

BALĀGHAH DAN USLŪBIYYAH

Oleh:

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



A. Pendahuluan

Balāghah merupakan *turuṣ* bangsa Arab yang sangat berharga, sekalipun embrionya dapat dilacak pada *rhetorica* Aristotelles, 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 Muṣṭafā al-Marāghi Bek membagi sejarah Balāghah ke dalam lima fase. **Fase pertama** sejak masa Sibawaih hingga Abdul Qāhir al-Jurjānī. **Fase kedua** masa Abdul Qāhir, al-Zamakhsyari, dan Ibn al-Asīr. **Fase ketiga** masa al-Sakkākī, al-`Addī, al-Tībī, al-Khāṭib, dan Badruddin bin Mālik. **Fase keempat** masa pembuatan *ṣyarḥ* dan *hāsyiyah*. **Fase kelima** masa penulisan kontemporer.¹

Syauqi Daif menguraikannya lebih rinci lagi dimulai dari **Periode Pertumbuhan Balāghah** yang mencakup: masa Jahiliyah dan masa Islam, masa Dinasti Abbasiah I, masa kaum theologis termasuk al-Mu'tazilah, masa al-Jāhīz, 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 Balāghah** meliputi peletakan teori *al-Mā'ānī* dan *al-Bayān* oleh Abdul Qāhir al-Jurjānī, Aplikasi kajian Balāghah dalam Tafsir al-Quran *al-Kasyṣyāf* oleh al-Zamakhsyari; **Periode Kemunduran** meliputi transformasi Balāghah ke kaidah-kaidah yang kering, munculnya buku *al-Miftāḥ* karya al-Sakkākī dan buku ringkasan dan syarah al-Khāṭib al-Qazwain.²

Dari uraian tersebut, tampak sekali bahwa Balāghah mencapai masa puncaknya yaitu pada masa al-Jurjānī (abad V H.) tatkala ia menyusun buku *Dalā'il al-Ijāz* dan *Asrār al-Balāghah* yang dilanjutkan al-Zamakhsyari dengan menyusun tafsir al-Quran *al-Kasyṣyāf* (tafsir corak Balāghah) dan *Asās al-Balāghah*. Ia dipandang

¹ Ahmād Muṣṭafā al-Marāghi Bek, *Tārīkh `Ulūm al-Balāghah wa al-Ta'rīf bi Rijālihā*, Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Syurakā'uh, 1950, hlm. 222.

² Syauqi Daif, *al-Balāghah, Taṭawwur wa Tārīkh*, Cairo: Dār- al-Ma'arif, 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-Rāzi yang telah meringkas karya-karya al-Jurjānī dan Abu Ya'qub al-Sakkāki yang mengarang kitab *Mafatīh 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'iyyun 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 *'Ukāz* 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-Syafāhi min az-Zāhirah al-Qur'āniyyah*, (London: Dār as-Sāqi, 2002), hlm. 33-40

menetapkan? Kemudian, celakalah dia! bagaimanakah dia menetapkan? Kemudian, dia memikirkan. Sesudah itu, dia bermasam 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 antara lain apakah firman Allah itu makhluk (diciptakan) atau *qadīm* (ada sejak dahulu), apakah *sifat*-Nya atau *f'i'l*-Nya. Untuk menjawab permasalahan-permasalahan tersebut, para ulama mencari jawabannya dari al-Quran dengan cara menganalisis aspek-aspek kebahasaannya. 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 *lafaz* (yang diucapkan). Dari pembagian ini, muncul pembahasan tentang hubungan antara aspek pertama dengan aspek kedua sehingga melahirkan istilah *al-asybāh wa an-naẓāir*, *al-musytarak*, *al-mutadāddab*, 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, *Dubā' 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-Jahiz (abad ke-3 H.). Ia telah menulis tiga buah buku: *Nazm al-Qur'ān*, *Āy min al-Qur'ān*, dan *Masa'il min al-Qur'ān*. Ia memfokuskan pada aspek semantik, terutama kata-kata dalam konteks tertentu yang mengandung makna tertentu pula, lalu *al-iḍāḥ* dan *al-hazf* (*ellipsis*). Menurutnya, al-Quran adalah teks bahasa yang penuh dengan kekhasannya. Berdasarkan temuan-temuannya itu, ia terapkan dalam menyusun teori-teori *balāghah* dan *nazm*.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-Khaṭṭābi (abad ke-4 H.), dalam bukunya *Bayān I'jāz al-Qur'ān* telah menjelaskan gaya dan makna. Menurutnya 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-Bāqilāni menyuarakan pendapat *Aṣyā'arīyah*-nya, ia berpendapat *kalāmullāh* itu ada dua: pertama *kalām*/firman yang terdiri atas huruf dan suara yang

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

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

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

diciptakan dan "baru", dan ini adalah al-Quran. Kedua, *kalām nafṣīj*, 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 même* (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. Sususnan 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 *nāz̄m* yang ia kemukakan dalam *Kitab Dala'il al-I'jāz*.

Adapun teori tersebut dapat diintisarikan sebagai berikut ini.

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

⁹Muhammad Abd. Laṭīf, *Qadāyā al-Hadāyah 'inda 'Abd al-Qāhir 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 *لـ / مـ* diletakkan untuk makna negasi dalam konteks sekarang, huruf *لـ / لـ* 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 peletakannya 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, *Ktāb 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 شيئا
dan kepalaku telah ditumbuhi uban

Sebagaimana dimaklumi, menurutnya, dari segi makna kata *isyta'ala* (menyala/lebat) berhubungan dengan kata *syaiba* (uban) sekalipun secara struktur berhubungan dengan kata *ar-ra's* (kepala). Sebagai bandingannya, kalimat lain berbunyi طَابَ زِيدَ نَفْسًا / *tāba zīd nafsān*. Dari segi makna kata *fāba* (wangi) berhubungan dengan *nafs* (badan) sekalipun secara struktur kata ini berhubungan dengan kata *zāid*. Lalu taruhlah kata *isyta'ala* itu dan gandengkan dengan kata *syaiba* sehingga menjadi اشتعل شيئا في 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 selembar pun rambut hitam tumbuh. Gambaran makna seperti itu tidak dijumpai dalam kalimat 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 fī al-Adab wa al-Funūn</i>	1964
Ahmad asy-Syāyyib	<i>Al-Uṣlūb</i>	
Abdus Salām al-Masaddi	<i>Al-Maqāyīs al-Uṣlūbijyah fī al-Naqd al-Adabi min Khilāl "al-Bayān wa al-Tabyīn" līl Jabidh</i>	1976
Muhammad al-Hādi ath-Tharablisi	<i>Madhbāhir at-Taṣkīr al-Uṣlūbijy 'inda al-Arab</i>	1978
Nasr Hamid Abu Zaid	<i>Maṭḥūm al-Nadham 'inda Abdul Qahir al-Jurjāni, qira'ah fī Dhau'i al-Uṣlūbijyah</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 Balāghah 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 *ayy-syakl wa al-madmūn* (*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-Ittijahat al-Uslubiyah 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 linguis 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 (*hadaf*) ujaran

Baik pakar *Uslūbiyyah* maupun *Balāghah* sama-sama memperhatian *muqtāda al-hāl* (situasi dan kondisi). Kondisi intelektual yang melingkupi masa klasik dan masa modern sangat berperan dalam perbedaan penekaan 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* (*uslūbiyyūn*) sangat kompleks dibandingkan konsep *muqtāda al-hāl* 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 (*'ilmīyah wa al-wasfiyah*)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* (*tarīriyah ilmiah*). 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-Uslūbiyah 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-Tibā'ah wa al-Nasyr,; 1982), hlm. 43

¹⁹ Ibrahim Abdul Jawwād, *al-Ittijāhāt al-Uslūbiyyah fi al-Naqd al-Arabi al-Hadīs*, 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, bādī' 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-ikhtiyār*).
5. Sebagian kritikus berpandangan bahwa Uslūbiyyah adalah pewaris Balāghah, karena Balāghah merupakan cikal bakalnya.
6. Uslūbiyyah dan Balāghah bertemu dalam teori *al-naṣṣ*. Dalam teori ini tidak dibedakan antara *form and content* (*al-syakl wa al-maḍmūn*) dan bahwasanya teks tidak bisa dipisahkan-pisahkan.
7. Balāghah sangat memperhatikan “*muqtaḍā al-hāl*”, sedangkan Uslūbiyyah memperhatikan *maqṣid* yang di antara keduanya tidak ada perbedaan yang signifikan.

Adapun perbedaan antara Balāghah dan Uslūbiyah 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-Uslubiyah: Dirāsah wa Taṭbīq*, (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 merealisir 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-Balaghah wa Al-Uslubiyah*, 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 Ibistimūlīyyah li al-Fikr al-Lughawi ‘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 *Uslubiyah* (stilistika). Kajian *Ma'ani* dimulai dari distingsi antara antara *uslub alkhabar* dan *uslub al-insya* lalu perbedaan antara macam-macam *alkhabar* dan *al-Insya*. Lantas studi tentang fenomena gaya bahasa lainnya seperti: *al-faṣl*, *al-waṣl*, *al-haṣf*, *al-ṭaṣṣab*, *al-iṭnāb* dan lainnya. Kajian *Bayān* dimulai dengan studi perbedaan antara *uslub haqiqi* dan *uslub haqiqi*, lantas dibedakan diantara macam-macam *Majāz* secara *Uslubiyah*. Demikian halnya *Tasybiḥ*, *Kināyah*, dan *Badi'* semuanya dikaji dalam paradigma *Uslubiyah*.²³

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

²² Tamam Hassan, *al-Uṣūl: Dirāsah Ibistimūlūjiyyah li al-Fikr al-Lughawi '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* (stilistik) 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 fi al-Naqd al-Arabi al-Hadīs*. (T.Tp: t.t.)

Abd al-Laṭīf Muhammad. *Qaḍāyā al-Hadārah 'inda 'Abd al-Qābir al-Jurjāniy*. (Cairo: tt).

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

Abu Zaid. Ahmad. *al-Manhīy al-I'tizāliy fi al-Bayān wa I'jāz al-Qur'ān*.

Syibabuddin Qalyubi

Amin . Ahmad. *Duhā al-Islām*. (Cairo: Maktabah al-Nahdah al-Miṣriyyah. 1952).

Ayyād. Syukri. *Madkhal ilā Ilm al-Uslub*. (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. Taṭawwur wa Tarīkh*. (Cairo: Dār- al-Ma’arif. 2003).

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

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

Al-Jurzāni. Abdul Qāhir. *Ktāb Dalā'il al-I’jāz*. (Cairo: Maktabah al-Khanji. 2004).

Al-Kawwāz. Muhammad Karim. *Kalām Allāh. al-Jānib asy-Syafāhi min aẓ-Ẓāhirah 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. Ahmād Muṣṭafā, *Tarīkh ‘Ulūm al-Balāghah wa al-Ta’rīf bi Rijālibā*, (Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabi wa Syurakā’uh, 1950).

Salam. Muhammad Zaglul. *Aṣār al-Qur’ān fī Taṭawwur al-Naqd al-‘Arabiy*. (Cairo: Maktabah al-Syabab, 1982).