan Balgahah itu sendiri. Hampir-hampir para peneliti Arab sepakat akan adanya hubungan antara Uslūbiyyah modern dan Balāghah

klasik. Hanya saja, mereka memiliki sedikit perbedaan pandangan/aliran.¹⁵

Aliran pertama: memandang adanya perbedaan yang tampak antara Uslūbiyyah dan Balāghah. Balāghah statis dan tidak mengalami perkembangan. Ilmu ini tidak sampai membahas karya sastra secara komprehensif.

Sikap pandangan ini diikuti oleh beberapa peneliti Arab, di antaranya Muhammad Abdul Muthalib dalam bukunya “*al-Balāghah wa al-Uslūb*”. Perbedaan yang tampak dari kedua disiplin ilmu ini adalah sebagai berikut.

1. Perbedaan pada paradigma
2. Perbedaan pada penilaian kreativitas sastra
3. Perbedaan pada tinjauannya terhadap *asy-syakl wa al-maḍmūn* (*form and content*).

Dari aspek paradigma, Balāghah melihat karya sastra dari sudut pandang pola-pola yang sudah ada dan karya-karya yang telah tersedia. Sedangkan, al-Uslūbiyyah melihatnya dengan sudut pandang deskriptif.

Berkaitan dengan penilaian terhadap kreasi sastra, Balāghah menilai kreasi sastra didasarkan atas kaidah-kaidah yang telah ditentukan sebelumnya, sedangkan Uslūbiyyah menganalisis fenomena kreatifitas sastra setelah suatu karya itu eksis ada.

Adapun dalam hal kaitannya antara *form and content* (bentuk dan isi), aliran ini memandang bahwa *Balāghah* bersandar pada pemisahan bentuk dan isi, sementara Uslūbiyyah menolak pemisahan tersebut.

Aliran kedua: dipelopori Syukri Muhammad Ayyād yang berpendapat tentang spirit orisinalitas yang berusaha menelusuri asal-usul Uslūbiyyah modern dari Balāghah klasik. Syukri

¹⁵ Ibrahim Abdul Jawwād, *al-Ittijabat al -Uslūbiyyah fi al-Naqd al-Arabi al-Hadīs*, hlm. 122

memandang bahwa studi Balāghah klasik merupakan studi yang subur yang tidak diragukan lagi partisipasinya dalam membangun prinsip-prinsip dasar ilmu Uslūbiyyah Arab.

Syukri Ayyād berupaya mengungkap perjumpaan antara deskripsi linguistik Barat dengan studi Balāghah Arab dalam memahami linguistik. Dia berusaha menghubungkan pandangan de Saussure tentang bahasa dengan pengertian Balāghah menurut al-Jurjānī.¹⁶ Dan berdasarkan penelusurannya, ia dapat mengungkap sisi-sisi persamaan antara studi Uslūbiyyah dan Balāghah Arab, meski pada beberapa kasus ada sedikit perbedaan. Adapun titik persamaannya adalah sebagaimana berikut.

1. Keduanya menganggap pentingnya kajian tentang *mauqif* (konteks/situasi dan kondisi)
2. Keduanya menganggap penting metode penyusunan ujaran (*ta'bīr*)
3. Keduanya menganggap penting tentang tujuan (*badaf*) ujaran

Baik pakar *Uslūbiyyah* maupun *Balāghah* sama-sama memperhatikan *muqtaḍā al-ḥāl* (situasi dan kondisi). Kondisi intelektual yang melingkupi masa klasik dan masa modern sangat berperan dalam perbedaan penekanan kedua ilmu tersebut dalam segi ini. *Balāghah* menekankan logika lawan bicara (*aqliyah al-mukhaṭṭab*) mengingat ilmu *Balāghah* saat itu tunduk pada kekuasaan logika berpikir ilmiah, meskipun pada mereka ditemukan materi sastra yang memperhatikan emosi lawan bicara. Di sisi lain, *Uslūbiyyah* muncul pada masa psikologi yang menyebar di berbagai bidang. Oleh karena itu, konsep *mauqif* menurut pakar *Uslūbiyyah* (*uslūbiyyun*) sangat kompleks dibandingkan konsep *muqtaḍā al-ḥāl* menurut pakar *Balāghah*.¹⁷

¹⁶ *Ibid*, hlm. 123

¹⁷ Ibrahim Abdul Jawwad, *al-Ittijahāt al-Uslūbiyyah fi al-Naqd al-Arabi al-Hadīs*, hlm. 124.

Berkaitan dengan tujuan dari Uslūbiyyah dan *Balāghah*, Syukri Ayyad menegaskan adanya kesamaan antar keduanya. Kedua ilmu tersebut berupaya menyajikan gambaran menyeluruh dari macam-macam kosakata, struktur dan makna yang khas dari masing-masing keduanya. Inilah sebenarnya yang digambarkan oleh ilmu *Balāghah*.¹⁸

Syukri Ayyād telah mengungkap beberapa perbedaan *Balāghah* dengan Uslūbiyyah yang berkaitan dengan dasar-dasar masing-masing ilmu. Syukri meyakini bahwa *Balāghah* berasal dari linguistik klasik (*lughawi qadīm*), sedangkan Uslūbiyyah berasal dari linguistik modern. Atas dasar inilah, *Balāghah* ini dianggap sebagai ilmu yang normatif (*mi'yari*), sedangkan Uslūbiyyah dikenal dengan ilmiah-deskriptif (*'ilmiyyah wa al-waṣfiyyah*)¹⁹

Aliran ketiga berpendapat bahwa ruang lingkup kajian *Balāghah* lebih luas dibanding Uslūbiyyah. Sebab, Uslūbiyyah merupakan salah satu dari dua aliran *Balāghah*, yaitu normatif (*mi'yari*) dan *scientific* (*tarīriyyah ilmiyah*). Dan Uslūbiyyah sendiri termasuk aliran *scientific* bukan normatif. Pengusung aliran ini menyatakan tidak perlu lagi mencari titik perbedaan *Balāghah* dan Uslūbiyyah sampai pada tingkatan kontradiktif. Sebab, dalam pandangan mereka, Uslūbiyyah merupakan kelanjutan dari *Balāghah*.²⁰

Sa'ad Abu al-Riḍā mengomentari tentang relasi *Balāghah*-Uslūbiyyah ini, bahwa antara keduanya banyak persamaan sebagai mana banyak juga ditemukan perbedaannya, mungkin dengan pengetahuan persamaan dan perbedaan ini dapat diketahui luasnya

¹⁸ *Ibid*, hlm. 125; lihat pula Syukri Ayyād, *Madkhal ilā Ilm al-Uslūb*, (Riyadh: Dar al-Ulum li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 1982), hlm. 43

¹⁹ Ibrahim Abdul Jawwād, *al-Ittijāhāt al-Uslūbiyyah fi al-Naqd al-Arabi al-Hadīṣ*, hlm. 126.

²⁰ *Ibid*, 126-127.

hubungan diantara keduanya.²¹ Adapun aspek-aspek persamaannya sebagai berikut.

1. Keduanya tumbuh dan berkaitan secara erat dengan linguistik.
2. Objek kajiannya sama sama yaitu bahasa dan sastra.
3. Uslūbiyyah banyak mengambil manfaat dari berbagai pembahasan Balāghah seperti, ma`ānī, majāz, badī' dan semua yang berkaitan dengan pertimbangan para penyair dan kreativitas mereka yang khas.
4. Keduanya bertemu di dalam dua prinsip yang paling penting dalam Uslūbiyyah yaitu deviasi dan preferensi (*al-`udūl wa al-ikhtiār*).
5. Sebagian kritikus berpandangan bahwa Uslūbiyyah adalah pewaris Balāghah, karena Balāghah merupakan cikal bakalanya.
6. Uslūbiyyah dan Balāghah bertemu dalam teori *al-naẓm*. Dalam teori ini tidak dibedakan antara *form and content* (*al-syakl wa al-maḍmūn*) dan bahwasanya teks tidak bisa dipisahkan.
7. Balāghah sangat memperhatikan “*muqtaḍā al-ḥāl*”, sedangkan Uslūbiyyah memperhatikan *mauqif* yang di antara keduanya tidak ada perbedaan yang signifikan.

Adapun perbedaan antara Balāghah dan Uslūbiyyah sebagai berikut.

1. Balāghah adalah linguistik klasik sementara Uslūbiyyah merupakan linguistik modern.
2. Studi Balāghah tidak terikat ruang dan waktu. Sedangkan studi Uslūbiyyah berdasarkan dua pendekatan

²¹ Sa`ad Abu al-Ridla, *al-Uslūbiyyah: Dirāsah wa Taḥqīq*, (Jami`ah al-Imam Muhammad bin Sa`ud al-Islamiyyah, 1428 H), hlm. 11.

- Pendekatan sinkronis, mengkaji hubungan fenomena kebahasaan antara satu dengan yang lainnya dalam satu waktu.
 - Pendekatan diakronis, mengkaji perkembangan salah satu gejala kebahasaan dalam waktu yang berbeda.
3. Studi Balāghah, tatkala menilai suatu teks sastra ia akan mencoba mengungkap keberhasilan teks tersebut dalam merealisasikan nilai yang telah digariskan dan bertujuan menemukan kreativitas yang sesuai dengan standar penilaian. Sementara Uslūbiyyah menganalisis kreativitas sastra serta mencari kekhasannya setelah karya sastra itu benar-benar ada.
 4. Dari segi objek kajian, Balāghah membatasi kajian teksnya maksimal dua kalimat. Sedangkan, Uslūbiyyah lebih memandang satuan karya sastra secara parsial berhubungan dengan teks secara sastra secara integral dan menganalisisnya secara keseluruhan.
 5. Tujuan studi Balāghah lebih kepada bagaimana membuat karya sastra, sementara Uslūbiyyah bertujuan untuk mencari kekhasan dari suatu karya sastra.

E. *Al-Balāghah wa Al-Uslūbiyyah*, Sebuah Alternatif

Balāghah sebagai *turas* dan sebagai warisan intelektual yang telah memberikan pencerahan berabad-abad lamanya perlu dipelihara dan dilestarikan eksistensinya dengan dimasukkan hal-hal baru supaya dapat sesuai dengan perkembangan zaman. Dalam hal ini para ahli telah memberikan beberapa solusi alternatif. Menurut Tamam Hassan dalam bukunya *al-Uṣūl: Dirāsah Ibistimūlūjiyyah li al-Fikr al-Lughawī ‘inda al-‘Arab, al-Nahw – Fiqh al-Lughah – al- Balāghah*

menyebutkan bahwa untuk pelestarian Balāghah perlu dikaji terlebih dahulu tiga permasalahan berikut ini.²²

- a. Sebatas mana Balāghah dapat mengungkap makna?
- b. Dimana posisi Balāghah dalam kajian linguistik?
- c. Bagaimana relasi Balāghah dengan Kritik Sastra (*al-naqd al-adabiy*) ?

Jawaban atas permasalahan ini tidaklah mudah, karena kita menilai produk lama dengan standar nilai kontemporer, jika memang harus demikian maka yang paling tepat adalah kita harus mengikuti *trend* masa kini tanpa mengorbankan karya orang tempo dulu. Dalam hal studi Balāghah pada masa kini perlu diletakkan pada wacana kajian *Uslūbiyyah* (stilistika). Kajian *Ma'āni* dimulai dari distingsi antara *uslūb al-khabar* dan *uslūb al-insya* lalu perbedaan antara macam-macam *al-khabar* dan *al-Insya*. Lantas studi tentang fenomena gaya bahasa lainnya seperti: *al-faṣl*, *al-waṣl*, *al-haṣf*, *al-ṭjāz*, *al-ṭnāb* dan lainnya. Kajian *Bayān* dimulai dengan studi perbedaan antara *uslūb haqiqi* dan *uslūb haqiqi*, lantas dibedakan diantara macam-macam *Majāz* secara *Uslūbiyyah*. Demikian halnya *Tasybīh*, *Kināyah*, dan *Badi'* semuanya dikaji dalam paradigma *Uslūbiyyah*.²³

Selanjutnya, bahwa karakteristik kajian *Uslūbiyyah* adalah *al-ikhtiṣār wal- inhirāf* (preferensi dan deviasi), maka dalam studi Balāghah perlu diperhatikan kedua prinsip tersebut. Misalnya sewaktu mengkaji *ṭibāq* (antonimi), perlu dipertanyakan misalnya, mengapa kata *khair* selalu dipilih lawan kata *syarr* sedangkan kata *hasanah* selalu dipilih lawan kata *sayyi'ah* lalu dianalisis aspek deviasinya dalam pilihan kata ataupun pilihan struktur kalimat. Dengan pertimbangan diatas, perlu diupayakan jika materi Balāghah dikaji dengan paradigma *Uslūbiyyah*, sehingga menjadi *Al-Balāghah wal-Uslūbiyyah*.

²² Tamam Hassan, *al-Uṣūl: Dirāsah Iḥstimūlūjiyyah li al-Fikr al-Lughawī 'inda al-'Arab, al-Nahw – Fiqh al-Lughah – al- Balāghah*, (Cairo: 'Ālam al-Kutub, 2000), hlm. 343

²³ Ibid, hlm. 350

F. Kesimpulan

Kajian singkat ini dapat disimpulkan sebagai berikut.

1. *Balāghah* merupakan *turās* yang telah banyak menghiasi khazanah intelektual Islam. Keberadaannya dianggap kurang bisa mengakomodir perkembangan bahasa dan sastra.
2. *Uslūbiyyah* merupakan pewaris dan penerus *Balāghah*. Keberadaannya banyak dipengaruhi *stylistics* (stilistika) di Barat.
3. Selain ada persamaan, antara keduanya dijumpai pula perbedaannya. Keduanya sama-sama mengkaji karya sastra, tetapi *Balāghah* mengkaji dan menilai karya sastra baik sebelum maupun setelah karya sastra itu ada. Sementara itu, *Uslūbiyyah* menganalisis fenomena bahasa yang ada dalam karya sastra tanpa penilaian dan kajian dilakukan setelah karya sastra itu ada.
4. Kajian *Balāghah* dengan paradigma *Uslūbiyyah* merupakan alternatif kajian *Balāghah* yang dianggap sudah *mandeg*, sehingga diusulkan nomenklatur *Al-Balāghah wal-Uslūbiyyah*.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Jawwād Ibrahim. *Al-Ittijāhāt al –Uslūbiyyah fī al-Naqd al-Arabi al-Hadīs*. (T.Tp: t.t.)
- Abd al- Laṭīf Muhammad. *Qaḍāyā al-Hadāsah 'inda 'Abd al-Qābir al-Jurjāniy*. (Cairo: tt).
- Abu al-Ridla. Sa`ad. *al –Uslūbiyyah : Dirāsah wa Taṭbīq.*, (Jami`ah al-Imam Muhammad bin Sa`ud al-Islamiyyah. 1428 H).
- Abu Zaid. Ahmad. *al-Manbiy al-I'tizāliy fī al-Bayān wa I'jaz al-Qur'an*.

Amin . Ahmad. *Dubā al-Islām*. (Cairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah. 1952).

Ayyād. Syukri. *Madkhal ilā Ilm al-Uslūb*. (Riyadh: Dar al-Ulum li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr: 1982).

Al-Bāqilāni. *I'jāz al-Qur'ān*, (Cairo: T.Tp, 1978).

Daif Syauqi. *al-Balāghah. Taṭanwur wa Tārīkh*. (Cairo: Dār- al-Ma'arif. 2003).

Hassan.Tamam, *al-Uṣūl: Dirāsah Ibistimūlūjiyyah li al-Fikr al-Lughawi 'inda al-'Arab, al-Nahw – Fiqh al-Lughah – al- Balāghah*. (Cairo: 'Ālam al-Kutub, 2000)

Ibn Qutaibah. *Ta'nīl Musykil al-Qur'ān*. (Cairo: al-Halabi, 1977).

Al-Jurzāni. Abdul Qāhir. *Ktab Dala'il al-I'jāz*. (Cairo: Maktabah al-Khanji. 2004).

Al-Kawwāz. Muhammad Karim. *Kalām Allah. al-Jānib asy-Syafahi min az-Zābirah al-Qur'āniyyah*. (London: Dār as-Sāqi, 2002).

Al-Khaṭṭābi. *Bayān I'jāz al-Qur'ān*. (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1968).

Al-Marāghi Bek. Aḥmad Muṣṭafā, *Tārīkh `Ulūm al-Balāghah wa al-Ta'rīf bi Rijālibā*, (Cairo: Muṣṭafā al-Bābi al-Ḥalabi wa Syurakā'uh, 1950).

Salam. Muhammad Zaglul. *Aṣār al-Qur'ān fī Taṭanwur al-Naqd al-'Arabiyy*. (Cairo: Maktabah al-Syabab, 1982).