

Moh. Kanif Anwari

DISERTASI

YANG TETAP DAN YANG BERUBAH DALAM REALITAS ARAB-ISLAM

(Studi Terhadap Pemikiran Adonis/ 'Alī Ahmad Sa'īd)



YANG TETAP DAN YANG BERUBAH DALAM REALITAS ARAB-ISLAM
(Studi Terhadap Pemikiran Adonis/ 'Alī Ahmad Sa'īd)



2019



2019

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

**YANG TETAP DAN YANG BERUBAH
DALAM REALITAS ARAB-ISLAM**
(Studi Terhadap Pemikiran Adonis/‘Alī Aḥmad Sa‘īd)



Oleh :

Moh. Kanif Anwari
NIM.12300016014

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
DISERTASI
YOGYAKARTA

**PROGRAM DOKTOR (S3) STUDI ISLAM
PASCASARJANA UIN SUNAN KALIJAGA**

**YOGYAKARTA
2019**



KEMENTERIAN AGAMA RI
UIN SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA

PENGESAHAN

- Disertasi berjudul : YANG TETAP DAN YANG BERUBAH DALAM REALITAS ARAB-ISLAM (Studi terhadap Pemikiran Adonis/ Ali Ahmad Sa'id)
- Ditulis oleh : Moh. Karif Anwar, S.Ag., M.Ag.
- NIM : 12300016014
- Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam Program by Research

telah dapat diterima
sebagai salah satu syarat guna memperoleh gelar Doktor (Dr.)
dalam Bidang Studi Islam

Yogyakarta, 24 Agustus 2019

a.n. Rektor
Ketua Sidang

Prof. Dr. H. Iskandar Zulkarnain
NIP. 19490914 197703 1 001

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA



KEMENTERIAN AGAMA RI
UIN SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA

YUDISIUM

BISMILLĀHIRRAHMĀNIRRAHĪM

DENGAN MEMPERTIMBANGKAN JAWABAN PROMOVENDUS ATAS PERTANYAAN DAN KEBERATAN PARA PENGUJI DALAM UJIAN TERTUTUP PADA TANGGAL 19 AGUSTUS 2019, DAN SETELAH MENDENGARKAN JAWABAN PROMOVENDUS ATAS PERTANYAAN DAN SANGGAHAN PARA PENGUJI DALAM UJIAN TERBUKA PROMOSI DOKTOR PADA HARI INI, MAKA KAMI MENYATAKAN, PROMOVENDUS, MOH. KANIF ANWARI, S.Ag., M.Ag. NOMOR INDUK MAHASISWA 12300016014 LAHIR DI PONOROGO TANGGAL 30 JULI 1971,

LULUS DENGAN PREDIKAT :

PUJIAN (EUM LAUDE) / SANGAT MEMUASKAN / MEMUASKAN*

KEPADA SAUDARA DIBERIKAN GELAR DOKTOR DALAM BIDANG STUDI ISLAM DENGAN SEGALA HAK DAN KEWAJIBAN YANG MELEKAT ATAS GELAR TERSEBUT.

SAUDARA MERUPAKAN DOKTOR KE - 697

YOGYAKARTA, 24 AGUSTUS 2019

A.N. REKTOR
KETUA SIDANG,



PROF. DR. H. ISKANDAR ZULKARNAIN
NIP. 19610401 198803 1 002

* CORET YANG TIDAK DIPERLUKAN



DAFTAR HADIR DEWAN PENGUJI
UJIAN TERBUKA PROMOSI DOKTOR

Nama Promovendus : Moh. Kanif Anwar, S.Ag., M.Ag. (Signature)
N I M : 12300016014

Judul Disertasi : YANG TETAP DAN YANG BERUBAH DALAM REALITAS ARAB-ISLAM
(Studi terhadap Pemikiran Adonis/ Ali Ahmad Sa'Id)

Ketua Sidang / Penguji : Prof. Dr. H. Iskandar Zulkarnain (Signature)

Sekretaris Sidang : Ro'fah, S.Ag., BSW., MA., Ph.D. (Signature)

Anggota :

1. Prof. Dr. H. Machasin, MA. (Promotor/Penguji) (Signature)
2. Dr. Phil. Sahiron, MA. (Promotor/Penguji) (Signature)
3. Prof. Dr. Bernawaty Munthe, MA. (Penguji) (Signature)
4. Dr. Hisyam Zaini, MA. (Penguji) (Signature)
5. Dr. Moch. Nur Ichwan, MA. (Penguji) (Signature)
6. Ahmad Rafiq, S.Ag., M.Ag., MA., Ph.D. (Penguji) (Signature)

Dijikan di Yogyakarta pada hari Sabtu tanggal 24 Agustus 2019.
Tempat : Aula It. 1 Gd. Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
Waktu : Pukul 13.00 WIB. Sd selesai
Hasil / Nilai (IPK) : 3,5
Predikat Kelulusan : Pujian (Cum laude) / Sangat Memuaskan / Memuaskan

Sekretaris Sidang
(Signature)
Ro'fah, S.Ag., BSW., MA., Ph.D.
NIP. 19721124 200112 2 002

PERNYATAAN KEASLIAN DAN BEBAS PLAGIASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

N a m a : Moh. Kanif Anwar, S.Ag., M.Ag.
N I M : 12300016014
Program/Prodi. : Doktor (S3)/Studi Islamby *Research*

menyatakan bahwa naskah **disertasi** ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian-bagian yang dirujuk sumbernya, dan bebas plagiarisme. Jika di kemudian hari terbukti bukan karya sendiri atau melakukan plagiasi, maka saya siap ditindak sesuai dengan ketentuan yang berlaku.

Yogyakarta, Agustus 2019

Saya yang menyatakan,



Moh. Kanif Anwari, S.Ag., M.Ag.
NIM. 12300016014

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA



KEMENTERIAN AGAMA RI
UIN SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA

PENGESAHAN PROMOTOR

Promotor: Prof. Dr. H. Machasin, MA. ()

Promotor: Dr. Phil. Sahiron, MA. ()

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu‘alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

YANG TETAP DAN YANG BERUBAH
DALAM REALITAS ARAB-ISLAM
(Studi Terhadap Pemikiran Adonis/‘Alī Aḥmad Sa‘īd)

yang ditulis oleh:

N a m a : Moh. Kanif Anwari, S.Ag., M.Ag.
N I M : 12300016014
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam *by Research*

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada 19 Agustus 2019, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor (Dr.) dalam Bidang Studi Islam.

Wassalamu‘alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 23 Agustus 2019

Promotor,



Prof. Dr. H. Machasin, MA.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu‘alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

YANG TETAP DAN YANG BERUBAH
DALAM REALITAS ARAB-ISLAM
(Studi Terhadap Pemikiran Adonis/‘Alī Aḥmad Sa‘īd)

yang ditulis oleh:

N a m a : Moh. Kanif Anwari, S.Ag., M.Ag.
N I M : 12300016014
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam *by Research*

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada 19 Agustus 2019, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor (Dr.) dalam Bidang Studi Islam.

Wassalamu‘alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 23 Agustus 2019

Promotor,



Dr. Phil. Sahiron, MA.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu‘alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

YANG TETAP DAN YANG BERUBAH
DALAM REALITAS ARAB-ISLAM
(Studi Terhadap Pemikiran Adonis/‘Alī Aḥmad Sa‘īd)

yang ditulis oleh:

N a m a : Moh. Kanif Anwari, S.Ag., M.Ag.
N I M : 12300016014
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam *by Research*

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada 19 Agustus 2019, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor (Dr.) dalam Bidang Studi Islam.

Wassalamu‘alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 23 Agustus 2019

Penguji,



Dr. H. Hisyam Zaini, MA.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu‘alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

YANG TETAP DAN YANG BERUBAH
DALAM REALITAS ARAB-ISLAM
(Studi Terhadap Pemikiran Adonis/‘Alī Aḥmad Sa‘īd)

yang ditulis oleh:


N a m a : Moh. Kanif Anwari, S.Ag., M.Ag.
N I M : 12300016014
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam *by Research*

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada 19 Agustus 2019, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor (Dr.) dalam Bidang Studi Islam.

Wassalamu‘alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 23 Agustus 2019

Penguji,



Prof. Dr. H. Bermawy Munthe, MA.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu‘alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap naskah disertasi berjudul:

YANG TETAP DAN YANG BERUBAH
DALAM REALITAS ARAB-ISLAM
(Studi Terhadap Pemikiran Adonis/‘Alī Aḥmad Sa‘īd)

yang ditulis oleh:


N a m a : Moh. Kanif Anwari, S.Ag., M.Ag.
N I M : 12300016014
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam *by Research*

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada 19 Agustus 2019, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor (Dr.) dalam Bidang Studi Islam.

Wassalamu‘alaikum wr.wb.

Yogyakarta, 23 Agustus 2019

Penguji,



Moch. Nur Ichwan, S.Ag., MA., Ph.D.

ABSTRAK

Disertasi ini akan mengemukakan pemikiran keislaman Adonis dengan menampilkan data-data yang terkait dengan cara pandang manusia Arab-Islam terhadap realitas masa lalu dan kaitannya dengan realitas kekinian yang temporal berupa tulisan, pernyataan, dan sikap terhadap hubungan dua realitas tersebut.

Disertasi ini bertujuan memberikan gambaran tentang pemikiran Arab-Islam secara umum dan puisi Arab secara khusus, menjelaskan pemikiran Adonis yang sering dianggap kontroversial dan memberikan wawasan cara pandang baru terhadap teks-teks keagamaan pada umumnya agar memberikan solusi dalam kehidupan nyata.

Persoalan yang akan dibahas dalam disertasi ini adalah mengapa Adonis menggunakan puisi sebagai titik tolak pemikiran keislamannya dan bagaimanakah formulasi pemikiran keislamannya serta apa signifikansi pemikiran keislamannya bagi umat Islam.

Penelitian ini menggunakan pendekatan sejarah baru (*New Historicism*) atau puisi budaya (*Cultural Poetic*) yang berangkat dari asumsi bahwa teks itu merupakan karya otonom yang mengandung banyak interpretasi. Disertasi ini akan menggunakan juga teori Fernand Braudel yang membagi sejarah menjadi tiga periode, yaitu *structure – longue duree* (waktu geologis), *conjuncture – moyenne duree* (waktu social), dan *evenement – courte duree* (waktu individual).

Dari seluruh pembahasan disertasi ini dapat disimpulkan bahwa: *Pertama*, puisi pra-Islam itu lekat dengan kultur tradisional dan persoalan religius bangsa Arab pada satu sisi, dan menjadi karya yang lekat dengan kultur modern dan realitas kehidupan sehari-hari mereka, pada sisi lain. *Kedua*, formulasi pemikiran Adonis manakala disusun berdasarkan tiga tingkat progresifitasnya menjadi: 1) bagian yang sulit/lamban berubah, *sawābit*; 3) bagian yang mudah/cepat berubah, *mutahawwil*; dan di antara keduanya, 2) bagian tengah, merupakan penghubung bagian pertama dan ketiga sehingga bagian ini tingkat progresifitasnya sedang, tidak lambat sekaligus tidak cepat. *Ketiga*, signifikansi pemikiran Adonis bagi umat Islam, khususnya, adalah menumbuhkan kesadaran untuk menghargai tradisi atau budaya asli mereka sendiri pada, setidaknya, empat level: 1) teologis, memisahkan Tuhan dari manusia dan melihat

konsep keagamaan tentang Tuhan sebagai sumber, poros, dan sekaligus akhir segala sesuatu; 2) psikologis, keterkaitan dengan apa yang telah diketahui dan menolak pada apa yang tidak diketahui; 3) ekspresi dan bahasa, memisahkan antara ide dan pengungkapan, dan 4) perkembangan kebudayaan, mengandaikan terjadinya kontradiksi antara Arab dan modernitas karena, bagi bangsa Arab, sesuatu yang klasik dan telah diketahui menjadi sumber bagi seluruh nilai individu, sosial, dan segala hal yang mengatur hubungannya dengan dunia. Modernitas oleh karenanya terletak pada kreatifitas dan inovasi yang ditolak bangsa Arab, karena mereka menolak keraguan, eksperimentasi, kebebasan pengkajian yang mutlak dan penjelajahan mengesplorasi sesuatu yang tidak diketahui.

Kata kunci: Adonis, statis-dinamis, *ṣābit-mutaḥwwil*, klasik, modernitas.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

ABSTRACT

This dissertation presents Adonis' thoughts on Islam by displaying data connected with the way Islam-Arabic people see the past and how it relates to the present which is temporarily in written, spoken, and attitude towards the relation of the two.

The study aims at presenting a portrait of Islam-Arabic thoughts in general and Arabic poems in particular, explaining the considered controversial Adonis' thoughts and giving new outlook to religious texts so it gives solution for problems in life.

The questions to answer are why Adonis took poems a starting point of his Islamic thoughts and what the formulas and their significance were for Muslims.

It uses New Historicism or Cultural Poetic approach which assumes that texts are autonomous multi-interpretation work. It also uses Fernand Braudel theory that divide history into three periods: structure – *longue duree*, conjuncture – *Moyenne duree*, and evenement – *courte duree*.

The results show that pre-Islamic poems were closely related to traditional culture and religious problems of the Arabic in one hand, and are related to modern culture and the Arabic's daily life. The next result is that Adonis' thoughts' formulae is arranged according to its progressiveness into: 1) difficult/slow to change, *ṣawābit*; 3) easy/quick to change, *mutaḥawwil*; and, between the two, 2) middle part which bridges the first and the third parts with medium progressiveness, neither quick nor slow. The last result is that Adonis' significance for Muslim in emerging awareness to appreciate their own original tradition or culture consists of four levels: 1) theological, separating God from human and regarding the religious concept of God as the source, axis and, at the same time, the end of everything; 2) psychological, connecting with what they have known and denying what they don't know; 3) expression and language, separating ideas from disclosure, and 4) cultural development, wishing a contradiction between Arab and modernity because, for Arabic, classical and recognized things are the source of all individuals, social, and any world setting. Modernity,

therefore, lies on the creativity and innovation dined by the Arabic since the deny doubt, experimentation, absolute-free learning and exploring something unknown.

Key words: Adonis, static- dynamic, šābit-mutah)wwil, classical, modernity



ملخص البحث

هذه الأطروحة تعرض تفكيراً إسلامياً لأدونيس من خلال تقديم البيانات المتعلقة بمنظور العرب-الإسلام نحو الواقع السابق وعلاقته بالواقع الحاضر الزماني في شكل الكتابات، والبيانات، والمواقف تجاه العلاقة بينهما.

تهدف هذه الأطروحة إلى تقديم وصف الفكر العربي الإسلامي بشكل عام والشعر العربي بشكل خاص، وشرح تفكير أدونيس حيث يعتبر في كثير من الأحيان مثيراً للجدل، وتقديم نظرة ثاقبة جديدة حول النصوص الدينية عامة من أجل توفير الحلول في الحياة الواقعية.

المشكلة التي تناقش في هذه الأطروحة هي لماذا يستخدم أدونيس شعراً كنقطة الانطلاق لتفكيره الإسلامي، وكيف صياغة تفكيره الإسلامي، وما هي أهمية تفكيره الإسلامي بالنسبة للمسلمين.

هذا البحث يستخدم مقاربة تاريخية جديدة (New

Historicism) أو شعر ثقافي (Cultural Poetic)

انطلاقاً من الافتراض أن النص عمل مستقل يحتوي على العديد من التفسيرات. هذه الأطروحة تستخدم أيضاً نظرية فرناند براديل (Fernand Braudel) حيث قسم التاريخ إلى ثلاث فترات، وهي الهيكلية-الفترة الطويلة (الزمن الجيولوجي)، والتلازمية-الفترة المتوسطة (الزمن الاجتماعي)، والحدثية-الفترة القصيرة (الزمن الفردي).

من جميع مناقشات الأطروحة، يمكن استنتاجها أن: أولاً، الشعر الجاهلي مرتبط بالثقافة التقليدية والمشاكل الدينية للعرب من ناحية، ويصبح عملاً مرتبطاً بالثقافة الحديثة وواقع حياتهم اليومية، من

ناحية أخرى. ثانياً، صياغة تفكير أدونيس عند ترتيبها تعتمد على ثلاثة مستويات التقدم تُنقسم إلى: (1) جزء صعب أو تغير بطيء، أو ثوابت؛ (2) جزء يسير أو تغير سريع، أو متحولات، وما بينهما؛ (3) جزء متوسط، رابط الجزئين الأول والثالث بحيث يكون مستوى تقدم هذا الجزء معتدلاً، ليس بطيئاً ولا سريعاً. ثالثاً، أهمية تفكير أدونيس بالنسبة للمسلمين، خاصة، هي غرس مستوى الوعي لاحترام تقاليدهم أو ثقافتهم الأصلية، أقلها على أربعة مستويات: (1) اللاهوتية، التي تفصل بين الرب والناس ورؤية مفهوم ديني عن الرب كمصدر، ومحور، ونهاية كل شيء؛ (2) النفسية، وهي العلاقة بما يُعرّف، والرفض ما لم يعرف؛ (3) العبارة واللغة، تفصل بين الأفكار والتعبيرات، و (4) التطور الثقافي، يفترض وجود تناقض بين العربية والحداثة لأن، بالنسبة للعرب، ما هو قديم أو كلاسيكي، وقد كان معروفاً ظل مصدراً لكل قيمة فردية واجتماعية، وكل شيء ينظم علاقتها مع العالم. فالحداثة إذن تكون في الإبداع والابتكار الذي رفضه العرب، لأنهم رفضوا ريباً، وتجريباً، وحرية الدراسة المطلقة، واستكشاف المجهول.

الكلمات المفتاحية: أدونيس، ثابت-ديناميكي، ثوابت-متحولات، قديم، حداثة.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB –LATIN

Berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor 158/1987 dan 0543.b/U/1987, tanggal 22 Januari 1988.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Bā'	b	be
ت	Tā'	t	te
ث	Šā'	š	es (dengan titik atas)
ج	Jīm	j	je
ح	Ḥā'	ḥ	ha (dengan titik bawah)
خ	Khā'	kh	ka dan ha
د	Dāl	d	de
ذ	Ẓāl	ẓ	zet (dengan titik atas)
ر	Rā'	r	er
ز	Zā'	z	zet
س	Sīn	s	es
ش	Syīn	sy	es dan ye
ص	Ṣād	ṣ	es (dengan titik bawah)
ض	Ḍād	ḍ	de (dengan titik bawah)
ط	Ṭā'	ṭ	te (dengan titik bawah)
ظ	Ẓā'	ẓ	zet (dengan titik bawah)
ع	'Ain	'	Apostrof terbalik
غ	Ghain	gh	ge
ف	Fā'	f	ef
ق	Qāf	q	qi
ك	Kāf	k	ka

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ل	Lām	l	el
م	Mīm	m	em
ن	Nūn	n	en
و	Wāw	w	we
هـ	Hā'	h	ha
ء	Hamzah	'	Apostrof
ي	Yā'	y	ye

B. Konsonan Rangkap karena *Syaddah* Ditulis Rangkap

Kata Arab	Ditulis
مُدَّة مُتَعَدِّدَةٌ	<i>muddah muta'ddidah</i>
رَجُلٌ مُتَفَنَّيْنٌ مُتَعَيِّنٌ	<i>rajul mutafannin muta'ayyin</i>

C. Vokal Pendek

<i>Ḥarakah</i>	Ditulis	Kata Arab	Ditulis
<i>Fathah</i>	a	مَنْ نَصَرَ وَقَتَلَ	<i>man naṣar wa qatal</i>
<i>Kasrah</i>	i	كَمْ مِنْ فِئَةٍ	<i>kamm min fi'ah</i>
<i>Ḍammah</i>	u	سُدُسٌ وَخَمْسٌ وَثَلَاثٌ	<i>sudus wa khumus wa ṣuluṣ</i>

D. Vokal Panjang

<i>Ḥarakah</i>	Ditulis	Kata Arab	Ditulis
<i>Fathah</i>	ā	فَتَّاحُ رَزَّاقٍ مَنَّانٍ	<i>fattāḥ razzāq mannān</i>
<i>Kasrah</i>	ī	مَسْكِينٌ وَفَقِيرٌ	<i>miskīn wa faqīr</i>
<i>Ḍammah</i>	ū	دُخُولٌ وَخُرُوجٌ	<i>dukhūl wa khurūj</i>

E. Huruf Diftong

Kasus	Ditulis	Kata Arab	Ditulis
<i>Fathah</i> bertemu <i>wā w</i> mati	aw	مولود	<i>maulūd</i>
<i>Fathah</i> bertemu <i>yā ' mati</i>	ai	مهيمن	<i>muhaimin</i>

F. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata

Kata Arab	Ditulis
أأنتم	<i>a'antum</i>
أأعدت للكافرين	<i>u'iddat li al-kāfiṛin</i>
لأألغن شكرتم	<i>la'in syakartum</i>
إأأعانة الطالبين	<i>i'ānah at-ṭālibīn</i>

G. Huruf *Tā' Marbūṭah*

1. Bila dimatikan, ditulis dengan huruf "h".

Kata Arab	Ditulis
زوجة جزيلة	<i>zaujah jazīlah</i>
جزية محدة	<i>jizyah muḥaddadah</i>

Keterangan:

Ketentuan ini tidak berlaku terhadap kata-kata Arab yang sudah diserap ke dalam Bahasa Indonesia, seperti salat, zakat, dan sebagainya, kecuali jika dikehendaki lafal aslinya.

Bila diikuti oleh kata sandang “al-” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan “h”.

Kata Arab	Ditulis
تكملة المجموع	<i>takmilah al-majmū‘</i>
حلاوة المحبة	<i>ḥalāwah al-maḥabbah</i>

2. Bila *tā’ marbūṭah* hidup atau dengan *ḥarakah* (*fathah*, *kasrah*, atau *dammah*), maka ditulis dengan “t” berikut huruf vokal yang relevan.

Kata Arab	Ditulis
زكاة الفطر	<i>zakātu al-fiṭri</i>
إلى حضرة المصطفى	<i>ilāḥadrati al-muṣṭafā</i>
جلالة العلماء	<i>jalālata al-‘ulamā’</i>

H. Kata Sandang *alif* dan *lām* atau “al-”

1. Bila diikuti huruf *qamariyyah*:

Kata Arab	Ditulis
بحث المسائل	<i>baḥṣ al-masā’il</i>
المحصول للغزالي	<i>al-maḥṣūl li al-Ghazālī</i>

2. Bila diikuti huruf *syamsiyyah*, ditulis dengan menggandakan huruf *syamsiyyah* yang mengikutinya serta menghilangkan huruf “l” (el)-nya.

Kata Arab	Ditulis
إعانة الطالبين	<i>i‘ānah at-ṭālibīn</i>
الرسالة للشافعي	<i>ar-risālah li asy-Syāfi‘ī</i>
شذرات الذهب	<i>syāẓ arūṭ az-ẓahab</i>

KATA PENGANTAR

Assalamu'alaikum wr.wb.

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kepada Allah, Tuhan semesta alam, atas karunia dan rahmat-Nyalah penulis dapat menyelesaikan disertasi ini. Selawat dan salam semoga senantiasa tercurahkan kepada baginda Nabi Muhammad S.A.W., pemimpin para Rasul dan penjaga kota pengetahuan. Dalam penyusunan dan penyelesaian disertasi ini tidak terlepas dari bantuan berbagai pihak. Oleh karena itu, penulis menyampaikan ucapan banyak terima kasih kepada:

1. Prof. Drs. KH. Yudian Wahyudi, MA., Ph.D. (Rektor), Prof. Noorhaidi, S.Ag., MA., M.Phil., Ph.D. (Direktur Pascasarjana), Moch Nur Ichwan, S.Ag., MA., Ph.D. (Wakil Direktur Pascasarjana), Ahmad Rafiq, S.Ag., M.Ag., MA., Ph.D. (Ketua Program Studi Doktor), dan seluruh jajaran pengelola Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, disampaikan terimakasih yang sebesar-besarnya atas kesempatan yang diberikan kepada penulis atas bimbingan, arahan, bantuan, pemberian fasilitas, dan pelayanannya yang diberikan kepada penulis selama mengikuti proses perkuliahan, sampai terselesaikannya disertasi ini.
2. Prof. Dr. H. Machasin, MA. dan Dr. Phil. Sahiron, MA., selaku promotor yang dengan sabar dan ikhlas memberikan bimbingan, arahan sejak awal hingga akhir penyelesaian disertasi ini.
3. Prof. Dr. H. Bermawy Muthe, MA., Dr. H. Hisyam Zaini, MA., dan Moch. Nur Ichwan, S.Ag., MA., Ph.D. selaku para penguji yang telah memberikan banyak masukan, arahan, dan perbaikan pada ujian pendahuluan dan tertutup.
4. Dekan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya, Dr. H. Akhmad

Patah, M.Ag., yang selalu mendorong penulis untuk segera menuntaskan studi doktor.

5. Ayah penulis, Bapak H. Abdul Rohman, dan Ibu penulis, Ibu Hj. Siti Mahmudah, yang selalu mendoakan dan merestui tiap langkah penulis. Semoga Allah S.W.T. menyayangi keduanya sebagaimana keduanya menyayangi penulis pada waktu kecil.
6. Ayah mertua, H. Masyhud Yusi, dan Ibu mertua, Hj. Aimanah, yang telah memberikan kebahagiaan kepada penulis dengan merestui putrinya menjadi pendamping hidup dan belahan jiwa penulis.
7. Istri penulis, Hj. Richanah. M.Pd.I., tempat bersandar, bercurhat, dan berdiskusi yang paling nyaman ketika kebuntuan, kejenuhan dan kelelahan datang menerpa.
8. Kedua buah hati tercinta, Hifni Bahiroh Ruwaida dan Saghif Halwan Saqif, yang sangat pengertian karena sedikit berkurang waktu kebersamaan demi penyelesaian disertasi ini. Namun, senyum, canda tawa, dan kekonyolan kalian berdua mampu mengusir kejumudan yang sering datang menyapa.
9. Kawan-kawan program doktor angkatan 2012 yang selalu memotivasi dan mendoakan atas terselesainya disertasi ini.
10. Para dosen Bahasa dan Sastra Arab UIN Sunan Kalijaga, Cak Yin, Pak Mus, Pak Burdah, dan lainnya yang tidak bisa saya sebutkan satu persatu, yang tidak jemu-jemu menyadarkan penulis untuk segera menyelesaikan disertasi ini. *Matur nuwun.*

Penulis menyadari bahwa ucapan terima kasih tidaklah cukup untuk membalas segala kebaikan dan ketulusan hati beliau-beliau di atas. Hanya kepada Allah S.W.T. penulis panjatkan doa semoga segala bantuannya dibalas oleh-Nya

dengan balasan setimpal atau yang jauh lebih baik. *Āmīn ya rabbal ‘ālamīn.*

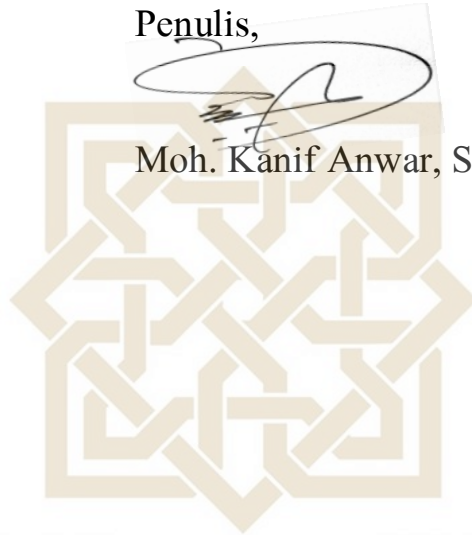
Wassalamu’alaikum Wr. Wb

Yogyakarta, 23 Agustus 2019

Penulis,



Moh. Kanif Anwar, S.Ag., M.Ag.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DAFTAR ISI

Halaman Judul.....	i
Pengesahan Rektor.....	ii
Yudisium.....	iii
Dewan Penguji.....	iv
Pernyataan Keaslian dan bebas Plagiarisme.....	v
Pengesahan Promotor.....	vi
Nota Dinas.....	vii
Abstrak.....	xii
Pedoman Transliterasi Arab-Latin.....	xviii
Kata Pengantar.....	xxii
Daftar Isi.....	xxv
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Rumusan Masalah.....	9
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian.....	9
D. Kajian Pustaka.....	10
E. Kerangka Teoritik.....	13
F. Metode Penelitian.....	15
G. Sistematika.....	17
BAB II PEMBENTUKAN PEMIKIRAN ADONIS....	19
A. Intelektual dan Ideologi.....	19
B. Kebudayaan Arab.....	29
1. Pengertian Budaya Islam.....	33
2. Tujuan Studi Budaya Islam.....	33
3. Karakteristik Budaya Islam.....	34
C. Arab dan Modernitas.....	36
BAB III AKAR METODOLOGIS PEMIKIRAN ADONIS.....	43
A. Puisi Jahiliyah.....	44
B. Al-Qur'an dan Puisi.....	75
C. Modernitas.....	90
BAB IV ŠAWABIT DAN IMPLIKASINYA DALAM KEHIDUPAN.....	101
A. Pengertian.....	102

B. Prinsip Dasar	104
C. Pembentukan Šawābit	108
1. Teologis	108
2. Psikologis.....	112
3. Tataran Ekspresi dan Bahasa	116
4. Tataran Perkembangan Peradaban, dan yang Muncul dari Struktur Kebudayaan Dominan	116
 BABV MUTAḤAWWIL: POLITIK, BUDAYA, DAN PUISI	135
A. Pengertian.....	135
B. Prinsip Dasar Perubahan.....	139
1. Asal-usul Peradaban Arab itu Plural, Tidak Tunggal	139
2. Yang asal itu tidak mengandung di dalam dirinya progresivitas yang terus menerus kecuali apabila yang asal itu bebas dari struktur keagamaan tradisional yang konservatif sehingga agama menjadi pengalaman pribadi murni.....	148
3. Dialektika kesatuan makna-bentuk, ucapan-tulisan, lama-baru, statis- dinamis, dst.....	150
C. Pembentukan Perubahan	153
1. Politik	153
2. Budaya.....	158
3. Puisi	161
 BAB VI PENUTUP	169
A. Simpulan.....	169
B. Saran	170
 DAFTAR PUSTAKA	173
DAFTAR RIWAYAT HIDUP.....	181

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Pembahasan tentang sesuatu yang tetap, di satu sisi, dan sesuatu yang berubah mengandaikan adanya suatu sikap tertentu yang diambil oleh masyarakat mana pun terhadap pemikiran tertentu dalam bentangan waktu dan luasan ruang tertentu. Sikap tersebut baik yang berhubungan dengan masa lalu, sekarang dan yang akan datang masing-masing memiliki pijakan dan implikasi terhadap kehidupan masyarakat. Dalam konteks Arab-Islam pemikiran tentang tradisi atau *turās* masih sangat relevan untuk dikaji dimana bila tradisi itu biasanya oleh sebagian besar masyarakat dianggap sebagai representasi yang lama maka modernitas atau *hadāsah* itu dianggap sebagai representasi yang baru.

Bagi bangsa Arab, bahkan tradisi itu diposisikan sebagai sesuatu yang sakral, sempurna, dan sebagai satu tumpukan yang kecenderungan dan unsur-unsurnya tidak dapat dipisahkan. Namun demikian, sikap kritis terhadap masa lalu/tradisi seperti ini kemudian mengabaikan terhadap kemungkinan lain di luar tradisi yang juga, atau bahkan lebih, sakral dan sempurna daripada tradisi. Oleh karenanya diperlukan sikap dinamik dalam mensikapi tradisi.

Pandangan yang dinamik ini—dengan kesadaran barunya dan sikap praksisnya terhadap elemen-elemen positif, kemajuan dan kebenaran—senantiasa, pada tataran teoritis, masih dipisahkan oleh hukum dialektis antara masa kini dengan masa lalu. Pandangan tersebut masih berkisar di seputar ilusi tradisional yang membedakan antara sikap kekinian dari seorang pakar dengan pandangannya terhadap tradisi bangsanya. Para pakar dalam kecenderungan baru ini senantiasa beranggapan bahwa mereka menyuguhkan

gambaran "objektif" mengenai tradisi dan masa lalu, sementara mereka dalam ilusinya tidak merealisasikan perbedaan sepenuhnya dari kecenderungan tradisional yang dalam faktanya mereka tolak. Para pakar dalam kecenderungan ini—dengan kata lain—bertentangan dengan dirinya sendiri ketika mereka menerima tanpa reserve kemungkinan melakukan "kajian objektif" terhadap masa lalu sebagaimana seandainya masa lalu merupakan sesuatu yang netral dan independen dari kesadaran dan posisi kekinian bangsa Arab.¹

Tidak diragukan memang bahwa masa lalu memiliki eksistensi independennya, dalam pengertian bahwa masa lalu memiliki eksistensi historis di masa lalu (eksistensi dalam pengertian ontologis), sementara dalam pengertian epistemologis masa lalu terus berjalan membentuk masa kini, sebagaimana kesadaran bangsa Arab sekarang membentuk ulang masa lalu. Hubungan antara masa lalu dengan masa kini—dengan pengertian di atas—merupakan hubungan dialektis.

Pemikiran Islam biasanya selalu disandingkan dengan Arab, bahkan dalam pandangan sebagian orang keduanya itu identik sehingga ketika mereka menyebut Arab biasanya juga dimaksudkan Islam atau sebaliknya. Tanpa berpretensi membuka perdebatan epistemologis yang panjang penulis memaksudkan pemikiran Islam di sini dalam konteks ke-Arab-an, khususnya pemikiran-pemikiran Arab modern dan kontemporer. Modern itu tentang "kini" yang sudah lewat tapi masih memiliki citra modern sementara kontemporer adalah tentang kekinian atau kini. Menurut Luthfi Syauckani, istilah modern-kontemporer dalam pemikiran Islam-Arab merujuk pada pemikiran Arab yang muncul sejak masa kebangkitan, dimulai dengan invasi Napoleon Bonaparte (1769-1821) ke

¹ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Isykāliyyāt al-Qirā'ah wa Āliyyāt al-Ta'wīl* (Beirūt: al-Markaz al-Ṣaqāfi al-'Arabiy, 2005), 227.

Mesir tahun 1789 kemudian berdirinya negeri-negeri independen dengan mengatasnamakan nasionalisme, dan sejak runtuhnya kekhalifahan Usmaniyah di Istanbul, sampai sekarang.²

Kajian tentang pemikiran Islam hingga saat ini masih menyisakan ruang lebar untuk terus dilakukan. Hal ini mengingat di tempat asalnya, Jazirah Arab, Islam mengalami tiga persoalan sekaligus, yakni persoalan masa lalu, saat ini dan masa yang akan datang. Persoalan masa lalu bangsa Arab terkait dengan kolonialisme yang mengekang, saat mana pada saat ini mereka harus menghadapi krisis identitas yang menuntut sikap antara menolak, menerima, atau mengadopsi budaya luar yang masuk ke kehidupan mereka. Sedangkan persoalan masa depan bangsa Arab terkait dengan model-model budaya sekuler yang mesti disesuaikan dengan budaya bangsa mereka. Persoalan-persoalan tersebut kemudian memunculkan dua krisis utama bangsa Arab, identitas dan pemikiran. Krisis identitas bangsa Arab dicerminkan dengan tidak adanya lagi pemerintahan kuat yang menjamin berjalannya hak-hak asasi manusia, keamanan, kesejahteraan, pendidikan, beragama, dan hak-hak dasar kemanusiaan lain. Betapa Libia, Palestina, Suria, Iraq, dan Yaman telah porak poranda sebagai negara berdaulat; begitu pula negara-negara di Maghrib. Negara-negara tersebut mengalami problem besar untuk mendefinisikan identitas dan melindungi warga bangsa dari interfensi pemikiran dan tindakan untuk menyelesaikan akar-akar permasalahan, politik, ekonomi, sosial, pendidikan, dan agama.

Sedangkan krisis pemikiran yang menurut Muḥammad ‘Imārah menuntun bangsa Arab kepada perpecahan budaya, tidak saja pada umat Islam tetapi kepada seluruh bangsa Arab

² A. Luthfi Assyaukanie, *Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer*, diakses 5 Juli 2019, <http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Jurnal/Arab1.html>.

hingga saat ini, adalah, pertama, tidak adanya kejelasan visi karena minim orientasi yang disebabkan oleh hilangnya orientasi yang benar. Kedua, adanya kondisi lemah yang menjadikan bangsa Arab seperti hujan gerimis sehingga tidak ada tindakan yang bisa dilakukan dan berpengaruh, di satu sisi, dan besarnya kekuatan liar yang justru mengancam eksistensi mereka dengan kesirnaan. Ketiga, miskin kreatifitas karena kebutuhan bangsa Arab terhadap ciri khas dan tidak adanya kemunculan proyek peradaban mereka yang memancarkan kemampuan kreatifitas.³ Oleh karena itu perlu dikemukakan pertanyaan-pertanyaan sekitar apa itu akal? Bagaimana posisi dan keharusannya untuk bebas? Bagaimana hubungan modern dan modernitas dengan tradisi? Apa itu identitas budaya dan bagaimana hubungannya dengan sesuatu yang asal dan kekinian? Bagaimana sikap bangsa Arab terhadap kebudayaan lain, khususnya kebudayaan Barat? Terakhir, bagaimana pembagian akal muslim terhadap referensi proyek kebudayaan (Arab)?⁴

Adonis⁵ adalah penyair Arab paling kontroversial. Dilahirkan di Qaṣṣabīn, Suriah, Adonis belajar filsafat di Damascus University (Suriah) dan St. Joseph University di Beirut (Lebanon). Setelah dipenjara selama enam bulan pada 1955 karena aktivitas politiknya pada Partai Sosialis Nasional

³ Muḥammad ‘Imārah, *Azimmāt al-Fikri al-Islāmiy al-Ma’aṣir* (Kairo: Dār al-Syarq al-Awsaṭ li al-Nasyr, t.t.), 9.

⁴ *Ibid.*, 11.

⁵ Nama Adūnīs bukanlah nama asli. Nama aslinya adalah ‘Alī Aḥmad Sa’īd. Nama Adūnīs diberikan oleh Anṭūn Sa’ādah, pendiri dan ketua partai Nasionalis Syiria di tahun 1940-an. Nama Adūnīs pada dasarnya adalah nama salah satu dewa dalam legenda Babilonia kuno. Dewa muda ini merupakan simbol dari keindahan dan kebaikan. Ia lahir dari hubungan gelap antara raja Theyas atau Cinyras, raja Siprus dengan putrinya Myrrha. Akibat hubungan itu, Myrrha dikutuk menjadi pohon, dari pohon itulah Adūnīs lahir sebagai simbol kehidupan baru yang bebas dari dosa dan kenistaan. Lihat, Adonis, *Arkeologi Sejarah Pemikiran arab-Islam* (terj.) Khairon Nadiyyin (Yogyakarta: LKiS, 2007), xvi.

(*Syrian National Socialist Party*),⁶ ia mendirikan majalah puisi bersama temannya, Yūsuf al-Khāl (1917-1987), dengan nama *al-Shi'riy*. Baik sebagai penyair, teoritis puisi, maupun sebagai pemikir dengan visi radikal untuk budaya Arab, Adonis telah memberi pengaruh besar pada masanya dan juga pada para penyair Arab muda. Namanya menjadi padanan bagi modernisme (*ḥadāsah*). Ia memberontak pada semua aturan dan juga keyakinan yang ada di sana. Perhatian Adonis terhadap peradaban Arab, khususnya sastra, merupakan strategi jitu dan pilihan yang mendasar baginya untuk memahami pandangan Arab terhadap manusia dan alam sehingga dimanakah posisi mereka dapat diketahui.⁷

Adonis ini sebetulnya orang yang dikutuk oleh banyak ulama di Timur Tengah. Buku-bukunya dilarang beredar di Saudi, oleh mufti besar Saudi yang sudah meninggal, 'Abdullāh bin 'Abdul 'Azīz bin Bāz (1909-1999), yang dikenal dengan bin Bāz. Adonis disebutnya sebagai *ḥubal* modern yaitu arca yang dihormati sekali pada masa jahiliyah. Karena memang Adonis banyak sekali memuji para nabi palsu. Dia memuji mereka karena bagi dia, nabi-nabi palsu ini adalah sisa-sisa kekuatan jahiliyah kuno yang bertahan di atas tabiat Islam.⁸ Tetapi, anehnya Adonis ini menulis sebuah teks yang luar biasa tentang al-Qur'ān— satu kitab suci yang dibawa oleh nabi asli, bukan nabi palsu. Adonis menulis sebuah teks tentang al-Qur'ān dan tafsir al-Qur'ān, judulnya yaitu *al-Naṣṣ al-Qur'āni wa Afāq al-Kitābah*, dengan konsep

⁶ Pengalaman Adūnīs bergabung dengan partai ini banyak mempengaruhi pemikiran dan, pada masa-masa sesudah ia meninggalkan politik, mengarahkannya untuk banyak terlibat dalam kegiatan kebudayaan dan jurnalisme. Lihat, 'Adil Dāhir, *Al-Syi'r wa 'l-Wujūd Dirāsah Falsafiyah fī Syi'ri Adūnīs* (Suria: Dār li 'l-Saqāfah wa 'l-Nasyr, 2000), 27-28.

⁷ Adūnīs, *Al-Šabit wa al-Mutahawwil*, J. I 2 (Beirūt-Lubnān: Dār al-Sāqī, 1994), 15.

⁸ Ghadāmī, diakses pada 28 November 2012, <http://www.alriyadh.com/2008/05/01/article338790.html>.

dasar bahwa al-Qur'ān adalah teks bahasa, bukan teks agama, layaknya teks-teks yang lain.⁹

Seperti banyak intelektual Arab yang tinggal di negara lain, Adonis hidup di antara dua keterasingan; di dalam dan di luar diri. ”*Aīsyu bain an-nār wa at-tāūn, ma'a lughatī – ma'a hāzihī 'awālim al-kharsa', Aīsyu fī ḥadīqati at-tuffāḥ wa as-samā'*.....” begitu tulisnya dalam ”*Al-Suqūf*”.¹⁰

Beberapa negara Arab menutup pintu baginya karena kritiknya yang tajam mengenai kemandegan sastra dan budaya Arab. Ia pun mengalami bentuk-bentuk pengasingan lain: sensor, larangan, pengusiran, pemenjaraan, dan (ancaman) kekerasan. Hal ini, misalnya, ditunjukkan oleh sikap ‘Abdullāh al-Ghadāmī, salah satu kritikus sastra dari Arab Saudi, yang menilai Adonis sebagai orang yang terlalu reaktif dalam merespon modernitas Arab, sehingga ia, Adonis, sampai-sampai memposisikan dirinya sebagai ‘simbol’ modernitas tersebut. Adonis adalah orang yang cerdas, tetapi ia telah dikhianati oleh kecerdasannya sendiri.¹¹

Berangkat dari kajian terhadap puisi Arab, Adonis telah menunjukkan bahwa, pertama, puisi Arab telah terpenjarakan oleh pendekatan fungsional ke dalam kerangka yang sangat kaku sehingga membuatnya berbeda dengan puisi lain dan menjadikannya semi-organis dengan kemapanan berikut nilai-nilai religius dan sosialnya. Hal ini tampak misalnya, ketika Adonis menguak fenomena perpuisian pada masa pra-Islam yang menurutnya terdapat dua prinsip utama pada puisi Arab tersebut, yaitu diucapkan secara keras dan diucapkan oleh penyairnya sendiri. Ini menunjukkan bahwa tradisi utama orang Arab adalah lisan. Tradisi lisan mengandaikan perlunya

⁹ Lihat, Adūnīs, *Al-Naṣ al-Qur'āniy wa Āfāq al-Kitābah* (Beirūt: Dār al-Ādāb, 1993)

¹⁰ Adūnīs, *Aghānī al-Mihyār al-Dimasyqiy* (Beirūt: Dār al-Hudā li al-Ṣaqāfah wa an-Nasyr, 1996), 178.

¹¹ Lihat, Ghadāmī, diakses pada 28 November 2012, <http://www.alriyadh.com/2008/05/01/article338790.html>.

kecakapan untuk mendengar. Dalam bahasa Adonis tradisi ini disebut dengan audio-vokal. Ketika ditarik pada tataran linguistik, realitas ini meniscayakan bahwa untuk bisa menguasai bahasa Arab orang harus menguasai terlebih dahulu kecakapan mendengar (*istimāʾ*).¹²

Kedua, berbagai interpretasi puisi yang berkembang sepenuhnya bergantung kepada struktur kekuasaan, yang pada gilirannya memiliki kaitan dengan kemapanan religius. Ketika puisi dipahami sebagai manifestasi budaya lisan, maka muncullah klaim orang Arab yang menempatkan mereka sebagai satu-satunya masyarakat yang paling bisa, paling tahu, dan paling menguasai puisi ini. Pendapat ini disitir Adonis dari pernyataan Jāḥiẓ (781-869) yang mengklaim bahwa daya tarik puisi Arab hanya bagi orang-orang Arab dan mereka yang dapat berbahasa Arab dengan fasih. Namun demikian akan berbeda jadinya jika puisi itu dipahami sebagai manifestasi budaya tulis, maka puisi tidak lagi menjadi milik orang Arab atau mereka yang menguasai Bahasa Arab saja. Puisi merupakan karya universal yang akan dimiliki oleh siapa pun. Adonis dalam hal ini, meskipun hanya menampilkan pemikiran-pemikiran, pendahulunya: al-Jāḥiẓ, al-Baqillāni (940-1013), Ibn Qutaybah (823-889), dan lainnya, mencoba membandingkan karakteristik puisi Arab dengan al-Qurʾān sebagai titik tolak pergeseran tradisi lisan menuju tradisi tulis.¹³

Jika pada budaya lisan puisi itu hanya bisa diwujudkan oleh kecanggihan insting, maka pada budaya tulis sebagaimana ditunjukkan oleh al-Qurʾān, puisi diwujudkan tidak saja oleh insting tetapi sekaligus oleh kearifan intelektual, yaitu budaya yang mendukung insting tersebut.

Ketiga, puisi Arab itu tidak monolitik melainkan pluralistis, sehingga sesekali mengandung kontradiksi di

¹² Adūnīs, *al-Syiʿriyyah al-ʿArabiyyah* (Beirūt: Dār al-Adab, 2006), 18.

¹³ *Ibid.*, 19-20.

dalam dirinya sendiri. Adonis mengemukakan pemikiran ini dengan mempertimbangkan bahwa sebagian besar kritik sastra menjadikan puisi pra-Islam sebagai model dan idealitas dan mengevaluasi seberapa dekat karya-karya berikutnya dengan metode puisinya. Kritisisme demikian didasarkan pada asumsi bahwa puisi pra-Islam merupakan tempat penyimpanan bukan saja kidung-kidung Arab dan musiknya melainkan juga tempat kebenaran dan pengetahuan. Ini menyiratkan bahwa para penyair pra-Islam tidak saja menyanyi atau membaca, tetapi juga “berpikir” dalam puisi-puisi mereka, dan karenanya puisi-puisi mereka merupakan sumber pengetahuan, dan bukan keindahan musik semata.

Berbeda halnya dengan puisi, wahyu, al-Qur’ān, menurut Adonis cenderung membawa umat Islam pada pertentangan dan perselisihan karena keabsolutannya dalam menganggangi kebenaran.¹⁴ Dalam konteks keindonesiaan, hal ini bisa dilihat dari banyaknya ulama atau pemuka masyarakat yang sering mengajak kembali kepada al-Qur’ān dalam kehidupan bermasyarakat. Tetapi pada saat yang sama banyak pula kerusuhan, pengusuran, dan klaim yang dipicu isu-isu agama, yaitu aliran sesat.

Begitu besar kontribusi puisi Arab bagi kehidupan sekarang, namun demikian mengapa kultur Arab dan banyak hal yang terkait dengan Arab itu tidak bisa hidup di zaman sekarang dengan santai, bebas, dan tanpa kecemasan. Kultur Arab cenderung memusuhi masa sekarang. Hidup di dalam modernitas selalu cenderung dengan kegelisahan dan bermusuhan. Bagaimana Adonis menjawab persoalan ini merupakan usaha keras yang menarik dilakukan penelitian apalagi bila dihadapkan dengan konteks keindonesiaan saat ini.

Kritik tajam dilakukan oleh Adonis tentang sebab

¹⁴ <http://sastrasantri.wordpress.com/2009/02/11/Adūnīs-sastra-agama/>.
Lihat juga, *Majalah Tempo*, 41/XXXVII 01 Desember 2008.

keterasingan orang Arab-Islam, pada satu sisi, dan mandegnya kreatifitas pemikiran mereka, pada sisi yang lain, saat ini. Menurutnya, keterasingan tersebut terjadi karena kesalahan mereka dalam memfungsikan Bahasa Arab. Orang Arab-Islam selama ini menempatkan Bahasa Arab hanya sebagai alat komunikasi. Artinya, sebagai alat Bahasa Arab tidak memiliki jatidiri karena sangat terbuka untuk diganti layaknya sebuah alat yang sangat mudah untuk dilepas dan dipasang. Bahasa Arab menurutnya belum terinternalisasikan ke dalam diri orang Arab-Islam sehingga terjadilah krisis kreatifitas di kalangan mereka.¹⁵

Lalu bagaimanakah Adonis mengemukakan pemikiran keislaman dengan menampilkan data-data yang terkait dengan cara pandang insan Arab-Islam terhadap realitas masa lalu dan kaitannya dengan realitas kekinian yang temporal berupa tulisan, pernyataan, dan sikap terhadap hubungan dua realitas tersebut. Apakah cukup kesimpulan yang ia kemukakan bahwa di dalam wacana pemikiran Arab-Islam muncul dua kecenderungan: kemapanan dan perubahan.¹⁶

B. Rumusan Masalah

1. Mengapa Adonis menggunakan puisi sebagai titik tolak pemikirannya tentang keislaman?
2. Bagaimanakah formulasi pemikiran (budaya)nya?
3. Apakah signifikansi pemikiran tersebut bagi Islam?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Penelitian ini bertujuan, pertama, memberikan gambaran

¹⁵ Lihat, Adūnīs, *al-Naṣṣ al-Qurā'niy wa Āfāq al-Kitābah* (Beirūt: Dār al-Ādāb, 1993), 186-187.

¹⁶ Hasil renungan dan refleksi Adūnīs ini menjadi judul karya utamanya, *yaitu Al-Šābit wa 'l-Mutaḥawwil: Baḥsun fī al-Ibdā' wa al-Ittibā'*. Secara harfiah judul tersebut dapat diterjemahkan dengan *Yang Statis dan Yang Dinamis: Kajian atas Kreativitas dan Konservativitas*. Lihat, Adūnīs, *Al-Šābit wa al-Mutaḥawwil: Baḥsun fī al-Ibdā' wa al-Ittibā' 'Ind al-Ārab* (Beirūt: Dār al-Sāqī, 2002), J.I-IV.

tentang pemikiran Arab-Islam secara umum dan puisi Arab secara khusus. Hal ini dilakukan untuk melacak lebih jauh pengalaman mana yang dijadikan titik tolak Adonis dalam menyusun pemikiran-pemikirannya.

Kedua, menjelaskan formulasi pemikiran Islam, di satu sisi, dan pemikiran Adonis yang sering dianggap kontroversial, pada sisi lain. Hal ini untuk memberikan gambaran praktis dalam memahami teks sastra, khususnya dan budaya Arab-Islam, pada umumnya.

Ketiga, memberikan wawasan cara pandang baru terhadap pemikiran Islam khususnya, dan teks-teks keagamaan pada umumnya agar memberikan solusi dalam kehidupan nyata.

Manfaat penelitian ini dalam pandangan peneliti adalah pertama, memberikan pandangan baru tentang kehidupan jahiliyah, pra-Islam, yang identik dengan sesuatu yang kuno, tradisional, dan buruk menjadi sesuatu yang mutakhir, modern, dan penuh kebajikan. Kedua, memberikan bekal praktis dalam merubah pandangan terhadap kebenaran agama yang mutlak, tunggal menjadi kebenaran yang plural. Metode ini bisa dimanfaatkan dalam berfikir dan bahkan berperilaku dalam kehidupan keberagaman sehari-hari baik individual maupun sosial.

D. Kajian Pustaka

Telah banyak penelitian atau lebih tepatnya kritik terhadap Adonis dilakukan baik yang mendukung pikiran-pikirannya maupun yang menentangnya. ‘Abd al-Qādir Muḥammad Mirzaq, misalnya, menulis tentang proyek pemikiran Adonis dengan memberi judul *Masyrū’Adūnīs al-Fikriy wa al-Ibdā’iy*. Buku yang diterbitkan oleh The International Institute of Islamic Thought Virginia USA pada tahun 2008 ini menyoroti pemikiran Adonis tentang modernitas yang hingga saat ini masih terus memerlukan kajian mendalam.

Penulis ingin membuka epistemologi modernitas budaya Arab melalui karya-karya Adonis dengan menggunakan pendekatan induktif-deduktif.¹⁷ Menurutnya, kreatifitas Arab telah berada pada dua persimpangan antara mati bersamaan dengan matinya kreatifitas orang Arab dan hidup bersama dengan kreatifitas pemikiran mereka.¹⁸

Berbeda dengan Mirzaq yang lebih menonjolkan epistemologi pemikiran Adonis, Kāzim Jihād melihat sisi negatif Adonis dalam menghasilkan karya-karya. Bahkan dengan 'berani' Jihād memberi judul bukunya dengan *Adūnīs Muntahilan* (Adonis Sang Plagiator). Dengan memulai pembahasan tentang *Mā Huwa al-Tanās* (Apakah Intertekstual itu ?),¹⁹ ia mengidentifikasi model peniruan Adonis ke dalam dua macam. Pertama, ringkas yaitu mulai satu atau beberapa kalimat hingga keseluruhan puisi maupun makalah. Kedua, mulai dari meletakkan peniruan di dalam kurung atau menyebutkan dan mengabaikan kalimat kepada penyairnya hingga tidak menyebutkan identitas apa pun.²⁰

Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dengan menganalogikan dirinya sebagai seniman yang meneliti antara pandangannya dengan fakta-fakta tradisi melihat pandangan Adonis terhadap tradisi sebagaimana yang ia paparkan dalam bukunya "al-Šābit wa al-Mutaḥawwil, Baḥs fī al-Itbā' wa al-Ibdā' 'ind al-'Arab". Perhatian Abū Zayd berkaitan dengan hubungan dialektis antara dirinya dengan tradisi adalah menentukan sikap Adonis terhadap realitas sebagaimana yang ia paparkan sendiri dalam buku tersebut. Hal itu dilakukan Abū Zayd untuk menyingkapkan sudut pandang yang Adonis pakai dalam

¹⁷ 'Abd al-Qādir Muḥammad Mirzaq, *Masyrū'Adūnīs al-Fikriy wa 'l-Ibdā'iy Ru'ya Ma'rifiyyah* (Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 2008), 16-17.

¹⁸ *Ibid.*, 399.

¹⁹ Lihat, Kāzim Jihād, *Adūnīs Muntahilan* (Beirūt: Maktaba Madbūliy, 1993), 11.

²⁰ *Ibid.*, 219.

melihat tradisi. Apa konsepnya mengenai *ibdā'* (kreatifitas, *bid'ah*)? Apa konsepnya mengenai *itbā'* (konservatifism)? Apa dan bagaimana konsep kemapanan dan perubahan menurut dia? Apa substansi hubungan antara keduanya? Apa konsepnya mengenai hubungan antara masa lalu dengan kini? Dan apa konsepnya mengenai hubungannya sebagai pengarang dan penyair dengan tradisi? Jawaban atas semua pertanyaan ini dapat menyoroati aspek-aspek sekunder dalam kajian tersebut, sebagaimana pula pada saat yang sama dapat menyingkapkan beberapa aspek kekurangan masyarakat Arab di dalam berinteraksi dengan tradisi dan pandangan mereka terhadapnya.²¹

Menurut Abū Zayd, posisi Adonis terhadap realitas terdefiniskan dalam pembedaan yang ia lakukan antara dua budaya *al-ṣāqāfah al-sā'idah* (budaya dominan) dan *al-ṣāqāfah al-ṭālī'iyah* (budaya *avant garde*) di mana ia sendiri berafiliasi dengannya. Budaya dominan merupakan "bagian dari ideologi dominan". Ideologi ini yang terrealisasikan dalam institusi-institusi masyarakat Arab, yang terwujudkan dalam praktek-praktek perangkat ideologi dari sistem (kekuasaan) Arab, tidak membangun pondasi bagi kondisi-kondisi dan hubungan-hubungan baru, melainkan mereproduksi hubungan-hubungan eksploitatif lama. Ideologi yang dominan ini tidak lain hanya menarik ulang ideologi eksploitatif masa lalu. Perubahan politik, yang terjadi di permukaan, tidak lebih dari sekedar melengserkan kelompok lama yang eksploitatif untuk digantikan dengan kelompok baru yang sama bukan untuk membebaskan kelompok yang dieksploitasi".²² Jika budaya dominan merupakan budaya kelompok penguasa, dan budaya tersebut bertumpu pada masa lampau, maka budaya *avant garde* merupakan budaya *avant*

²¹ Lihat, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Isykāliyyāt al-Qirā'ah ...*, 229.

²² *Ibid.*, 230. Lihat juga, Adūnīs, *Al-Sābit wa al-Mutaḥawwil: Baḥsun fī al-Ibdā' wa al-Ittibā' 'Ind al-'Arab*, J.III (Beirūt: Dār al-Sāqī, 2002), 239-240.

garde bagi kelompok-kelompok mayoritas, yaitu *avant garde* yang memiliki kesadarannya yang unik terhadap kondisinya, sebagai kelompok mayoritas, dan kelompok ini bergerak sedikit demi sedikit untuk membebaskan dan melepaskan diri dari kondisi-kondisi kehidupannya tersebut dan dari ideologi dominan"²³.

Masih dari perspektif hubungan antara realitas masa lalu dan masa kekinian, pemikir Arab kontemporer lain yang melakukan kajian serius terhadap keduanya adalah Muḥammad Ā'bid al-Jābirī (1935-2010) yang melalui proyek "Kritik Nalar Arab" telah memetakan warisan intelektual Arab-Islam secara epistemologis menjadi *bayānī*, *'irfānī*, dan *burhānī*. Namun demikian ketiganya dianggap tidak bisa menyelesaikan problem kekinian karena memiliki keterbatasan-keterbatasan. *Bayānī* dianggap terlalu berjibaku dengan persoalan kebahasaan, apalagi hanya Bahasa Arab. Sementara tuntutan Islam tidak sebatas itu saja mengingat keberadaannya tidak saja untuk orang Arab melainkan untuk seluruh umat. Jika *'irfānī* dianggap lebih bercorak mistis dan memperlakukan mitos-mitos layaknya ajaran agama, maka yang terakhir, *burhānī*, bersifat eklektif dan membaurkan antara teologi, filsafat, dan tasawuf.²⁴

E. Kerangka Teoritik

Penelitian ini akan menggunakan pendekatan sejarah baru (*New Historicism*) yang berangkat dari asumsi, bahwa teks itu merupakan karya otonom yang mengandung banyak interpretasi. Hal ini mengingat adanya hubungan kuat antara objek keindahan, teks dan karya seni, dengan masyarakat. Disamping itu teori dekonstruksi Derrida (1930-2004) akan melengkapi kerangka teori penelitian ini. Menurut Derrida

²³ *Ibid.*

²⁴ Lihat, Adūnīs, *Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam*, terj. Khairon Nahdiyyin (Yogyakarta: LKiS, 2007), xix.

dekonstruksi merupakan pembuka jalan dalam aktivitas berfikir dan penandaan dalam proses penjejakan jaringan makna guna membentuk pemahaman. Dekonstruksi juga merupakan *writing*, dalam arti bukan hanya mengacu pada *writing* sebagai bentuk performatif, melainkan juga sebagai proses penyusunan pengertian, penyusunan pemahaman, dan pembentukan proposisi yang berlangsung secara terus-menerus dalam aktivitas berpikir.²⁵

Keseluruhan teks, dengan demikian benar-benar merupakan dokumen social yang tidak saja merefleksikan tetapi juga merespon situasi sejarah suatu masyarakat. Dan oleh karena situasi sejarah merupakan jaringan kompleks bagi berbagai wacana maka menurut teori ini interpretasi terhadap teks apa pun tidak akan sempurna tanpa merujuk pada berbagai wacana yang membentuk dan yang merespon teks tersebut.²⁶

Teori kedua yang digunakan peneliti adalah teori Fernand Braudel (1902-1985) yang telah membagi sejarah menjadi tiga periode, yaitu *structure – longue duree* (waktu geologis), *conjonture – moyenne duree* (waktu sosial), dan *evenement– courte duree* (waktu individual).²⁷ Braudel memaparkan tiga

²⁵ Aminudin, “Pendekatan Pasca-Struktural: Jacques Derrida”, dalam Kris Budiman (ed.), *Analisis Wacana Dari Linguistik Sampai Dekonstruksi* (Yogyakarta: Kanak, 2002), 170.

²⁶ *Ibid.*, 244.

²⁷ Lihat, Fernand Braudel, *On History* (trans.) Sarah Matthews (Chicago: The University of Chicago Press, 1980), 27-38. Waktu geologis ini setidaknya mengambil rentang waktu paling sedikitnya 1 abad, karena perubahannya lambat dan sering tidak tampak alurnya. Dalam metode *geo-history* ini, Braudel dipengaruhi oleh Vidal de la Blance dan Albert Demangeon sebagai pelopor kajian geografis pada saat itu. Namun terlepas dari itu semua, tujuan Braudel memperkenalkan *geo-history* ini adalah untuk menunjukkan pada kita bahwa *landscape* memiliki peran penting dalam sejarah.

Waktu sosial dalam pandangan Braudel dinyatakan sebagai hubungan struktur yang berkelanjutan dalam peradaban, negara, dan masyarakat. Rentang waktu ini berkisar antara 80-120 tahun. Lebih lanjut Braudel melihat kecenderungan-kecenderungan umum dalam struktur masyarakat,

level periode sejarah tersebut dengan tiga metafora. Pertama seperti lautan terdiri dari: 1) laut dalam yang pergerakan airnya sangat lamban atau bahkan tidak bergerak (*longue duree*); 2) arus yang bergerak lambat (*moyenne duree*); dan 3) buih ombak yang mengalami pergerakan sangat cepat (*courte duree*) sehingga Braudel menggambarkan peristiwa-peristiwa itu sebagai puncak dari buih bahwa pasang surut sejarah itu terjadi di belakang buih-buih itu. Kedua, secara geologis sejarah itu seperti: 1) batu dalam; 2) tanah tengah; dan 3) permukaan batu beserta flora dan fauna. Ketiga, secara arsitektural, sejarah itu seperti bangunan dengan beberapa lantai atau tingkat. Sebagai misal, Braudel menulis bahwa pameran akbar abad ke-16 dapat dipandang sebagai semacam struktur rendah, super struktur dan kemudian puncak super struktur.²⁸

F. Metodologi Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian pustaka. Artinya, data-datanya berasal dari sumber-sumber kepustakaan baik berupa buku, ensiklopedi, jurnal, majalah, maupun dokumen online yang membahas tentang topik yang diangkat dalam penelitian ini.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIAGA
BOGOR KARTTA

seperti sistem ekonomi, perkembangan teknologi dan sains, lembaga politik, peperangan, dan lainnya. Dari sini Braudel disebut sebagai seorang strukturalis yang terpengaruh.

Sedangkan waktu individu berkisar antara 60-80 tahun, sama seperti jangka waktu umur manusia di dunia. Waktu individu ini lebih menonjolkan aktor dalam peristiwa, namun Braudel tidak memfokuskannya terhadap waktu ini. Braudel menggunakan sejarah politik, karena menurutnya kajian politik dalam studinya akan melirik pendekatan geografis dan sosial sehingga pada akhirnya akan menjadi seimbang. Studi terhadap individu lebih lanjut menurut Braudel hanyalah sebuah cara untuk menyibak struktur.

²⁸ Lihat, Fernand Braudel, *Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism* (trans.) Patrica M. Ranum (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, t.t.), 25.

Penelitian ini akan didasarkan pada data-data teks, pertama, karya Adonis sendiri tentang studi ilmiah, khususnya, maupun yang berupa antologi. Kedua, kritik atau literatur orang lain tentang Adonis.

Semua sumber data pertama dijadikan rujukan dengan pertimbangan bahwa (1) seluruh sumber tersebut merupakan buku rujukan utama, atau karya-karya masterpiece, (2) dalam buku-buku tersebut wacana tentang pembacaan teks (baca: tafsir) banyak ditemukan. Artinya buku tersebut sekalipun tidak mengkaji secara langsung tentang tafsir, tetapi penjelasan lebih lanjut tentang pembacaan teks dapat ditemukan sehingga pembacaan tersebut dapat dijadikan sebagai data wacana.

Setelah data-data tersebut terkumpul, akan dilakukan proses reduksi (seleksi data) untuk mendapatkan informasi yang lebih terfokus pada masalah penelitian yang ingin ditemukan jawabannya. Dilanjutkan dengan proses deskripsi, yaitu menyusun data itu menjadi teks naratif. Pada saat deskripsi ini akan dilakukan analisis data dan dibangun teori-teori yang siap untuk diuji kembali kebenarannya dengan tetap berpegang pada pendekatan historis, filosofis, dan dialektis.

Data-data yang terkumpul berdasarkan klasifikasi teoritis sebagaimana dipaparkan di atas dianalisis melalui pendekatan sejarah baru atau puisi budaya yang memfokuskan kajian pada tiga wilayah, yaitu: kehidupan Adonis, peran sosialnya, dan refleksinya terhadap situasi sejarah sebagai pernyataan umum (evidensi) yang terdapat dalam teks/karya.

Di samping itu analisis juga akan dilakukan pada standar-standar perilaku sebagai refleksi atas peran social Adonis karena hal tersebut merupakan kode-kode yang membentuk dan dibentuk oleh teks/karya.

Dalam menyusun pemahaman tentang pemikiran Adonis, peneliti berusaha menemukan oposisi maupun kontradiksi

melalui usaha penelusuran data-data/teks-teks terkait dengan cara menghubungkan teks yang satu dengan yang lainnya sehingga terjadi intertekstualitas. Melalui proses ini diharapkan membuka dan membuat kemungkinan terhadap metode-metode penafsiran Adonis dapat dilakukan.

G. Sistematika

Pembahasan dalam disertasi ini diawali dengan bab pendahuluan yang menjabarkan Latar belakang, Rumusan masalah, Tujuan dan Kegunaan penelitian, Kajian pustaka, Kerangka teori, Metode penelitian, dan Sistematika disertasi.

Selanjutnya dipaparkan pembentukan pemikiran Adonis yang akan difokuskan pada bahasan tentang intelektual dan ideologi, kebudayaan Arab dan Arab dan modernitas.

Pada bab selanjutnya dilacak akar metodologis pemikiran Adonis yang diawali dari pembahasan tentang Puisi jahiliah, al-Qur'ān dan Puisi, serta Modernitas.

Bab empat disertasi ini, secara khusus, membahas pemikiran Adonis tentang *sawābit* dan implikasinya dalam kehidupan, dengan mengawalinya memaparkan pengertian, prinsip dasar, dan pembentukan *sawābit* baik dari perspektif teologis, psikologis, maupun bahasa dan ekspresi.

Bab kelima disertasi ini juga secara khusus membahas pemikiran Adonis tentang *mutahawwil*: politik, budaya, dan puisi, dengan mengawalinya memaparkan pengertian, prinsip dasar perubahan, dan pembentukan perubahan pada aspek politik, budaya, dan puisi.

Terakhir adalah penutup disertasi yang akan memaparkan simpulan dan saran untuk tindak lanjut disertasi ini.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB II

PEMBENTUKAN PEMIKIRAN ADONIS

Bab ini akan membahas ‘biografi’ pemikiran Adonis yang akan diawali dengan pembahasan tentang konsep kebudayaan secara umum yang dikemukakan oleh beberapa pakar dan dilanjutkan dengan pembahasan tentang konsep kebudayaan Arab-Islam¹ yang meliputi pengertian, tujuan studi, dan karakteristiknya.

Pada pembahasan berikutnya akan difokuskan pada konsep modernitas kemunculan dan perkembangannya serta ‘persetubuhannya’ dengan pemikiran-pemikiran yang berkembang di Arab. Modernitas penting untuk dikemukakan karena salah satu dasar dan titik tolak penafsiran Adonis terhadap budaya adalah pemahaman tentang modernitas. Pembahasan tentang modernitas dalam hal ini dilakukan melalui perspektif historis, pemikiran, dan filosofis.

A. Intelektual dan Ideologi

Adonis berangkat dari kesulitan finansial yang melilit keluarga sehingga ia tidak bisa mendaftar di beberapa sekolah formal sebelum tahun 1944. Ia sering belajar di luar sekolah tradisional (*kuttāb*) dari tahun 1935 hingga 1944, dimana ia belajar membaca dan menulis. Bapaknyalah yang mendorongnya masuk ke pendidikan informal, utamanya dalam bidang agama dan sastra. Bapaknyalah yang telah membuka bagi Adonis dunia klasik budaya Arab-Islam dan memulainya di jalan puisi, khususnya

¹Sekalipun Arab tidak sama dengan Islam namun dalam konteks ini penulis menggunakan pemahaman yang masih tersebar di budaya masyarakat Indonesia, khususnya, yakni masih menyamakan Arab dengan Islam. Artinya, kalau seseorang menyebut Arab maka termasuk di dalamnya hal-hal yang terkait dengan Islam. Sekalipun, sekali lagi, tidak semua Arab itu Islam dan sebaliknya.

tentang tradisi sufi dengan visi pembebasan dunia.² Adonis sangat menghargai bapaknya tidak hanya dengan budaya kekiniannya tetapi juga dengan jalan pemikiran bebas dan pilihan kebebasannya. Adonis melanjutkan pendidikan informalnya di desanya, jauh dari segala hal yang dalam kehidupan berikutnya disebut modern. Sebagaimana Adonis mengatakan bahwa di desa, ia pergi ke ladang hingga usia 13 tahun. Dan sejak usia itu, ia tidak pernah mengetahui elektronik, tidak pernah melihat radio atau mobil. Ia benar-benar sempurna menjadi bagian dari alam, seperti awan, seperti pepohonan.³

Bagaimanapun, kesempatan besar yang diberikan Adonis untuk kehidupan usia 13 tahun ketika presiden pertama Republik Siria, Syuki al-Quwwatli (1891-1967), berkunjung ke dekat kota. Di sana, Adonis berusaha keras membaca puisi yang ia tulis untuk sebuah kesempatan. Presiden mengapresiasi bakat sang anak dan menanyainya apa yang ia inginkan. Jawaban Adonis “Saya ingin sekolah”. Seminggu kemudian, presiden mendaftarkan Adonis ke sekolah lanjutan Perancis, Lycee Francais Laique di Tartus, yang diikuti oleh sejumlah pelajar yang memang bisa untuk melanjutkan pendidikan. Adonis belajar di Lycee mulai tahun 1944 hingga menjelang tahun 1946.⁴ Masa itu merupakan pertama kalinya Adonis melangkah kaki keluar kampung halamannya, menjadikannya menemukan dunia baru untuk dijelajahi, bahasa baru untuk dipelajari, dan tentunya pengetahuan baru dan perhatian untuk mendapatkannya. Oleh karenanya, pengalaman di Lycee ini membuka wawasan baru bagi seorang anak desa, tidak hanya untuk menyebutkan berapa pertanyaan yang menyangkut identitas, ambisi, dan nasibnya.

²Şaqr Abū Fakhr, *Hiwār ma‘a Adūnīs: al-Ṭufūlah, al-Syi‘r, al-Manfiy/Hiwārāt* (Beirūt: Mu‘assa al-‘Arabiyyah li al-Dirāsāt wa al-Nasyr, 2000), 194.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, 194-195.

Adonis didaftarkan pada salah satu sekolah asing terbaik pada saat itu. Kemudian, kebiasaan memakai jubah tradisional (*qunbaz*) membuatnya menjadi lebih sadar akan berbedanya identitasnya, dan memperkuat keyakinannya bahwa seorang pemuda desa (miskin) dapat mencapai kebudayaan, status intelektual yang sangat tinggi di negaranya. Hal ini membuatnya sangat bangga. Adonis benar-benar percaya bahwa selama ia menggunakan intelektualitasnya, pembelajarannya, dan pengetahuannya (bukan kekayaan), semuanya suatu saat akan membuatnya menduduki posisi yang tepat, posisi yang terhormat. Oleh karena ia merasa bahwa ada banyak jalan dalam hidup untuk merubah keberuntungan maka ia harus memutuskan untuk menciptakan sebuah takdir baru untuk dirinya sendiri.⁵

Dari sini, Adonis tampak selalu menikmati kesadaran akan kebebasan kehendaknya dan akan kemampuannya untuk berpartisipasi dan berkontribusi terhadap budaya dan pengembangan intelektual dari budaya dan masyarakatnya. Demikian pula, ia telah lama menyadari cara yang tepat untuk mencapai posisi ini. Salah satu langkah pertama yang diambilnya untuk tujuan ini adalah merubah identitasnya. Saat ia memilih nama Adonis untuk nama barunya, ia telah membuka cakrawala tak terduga untuk dirinya. Nama barunya tidak hanya membebaskan dirinya dari sebuah nama yang diberikan tetapi juga dari sebuah identitas agama. Dalam pandangannya, nama Adonis menganugerahinya sebuah definisi, identitas non-relatif, membuatnya lebih terbuka terhadap apa itu manusia, dan memaksanya untuk memilih sebuah identitas absolut. Benar sedari sangat awal, ia menginginkan untuk dibebaskan dari apa yang disebut identitas siap pakai ditentukan terlebih dahulu. Ia bahkan sebagai seorang anak kecil selalu cinta akan kesendirian dan

⁵ *Ibid.*, 20-21.

kebebasan. Kebebasan, baginya, adalah sebuah kesadaran, dimana seseorang harus memiliki kesadaran akan kebebasan.⁶

Dalam pandangan ini, Adonis berusaha untuk menciptakan identitasnya dan menghapus jati dirinya dari berbagai kendala apapun, terutama dari agama, dengan berkeyakinan bahwa segala sesuatu harus diciptakan dengan kekuatan individu yang mutlak. Meskipun pada awalnya, ia belum sepenuhnya sadar atas dimensi pada nama/identitas baru yang dipilihnya, ia akhirnya mulai menyadari hal itu.⁷ Setelah sepenuhnya memahami arti tersembunyi dari nama barunya, ia berusaha mewujudkan "kebenaran" penting mengenai identitas: ini terus menerus dibuat dan diciptakan kembali. Kesadaran ini- dari kualitas dinamis identitas- mendorongnya untuk meneruskan proses menciptakan miliknya sendiri. Menyatukannya dengan kecintaannya terhadap kata-kata dan menulis, ia memulainya pada proses kreatif menggunakan media puisi. Sebagaimana ia mengelolanya, proses ini kekal dan tidak akan berakhir dengan kematian seseorang, terutama ketika seseorang meninggalkan tulisan setelah kematiannya. Bahkan Adonis menyinggung dalam hal ini, bahwa setelah kematian, tulisan selalu terbuka bahkan tak terbatas, "dimana waktu akan menentukan dan mendefinisikannya kembali". Sebagaimana tulisan/kata-kata mencerminkan identitas penulisnya, selanjutnya "sebuah gerakan tidak akan bisa dihentikan atau menjaganya dalam posisi yang tetap". Oleh karena itu, perpindahan/gerakan dari Ali Ahmad ke Adonis berarti untuknya bahwa dia telah berpindah ke "lawan identitas aslinya".⁸

Dalam seni kreatif, manusia tidak bisa menjadi dirinya sendiri kecuali ia dapat keluar dari dirinya sendiri, dan identitasnya selalu dalam dialog antara siapa ia dan ia akan

⁶ Lihat, Adūnīs, *Al-Huwiyyah Ghayru al-Muktamalah* (terj.) Ḥasan Awdah (Sūriyyah: Bidāyāt, 2005), 68-69.

⁷ Ṣaqr Abū Fakhr, *Ḥiwār...*, 23.

⁸ Adūnīs, *Al-Huwiyyah...*, 70.

menjadi apa. Identitas dalam perspektif ini selalu di depan manusia, bukan di belakangnya untuk ia adalah proyek kreativitas dan perubahan. Dalam hal ini, identitas akal adalah sebuah penciptaan juga; “kita menciptakan identitas kita sebagaimana kita menciptakan hidup kita”.⁹

Bahkan, cara berpikir dan semangat liberal atau temperamennya harus diperhitungkan ketika menjelajahi posisi Adonis pada tradisi (*turās*). Hal ini karena seluruh pembuka kreatif dan kritisnya, serta geramnya pada budaya Arab, tidak lain sebagai upaya serius untuk merefleksikan rasa kebebasannya dan mentransfernya ke orang lain, bertujuan untuk menciptakan fondasi baru untuk budaya Arab yang mana membangun ke atas dan ke bawah atas penindasan agama dan kesucian. Keyakinan ini diperkuat, setelah melalui banyak penelitian, ia terkena ide-ide dari sejumlah filsuf, ideolog dan atau gerakan yang berdiri untuk revolusi, inovasi dan benar-benar sekuler dan prinsip ateis, sebagaimana yang bisa dilihat selama ia sekolah.

Kesadaran mendalam Adonis terhadap kebebasan dan kemerdekaan berkembang sebagaimana ia maju melalui sekolah dan terkena pengaruh yang lebih luas. Seperti yang bisa dilihat sebelumnya, ia memulai perjalanannya di Lycée Laique di Tartus, tempat dimana ia belajar Bahasa Perancis, ia menemukan sebuah dunia baru dari penulis dan penyair Perancis seperti Baudelaire (1821-1867) dan Rimbaud (1854-1891), membuka matanya ke ranah ayat bebas dan inovasi dalam puisi dan kehidupan. Setelah sekolah itu ditutup pada tahun 1946, ia memasuki sebuah sekolah menengah di Suriah pada kota yang sama, di sana ia memperoleh *brevet* (sertifikat/ijazah) pada tahun 1947. Setelah itu, ia pindah ke Latakia dan menempuh sekolah tinggi di sana hingga ia lulus pada tahun 1949. Sepanjang tahun menempuh sekolah

⁹ Adūnīs, *al-Šābit wa al-Mutaḥawwil Baḥsun fi al-Ibdā’ wa al-Ibtidā’ ‘ind al-‘Arab*, jilid 1, cet. ke-8 (Beirūt: Dār al-Sāqī, 2002), 25.

menengah atasnya ia berdiri sebagai seorang penyair (penerbitan pertama puisinya pada tahun 1948 dengan nama pena Adonis), tapi itu tidak lama sebelum ia menjadi aktivis, bergabung dengan Partai Nasionalis Sosial Suriah (*Syrian Social Nationalist Party*) yang didirikan oleh Antun Sa'ādah.¹⁰ Meskipun Adonis bertemu Sa'ādah dua kali saja (1947 di Latakia dan 1949 di Beirut), selanjutnya ia meninggalkan kesan besar pada dirinya, terutama prinsip reformisnya, yang menekankan pada pentingnya renovasi pada semua tingkat, sementara pada saat yang sama sekularisme dipromosikan.¹¹

Antun Sa'ādah memberi kesan tanpa henti terhadap Adonis akan liberalisme dan kebebasan dari segala bentuk atavisme yang membawanya dalam arah tersebut, mendorongnya untuk berperan pada kedua bidang sekaligus yakni puisi dan politik untuk memberikan pengaruh transformasi yang diinginkan. Namun, dalam pandangan Adonis, tujuan tersebut tidak akan terjangkau jika tanpa belajar dan pengetahuan. Oleh karenanya, ia mengakui, tidak mungkin untuk meningkatkan atau mencapai kemajuan jika dikelilingi oleh ketidaktahuan. Satu-satunya cara untuk mencapainya hingga akhir adalah dengan memperoleh pengetahuan dan memagari diri dengan pengetahuan itu. Hal ini hanya karena "kecerdasan asli tidak dapat tumbuh dalam lingkungan yang penuh ketidaktahuan: diperlukan lingkungan intelektual untuk tumbuh dan berkembang".¹²

Adonis tidak hanya giat belajar dan sangat menyadari pentingnya pengetahuan, tetapi ia juga memiliki "perasaan akan mengetahui perbedaan, "seperti yang ia katakan, hanya ambisi Adonis adalah "berada dalam kerangka pengetahuan" di mana ia bisa meningkatkannya secara bertahap.¹³ Untuk alasan ini, ia memilih untuk mendaftarkan diri di Universitas

¹⁰ Abū Fakhr, *Hiwār ma'a Adūnīs*, 194-196.

¹¹ *Ibid.*, 19-24.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, 22.

Suriah di Damaskus, dimana ia lulus pada tahun 1954 dengan gelar di bidang filsafat. Bahkan, Adonis mengekspos paling awal filsafat Eropa, dan terutama berbagai filsafat Jerman dengan ideolog-ideolog dan filsuf-filsuf kuncinya, dapat dikaitkan dengan ini pada periode hidupnya. Pada saat itu, ia mengenal berbagai jenis pengetahuan dan perspektif baru tentang penciptaan, terutama melalui karya-karya Nietzsche,¹⁴ yang secara signifikan mempengaruhinya secara keseluruhan akan posisi manusia, Tuhan dan dunia. Tidak hanya itu, posisinya tampak bersinggungan dengan dan menjadi diperkuat oleh pandangan surealisme.¹⁵

Pandangan surealisme ini sedikit banyak telah mempengaruhi Adonis khususnya melalui filsafat Nietzsche tentang "kematian Tuhan (*death of God*).\" Oleh karena itu, gagasan ateisme Nietzsche yang paling berdampak terhadap Adonis dan meninggalkan jejak pada pemberontakan,

¹⁴ Nietzsche adalah salah satu filsuf yang menentang dasar-dasar agama Kristen dan moralitas tradisional pada akhir abad kesembilan belas. Ia percaya dalam hidup, kreativitas dan realitas berasal dari dunia tempat kita hidup, bukan dari luar dunia ini. Bahkan, dalam menyatakan paham "kematian Tuhan," Nietzsche bertujuan menekankan adanya peluang positif pada kehidupan tanpa Tuhan. Dengan kata lain, melepaskan keyakinan pada Tuhan akan membuka jalan bagi kemampuan kreatif manusia untuk dikembangkan sepenuhnya. Hal ini karena di mata Nietzsche, Tuhan dengan segala kesewenangan-Nya akan perintah dan larangan-Nya, tidak berdiri lama pada jalan ini. Hanya kemudian mungkin manusia berhenti berputar mata mereka menuju alam supranatural dan mulai mengakui pentingnya dan nilai dari dunia ini. Dalam pandangannya, pengakuan bahwa "Tuhan sudah mati" akan seperti perabotan "sebuah kanvas kosong." Ini akan memberikan kebebasan untuk menjadi sesuatu yang baru, berbeda dan kreatif, yakni kebebasan untuk menjadi sesuatu tanpa terpaksa menerima dampak dari masa lalu. Tentu saja, gagasan "kematian Tuhan" menggema di benak Adonis dalam memandang dunia pandangan dunia, yang mana ia juga bertujuan untuk mengganti Tuhan dengan manusia, mengingat kepercayaan kepada Tuhan menjadi kendala utama terhadap kebebasan dan kreativitas manusia. Lihat, Adūnīs, *al-Sābit wa al-Mutahawwil*, J.1, 146.

¹⁵ Pandangan ini muncul mula-mula dalam bidang seni yaitu sebuah aliran yang menunjukkan kebebasan kreatifitas hingga melampaui batas logika. Sementara dalam perkembangannya, surealisme merupakan gerakan budaya yang memiliki unsur kejutan sebagai ekpresi gerakan filosofis.

antiagama. Memang, ini merupakan cara berpikirnya dan implikasi dari paham-paham yang telah ditekuni Adonis, yang menyebabkannya mencari cara terbaik untuk menanamkannya pada orang-orang akan sistem pengetahuan baru, yang mampu membangun sesuatu yang dinamis, budaya sekuler - mengikuti jejak Nietzsche dalam menghilangkan peran Tuhan dari kehidupan masyarakat.

Bahkan, tidak hanya keyakinan Nietzsche yang menghilangkan peran Tuhan dalam mendukung manusia yang memiliki dampak yang besar terhadap Adonis, tetapi juga prinsip-prinsip yang lebih luas yakni surealisme. Ini dapat dilihat, setidaknya dalam konteks ini, sebagai perwujudan praktis premis Nietzsche, yakni diterapkannya pada kenyataan ketika mengembangkan hal lain yang terkait, ide-ide radikal lainnya. Dengan demikian, orang dapat dengan mudah berdebat bahwa surealisme memperkuat Adonis dalam membentuk pola pikir, terutama aspek yang sifatnya menyerukan penghancuran semua pengetahuan dan cara berpikir tradisional. Memang, para pendukung surealisme selalu berusaha untuk memadukan revolusi sosial dan budaya, suatu tujuan yang tampaknya keduanya terpengaruh dan berhubungan dengan gagasan Adonis ini.

Pada perkuliahan di tahun 1934, Breton menekankan kembali status surealismenya sebagai gerakan revolusioner yang berdiri untuk kebebasan mutlak, yang menganjurkan lebih dari sebelumnya tentang perlunya perubahan radikal. Dia menyerukan revisi nilai-nilai dan revolusi pengalaman manusia, termasuk aspek-aspek pribadi, budaya, sosial, dan politik. Hal ini harus dilakukan dengan, terutama, membebaskan orang-orang dari rasionalitas palsu, kebiasaan dan struktur yang membatasi. Untuk mengungkapkan prinsip-prinsip pergerakan ini secara lebih baik, maka dimanifestasikan dalam banyak contoh penerapan surealisme untuk puisi dan sastra, ini justru memperjelas bahwa ajaran

surrealisme dapat diterapkan dalam berbagai alur kehidupan, menyatakan bahwa kegiatan surealis mengikuti tanpa terencana atau pola konvensional dan surealis yang akhirnya non-konformis. Dalam hal ini, proyek surealis menyatakan akan melampaui batas ruang dan waktu, yang "dapat berkontribusi dalam penyatuan kembali yang bermanfaat dari semua orang yang tidak putus asa dalam transformasi dunia dan yang ingin transformasi ini menjadi seradikal mungkin".¹⁶ Sesuai dengan pemikiran ini, para surealis secara eksklusif disibukkan dengan kampanye penolakan yang sistematis, terganggu oleh kondisi dimana mereka dipaksa untuk hidup. Tapi penolakan mereka, sebagaimana Breton pertahankan, adalah rakus dan tidak mengenal batas. Hal itu ditujukan terhadap keseluruhan intelektual, moral, agama dan kewajiban sosial, menganggapnya sebagai kewajiban yang terletak pada akar horor dan kemauan destruktif manusia.¹⁷

Dengan demikian, solusi, di mata surealis, adalah untuk mempengaruhi, tidak kurang daripada revolusi, dilihat sebagai pentingnya untuk membebaskan manusia dan membantunya mengatasi realitas yang suram. Oleh karena itu, jelas bahwa surrealisme (dan sebelum prinsip-prinsip inovatif Nietzsche) mampu memprovokasi negara-negara baru akan kesadaran dan "merobohkan dinding terluar yang mana sudah lama sekali mustahil untuk dilihat."¹⁸ Memang, untuk lahir secara alami, jiwa revolusioner seperti Adonis - yang bahkan menolak agama, adat, nama dan atau identitas yang telah ditentukan sebelumnya - ide ini dan pandangan filosofis akan diadakan banding tak tertahankan. Dengan pencarian tanpa henti demi kebebasan dan kreativitas dan cara untuk mengatasi realitas saat ini dan menemukan sesuatu yang baru, Adonis terus mengeksplorasi bidang surealis dan mengadaptasi visinya.

¹⁶ Lihat, Adūnīs, *Al-Ṣūfiyyah wa al-Suryāliyyah* (Beirūt: Dār al-Sāqī, t.t.), 27.

¹⁷ Lihat, <http://www.generation-online.org/c/fcsurrealism2.htm>.

¹⁸ *Ibid.*

Bahkan, visi Adonis ini tidak hanya muncul untuk bersinggungan dengan seluruh pemberontakan Nietzsche tetapi juga dengan Sa'ādah (dirinya dipengaruhi oleh Nietzsche), terutama gagasan tentang "fungsi transendental manusia."

Adonis adalah salah satu kritikus dan pemikir yang percaya bahwa kemerdekaan yang lengkap berasal dari individu dan/kemampuannya untuk mengatasi secara keseluruhan beratnya agama, budaya dan *turās*. Hal ini sejalan dengan pandangan Mark Bevir bahwa "iman dalam otonomi seperti itu sering menarik dukungan, baik secara eksplisit maupun implisit, dari empirisme yang kuat. Empirisme umumnya berpendapat bahwa orang-orang sampai pada jaring kepercayaan sebagai hasil dari pengalaman murni.¹⁹ Adonis, sejauh ini, percaya pada kebebasan mutlak dan otonomi manusia adalah natural/alami dan kemampuannya untuk menciptakan aturan sendiri akan keyakinan dan nilai-nilai yang tidak hanya tepat untuknya tetapi juga variabel yang sesuai dengan pengalaman, identitas, dan realitas yang selalu berubah. Menurutnya, manusia, bukan Tuhan, harus menjadi sumber kebenaran dan arsitek budaya dan peradaban, karena hanya melalui pengalaman manusia pengetahuan dapat dibawa.²⁰

Percaya terhadap kompetensi dan potensinya sebagai individu untuk mempengaruhi transformasi yang berarti dalam hidupnya, Adonis berkeinginan untuk mengubah realitasnya, karena ia tidak puas dengan itu atau tentang apa yang ia gambarkan sebagai "Konformis, realitas sosial politik dan budaya yang membosankan di Damaskus"²¹ Oleh karena itu, setelah ia lulus dari universitas dan selanjutnya memenuhi masa tugasnya pada pelayanan militer – ketika ia dipenjara

¹⁹ Mark Bevir, "On Traditions" dalam *Humanitas*, Volume XIII No. 2 Tahun 2000, 30.

²⁰ Abū Fakhr, *Hiwār...*, 134.

²¹ *Ibid.*, 61.

sebagai akibat dari aktivitasnya dalam politik anti pemerintahan - ia meninggalkan Damaskus untuk pergi ke Beirut, mencari realitas baru, kebebasan, inspirasi dan mungkin tanah yang sehat yang tidak hanya untuk kreativitasnya, tetapi juga untuk misi budaya yang dipersepsikannya.

B. Kebudayaan Arab

Kata kebudayaan berkaitan erat dengan dunia bahasa, sastra, sosial, psikologi, dan antropologi. Setiap macam pengetahuan berinteraksi secara khusus dengan istilah kebudayaan sesuai dengan pandangan epistemologis tertentu. Interaksi epistemologis ini kemudian telah menghasilkan pengertian beragam terhadap konsep kebudayaan. Ada yang dikemukakan dengan mudah, sederhana, dan jelas tetapi ada juga yang dikemukakan dengan sulit, rumit, dan tidak jelas. Sebagian pakar mengemukakan bahwa kebudayaan adalah ilmu, sastra, peradaban, kepribadian, pendidikan, perilaku ibadah (*suluk*), kebebasan, kehidupan, masyarakat, dan manusia. Sebagian yang lain berpendapat dengan memperluas pengertian dan menjabarkannya dengan menyertakan unsur-unsur materi, makna, atau perilaku yang menjadi problem bagi kebudayaan. Yang terakhir ini seperti Clark David Wissler (1870-1947), sebagaimana dikutip al-Sā'ati, mengemukakan bahwa kebudayaan adalah setiap aktifitas sosial dalam maknanya yang luas seperti bahasa, perjodohan, kesamaan kepemilikan, etika, karya, dan skill.²² Pada arah yang sama antropolog F. Boas (1858-1942) mendefinisikan bahwa kebudayaan itu memuat segala fenomena kebiasaan masyarakat bagi kelompok tertentu, segala respon perbuatan individu yang berpengaruh terhadap kebiasaan kelompok yang hidup di dalamnya, dan segala hasil karya kemanusiaan yang

²² Samiyah al-Sā'ati, *al-Šaqāfah wa al-Syakhsyiyyah* (Beirūt: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1983), 35.

ditentukan oleh kebiasaan-kebiasaan tersebut.²³ Dengan lebih memperluas pengertian kebudayaan R.H. Louie (1926-2018) mengatakan bahwa kebudayaan dengan sekumpulan universalitas yang diupayakan oleh individu dari masyarakatnya berupa ikatan-ikatan, pengetahuan-pengetahuan, ukuran-ukuran keindahan, kebiasaan makan, dan mata pencaharian yang hasil olah kreatifitasnya tidak diketahui oleh individu tetapi dikenal sebagai peninggalan masa lalu yang pindah kepada individu itu melalui proses belajar formal maupun informal.²⁴

Pengertian yang rumit dikemukakan oleh Melville J. Herskovits (1895-1963) ketika ia mengatakan bahwa kebudayaan itu dibentuk oleh bagian lingkungan yang diciptakan oleh manusia. Atau yang dikemukakan oleh Leslie Alvin White (1900-1975) yang mengatakan bahwa kebudayaan adalah sistem khusus simbol. Hanya saja, pengertian yang banyak muncul itu universal dan banyak digunakan dalam studi-studi sosiologi, antropologi, dan ilmu-ilmu humaniora, yaitu sebagaimana yang dikemukakan oleh Edward Burnett Tylor (1832-1917) yang berpendapat bahwa kebudayaan adalah keuniversalan yang tersusun dan mengikat yang memuat berbagai pengetahuan, aturan, seni, etika, adat, tradisi, dan kemampuan-kemampuan lain yang bisa diusahakan oleh manusia sebagai anggota masyarakat.²⁵

Sekalipun banyak dan berbeda-beda pengertian, kebudayaan tetap merupakan materi yang subur dalam studi-studi sosial dan humaniora. Hal itu karena konsepnya yang luas, kekayaannya akan simbol dan nilai, dan kehadirannya yang terus menerus dalam berbagai bidang kehidupan. Oleh karenanya, kebudayaan hadir dalam setiap ruang dan waktu dan di setiap bangsa mengingat manusia itu di mana pun ia

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.* 36.

²⁵ *Ibid.*

berada membutuhkan bumi, mereka membutuhkan pangan, sandang, dan papan yang aman dari kehancuran sebagaimana pula mereka membutuhkan penyaluran seks mereka. Kita mendapatkan di sini bahwa kebudayaan-kebudayaan bangsa itu sesuai dengan pengaturan kebutuhan-kebutuhan masyarakat untuk anggota mereka. Ringkas kata, kebudayaan dari perspektif antropologi itu merupakan sekumpulan tradisi masyarakat atau gaya kehidupan masyarakat sehingga oleh karenanya setiap bangsa di muka bumi ini merupakan kebudayaan dalam arti bagi setiap bangsa tersebut memiliki cara tertentu dalam berperilaku, sistem internal kehidupan, pemikiran dan pergaulan yang diistilahkan oleh kelompok dalam kehidupan masyarakat dan yang diwariskan kepada generasi penerusnya melalui cara komunikasi dan interaksi sosial dan komunikasi bahasa dan pengalaman sesuai dengan kondisi kehidupan mereka.

Kebudayaan Islam mengalami keragaman pengertian sebagaimana yang dialami kebudayaan. Namun secara umum kebudayaan Islam dapat dimengerti sebagai kumpulan pengetahuan dan teori serta pengalaman ilmiah yang dikaitkan dengan al-Qur'ān dan sunah nabi yang dijalankan oleh manusia dan dibatasi pada perspektif cara berpikir dan beribadah mereka dalam kehidupan ini.²⁶ Kebudayaan seseorang akan mempengaruhi akalnya yang kemudian akan memperkuat cara berpikirnya. Jika manusia itu belajar tentang sebuah pengetahuan tertentu dan ia cerdas dan mengetahui dimensi-dimensi di dalamnya kuatlah pemikirannya. Kemudian, perilakunya akan konsisten sesuai dengan pengetahuan tersebut dan pengetahuan-pengetahuan yang bersumber dari wahyu ketuhanan. Pengetahuan yang dihasilkan oleh akal yang tersinari oleh wahyu akan

²⁶ Mustafā Musallam dan Fathī Muḥammad al-Raghbi, *al-Šaqāfah al-Islāmiyyah* (Yordan: Isrā' li al-Nasyr wa al-Tawzī', 2007), 18.

menjadikan budayawan muslim model tersendiri dalam pemikiran, perilaku, dan cara berinteraksi dengan orang lain.²⁷

Ilmu dan budaya merupakan sekumpulan pengetahuan yang dihasilkan oleh orang yang belajar. Oleh karenanya keduanya memiliki hubungan saling menyerupai dan melengkapi.

Perbedaan keduanya terdapat pada keluasan cakupan dimana budaya lebih bercirikan dengan keragaman dan keuniversalnya sehingga orang yang menguasai segala hal bisa menjadi budayawan. Sedangkan ilmu bercirikan dengan kekhususan sehingga orang yang diperkirakan menguasai satu hal bisa menjadi ilmuwan. Budaya memiliki karakter subyektif yang membedakan antara satu dengan lainnya dan ilmu memiliki karakter obyektif yang membatasi penemuan-penemuan di dalamnya.²⁸

Peradaban memuat sejumlah fenomena peningkatan ilmu, seni, sastra, dan sosial yang berpindah dari satu generasi ke generasi dalam aspek-aspek kehidupan materiil. Sedangkan budaya memuat sejumlah ilmu dan pengetahuan yang menuntut kecakapan tertentu. Jika budaya memperhatikan aspek makna peradaban lebih bersentuhan dengan aspek materi. Perbedaan ini hanya dalam aspek teoritis saja.

Dalam aspek penerapan budaya dan peradaban saling berkaitan erat antara keduanya mengingat bahwa budaya setiap masyarakat merupakan pondasi bagi peradaban, pemikiran, dan gaya hidup mereka. Oleh karenanya, dari aspek ini, budaya dan peradaban merupakan dua unsur yang sesuai.

Budaya merupakan ekspresi intelektual bagi peradaban dan peradaban merupakan ekspresi material bagi budaya.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Ahmad Usmān al-Mazid dkk., *al-Madkhal ilā al-Šaqāfah al-Islāmiyyah* (Riyāḍ: Madār al-Waṭān li al-Nasyr, 2012), 10.

1. Pengertian Budaya Islam

Setiap masyarakat memiliki budaya tersendiri. Masyarakat Islam pun memiliki budaya yang berbeda dengan seluruh masyarakat lain. Pengertian budaya Islam sangatlah beragam dimana hal itu bisa dikembalikan kepada kebaruan dan perbedaan penggambaran para ulama terhadap terminologi tersebut.

Pengertian budaya Islam yang paling dekat adalah pengetahuan tentang nilai-nilai umum umat Islam beserta interaksinya pada masa lalu dan sekarang berupa agama, bahasa, sejarah, peradaban, bermacam nilai, dan tujuan-tujuan bersama yang berbentuk kesadaran bersama.²⁹

2. Tujuan Studi Budaya Islam

Beberapa tujuan studi budaya Islam sebagaimana dikemukakan oleh Ahmad Usmān al-Mazid dkk. antara lain: *pertama*, memberikan gambaran yang benar, lengkap, dan universal bagi kehidupan manusia dan alam semesta melalui pembatasan hubungan manusia dengan tuhan, dirinya, orang lain, dan seluruh alam.

Kedua, membantu orang yang belajar menghasilkan pengetahuan yang sesuai tentang Islam, aqidah, syari'ah, dan cara hidup, serta peradaban sebagai agama bersama yang baik bagi manusia di setiap ruang dan waktu.

Ketiga, menumbuhkan semangat menjunjung Islam dan mendahulukannya daripada bentuk-bentuk semangat lain seperti nasionalisme, meritokrisme, atau parsialisme. Hal ini karena menjunjung Islam itu dilakukan untuk Allah, Rasul-Nya, dan bagi orang-orang mukmin, yakni menjunjung apa yang telah dibawa oleh al-Qur'ān dan al-Hadīs.

Kempat, menjelaskan pandangan universalitas Islam sebagai entitas utuh yang di dalamnya tidak terpisah antara

²⁹ *Ibid.*12.

mana yang asli dan mana yang cabang di satu sisi dan menyelamatkan pandangan parsial bagi Islam yang terbatas pada sebagian aspek kehidupan, seperti ajakan menjalankan sholat lima waktu, menjalankan perekonomian, politik, bermasyarakat, atau menggambarkan alam sebagai sesuatu yang jauh dari aqidah dan syari'ah.

Kelima, membentengi mahasiswa dan memperkokoh mereka melawan perang pemikiran beserta berbagai bentuk dan medianya yang beragam dan bertujuan untuk menghanyutkan kepribadian Islam dan menempatkannya ke dalam kepribadian Barat.

Keenam, memperjelas sikap Islam terhadap problematika jaman dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan baik yang teoritis maupun yang praktis dan menilai problematika tersebut dari perspektif Islam.

Ketujuh, menerjemahkan moral dan ajaran Islam ke dalam realitas perbuatan dan peribadahan yang dijalani oleh muslim dalam kehidupan praktis keseharian mereka dengan menganggap Islam sebagai sistem implementatif dalam kehidupan ini.

Kedelapan, menjelaskan karakteristik Islam beserta namanya dan menampilkan keseimbangan dan kemampuannya mewujudkan kebahagiaan di dunia dan akhirat.³⁰

3. Karakteristik Budaya Islam

Pertama, ketuhanan, *rabbaniyyah*. Budaya Islam mendasarkan pengetahuannya dari wahyu, al-Qur'an dan al-Hadîs, dan petunjuk-petunjuk keduanya yang telah diijtihadi oleh para ulama muslim. Oleh karenanya budaya Islam mengajak kepada konsep *unity/tauhid* bagi Allah, akhlak mulia, mewujudkan hak dan menghilangkan

³⁰ *Ibid.*13-14.

kedlaliman, menyambung kasih sayang, menyebarkan kebaikan, dan membentuk umat yang berketuhanan.

Kedua, penuh dengan fitrah kemanusiaan. Allah telah menciptakan manusia dan memberi wahyu kepada Nabi Muhammad dengan berbagai petunjuk ini agar memperbaiki keadaan manusia, mengatur hubungan antarmereka, dan menjelaskan kewajiban mereka kepada penciptanya. Titik tolak budaya Islam, oleh karenanya, adalah untuk memperbaiki manusia dari dalam diri mereka dengan memenuhi berbagai kebutuhan dasar yang telah dijanjikan Allah di dalam diri mereka, mengasah dan mengatur keinginan-keinginan mereka, membebaskan mereka dari khurafat dan hayalan, dan mengenyangkan kerinduan spiritualitas mereka sehingga masalah ketenangan dan terwujudlah kebahagiaan dan kerelaan ke dalam diri mereka.

Ketiga, positif. Budaya Islam memuat sesuatu yang positif yaitu kekuatan-kekuatan menyeluruh di dalam manusia yang mengarahkan kepada studi ilmiah, membuka rahasia alam dan mengenal sunatullah, dan menyebarkannya untuk kemaslahatan manusia. Di antara pentingnya manusia dalam kehidupan ini adalah mengatur dan meramaikan bumi.

Keempat, universal dan sempurna. Keuniversalan dan kesempurnaan budaya Islam diambil dari risalah Islam yang abadi yaitu Alquran yang mengatakan bahwa “hari ini telah Aku sempurnakan agamamu bagimu, Aku lengkapkan nikmatKu, dan Aku relakan Islam menjadi agamamu.” Oleh karena itu, petunjuk-petunjuk Islam memuat interaksi manusia dengan diri mereka, orang dan benda mati, tumbuh-tumbuhan, hewan, serta manusia yang berada di sekitar mereka sehingga ditemukan hukum-hukum umum pada masing-masing ciptaan tersebut dan didetailkan cara berinteraksi manusia dengan sesama mereka. Karena pada

dasarnya petunjuk-petunjuk itu diperuntukkan manusia mengingat mereka adalah makhluk yang paling mulia di muka bumi ini di sisi Allah.

Kelima, keseimbangan dan keadilan. Budaya Islam memiliki sifat adil dan seimbang di dalam membangun kepribadian Islam sehingga budaya ini menjaga kebutuhan-kebutuhan spiritual dan material di dalam diri manusia. Adil dan seimbang di dalam menegakkan masyarakat Islam sehingga budaya ini menjaga kemashlahatan individu maupun sosial, tidak mengabaikan satu pihak untuk memenangkan pihak lain. Hal ini sebagaimana budaya Islam memiliki sifat seimbang dalam kehidupan ini antara kebutuhan hidup dunia dan kebahagiaan hidup di akhirat.

C. Arab dan Modernitas

Kata modern (*ḥadāsah*) berasal dari derivasi *ḥadaś* yang berarti: *ḥadīś* (baru), *naqīd al-qadīm* (lawan dari lama); dan *ḥdūs*: *naqīd al-quḍmah* (lawan dari lama), *ḥadaś al-syay'* (sesuatu itu baru) *yaḥduśu ḥdūsan wa ḥadāsatan, wa uḥdūsh fahuwa muḥdiś wa ḥadīś*.³¹

Sementara itu, secara terminologis, sulit untuk menemukan pengertian modern dengan pasti mengingat banyaknya pengertian yang dikemukakan oleh para kritikus. Hanya saja orang yang mula-mula dianggap menggunakan istilah ini, menurut Sa'īd Busqīṭṭah dan Aḥsan Muzdawar adalah Beaudelaire (1821-1867) yang berpendapat bahwa modern itu merupakan penutur, pelari, pemapar, dan separuh seni yang separuh lainnya ada di tempat lain secara abadi dan tetap. Di tempat lain Jean Baudrillard (1929-2007) mengemukakan bahwa modern itu bukanlah konsep social, politik, atau sejarah melainkan bentuk tersendiri sehingga oleh karenanya modern menjadi konsep tersembunyi yang memuat

³¹ Lihat, Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Beirūt: Dār al-Ma'ārif, t.t.), 796.

makna-makna umum yang mengacu pada perkembangan sejarah dan pergantian pemikiran.³²

Dari perspektif sejarah, modern merupakan fase sejarah yang dilalui oleh masyarakat manusia dalam perjalanan sejarah mereka. Sa'ad Sabīla mengemukakan bahwa modern itu merupakan munculnya penampakan masyarakat modern yang bercirikan dengan status teknik, intelektual, dan keterbukaan tertentu. Secara alami, modern merupakan munculnya masyarakat borjuis Barat dalam kerangka kebangkitan Barat dan Eropa, kebangkitan inilah yang menjadikan masyarakat berkembang secara produktif yang mewujudkan tingkat perkembangan tertentu, yang mendorong perang dan penaklukan masyarakat lain.³³

Konsep tentang modernitas, *ḥadāṣah*, merupakan istilah yang memiliki dimensi pemikiran yang ditunjukkan dengan adanya kebangkitan pemikiran, renaissans, yang diketahui oleh masyarakat Barat, dimana mereka 'semacam' bersepakat bahwa modernitas itu benar-benar terkait erat dengan renaissans yang berangkat dari pemikiran bahwa manusia itu adalah pusat dan penguasa alam. Manusia hanya membutuhkan akalunya di dalam mempelajari realitas atau persoalan masyarakat atau untuk membedakan antara yang baik dan buruk. Dalam kerangka ini ilmu pengetahuan merupakan dasar berfikir, sumber makna dan nilai, sementara teknologi adalah alat utama di dalam usaha memperlakukan dan membangun kembali alam untuk mewujudkan kebahagiaan dan kemanfaatan manusia, dan akal merupakan alat satu-satunya untuk mencapai pengetahuan.³⁴ Dimensi ini merupakan

³² Lihat, al-Sa'īd Busqīṭṭah dan Aḥsan Muzdawar, *Ḥarakah Majallah Syi'r wa Isykāliyyat al-Masyrū' al-Ḥadāsiy, Tanzīr wa Ibdā'* (Aljazair: Mansyūrāt Mukhbīr al-Adab wa al-Muqaran, 2005), 13.

³³ Sa'ad Sabīla, *Madārāt al-Ḥadāṣah al-Gharbiyyah* (Beirūt: al-Syabkah al-'Arabiyyah li al-Abḥās wa al-Nasyr, 2009), 123.

³⁴ 'Abd al-Wahhāb al-Masīrī, *Dirāsāt Ma'rifiyyah fī al-Ḥadāṣah al-Gharbiyyah* (Kairo: Dār al-Syurūq, 2006), 34.

dimensi terpenting modernitas mengingat bahwa substansi modernitas adalah pemikiran baru yang mampu menghantam bangunan pemikiran tradisional di masyarakat Barat dan tidak mungkin memisahkan antara kemajuan ilmu dengan tranasisi pengetahuan, di satu sisi, dan dengan pemikiran tentang modern.

Modernitas merupakan pula pandangan filosofis yang terkait dengan tindakan, dalam arti bahwa ia bukanlah ungkapan teoritis yang abstrak, melainkan merupakan sekumpulan tindakan-tindakan manusia yang masyarakat Barat berpindah bersamanya dari masa diam/pasif ke masa butuh/aktif. Modernitas, pada suatu saat, memisahkan ruang dan waktu dari pengalaman hidup dan, pada saat lain, keduanya saling terpisah karena mudah melihat keduanya sebagai dua pembicaraan tersendiri yang menjelaskan strategi aksi.³⁵

Modernitas pemikiran di masyarakat Arab berawal dengan dibarengi gerakan *ta'wīl*. Adapun pada masa modern ini persoalan modernitas menjadi terpenting dalam pemikiran Arab sebab “persoalan-persoalan pemikiran bangsa Arab tentang modernitas merupakan persoalan yang hendak mereka pertanyakan sendiri, sebelum persoalan lain manapun”. Oleh karenanya tidak mungkin modernitas Arab itu dibahas di dalam kebudayaan Barat atau dalam kerangka data-data kebudayaan Barat yang bermacam-macam. Diantara tantangan yang dihadapi para pemikir Arab hari ini adalah menggapai terwujudnya keadilan yang sesuai antara yang modern dan yang tradisional tanpa mengabaikan aspek manapun.³⁶

Dalam konteks lain, modern sebagaimana dikemukakan oleh ‘Abd al-Lāh Hammādiy adalah keinginan yang

³⁵ Lihat, ‘Abd al-Ḥalīm Mahour Bāsī, “al-Ḥadāsah al-Gharbiyyah wa Annū al-Wa’yi bihā fī al-Fikr al-‘Arabiyy al-Ma’ashr” dalam *Tabayyun*, vol. 6/23 Tahun 2018.

³⁶ Adūnīs, *al-Syi‘riyah al-‘Arabiyyah* (Beirūt: Dār al-Ādāb, 2006), 89.

berkelanjutan dalam berubah menuju suatu obsesi untuk mendapatkan wawasan kesadaran yang berpegang pada temuan sejarah yang segala sesuatunya senantiasa bertentangan antara kutub jaman sekarang dan jaman yang akan datang, sehingga modern dalam pengertian ini berjalan untuk menghilangkan pemisah antara masa kini dan masa lalu. Di samping itu, modern juga berarti tumbuhnya gerakan-gerakan, pandangan-pandangan, pemikiran-pemikiran baru, dan organisasi-organisasi baru yang mengarah pada hilangnya bangunan tradisional lama dalam masyarakat dan terbangunnya bangunan baru.³⁷

Sudah menjadi kebenaran dan kenyataan bahwa hampir setiap sesuatu yang lama itu merupakan sesuatu yang baru, sebagaimana pula setiap yang baru itu akan menjadi lama pada suatu hari nanti. Sehingga setiap satu fase yang akan datang diantara fase-fase kemanusiaan dianggap baru dibandingkan fase yang terdahulu. Dan fase kita saat ini akan menjadi lama pada saatnya nanti, ketika bergeser kepentingan baru pada kehidupan social manusia. Hal itu karena setiap fase itu merupakan tangga bagi fase-fase yang mengikutinya. Dalam konteks ini, dapat dipahami bahwa modernitas itu merupakan persekutuan dan kontribusi dalam pergeseran besar yang disaksikan oleh manusia diantara setiap dua fase yang saling mengikuti. Modernitas benar-benar digunakan pada saat ini untuk menyebut pergeseran-pergeseran pemikiran yang terjadi pada masa diikutinya kebangkitan setelah revolusi Perancis, dan dinamakan masa modern.

Oleh karenanya, modern bukanlah hanya menjadi aliran dalam sastra saja, sebatas tulisan, kisah, dan puisi, khususnya, atau dalam seni, pada umumnya, akan tetapi modern itu juga merupakan aliran terbuka yang memuat setiap bidang

³⁷ ‘Abd al-Qādir Muḥammad Mirzāq, *Masyru’ Adūnīs al-Fikriy wa ‘I-Ibdā’iy Ru’yah Ma’rifīyyah* (Firjinia-al-Wilāyāt al-Muttaḥidah al-Amṛikiyyah: Maktabah Mu’min Quraysy, 2008), 92.

kehidupan, pemikiran dan keyakinan, budaya-sastra-seni, gaya hidup dan perilaku, serta nilai-nilai dan konsep-konsep. Muḥammad Barrādah menegaskan bahwa modernitas itu merupakan konsep yang terkait secara mendasar dengan peradaban Barat dan konteks-konteks historis peradaban tersebut serta sesuatu yang ditetapkan oleh eksperimen-eksperimen peradaban dalam berbagai bidang. Akhirnya pembicaraan tentang modernitas Arab disyaratkan secara historis oleh adanya pendahulu bagi modernitas Barat, dan lebih lanjut oleh chanel-chanel komunikasi antara dua kebudayaan.³⁸

Modernitas, sebagai renaissans, merupakan anak revolusi Barat terhadap agama, pada umumnya, yang disebabkan oleh perlakuan-perlakuan gereja di Barat, khususnya, terpusatnya pandangan revolusi tersebut tentang penolakan agama dan penyandaran pada akal satu-satunya sebagai jalan bagi ilmu pengetahuan. Modernitas dalam konteks ini merupakan teori pemikiran dan budaya yang menyandarkan diri pada latar belakang politik dan memunculkan kebekuan berfikir bagi gereja Barat, dari satu sisi, serta sumpah para pendukung gereja dan kekuasaan politik dalam masyarakat Barat melawan kelompok masyarakat lain, pada sisi lainnya.³⁹

Mentransfer teori modernitas Barat --sebagaiman apa adanya— ke Arab sebenarnya merupakan tindakan abai mengingat adanya dua pertimbangan: pertama, Islam bukanlah agama yang suci semata sebagaimana agama-agama lain, tidak pula Islam itu berdiri di atas prinsip-prinsip teoritis, imajinatif, dan idealis, melainkan ia adalah agama rasional dan realistis yang dibangun dengan syariat-syariat praktis yang memuat setiap bidang kehidupan politik, social, spiritual, dan ekonomi secara seimbang, harmonis, dan

³⁸ Lihat, <https://m.annabaa.org/arabic/annabaamagazine/14023>, diakses Senin, 22 Juli 2019.

³⁹ *Ibid.*

realistis. Kedua, bahwa para ulama Islam atau pemuka agama Islam, *rijāl al-dīn al-islāmīy*, mereka tidak berada pada masa lalu, masa sekarang, tidak pula pada masa yang akan datang dalam sumpah bersama penguasa politik dalam masyarakat manakala penguasa tersebut terasingkan dari konsep-konsep Islam dan ajaran-ajaran praktisnya. Akal di dalam Islam memiliki peran tersendiri dalam pembahasan utama tentang agama, yakni mengenalkan Allah sang pencipta dan mengesakan-Nya, membuktikan pada pentingnya lemah lembut Tuhan dalam misi kenabian dan diutusnya para rasul agar mereka menjadi orang yang paling bisa membuktikan keesaan Allah SWT. dan orang yang mengambil jalan tengah untuk menentukan jalan yang suci, rasional, dan realistis untuk menggapai kebahagiaan manusia.⁴⁰

Modernitas Barat masuk ke dalam sastra, bahasa, pemikiran, keyakinan, dan etika Arab sebagaimana masuknya ular yang tenang bersiap-siap menangkap mangsanya. Dengan sikap ular tersebut mangsa tidak merasakan apa-apa selain menjadi tubuh terlilit yang rapuh secara pelan-pelan. Begitulah modernitas itu masuk ke akal para penganut, pelopor, dan pengabdinya, yaitu para sastrawan, kritikus, dan pemikir seantero negara Arab. Modernitas sebagaimana aliran-aliran pemikiran lain dan aliran-aliran sastra yang mendahuluinya di wilayah Arab seperti parnasianisme, realisme, simbolisme, roamtisme, dan eksistensialisme, merupakan tanah subur segera tumbuh dan berkembang di tangan para pelopornya seperti Ghālī Syukrī, Adonis beserta istrinya, Khalidah S'aid, dari Siria, 'Abdullah al-Urawiy dari Maroko, Kamal Abu Dayyab dari Palestina, Ṣalah Faḍal dan Ṣalah 'Abd al-Sabūr dari Mesir, 'Abd al-Wahhāb al-Bayāti dari Iraq, 'Abd al-'Azīz al-Maqālīḥ dari Yaman, Ḥusayn Marwah dari Libanon, Maḥmūd Darwisy dan Samīḥ al-Qasim dari Palestina, Muḥammad 'Afīfi Maṭar dan Amal Danqal dari

⁴⁰ *Ibid.*

Mesir, ‘Abdullah al-Qazāfi dan Sa’id al-Sarihi dari Arab Saudi.⁴¹



⁴¹ Lihat, https://www.diwanalarab.com/_-الحدائة-مفهوما, diakses Senin, 22 Juli 2019.

BAB III

AKAR METODOLOGIS PEMIKIRAN ADONIS

Untuk melacak pemikiran Adonis, penting bagi peneliti untuk mengetahui proses atau pengembaraan intelektualnya sebelum kemudian ia mendapatkan bangunan akhir pemikirannya. Akar metodologis di sini dimaksudkan sebagai konstruksi dasar pemikiran Adonis, utamanya sekitar *al-sābit* (yang mapan) *wa al-muthawwil* (yang berubah). Dalam hal ini, Adonis membedah puisi jahiliyah sebagai awal kajian terhadap budaya dan tradisi Arab.

Puisi jahiliyah penting dikemukakan mengingat di dalamnya banyak memuat watak hubungan antara perspektif *sābit* dan *muthawwil* dan kecenderungan mana yang imitasi dan mana yang kreasi. Kecenderungan ini, dalam konteks agama, kemudian mengambil perwujudan agama-politik, agama-rasional, dan agama dengan kehidupan.

Selanjutnya akan dibahas hubungan al-Qur'ān dengan puisi jahiliyah mengingat, secara fenomenologis, puisi (jahiliyah) itu ada terlebih dahulu daripada al-Qur'ān (Islam), namun secara substantif al-Qur'ān mendahuluinya. Oleh karenanya, al-Qur'ān merupakan asal yang dengan dan melalui perspektifnya dapat diketahui segala sesuatu yang ada sebelumnya dan segala sesuatu yang akan muncul sesudahnya.

Pembahasan terakhir dalam bab ini adalah tentang modernitas yang menurut Adonis terkait erat dengan kehidupan social, kultural, dan politik. Modernitas dalam perpektifnya merupakan penghancuran terhadap bangunan keagamaan dan peradaban Arab yang konservatif yang dicirikan dengan tidak adanya usaha baru, pemikiran ulang, dan kreatif serta mapan. Padahal bangsa Arab tidak mungkin bangkit dan manusia Arab tidak mungkin kreatif apabila struktur konservatif yang dominan dari pemikiran Arab

tersebut tidak dihancurkan. Inti modernitas dalam hal ini adalah kreatifitas.

A. Puisi Jahiliyah

Adonis telah menunjukkan bahwa, pertama, puisi Arab telah terpenjarakan oleh pendekatan fungsional ke dalam kerangka yang sangat kaku sehingga membuatnya berbeda dengan puisi lain dan menjadikannya semi-organik dengan kemapanan berikut nilai-nilai religius dan sosialnya. Hal ini tampak misalnya, ketika Adonis menguak fenomena perpuisian pada masa pra-Islam yang menurutnya terdapat dua prinsip utama pada puisi Arab tersebut, yaitu diucapkan secara keras dan diucapkan oleh penyairnya sendiri. Ini menunjukkan bahwa tradisi utama orang Arab adalah lisan. Tradisi lisan mengandaikan perlunya kecakapan untuk mendengar. Dalam bahasa Adonis tradisi ini disebut dengan audio-vokal (*al-kalimah maqrūnah bi aṣ-ṣaut*).¹ Ketika ditarik pada tataran linguistik, realitas ini meniscayakan bahwa untuk bisa menguasai bahasa Arab orang harus menguasai terlebih dahulu kecakapan mendengar (*al-sam‘u*) karena mendengar merupakan –menurut Ibn Khaldūn—moyangnya kemampuan berbahasa (*abun li al-malakāt al-lisāniyyah*).²

Kedua, berbagai interpretasi puisi yang berkembang sepenuhnya bergantung kepada struktur kekuasaan, yang pada gilirannya memiliki kaitan dengan kemapanan religius. Ketika puisi dipahami sebagai manifestasi budaya lisan, maka muncullah klaim orang Arab yang menempatkan mereka sebagai satu-satunya masyarakat yang paling bisa, paling tahu, dan paling menguasai puisi ini. Pendapat ini disitir Adonis dari pernyataan Jāhiz yang mengklaim bahwa daya tarik puisi Arab hanya bagi orang-orang Arab dan mereka

¹ Adūnīs, *al-Syi’riyyah al-‘Arabiyyah* (Beirūt: Dār al-Adab, 2006), 10.

² *Ibid.*, 11.

yang dapat berbahasa Arab dengan fasih.³ Namun demikian akan berbeda jadinya jika puisi itu dipahami sebagai manifestasi budaya tulis, maka puisi tidak lagi menjadi milik orang Arab atau mereka yang menguasai Bahasa Arab saja. Puisi merupakan karya universal yang akan dimiliki oleh siapa pun.⁴

Jika pada budaya lisan puisi itu hanya bisa diwujudkan oleh kecanggihan insting, maka pada budaya tulis sebagaimana ditunjukkan oleh al-Qur'ān, puisi diwujudkan tidak saja oleh insting tetapi sekaligus oleh kearifan intelektual, yaitu budaya yang mendukung insting tersebut.

Adonis menemukan justifikasi bagi apa yang ditegaskan oleh sistem linguistik-religijs, jika kita kembali ke akar kata *syi'r* (puisi), yaitu verba *sya'ara*, yang berarti 'mengetahui', 'memahami' dan 'merasakan'. Berdasarkan ini, semua pengetahuan adalah puisi. Kita menyebut seorang penyair dalam bahasa Arab sebagai *syā'ir* (secara literal, orang yang mengetahui, memahami dan merasakan') karena ia merasakan dan memahami (*yasy'uru*) sesuatu yang tidak dirasakan dan dipahami oleh orang lain, mengetahui (*ya'lamu*) sesuatu yang orang lain tak mengetahuinya.⁵

Tetapi secara umum kata *syi'r* digunakan untuk suatu bentuk ujaran yang diatur oleh matra dan rima, ujaran yang 'ditentukan oleh rambu-rambu yang tak bisa dilanggar', dan paling sering verba *sya'ara* itu menyaran kepada makna yang lain: 'merasakan'. Jadi, puisi telah menjadi 'perasaan', dan 'sesuatu yang dengannya pertama kali kita mengungkapkan pengetahuan mengenai apa yang dirasakan'.

Barangkali ini bisa menjelaskan mengapa dalam istilah agama puisi dikaitkan dengan sensasi, dan mengapa pula diciptakan pemisahan antara puisi dan pemikiran. Puisi tidak

³ Al-Jāhiz, *al-Bayān wat t-Tabyīn* (ed.) 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn (Kairo: Maktabat al-Khānājī, 1998), 26.

⁴ Adūnīs, *al-Syi'riyyah...*, 40-44.

⁵ Ibnu Manzūr, *Lisān al-'Arab* (Beirūt: Dār al-Ma'ārif, t.t.), 2273.

akan melampaui tahapan awal dari pengetahuan: demikian juga fungsi yang dilekatkan kepada sensasi. Apa yang melampaui sensasi adalah agama, dan karena gagasan ini pulalah secara umum puisi dipandang sebagai sesuatu yang secara pasti tidak mampu menghadirkan pengetahuan atau menyingkap kebenaran. Puisi, seperti sensasi yang menjadi titik tolaknya, adalah sebuah pengkhianatan dan tidak berarti apa-apa. Hanya melalui agama, bukan puisi, seseorang dapat menemukan kebenaran. Peran puisi karenanya terbatas kepada penyediaan kesenangan estetis, di dalam batas-batas yang diatur dan diperbolehkan oleh agama.

Pandangan ini bertentangan dengan makna asal kata yang memperbolehkan peneliti untuk mempertanyakan penggunaan istilah ‘puisi’ yang telah diterima itu dan untuk menyatukan puisi dan pemikiran, mengingat puisi bukan semata-mata berisi mengenai hal-hal yang berhubungan dengan perasaan, melainkan juga pemikiran mengenai perasaan itu sendiri.

Berbagai pertanyaan yang terkait dengan kritisisme memang menuntut kajian khusus sendiri. Paling tidak, warisan intelektual perlu dibaca ulang secara kritis dan sejalan dengan itu perlu ditulis kembali sejarah puisi Arab dan estetikanya.

Sesuatu yang hilang dari teori dapat ditemukan di dalam teks kreatif. Teks dimaksud, yang contoh-contohnya didapati di dalam karya sejumlah penyair dan kaum mistis, melampaui sistem-sistem epistemologis berikut teori-teorinya. Teks yang sama di dalam struktur dan visinya mencapai hubungan yang organis antara puisi dan pemikiran, dan melalui wawasan-wawasan dan momen-momen imajinasinya teks membuka sebuah horizon estetis dan pemikiran yang ada di hadapan seseorang.

Teks ini pada dasarnya muncul dari sebuah visi yang tidak membelah manusia ke dalam dua bagian berbeda—pikiran dan perasaan, atau intelek dan emosi—tetapi menganggapnya sebagai keseluruhan individual, sebuah

kekuatan kesadaran yang utuh. Karena sifat-sifatnya yang berbeda tersebut, teks tertulis ini berada pada oposisi yang ekstrem dari teks lisan. Teks mistis, secara khusus, memiliki andil yang besar atas terciptanya bahasa politik baru yang eksis secara berdampingan dengan puisi metris dan bersifat independen terhadapnya.

Adonis, akhirnya, sampai pada kesimpulan bahwa wahyu Islam, dan agama samawi lain, merendahkan puisi sebagaimana Plato memandangnya sebagai kesesatan. Pada awalnya masyarakat Arab menganggap puisi sebagai sumber pengetahuan dalam menemukan kebenaran. Namun, dengan kedatangan wahyu agama, puisi direndahkan menjadi sekadar perkakas karena wahyu agama menyiratkan kebenaran sudah final. Tak ada tempat lagi bagi puisi.⁶

Kendati kritis terhadap Islam, Adonis mengaku tidak menyesal dilahirkan sebagai seorang muslim. Kritik terhadap Islam dia lakukan karena cinta. "Kalau saya tidak cinta, buat apa memikirkannya? Saya memikirkannya karena menganggap Islam penting buat hidup saya," ujarnya. Ia berpendapat ateisme merupakan "agama" paling tua.

Tapi kesimpulan terpenting Adonis saat mempertentangkan teks wahyu dan puisi adalah teks wahyu cenderung membawa pada pertentangan dan perselisihan karena keabsolutannya dalam mengangkangi kebenaran. Wahyu itu jawaban pasti, kebenaran yang ditawarkannya tunggal. Puisi adalah pertanyaan yang bebas ditafsirkan berbeda oleh setiap orang.

Adonis menggunakan istilah oralitas dalam tiga pengertian: *pertama*, bermakna bahwa puisi Arab pada masa Jahiliyya (era pra-Islam di Arabia) berakar pada (tradisi) lisan dan berkembang dalam budaya audio-vokal; *kedua*, untuk menunjukkan bahwa puisi-puisi tersebut tidak sampai kepada kita dalam bentuk tulisan melainkan "diantologikan" ke dalam

⁶ Adonis, *Zaman al-Syi'ri* (Beirūt: Dār al-Sāqiy, 2005), 64.

memori dan dipelihara melalui transmisi lisan; dan *ketiga*, untuk menginvestigasi berbagai karakteristik oralitas di dalam puisi-puisi dimaksud dan mengukur pengaruhnya terhadap puisi Arab tertulis pada masa-masa berikutnya, terutama dalam hal estetikanya.

Puisi pra-Islam, menurut Adonis, terlahir sebagai nyanyian; ia berkembang sebagai sesuatu yang diperdengarkan dan tidak dibaca, dinyanyikan dan bukan ditulis. Suara dalam puisi adalah nafas kehidupan—‘musik tubuh’. Puisi adalah ucapan dan sekaligus sesuatu yang melampaui ucapan itu sendiri. Ia memuat ucapan dan hal lain yang tak sanggup diungkapkan terutama oleh tulisan. Ini menunjukkan kekayaan dan kompleksitas hubungan antara suara dan ucapan, dan antara penyair dan suaranya; ia adalah hubungan antara individualitas sang penyair dan aktualitas fisikal suaranya, yang dua-duanya sulit didefinisikan. Ketika kita mendengar ujaran dalam bentuk nyanyian, seseorang tidak sedang mendengar kata-kata individual, melainkan apa yang tengah mengungkapkan mereka: ia mendengar apa yang melampaui tubuh menuju ke luasnya jiwa. Penandanya bukan lagi kata secara terpisah, melainkan kata yang terikat kepada suara, kata-musik, kata-kidung. Hal ini tidak semata-mata mengisyaratkan makna tertentu, tetapi sebuah energi yang sarat dengan tanda-tanda, diri yang yang tertransformasikan ke dalam kidung-perkataan, kehidupan yang berbentuk bahasa. Dari sini hadir keselarasan yang mendalam antara vokal dan nilai-nilai akustik perkataan berikut isi emosional dan afektif dari puisi-puisi pra-Islam.

Oralitas mengisyaratkan pendengaran, karena suara pertama kali menyaran kepada telinga. Karena itu oralitas memiliki seni pengungkapan puisinya sendiri yang terletak bukan pada apa yang diungkapkan, melainkan pada bagaimana ia diucapkan. Hal ini terutama penting karena, secara keseluruhan, penyair pra-Islam menyampaikan sesuatu yang

sudah diketahui oleh para pendengarnya: adat-istiadat dan tradisi, perang dan peristiwa-peristiwa heroik, kemenangan-kemenangan dan kekalahan-kekalahan mereka. Jadi, individualitas sang penyair termanifestasikan ke dalam cara pengungkapannya: semakin inventif sebuah ungkapan, semakin ia dikagumi karena orisinalitasnya. Tugas penyair adalah memberikan gambaran diri yang unik dalam bahasa puitis yang juga unik kepada masyarakat, kepada kehidupan moral dan etis kelompoknya. Dalam melakukan itu, cara penyair mengeskpresikan dirinya tidak sama dengan cara ia mengungkapkan kelompoknya, atau ia mengekspresikan dirinya hanya dengan cara mengungkapkan kelompoknya. Ia adalah saksi mereka yang bernyanyi, dan karenanya kita tidak harus terkejut melihat paradoks dalam puisi-puisi pra-Islam: satu isi banyak ekspresi.

Jika kembali kepada akar kata *nasyīd* (nyanyian) dalam bahasa Arab, akan ditemukan kata itu berarti suara, suara yang tinggi dan puisi yang dilantunkan. Dua prinsip pokok dalam puisi pra-Islam adalah bahwa ia harus diucapkan secara keras dan penyair sendirilah yang harus membaca puisinya: sebagaimana dinyatakan al-Jāhiz (775-868), puisi terdengar lebih indah jika keluar dari mulut pengarangnya sendiri. Orang-orang Arab pra-Islam menganggap pembacaan puisi sebagai bakat tersendiri, yang berbeda dari kepengarangan. Pembacaan puisi sangat penting untuk memikat pendengar dan membuat mereka terkesan agar tidak beranjak—terutama karena saat itu mendengar dibutuhkan untuk memahami secara utuh kata-kata dan menikmati musiknya (*tarab*). Mengingat, dalam bahasa Ibnu Khaldūn (1332-1406), ‘mendengarkan adalah induk kecakapan linguistis.’ Dari perspektif ini, semakin baik pembacaan sebuah puisi semakin mendalam efeknya.

Kitab *al-Aghānī* (Buku Nyanyian) karya Abū al-Faraj al-Isfahāni (897-967) adalah bukti paling nyata yang

menunjukkan bahwa puisi pada masa pra-Islam bersinonim dengan pembacaan dan nyanyian.

Ibnu Khaldūn menulis:

Sejak awal, menyanyi adalah bagian dari seni kesusasteraan, karena ia bergantung kepada puisi. Menyanyi adalah modal puisi menjadi musik. Kalangan intelektual dan sastrawan terkemuka pada masa Daulah Abbasiyah menyibukkan diri dengannya agar memperoleh pengetahuan mengenai gaya dan genre puisi.⁷

Di lain tempat Ibnu Khaldūn mendefinisikan keahlian bernyanyi sebagai ‘modal puisi menjadi musik dengan cara membagi bunyi-bunyi ke dalam interval-interval yang teratur.’

Penampilan aktual puisi memiliki aturan-aturannya tersendiri pada masa pra-Islam yang terus bertahan hingga masa-masa berikutnya. Sejumlah penyair, misalnya, membacakan puisi dengan berdiri, sedang yang lain menolak melakukannya kecuali dengan duduk. Sebagian lain membacakan puisi sambil menggerakkan tangan atau keseluruhan tubuhnya sekaligus, seperti penyair al-Khansā’ (abad keenam-ketujuh) yang, dikatakan, membatu dan bergoyang, tenggelam dalam dirinya dalam keadaan *trance* (tak-sadar). Jadi, di dalam oralitas terdapat ‘pertemuan gerak’ dari suara, tubuh, kata-kata dan gerak tubuh.

Beberapa penyair mengenakan pakaian khusus ketika hendak tampil, seolah sedang merayakan pesta pernikahan atau menghadiri jamuan. Pada masa-masa selanjutnya para penyair meniru kostum-kostum pendahulu mereka di masa pra-Islam dan dengan demikian menunjukkan ketidakterputusan hubungan antara masa lalu dengan masa

⁷ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (ed.) ‘Abdullāh bin Muḥammad al-Darwisy (Dimasyq: Dār Ya’rab, 2004), 477.

kini.

Di antara penyair yang terkenal akan kehebatannya dalam membaca puisi pada masa pra-Islam adalah al-A‘syā (A‘syā Qays, w. 629), yang selanjutnya diberi gelar “Ṣannājat al-‘Arab” (Genderang orang Arab) oleh Khalifah Mu‘awiyah.⁸ Ada sejumlah penjelasan mengenai namanya itu: konon kualitas musik penampilan sang penyair sanggup menghanyutkan pendengarnya. Karena ia melantunkan puisinya bagai kidung pujian dan orang-orang semasanya sering melantunkan puisinya. Pendek kata, namanya itu menggambarkan keunggulan puisinya. Semua penjelasan tersebut menghubungkan puisi dengan vokal dan nyanyian, kaitan yang sama seperti yang dibuat oleh Farazdaq (641-732), yang berkata kepada penyair ‘Abbād al-Anbārī (abad ketujuh-delapan) usai mendengar pembacaannya, *insyāduka yuzayyinu al-syi‘ru fī fahmī* (Pembacaanmu membuatku lebih baik dalam memahami keindahan puisi).⁹

Nyanyian adalah ibarat tubuh yang sendi-sendinya adalah matra, irama dan melodi. Respon pendengaran bergantung kepada seberapa baik bagian-bagian tersebut bekerja sama dalam penampilannya —nyanyian adalah keteraturan suara yang menuntut keteraturan pendengaran yang sama. Kebutuhan untuk mengkoordinasikan berbagai elemen nyanyian menuntun, secara bertahap, kepada ditemukannya struktur-struktur ritmis yang khusus.

Sebagian besar sarjana agaknya setuju bahwa irama pada masa pra-Islam diawali dengan *saj*¹⁰ (prosa-berima atau rima

⁸ Adūnīs, *al-Syi‘riyyah al-‘Arabiyyah* (Beirūt: Dār al-Adab, 2006), 9.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Akar kata *saj*‘ memiliki rujukan kepada nyanyian. Kata ini digunakan untuk menunjuk panggilan musikal burung merpati dan tangisan-monoton unta perempuan yang sedih. Keduanya memiliki kesamaan bunyi yang terus-menerus dan monoton. Karena itu *saj*‘ berarti ‘berjalan dengan cara yang seragam dan berimbang’. *Saj*‘ kemudian digunakan sebagai istilah teknis untuk menjelaskan satu bentuk ungkapan ritmis yang memiliki rima akhir, seperti puisi, tetapi tanpa matra. Kualitas keseimbangan, keteraturan

tanpa matra). *Saj'* merupakan bentuk pertama oralitas puitis, yaitu ujaran puitis yang mengikuti sebuah pola tunggal. Disusul kemudian oleh *rajaz*, suatu jenis matra yang tersusun dari hemistich (separo kolom dari bait puisi Arab) tunggal. *Qaṣīd* (ode, sajak) adalah puncak dari perkembangan bentuk-bentuk ritmis ini. Ia tersusun dari dua hemistik dengan irama seimbang yang menempati posisi asonansi yang selaras dari *saj'* dan *rajaz*.

Pada masa-masa permulaan Islam, penggunaan *saj'* mengalami penurunan bahkan nyaris menghilang sama sekali. Hal itu boleh jadi karena asosiasinya dengan ramalan pada masa pra-Islam. Menurut sebuah hadits, Nabi Muhammad pernah bersabda, 'Berhati-hatilah dengan saji' para peramal', dan dikatakan pula bahwa beliau menghentikan penggunaan sajak di dalam doa dan ceramah. Namun demikian, pada masa-masa berikutnya sajak muncul kembali dan digunakan terutama dalam prosa semisal ceramah, surat-menyurat, dan maqamat, dan yang selanjutnya makin dibesar-besarkan dan artifisial sehingga menjadi tak lebih dari rekayasa kosong.

Sajak (*qaṣīd*) tersusun dari sejumlah bait yang terbagi ke dalam dua bagian yang setara atau dua hemistik. Akar kata (*qaṣada*) itu berarti terbelah menjadi dua dan karena itu istilah *qaṣīd* menyaran kepada bentuk aktual puisi yang berada dalam dua kolom. Namun demikian Ibnu Khaldūn percaya bahwa

serta kesamaan dalam sebuah ungkapan, dibuat sedemikian rupa sehingga setiap kata dalam kalimat menyerupai yang lain.

Secara teknis, ada tiga jenis *saj'*:

1. Dalam pernyataan yang sama, bagian-bagian yang berbeda memiliki keseimbangan dan panjang yang sama, asonansinya adalah identik, dan berhenti pada titik yang sama dalam tiap-tiap bagian.
2. Pernyataan dibuat dalam dua bagian, tiap kata pada bagian pertama berasonansi dengan kata-kata lain yang terkait dengannya pada bagian kedua. Menurut kaum retorik ini merupakan *saj'* paling menyenangkan selama tidak dipaksakan atau berlebihan.
3. Bagian-bagiannya setara dan asonansinya ditemukan pada bunyi-bunyi yang saling berdekatan tetapi tidak identik.

Lihat, *Ibid.*, 10-11.

istilah tersebut diambil dari cara penyair memulai pokok pembahasan yang baru, perpindahan ‘dari satu bentuk puisi ke bentuk yang lain’.¹¹ Dari satu topik (*maqṣūd*) ke topik yang lain, mengatur topik yang pertama dan berbagai gagasan yang terkait dengannya sehingga selaras dengan yang berikutnya. Dalam penjelasan lain al-Jāhiz menulis bahwa *qaṣīd* disebut demikian ‘karena pengarang (sajak) menciptakannya dalam pikiran dan memiliki tujuan tertentu (*qaṣada lahu qaṣdan*) ...dan berusaha untuk memperbaikinya.¹²

Bentuk *qaṣīd* ini demikian dominan. Hal itu boleh jadi karena ia adalah bentuk yang paling mampu merespon ‘kebutuhan jiwa’ sebagaimana dinyatakan Al-Jāhiz, dan yang paling mudah untuk dibaca dan dinyanyikan.

Fakta bahwa setiap bait dalam *qaṣīdah* merupakan suatu unit yang independen ada kaitannya dengan kebutuhan pembacaan dan nyanyian berikut efeknya terhadap pendengarnya, bukan, seperti diyakini sejumlah kalangan, karena watak orang Arab yang dianggap lebih menyukai potongan-potongan ketimbang keseluruhan.

Perlu ditegaskan bahwa rima di dalam *qaṣīdah* terkait pertama-tama dan terutama dengan performansi musikalnya. Salah satu syarat penggunaan rima adalah bahwa ia tidak digunakan untuk dirinya sendiri, melainkan sebagai bagian integral dari tekstur bait-baitnya, selaras dengan matra dan perasaan serta sama sekali bukan tambahan dari luar atau hiasan yang tak-perlu. Aturan-aturan mengenai ‘akhir bait’, yaitu rima yang senantiasa harus diulang di ujung setiap baris sajak, berlaku baik bagi vokal maupun konsonannya: sebagai contoh, vokal “i” (*kasrah*) dan “u” (*ḍammah*) tidak boleh digunakan secara bergantian; kata berima sama tidak boleh diulang-ulang sepanjang sajak, dan setiap bait haruslah

¹¹ *Muqaddimah*, 569.

¹² Al-Jāhiz, *Al-Bayān wa at-Tabayīn*, J.2 (ed.) ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn (Kairo: Maktabat al-Khānājī, 1998), 7.

independen dari bait yang mengikutinya. Seluruh persyaratan ini mendukung gagasan bahwa rima pada dasarnya dihadirkan untuk kepentingan kualitas musikal, yaitu menyusun vokal secara ritmis, dan bukan semata-mata mengelompokkan vokal dan konsonan. Oleh karena itu, konsonan-konsonan yang diulang itu hendaknya saling menyerupai satu sama lain. Perhatian khusus perlu diberikan kepada vokal akhir karena di sanalah bergantung kualitas musiknya. Rima memberikan keselarasan dan simetri kepada bait dan pada gilirannya kepada keseluruhan puisi untuk memastikan bahwa ia memiliki kepaduan spiritual, musikal dan temporal.¹³

Berbagai karakteristik oralitas pra-Islam membentuk basis bagi sebagian besar kritisisme dan teori puisi dalam kurun-kurun berikutnya. Sejumlah aturan dan kriteria yang dikembangkan meliputi bukan saja teknik puisi melainkan juga cita rasa, gagasan dan wilayah pengetahuan yang direfleksikan di dalamnya.

Penting untuk dicatat bahwa bangsa Arab mengkodifikasi oralitas puitika, memberikan konvensi-konvensi dan formulasi sistematis praktik-praktiknya, pada tahun-tahun pertama terjadinya interaksi antara Islam-Arab dan kebudayaan-kebudayaan lain, terutama Yunani, Persia dan India. Tujuannya adalah untuk menegaskan, memelihara dan mempraktikkan kekhususan retorik dan musikal dalam kepengarangan puisi Arab, sehingga meneguhkan identitas individual dan penyair Arab secara keseluruhan. Upaya yang bersemangat untuk menciptakan keberbedaan dan kekhususan ini menjadi akar kegiatan intelektual Arab sepanjang masa interaksi sosial dan kultural antara orang Arab dengan orang lain tersebut, khususnya di Baṣra (Iraq), kota budaya, ‘mediator menuju bumi dan jantung dunia’, sebagaimana digambarkan oleh seorang sejarawan Arab. Sejumlah penyimpangan dan kesalahan pengucapan mulai meluas di

¹³ Adūnīs, *Al-Syi’riyyah al-‘Arabiyyah*, 13.

dalam penggunaan bahasa. Orang-orang Persia mulai memperkenalkan kata-kata Persia dan sebagian tata bahasanya, di samping mempopulerkan musik mereka.¹⁴ Ṭaha Ḥusayn (1889-1973) mencirikan situasi kultural ketika itu sebagai campuran dari:

Kebudayaan Arab murni yang berdasarkan al-Qur'ān dan ilmu-ilmu pengetahuan keagamaan, puisi dan berbagai isu leksikal dan gramatikal yang muncul; kebudayaan Yunani yang didasarkan kepada ilmu kedokteran dan filsafat; dan kebudayaan oriental yang berasal dari orang-orang Persia, India dan orang-orang Semit di Iraq.¹⁵

Dalam suasana demikian aturan-aturan bahasa diletakkan karena kekhawatiran akan merembetnya penyimpangan dan kesalahan berbahasa itu terhadap al-Qur'ān dan hadits. Matramatra puisi dirumuskan demi memelihara irama-iramanya dan untuk membedakannya dari matra dan irama puisi Yunani, Siria, Persia dan India, demikian pula dengan aturan-aturan komposisi, apresiasi dan transmisi puisi.

Dalam *Muqaddimah*-nya Ibnu Khaldūn mendiskusikan pengenalan sistem kaidah kepada linguistik dan oralitas puitis. Dia mengatakan bahwa dalam membaca dan menyanyikan puisi, orang-orang Arab dibimbing oleh insting dan bakat alam; dalam hal ini mereka tidak memiliki aturan tersendiri tetapi bersandar kepada cita rasa dan persepsi mereka. Karena 'mendengarkan adalah pangkal kemampuan linguistik', menurut Ibnu Khaldūn, dan kemampuan linguistik Arab berubah bersamaan dengan apa yang banyak mereka dengar dari penutur non-Arab. Para sarjana Arab khawatir:

Kemampuan ini akan menurun dan seiring dengan

¹⁴ *Ibid.*, 14.

¹⁵ Ṭahā Ḥusayn, *Ḥadīṣ al-Syī'ri wa al-Naṣri* (Kairo: Hindāwī, 2103), 86.

perjalanan waktu al-Qur'ān dan hadits akan semakin tak dipahami. Karena itu mereka membuat aturan-aturan untuk membimbing kemampuan ini, berdasarkan cara berbicara mereka yang normal, yang kini secara umum dapat diaplikasikan, seperti aturan-aturan universal dan prinsip-prinsip dasarnya. Mereka menggunakan aturan-aturan itu untuk mengklasifikasi semua bagian ujaran melalui analogi, dengan cara mengelompokkan hal-hal yang memiliki kesamaan. Contoh, pelaku pekerjaan (*fa'il*) memiliki akhiran 'u', penderita memiliki akhiran 'a' dan subyek kalimat nominal mempunyai akhiran 'u'. Memperhatikan bahwa perubahan vokal di akhir masing-masing kata menyebabkan perubahan makna, mereka mengadopsi istilah *i'rab* (infleksi) untuk perubahan dimaksud dan *'amil* (agen) untuk sesuatu yang menyebabkan perubahan tersebut. Istilah-istilah itu dan yang lainnya yang mereka ciptakan kemudian menjadi istilah-istilah teknis yang khas bagi mereka; mereka menuliskan aturan-aturan itu dan mengembangkannya menjadi sebuah disiplin tersendiri, yang mereka beri nama *naḥw* (gramatika).¹⁶

Sarjana pertama yang menulis gramatika adalah Abū'l Aswad al-Du'ālī (605-88). Karyanya tersebut direvisi dan disempurnakan oleh al-Khafil Ibn Aḥmad al-Farāhīdiy (abad ketujuh), yang juga menulis sebuah karya lain mengenai bahasa untuk melestarikan penggunaan-penggunaan konvensional, karena kekhawatiran akan kepunahannya dan berujung kepada ketidakpahaman terhadap al-Qur'ān dan hadits. Karyanya itu adalah Kitab *al-Áyn* yang membahas tentang leksikografi. Di dalamnya ia membahas berbagai kombinasi yang mungkin antarhuruf alfabet, yaitu kata-kata yang tersusun dari dua huruf, tiga, empat dan lima akar, yang terakhir merupakan kombinasi terpanjang yang dimungkinkan

¹⁶ Ibn Khaldūn, *Muqaddimah* (ed.) 'Abdullāh Muḥammad al-Darwīsy (Kairo: Maktabah al-Khānājī, 2004), 454.

di dalam bahasa Arab.¹⁷

Abū al-Aswad al-Du'ali> adalah yang pertama mensistematisasikan bunyi akhir dalam al-Qur'ān. Sebagaimana dikutip Adonis, konon ia memanggil seorang penulis dan memberikan instruksi sebagai berikut:

Jika engkau melihatku membuka mulut untuk mengucapkan huruf, maka buatlah titik di atas huruf tersebut, mengambang di udara. Jika aku menutup mulutku, letakkan titik di garis yang berada di depan huruf itu, dan jika aku mengucapkan vokal 'i' letakkanlah di bawah huruf tersebut. Jika aku menyertakan bunyi nasal kepada apa yang telah aku sebutkan tadi, maka letakkan dua titik.¹⁸

Titik merupakan indikasi bunyi akhir (*i'rab*) yang paling awal untuk membimbing orang kepada pengucapan yang benar dan selanjutnya kepada makna yang benar di dalam al-Qur'ān.

I'jām, diferensiasi huruf-huruf alfabet tertentu dengan menggunakan titik diakritikal, ditemukan oleh Naṣr Ibn 'Āṣim al-Layṣi (abad ketujuh) setelah ditemukannya *i'rāb*. Ia menyusun huruf-huruf alfabet ke dalam kelompok-kelompok berdasarkan bentuknya, dan membedakan antara yang memiliki kemiripan menggunakan satu atau dua titik diakritikal, sebagian di bawah huruf dan sebagian lain di atasnya.

Jadi, *i'rāb* didesain untuk membedakan macam-macam bagian kalimat menggunakan vokal 'u', vokal 'a' dan vokal 'i'. *I'jām* dimaksudkan juga untuk membedakan antara huruf-huruf yang tampak sama.

Dalam menyempurnakan karya al-Duali, al-Khaḥīl menghadirkan *fathah* (vokal 'a') dengan *alif*–kecil miring di

¹⁷ *Ibid.*, 555.

¹⁸ Lihat, Adūnīs, *Al-Syi'riyyah...*, 16.

atas huruf, *ḍammah* (vokal ‘u’) dengan *wawu* kecil juga di atas huruf, dan *kasrah* (vokal ‘i’) dengan *yā’* yang berulang, yang dihilangkan separo bagiannya, diletakkan di bawah huruf. Ia juga menetapkan penulisan *ḥamzah* (glottal stop), *tasydīd* (konsonan ganda) dan *izghām* (kontraksi sebuah huruf dengan yang lain). Al-Khafīl adalah yang pertama kali melekatkan *fathah*, *kasrah* dan *ḍammah* kepada kata-kata dasar non-vokal, demi membantu pengucapannya. Ini adalah titik tolak kepeduliannya terhadap musikalitas kata.¹⁹

Al-Khafīl mempelajari derivasi, morfologi, dan vokalisasi kata, huruf-huruf dan bunyi-bunyi linguistiknya, baik ketika sendiri maupun dalam kombinasi, dan semua persoalan yang terkait dengan etimologi kata. Ia menganalisis sebuah kata secara terpisah untuk memahami stuktur umumnya, dan mengkajinya dalam berbagai konteks sintaktis yang berbeda. Ia dianggap sebagai salah satu pendiri disiplin fonetik,²⁰ kajian kata sebagai kumpulan bunyi. Citarasa musikalnya membantunya menentukan titik-titik artikulasi huruf dan membedakan suara-suara mereka, serta menuntunnya menemukan pola-pola kata benda dan verba, dan meletakkan matra-matra puisi.

Temuan al-Khafīl dan klasifikasi matra puisinya adalah sebuah karya dengan kreatifitas yang tinggi yang membuktikan tidak saja kepekaan musikalnya yang jenuin tetapi juga kekuatan analisisnya yang luar biasa. Dalam Kitab *al-Mūsīqā al-Kabīr* (Buku Besar Musik) karya al-Fārābī (872-950) kita memperoleh konfirmasi mengenai kecerdasan kreatif al-Khafīl: al-Fārābī mendiskusikan hubungan antara puisi dan musik, sebagaimana dirasakan al-Khafīl, dalam sebuah pendekatan teoretis yang seksama yang membantu kita memahami dengan lebih baik karya al-Khafīl dan peranannya sebagai perintis.

¹⁹ *Ibid.*, 17.

²⁰ *Ibid.*

Al-Fārābī menganggap puisi dan musik sebagai berasal dari genre yang sama: keduanya diatur oleh komposisi, matra dan hubungan antara gerakan-gerakan dan jeda-jeda.²¹ Namun demikian, sebuah perbedaan esensial memisahkan keduanya: puisi adalah penyusunan kata-kata berdasarkan makna, yang ditata dalam struktur yang ritmis, dan mempertimbangkan aturan-aturan tata bahasa, sementara musik mencoba mengadaptasi ujaran ritmis ke dalam ukuran-ukurannya sendiri, dan mentransmisikannya sebagai bunyi-bunyi dalam hubungan-hubungan yang harmonis baik secara kuantitatif dan kualitatif, berdasarkan metode komposisinya sendiri.

Al-Fārābī melanjutkan pembahasannya dengan menyatakan bahwa karena secara umum kepengarangan puisi dan prosa berima atau metris telah ada sebelum kemunculan musik, dan puisi dinyanyikan sebelum matra-matra itu didefinisikan secara formal, dan instrumen musik ditemukan setelah adanya nyanyian, maka hubungan antara musik dan puisi tidaklah sesederhana hubungan musik terhadap kata-kata tetapi sesuatu yang sangat spesifik. Ketika sebuah ujaran digunakan untuk berkomunikasi pada tingkat dasar, diasumsikan bahwa kata itu tidak perlu melakukan sesuatu selain membuat pendengarnya memahami apa yang dimaksud. Dalam situasi demikian kata-kata yang diucapkan adalah kata-kata sehari-hari. Akan tetapi ketika kata-kata itu diucapkan dalam hubungan-hubungan yang berbeda satu sama lain melalui pemanjangan vokal dan peragaman intonasi dan nada, maka kegiatan mendengarkan selanjutnya menjadi aktivitas yang menyenangkan dalam dirinya sendiri. Perhatian pendengar dibangkitkan secara utuh dan kata-kata menanamkan pengaruh yang lebih kuat kepadanya. Pengucapan kata-kata dengan cara yang khusus ini menuntut sensitivitas dan kemampuan imajinatif untuk menciptakan jenis irama yang terukur yang menyatukan bagian-bagian kata

²¹ *Ibid.*, 18.

menjadi satu, dan mencegahnya terdisintegrasi ketika konsonan vokal dipanjangkan, dipendekkan atau dilesapkan untuk kepentingan melodi. Karena kata-kata yang dikombinasikan dengan melodi—maksudnya dengan matra puitis—merupakan subyek linguistik, maka musik yang disusun oleh kelompok yang berbeda dicirikan dan dibedakan berdasarkan perbedaan bahasa dan pengucapannya serta metode-metode penyusunan katanya ke dalam musik di dalam masing-masing bahasa. Dari sini kita bisa memahami bahwa motif utama al-Khafil dalam meletakkan matra puisi adalah untuk membedakan puisi Arab dan musiknya dari hal yang sama dalam bahasa-bahasa lain. Prinsip dasarnya, matra sebagaimana didefinisikan al-Khafil memiliki kesamaan dengan sebuah instrumen. Hal itu merupakan sebuah respon terhadap instrumen musikal Persia dan India yang mulai berkembang di dalam masyarakat Islam-Arab di akhir abad kedelapan. Distingsi al-Khafil yang didasarkan kepada sistem fonologis dan struktur silabis bahasa Arab yang spesifik inilah yang membuatnya cocok untuk komposisi puitis dan yang memberikannya afinitas terhadap musik.

Al-Fārābī berpendapat bahwa musik ujaran puitis sepenuhnya bersifat natural dan dianggap superior terhadap musik lain dalam hal kekuatan pembangkit dan efek yang ditimbulkannya. Karena demikian naturalnya musik ujaran puitis itu bagi seseorang, maka orang-orang Arab dan masyarakat Timur secara umum memberikan arti sangat penting kepadanya. Musik dimaksud sanggup menghadirkan kesenangan dan ketenangan, menghibur pendengaran, memperkaya imajinasi dan memelihara kemampuan-kemampuan emosional dan kontemplatif. Karena nada-nada yang sempurna adalah yang dihasilkan oleh suara manusia, yaitu melalui nyanyian yang muncul secara alami dari pangkal-pangkal suara, dari mana puisi berasal, maka penyatuan antara puisi dan musik secara keseluruhannya

adalah natural.²²

Al-Fārābī membagi nada-nada itu ke dalam tiga kategori, berdasarkan pembagian-pembagian ujaran puitis. Ia menyebut yang pertama *al-muqawwiyah* (yang menguatkan), yaitu yang memberikan jiwa kekuatan dan meningkatkan kekuatan emosinya. Yang kedua disebutnya *al-mulayyinah* (yang melembutkan), yaitu yang menghadirkan kelembutan dan kehalusan, dan yang ketiga *al-mu‘addilah* (yang menyeimbangkan), yaitu yang menciptakan keseimbangan di dalam jiwa antara kekuatan dan kelembutan, dan dengan begitu menghadirkan ketenangan dan stabilitas.²³

Karena beberapa sikap moral dan aksi merupakan hasil dari emosi dan visi yang dimunculkan oleh imajinasi (tuliskan al-Fārābī), nada-nada yang sempurna ini memiliki efek yang positif terhadap perilaku dan moral. Nada-nada yang sama mendorong pendengarnya melaksanakan tindakan yang dituntut dari mereka dan memperoleh berbagai atribut mental semisal kebijaksanaan dan ilmu pengetahuan.

Al-Fārābī mendefinisikan irama sebagai ‘sebuah pola yang melebur melodi ke dalam periode-periode waktu dengan interval khusus dan durasi tertentu’. Irama-irama tersebut diklasifikasikan berdasarkan putaran waktu yang disebut usul, yang terkecil di antaranya adalah berbentuk biner.²⁴

²² *Ibid.*, 18.

²³ Al-Fārābī, *Mūsīqā al-Kabīr*, 1181.

²⁴ Unit-unit ritmis itu adalah sabab (pangkal) dan watid (pasak), dan matra hanyalah sebuah kombinasi partikular dari unit-unit ini, berdasarkan elemen-elemen berikut:

1. Sabab:
 - a. *khafif* (ringan): sebuah konsonan-vokal yang diikuti oleh sebuah konsonan-nonvokal;
 - b. *ṣaqīl* (berat): dua konsonan-vokal yang berurutan.
2. Watad:
 - a. *majmū’* (berkumpul): dua konsonan-vokal berurutan yang diikuti oleh sebuah konsonan-nonvokal;
 - b. *mafrūq* (terpisah): dua konsonan-vokal yang dipisahkan oleh sebuah konsonan-nonvokal;
 - c. *maqrūn* (beriringan): sebuah konsonan-vokal yang diikuti oleh dua konsonan-nonvokal.
3. Kombinasi dari *watad* dan *sabab –tafīlah*.

Paparan di atas menjelaskan bagaimana matra bisa dipandang sebagai sebuah instrumen atau prinsip penuntun. Matra merupakan modalitas ritmis partikular, yaitu sebuah pengaturan berbagai elemen melodi dengan cara tertentu. Menurut al-Fārābī, sebuah bait ‘didefinisikan hanya oleh praktik di dalam masing-masing kelompok bahasa’. Di dalam bahasa Arab *bayt* adalah ‘ujaran yang dibatasi oleh sebuah ukuran yang lengkap’.²⁵ Dengan demikian, *bayt* dan modalitas metris atau melodis, merupakan konvensi-konvensi nyanyian dan pembacaan yang dihubungkan dengan oralitas pra-Islam.

Adonis melihat adanya hubungan antara oralitas puisi dan tindakan-mendengarkan. Akibat hubungan ini, kritik puisi berkisar di seputar prinsip-prinsip mendengarkan dan hubungan antara puisi dan audiensnya. Penyair Jahiliyah tidak menciptakan puisi untuk dirinya sendiri tetapi untuk orang lain, yaitu mereka yang mendengarkannya untuk ia gerakkan. Bakat puisi seorang penyair dinilai dari kemampuannya menciptakan kesan di dalam jiwa pendengarnya. Atas dasar itu, maka perhatian pokok penyair adalah bagaimana puisinya dapat selaras dengan apa yang ada dalam jiwa pendengarnya, karena keindahan puisinya akan dievaluasi dalam seberapa jauh pendengar memahami apa yang ia ucapkan. Namun demikian, apa yang ada dalam jiwa pendengar adalah sesuatu yang menjadi bagian dari kode umum, dan pemahaman penyair hanyalah merefleksikan rasa umum yang berlaku itu. Jadi, nilai sebuah puisi tidak terletak pada apa yang diafirmasi penyairnya, tetapi lebih pada ‘cara afirmasi’nya, sebagaimana

-
4. Kombinasi dari bagian-bagian yang berbeda dari sebuah hemistik.
 5. Hemistik (*misra*: separo dari pintu lipat, atau *shathr*: separo yang lainnya).
 6. Bait (*bayt*: tenda, rumah).

Lihat, *Ibid.*, 436.

²⁵ Al-Fārābī, *Mūsīqā....*, 1088.

diungkapkan Al-Jurjānī,²⁶ dan efek yang ditimbulkan kepada pendengarnya.²⁷

Karena itulah puisi, menurut Adonis, dinilai berdasarkan seberapa jauh ia sanggup membangkitkan *ṭarab*, kondisi kenikmatan atau eskstasi musikal.²⁸ Kepuitisan dibangun di atas apa yang bisa disebut estetika-mendengarkan dan merasakan kenikmatan. Estetika ini selanjutnya diubah melalui eksploitasi politis dan ideologi umum menjadi sebuah estetika informasi, sehingga puisi menjadi sebuah varietas ujaran deklamatoris yang sanggup mempengaruhi orang dengan caranya yang khas, melalui pujian atau sindiran, rayuan atau intimidasi.

Pada tataran semantik, estetika-mendengarkan ini menuntut sang penyair untuk menghindari ‘kiasan yang jauh, dongeng yang musykil, dan pesan yang ambigu’ tetapi ‘melakukan hal-hal yang sebaliknya’. Penyair juga dituntut untuk menggunakan metafor yang dekat dengan realitas, bukan yang jauh, karena ujaran puitis harus ‘didasarkan kepada apa yang bermanfaat, baik metaforis maupun literal’.

Berbagai keyakinan mengenai watak puisi inilah yang menyebabkan terjadinya pemisahan puisi dari pemikiran. Al-Jāhīz sedemikian rupa bersikukuh bahwa puisi adalah antitesis dari pemikiran karena, menurutnya, keindahan puisi adalah karena ia bisa dipahami tanpa berpikir dan tidak menuntut interpretasi.

Pemisahan puisi dari pemikiran ini menguatkan estetika oralitas pra-Islam sebagai bertentangan dengan estetika penulisan dan meneguhkan sebuah prasangka yang mendukung baduinisme murni sebagai lawan dari cara-cara rendah kota. Hal yang sama menanamkan ke dalam benak orang sebuah imaji tertentu mengenai puisi sebagai sesuatu

²⁶ Lihat, *Dalā'il al-Ijāz* (ed.) Maḥmūd Muḥammad Syākir (Kairo: Maktabat al-Khānājī, t.t.), 483.

²⁷ Lihat, Adūnīs, *al-Syi'riyyah al-'Arabiyyah*, 26.

²⁸ *Ibid.*, 27.

yang harus dibaca secara keras atau dinyanyikan. Kenyataan ini barangkali bisa menjelaskan arti penting yang diberikan oleh para kritikus terhadap konsep kenaturalan (*badāhah*) di dalam puisi, sebuah konsep yang bersinonim dengan spontanitas dan insting, dan bersifat antitetis terhadap perbaikan teknik (*taḥbīr*) dan artifisialitas. Abū Sulaymān al-Manthiq (w. 985) mendefinisikan *badāhah* sebagai *qudrah badaniyyah fī jibillatin basyariyyatin* (energi spiritual di dalam tabiat manusia).²⁹

Sesuai dengan bentuknya, estetika demikian menuntut ekspresi musikal dan yang selaras, menurut al-Fārābī, sehingga seni puisi muncul sebagai ‘pemimpin sekelompok musisi’. Al-Fārābī berpendapat bahwa sebuah melodi yang indah dan menyenangkan untuk didengarkan adalah yang keindahan suaranya digabungkan dengan kata-kata yang dengan mudah bisa dipahami.³⁰

Berbagai karakteristik di atas hanya dimungkinkan oleh diksi yang mudah, gamblang, lentur dan fleksibel, yang terikat ke dalam huruf-huruf vokal. Huruf-huruf demikian dapat selaras dan ‘kawin’ dengan melodi dan sanggup ‘menciptakan pernyataan yang tidak menjemukan serta menanamkan

²⁹ Lihat, Abu Ḥayyān al-Tawhīdī, *al-Imtā’ wa al-Mu’ānasah*, J.2, 140-143.

³⁰ Al-Fārābī kemudian menderet sejumlah kualitas yang mencirikan melodi puitis yang terindah:

1. puritas: melodi yang tidak mengandung sesuatu yang merusak baik secara kuantitatif maupun kualitatif;
2. penyusunan kalimat-kalimat yang panjang melalui irama yang berayun dan mendayu untuk membagi-baginya;
3. kelenturan dan kehalusan dalam melodi yang panjang;
4. mengontrol sebagian melodi dengan cara mengatupkan bibir sehingga suara keluar dari hidung;
5. memberikan melodi bunyi nasal yang sengau dengan membiarkan sebagian bunyi keluar dari bibir dan sebagian lain dari hidung;
6. penggunaan nada-nada cepat;
7. penekanan yang kuat pada sebagian melodi;
8. penggunaan dada untuk memberi penekanan, terutama pada nada-nada yang dimaksudkan untuk suara laki-laki.

Lihat, Al-Farabi, *Musiqā....*, 1076-1085.

perasaan yang tidak memuakkan’, seperti diungkapkan al-Fārābī. Akibat prefensi ini, para kritikus tidak menyukai penggunaan frasa-frasa yang tidak jelas dalam puisi, dan kata-kata yang tersusun dari dari huruf-huruf yang berat dan sukar diucapkan. Mereka memuji ekspresi sehari-hari dan kata-kata yang mudah diucapkan dan terdengar selaras, karena kata-kata semacam itu membuat makna cepat terpahami. Al-Jāhīz meringkas pandangan para kritikus tersebut dalam masalah ini sebagai berikut:

Huruf-huruf kata dan bait-bait puisi haruslah tampak harmonis dan lancar, lentur dan mudah... lembut dan menyenangkan, disusun secara fleksibel, ringan di mulut, sehingga keseluruhan bait seolah satu kata, dan sebuah kata seolah satu huruf.³¹

Sifat-sifat inilah yang melekat dalam karakterisasi keindahan (*faṣāḥah*) sebagai berikut: ‘Orang Arab badui murni adalah esensi dari kefasihan yang sempurna’, dan dalam karakterisasi kenaturalan (*badāḥah*) terdapat ‘apa yang membedakan orang Arab dari orang lain dalam ekspresinya yang fasih’. Sifat-sifat demikian merupakan antitesis terhadap gaya yang diperindah (*taḥbīr*), yaitu sebuah gaya yang melibatkan kajian dan aktivitas intelektual yang hati-hati. *Taḥbīr* adalah sifat puisi pos-klasikal dan budaya urban, produk dari teknik yang sadar-diri, sedangkan *badāḥah* dan kecerdasan natural adalah properti puisi badui. Konsep-konsep ini menyebabkan munculnya formulasi artistik standar untuk puisi, yang disimpulkan Al-Jāhīz sebagai berikut: *aḥsan al-kalām mā kāna ma’nāhu fī ḡāhiri lafẓihi* (ungkapan terbaik adalah yang maknanya hadir dalam makna literal kata-katanya).³²

Beberapa nilai normatif lahir dari gagasan-gagasan di

³¹ Al-Jāhīz, *Al-Bayān wa al-Tabyīn*, J.I, 83.

³² *Ibid.*

atas, termasuk keyakinan bahwa makna-makna yang berbeda menuntut matra-matra yang berbeda pula. Dengan demikian, seorang penyair harus memilih matra yang sesuai dengan makna yang hendak ia ungkapkan. Hal ini pada gilirannya membawa kepada keyakinan bahwa terdapat hubungan yang pasti antara watak makna dan watak irama puisi. Isi yang serius dan bersemangat menuntut matra yang panjang; isi yang lembut, halus, berolok-olok atau menari-nari menuntut matra yang pendek dan ringan; dan nama-nama matra diperoleh dari karakteristiknya, contoh: *al-ṭawīl*, ‘yang panjang’; *al-khafif*, ‘yang ringan’.

Rima, yang harus selalu hadir bersama matra dalam definisi puisi kontemporer, haruslah memiliki bunyi yang selaras dan nada yang indah. Penyair hendaknya menghindari pelanggaran terhadap musikalitas, terutama menghadirkan rima dengan kata-kata yang tersusun dari huruf-huruf yang tak-bermusik semisal *sā’*, *khā’*, *syīn*, *ṣād*, *zād*, *ṭā’*, *zā’*, *ghayn*, *zāl*, *wāw*, *zāy*.³³ Permulaan puisi haruslah indah. Jika permulaannya buruk, maka pendengarnya akan henggang. Jika indah, pendengar akan terpesona dan merasa terhibur serta mau mendengarkannya dengan penuh rasa tertarik hingga akhir.

Rima adalah elemen dasar yang membedakan puisi Arab pra-Islam dari puisi masyarakat lain. Berbeda dengan orang Arab, masyarakat Aramaik, Syriak, Yahudi atau Yunani tidak menganggap rima sebagai sesuatu yang esensial bagi puisi mereka. Karena itu, kritikus Arab kuna berpendapat bahwa struktur ilmu persajakan (prosody) pra-Islam bukan peniruan dari bangsa lain melainkan sesuatu yang eksklusif Arab. Menurut mereka, rima telah melalui sejumlah tahapan, dimulai dengan nyanyian pendek pengendara unta akan binatang peliharaannya, yang tersusun dari kata dan suara dengan pola-pola ritmis, atau dengan nyanyian pendek dan

³³ Adūnīs, *al-Syi’riyyah al-‘Arabiyyah*, 27.

jeritan perang, hingga akhirnya memuncak dalam bentuk unit-unit musikal yang disebut tafa'il. Perhatian khusus itu diberikan kepada rima karena ia adalah gudang penyimpanan makna, dan karena ia adalah suara alamiah yang turut berayun seiring gerakan tubuh penyair yang menyertai kata-katanya.

Sejumlah tokoh berpandangan bahwa rima telah membuka jalan bagi ditemukannya matra. Rima dianggap lebih tua dibanding matra. Ia telah dikenal melalui berbagai bentuk *saj'* yang beragam. Secara instingtif, para penyair Jahiliyah memahami bahwa untuk menciptakan irama haruslah terdapat keselarasan antara pergerakan spiritual makna dan pergerakan verbal matranya, sehingga keduanya melebur. Jika makna berubah dan akibatnya gerakan spiritualnya juga berubah, maka matra-nya pun harus berubah.

Inilah mengapa puisi pra-Islam muncul seperti nyanyian, berikut kesatuan antara gerakan ujaran dan gerakan tubuh. Puisi memiliki sejumlah sisi, unit-unit independen yang saling menyatukan dan mengkombinasikan, bukan saja pada tataran bagian-bagiannya, melainkan juga pada tiap bait dalam setiap bagiannya. Hal ini pula yang memberikannya kekuatan ritmis dan kejernihan dalam berbagai rangkaian musikalnya, menjadikannya alat komunikasi yang efektif, dan membuatnya selalu diulang melalui hafalan dan pembacaan.

Berbagai pertimbangan di atas telah membuat sejumlah tokoh bersikukuh bahwa matra dalam oralitas puitika pra-Islam bukanlah aturan yang dipaksakan dari luar, ke mana bentuk puitika harus berserah diri. Akan tetapi, bentuk puitika itu sendiri adalah matra. Sebagian yang lain berpendapat lebih jauh dengan menyatakan bahwa perjumpaan antara penyair dan pendengarnya bukan semata tindak partisipasi dalam kehidupan dan emosi: ia sekaligus merupakan festival kolektif.

Adonis telah mendiskusikan teori oralitas puitika pra-Islam dengan cara yang sederhana dan deskriptif. Terlepas

dari wacana kritis apapun yang digunakan untuk mengkaji persoalan ini, puisi pra-Islam secara nyata adalah puisi awal: di sinilah fondasi-fondasi diletakkan bagi ujaran Arab untuk menghadapi kehidupan dan bagi orang Arab dalam menghadapi orang lain untuk pertama kalinya. Puisi bukan aplikasi ujaran secara sadar semata, melainkan pula sebuah partisipasi sadar di dalam babak kehidupannya. Kesadaran sejarah bangsa Arab mula-mula diekspresikan dalam puisi ini, dan sebagian besar ketaksadaran kelompok Arab tersimpan di sana. Jika hari ini peneliti membacanya, peneliti diingatkan kembali kepada suara-suara awal peneliti sendiri dan mendengar bagaimana bunyi-bunyi bahasa memeluk sejarah dan kemanusiaan. Puisi adalah pengejawantahan artistik bahasa pertama yang digunakan untuk mengungkapkan siapa seseorang itu dan untuk membuka jalan-jalan luas menuju ke kegelapan akan hal-hal yang tak-diketahui. Dengan begitu, ia bukan saja memori pertama melainkan sumber mata air imajinasinya.

Namun demikian, hari ini bangsa Arab tengah menghadapi krisis hubungan dengan puisi-puisi ini, yang disebabkan oleh interpretasi dan teorisasi terhadapnya sebagaimana telah dipaparkan. Wacana kritis, yang telah menetapkan karakteristik puisi pra-Islam sebagai puisi lisan, ini selanjutnya mengubah hal itu menjadi kriteria yang absolut bagi puisi tertulis: sehingga puisi akan dianggap sebagai puisi jika matra-matranya mentaati kaidah-kaidah puisi lisan, sebagaimana diletakkan al-Khāḍir. Kaidah-kaidah itu masih berlaku, dengan menarik garis pemisah antara puisi dan yang bukan puisi. Situasi pembentukan kaidah dan intelektualisasi puisi di atas, dipicu oleh perjuangan ideologis antara orang Arab dan masyarakat lain pada abad ketujuh hingga kesepuluh, sehingga membantu menjadikannya sebagai kaidah-kaidah yang mapan. Jadi, tidak hanya dianggap sebagai piranti pengatur dalam membacakan dan

menyanyikan jenis-jenis tertentu ujaran, matra puisi dipandang sebagai esensi dari keseluruhan ujaran puitis. Dampaknya, teks-teks puitis tertulis pun dipandang para kritikus seolah teks lisan, karena semua yang dituntut di dalam tulisan—kontemplasi, eksplorasi, kemusykilan, pemikiran itu sendiri—telah dihilangkan dari domain puisi. Dengan kata lain, meski puisi lisan dan tertulis melibatkan dua aktivitas fisik yang berbeda, standar-standar kritik yang diterapkan kepada keduanya adalah sama. Jadi, wacana kritis yang dihasilkan puisi pra-Islam di masa lalu, dan masih terus digali, adalah sesuatu yang paling menggelapkan puisi bagi kita.

Al-Khafil adalah seorang spesialis dalam bidang tata bahasa, retorika dan musik. Ia memandang bahasa sebagai sebuah struktur, dan mempelajari pula musik puisi pra-Islam, sembari menetapkan dan mengkodifikasi matra-matranya sebagai kerangka rujukan yang tujuannya adalah untuk mengafirmasi bahwa orang Arab juga memiliki musik sendiri yang khas, dengan ciri-ciri yang murni Arab, terutama dalam hal pembacaan dan nyanyian. Dalam hal ini, al-Khafil melanjutkan pembahasannya secara akademis, untuk menjelaskan temuan-temuannya dan membangun teori-teori berdasarkan deskripsi-deskripsinya. Karyanya ini memiliki makna historis bagi pemeliharaan bahasa dan matra-matra puitis. Karyanya juga setara dengan karya-karya sarjana lain yang mencatat dan memelihara al-Qur'an, Sunnah Nabi dan berbagai capaian masyarakat Arab.³⁴

Hanya saja, para penerus al-Khafil menangkap ideologi nasionalis di dalam karya deskriptifnya itu dan, akibat pengaruh perjuangan-perjuangan politis, kultural dan nasionalis antara orang Arab dengan masyarakat lain, mereka malah menetapkannya sebagai seperangkat kaidah yang normatif. Demikianlah bagaimana ujaran puitis mulai

³⁴ *Ibid.*, 30-31.

dikaitkan dengan sistem-sistem metrikal yang spesifik, dan ia bukan lagi sesuatu yang bebas yang pergerakannya bergantung kepada kekuatan kreatif penyair.

Ketika membaca para penyair masa lalu peneliti tidak hanya bermaksud untuk melihat apa yang telah dilihat al-Khafil dan para penerusnya, melainkan untuk melihat pula apa yang tersembunyi dari mereka, sesuatu yang tidak mereka lihat. Peneliti membaca ruang kosong yang mereka tinggalkan. Legislasi dan kodifikasi itu telah bergerak berlawanan dengan watak dasar bahasa puitis. Karena bahasa puitis itu—sebagai ungkapan seseorang mengenai jiwanya yang meledak-ledak, dorongan-dorongannya, keunikannya—akan terus berpijar, dengan terus menerus memperbarui dirinya, bersifat heterogen, kinetis dan eksplosif, selalu mengacaukan kode-kode dan sistem yang ada. Bahasa puitis adalah sebuah pencarian diri, dan kembali kepada diri, tetapi dengan cara melakukan eksodus terus menerus dari diri itu sendiri.

Sebagian besar kritik sastra menjadikan puisi pra-Islam sebagai model dan idealitas dan mengevaluasi seberapa dekat karya-karya berikutnya dengan metode puitisnya. Kritisisme demikian didasarkan pada asumsi bahwa puisi pra-Islam merupakan tempat penyimpanan bukan saja kidung-kidung Arab dan musiknya melainkan juga tempat kebenaran dan pengetahuan. Ini menyiratkan bahwa para penyair pra-Islam tidak saja menyanyi atau membaca, tetapi juga “berpikir” dalam puisi-puisi mereka, dan karenanya puisi-puisi mereka merupakan sumber pengetahuan, dan bukan keindahan musik semata. Dengan kata lain, puisi pra-Islam tidaklah seragam tetapi plural.

Problem muncul ketika pluralitas dimaksud dipampatkan menjadi sebuah model tunggal, yang dianggap oleh para kritikus sebagai “nyanyian” semata. Jadi nilai-nilai khusus nyanyian dan pembacaan menjadi dominan pada masa pra-

Islam, dan selanjutnya kriteria oralitas puisi itu menjadi satu-satunya yang paling sering diterapkan dalam penilaian puisi. Akibatnya, puisi dan pemikiran dipisahkan secara definitif. Ketika para pendukung pandangan ini menganggap penyair tertentu sebagai cenderung kepada “pemikiran” dalam satu atau lain bentuk, mereka lantas menghakimi puisi-puisinya sebagai menyimpang dari apa yang mereka sebut dengan “metode Arab” dalam mengubah puisi. Penyimpangan demikian dikenal dengan sejumlah istilah seperti *ghumūd* (tidak jelas), *ta’qīd* (kompleks/rumit), *ighrāb* (asing), atau puisi yang *muhal* (absurd), sesuatu yang menyimpang dari “kebenaran”. Seluruh penilaian ini diterapkan tanpa mempedulikan nilai puisi dari karya yang dibahas. Ada sejumlah kritikus yang bahkan tak mau menyebut Abū al-A’lā al-Ma’arrī sebagai penyair, tetapi lebih suka menyebutnya sebagai “orang yang bijak”. Al-Mutanabbī yang datang sebelumnya juga diberikan status serupa, dan demikian pula dengan Abū Tamām yang mendahului keduanya digambarkan sebagai “koruptor” puisi Arab dan “metode Arab”.³⁵

Kritisisme tersebut gagal mengakui bahwa karya-karya puisi para penyair di atas, berdasarkan kenyataan bahwa pemikiran turut memainkan sebagian peran di dalamnya, merupakan kelanjutan dari puisi-puisi pra-Islam itu sendiri dalam satu atau lain bentuk yang secara natural lebih kaya dan lebih beragam dibanding tradisi sebelumnya.³⁶ Para kritikus itu tampaknya lupa bahwa mereka sendirilah yang kerap mengulang-ulang pernyataan bahwa puisi bagi masyarakat Arab bukan “antologi nyanyian” semata, melainkan pula ‘kumpulan pengetahuan’ mereka, ‘saksi atas perbuatan-

³⁵ Lihat, Adūnīs, *Al-Syi’riyyah al-‘Arabiyyah*, 40.

³⁶ Kritik yang sama dapat dikemukakan pada puisi al-Shanfara (abad ke-7), ‘Urwah Ibn al-Ward (w. 596), al-Samaw’al (w. 560), al-Afwa al-Awdi (w. 570), ‘Alqama al-Fahl (w. 598), Zuhayr Ibn Abī Sulmā (530-627), Ṭarfah Ibn al-‘Abd (538-564), ‘Addiy Ibn Zayd (w. 587), Labīd Ibn Rabī’a (560-661), dan ‘Abīd Ibn al-Abras (w. 554).

perbuatan mereka yang benar dan yang salah’, ‘sumber yang mereka jadikan rujukan’ (Ibn Khaldun); bahwa di dalamnya ditemukan ‘kebenaran dan kebijaksanaan’, yaitu ‘hasil panen buah intelektualitas’, ‘pemimpin dan petunjuk’, ‘sang pengkhotbah yang berbudaya’, dan kekuatan untuk ‘mengabadikan masa lalu’ (Al-Jurjānī). Pendeknya, mereka lupa bahwa puisi pra-Islam, selain sebagai nyanyian, merupakan cara khusus dalam mendekati dunia dan berbagai hal melalui pemikiran yang bersandarkan kepada pengalaman intelektual dan emosional sekaligus.

Sistem epistemologis yang dibangun di atas agama (hukum dan teologi) pada satu sisi, dan bahasa (tata bahasa dan retorika) di sisi yang lain, menciptakan pula pemisahan yang nyata antara puisi dan pemikiran. Di sini, paradoksnya adalah bahwa apa yang oleh agama dianggap sebagai kesalahan dan godaan justru diubah menjadi sumber kenikmatan estetis dan spiritual oleh pendukung sistem epistemologis ini. Sistem ini, yang diderivasi dari teks tertulis dengan segala karakteristik penulisannya yang khas—al-Qur’ān—mendukung teorisasi oralitas yang dilagukan dan menguatkan kembali kriteria artistiknya, sehingga mendukung penegasannya sebagai standar-standar yang baku dan nyaris absolut.

Sistem epistemologis yang didasarkan kepada argumentasi filosofis dalam tingkat tertentu menghadirkan pemisahan yang sempurna dengan dua hal di atas, dalam hal metodologi maupun pendekatannya terhadap pengetahuan. Namun demikian, dalam konsepsinya mengenai puisi, secara paradoks, epistemology berdasarkan filsafat merupakan kelanjutan atau bahkan penyempurnaan dari kedua sistem tersebut, dengan tambahan argumen-argumennya sendiri, yang ditarik dari pemikiran Yunani.

Dengan demikian kita melihat bahwa puisi dalam pandangan mayoritas teoritikus Arab adalah obyek

‘kesenangan dan kenikmatan musikal’, atau sesuatu yang ‘dibuang atau ditolak’: sesuatu yang bekerja di wilayah kebohongan dan yang absurd, atau di wilayah kenikmatan sensual. Dengan kata lain, puisi merupakan cara yang cacat atau negatif dalam mendekati dunia dan berbagai misterinya; paling jauh, puisi hanya bisa dijelaskan sebagai sebuah permainan, sebagai tiruan atau representasi, tetapi tidak memiliki kaitan apapun dengan pengetahuan.

Dari sudut pandang agama, masih mungkin ditemukan justifikasi bagi apa yang ditegaskan oleh sistem linguistik-religi, jika peneliti kembali ke akar kata *syi’r* (puisi), yaitu verba *sya’ara*, yang berarti ‘mengetahui’, ‘memahami’ dan ‘merasakan’. Berdasarkan ini, semua pengetahuan adalah puisi. Kita menyebut seorang penyair dalam bahasa Arab sebagai *sya’ir* (secara literal, ‘orang yang mengetahui, memahami dan merasakan’) karena ia merasakan dan memahami (*yasy’uru*) sesuatu yang tidak dirasakan dan dipahami oleh orang lain, mengetahui (*ya’lamu*) sesuatu yang orang lain tak mengetahuinya.³⁷ Tetapi secara umum kata *syi’r* digunakan untuk suatu bentuk ujaran yang diatur oleh metra dan rima, ujaran yang ‘ditentukan oleh rambu-rambu yang tak bisa dilanggar’, dan paling sering verba *sya’ara* itu menyaran kepada makna yang lain: ‘merasakan’. Jadi, puisi telah menjadi ‘perasaan’, dan ‘sesuatu yang dengannya pertama kali kita mengungkapkan pengetahuan mengenai apa yang dirasakan’. Itulah mengapa orang mengatakan, ‘Saya merasa demam’, tetapi tidak ‘Saya rasa Tuhan itu Esa’, karena Tuhan bukan dirasakan melainkan disadari atau dipahami. Barangkali ini bisa menjelaskan mengapa dalam istilah agama puisi dikaitkan dengan sensasi, dan mengapa pula diciptakan pemisahan antara puisi dan pemikiran. Puisi tidak akan melampaui tahapan awal dari pengetahuan: demikian juga fungsi yang dilekatkan kepada sensasi. Apa

³⁷ Lihat *Lisan al-‘Arab: sya’ara*

yang melampaui sensasi adalah agama, dan karena gagasan ini pulalah secara umum puisi dipandang sebagai sesuatu yang secara pasti tidak mampu menghadirkan pengetahuan atau menyingkap kebenaran. Puisi, seperti sensasi yang menjadi titik tolaknya, adalah sebuah pengkhianatan dan tidak berarti apa-apa. Hanya melalui agama, bukan puisi, kita dapat menemukan kebenaran. Peran puisi karenanya terbatas kepada penyediaan kesenangan estetis, di dalam batas-batas yang diatur dan diperbolehkan oleh agama.

Pandangan ini bertentangan dengan makna asal kata yang memperbolehkan kita untuk mempertanyakan penggunaan istilah 'puisi' yang telah diterima itu dan untuk menyatukan puisi dan pemikiran, mengingat puisi bukan semata-mata berisi mengenai hal-hal yang berhubungan dengan perasaan, melainkan juga pemikiran mengenai perasaan itu sendiri.

Bahkan seandainya ditemukan pembenaran atas sikap yang diambil oleh sistem relijius-linguistik ini terhadap puisi, kemudian justifikasi apakah yang digunakan oleh kritisisme sastra itu sendiri? Faktanya adalah bahwa kritisisme tersebut telah menyesatkan penelitian mengenai puisi pada tingkat yang fundamental: ia bukan kritisisme atas puisi sebagai dirinya sendiri, melainkan atas berbagai hubungan fungsional dan sosio-etisnya. Ringkasnya, kesadaran kritis itu lebih bersifat fungsional ketimbang puitis.

Berbagai pertanyaan yang dipicu oleh ketiga faktor di atas menuntut kajian khusus sendiri. Paling tidak, kita perlu membaca ulang warisan intelektual kritis kita, dan sejalan dengan itu perlu menuliskan kembali sejarah puisi Arab dan estetikanya.

Sesuatu yang hilang dari teori dapat ditemukan di dalam teks kreatif. Teks dimaksud, yang contoh-contohnya didapati di dalam karya sejumlah penyair dan kaum mistis, melampaui sistem-sistem epistemologis di atas berikut teori-teorinya. Teks yang sama di dalam struktur dan visinya mencapai

hubungan yang organis antara puisi dan pemikiran, dan melalui wawasan-wawasan dan momen-momen iluminasinya ia membuka sebuah horizon estetis dan pemikiran yang ada di hadapan kita.

Teks ini pada dasarnya muncul dari sebuah visi yang tidak membelah manusia ke dalam dua bagian berbeda—pikiran dan perasaan, atau intelek dan emosi—tetapi menganggapnya sebagai keseluruhan individual, sebuah kekuatan kesadaran yang utuh. Karena sifat-sifatnya yang berbeda tersebut, teks tertulis ini berada pada oposisi yang ekstrem dari teks lisan. Teks mistis, secara khusus, memiliki andil yang besar atas terciptanya bahasa politik baru yang eksis secara berdampingan dengan puisi metris dan bersifat independen terhadapnya.

B. Al-Qur'an dan Puisi

Al-Qur'an bukan saja cara baru melihat berbagai hal, membaca manusia dan dunia, melainkan juga cara baru penulisan. Sebagaimana menghadirkan perbedaan dengan masa jahiliyah pada tataran epistemologis, al-Qur'an menghadirkan pula perbedaan dalam hal bentuk-bentuk ekspresinya. Teks al-Qur'an adalah titik tolak baru yang radikal dan lengkap: ia membentuk sebuah basis pergeseran dari kebudayaan lisan ke tulisan—dari kebudayaan intuisi dan improvisasi menuju kepada kebudayaan kajian dan kontemplasi, dan dari cara pandang pagan mengenai eksistensi yang dangkal menuju ke kedalaman metafisisnya.

Adonis memulai dengan mengkaji secara singkat dan kronologis berbagai studi yang membandingkan al-Qur'an dengan teks-teks puitis. Studi-studi tersebut dimaksudkan terutama untuk menetapkan bagaimana dua jenis teks itu berbeda, dan sekaligus menegaskan superioritas al-Qur'an. Pada saat yang sama, melalui kegiatan perbandingan itu sendiri studi-studi tersebut menjadikan al-Qur'an sebagai

idealitas sastra baru yang melampaui idealitas sastra pra-Islam lama. Hal ini menarik perhatian para penyair dan kritikus sastra—khususnya mereka yang tidak menjadikan oralitas sebagai model bagi puisi atau idealitas bagi cita rasa kritis—dan membuat mereka menjadikan al-Qur’ān sebagai petunjuk dan insiprasi.

Salah satu kajian awal yang membandingkan al-Qur’ān dan puisi pra-Islam adalah *Majāz al-Qur’ān* (Metafora al-Qur’ān) karya Abū ‘Ubaidah (728-825). Ditulis pada permulaan abad IX, karya ini membahas penggunaan bahasa metaforis dalam al-Qur’ān, sehingga membuka jalan bagi pendekatan kritis yang terkait dengan kajian penggambaran artistik dan macam-macam makna pengungkapannya.³⁸

Karya lainnya adalah *Ma’āni al-Qur’ān* (Makna al-Qur’ān) oleh al-Farrā’ (w. 822), sebuah studi mengenai gaya bahasa al-Qur’ān dari sudut pandang struktural dan gramatikal.³⁹ Karya ini berbentuk tafsir al-Qur’ān, surat per-surat. Al-Farrā’ memberikan komentar-komentar gramatikal, linguistik, dan sastra terhadap setiap ayat, dan sesekali mendukung penafsirannya dengan contoh-contoh puisi pra-Islam. Sepanjang pembahasan, al-Farrā’ membicarakan sarana-sarana figuratif semisal metonimi, simile, alegori, metafor, inversi, dan perpindahan bunyi dari pihak kedua ke pihak ketiga. Ia juga mendiskusikan musikalitas al-Qur’ān, yang menurutnya berasal dari pengaturan kata-katanya, keharmonisan bunyinya, dan kesesuaian antarrima di akhir setiap ayatnya. Ia mencoba mengkonstruksi sebuah kerangka teoretis mengenai fenomena ritmis di dalam al-Qur’ān ini dengan membandingkannya dengan matra-matra oralitas pra-Islam, yang menunjukkan, misalnya, terjadinya perubahan-perubahan yang mempengaruhi kata-kata akhir ayat demi

³⁸ Lihat, Abū ‘Ubaidah, *Majāz al-Qur’ān* (Kairo: Maktabt al-Kh̄nājī, t.t.).

³⁹ Lihat, *Ma’ānī al-Qur’ān* (Beirut: ‘Ālam al-Kitāb, 1983).

menjaga keharmonisan musikal dan menciptakan irama, seperti rima dalam puisi.

Al-Jāhiz melangkah lebih jauh daripada al-Farrā' di dalam usahanya untuk menemukan misteri artistik teks-teks al-Qur'ān, terutama dalam analisisnya mengenai bahasa metaforis dan musikalitas komposisinya. Ia sering mendukung pendapatnya dengan mengutip puisi pra-Islam dan menulis secara panjang lebar mengenai matra-matra al-Qur'ān, dengan menolak adanya keserupaan antara matra-matra tersebut dengan matra-matra puisi.

Menjelang akhir abad IX, Ibn Qutaybah (828-89) membuat sebuah analisis yang cerdas mengenai retorika dalam teks al-Qur'ān dalam *Musykil al-Qur'ān* (Problematika al-Qur'ān). Ia mendefinisikan struktur al-Qur'ān sebagai kombinasi kata yang partikular yang memiliki keselarasan yang sempurna dengan maknanya.⁴⁰ Musikalitas al-Qur'ān berasal dari irama internal ayat-ayatnya yang didasarkan pada keserasian melodis dari masing-masing bunyi dan pengulangan rima-rima akhir yang sama atau variasi rima akhir menurut pola-pola tertentu. Ibn Qutaybah mendiskusikan efek yang dimiliki al-Qur'ān terhadap jiwa manusia, karena al-Qur'ān menyapa jiwa sebagai yang mengetahui rahasia terdalamnya dan karena itu dapat menggerakkan dan memikatnya.⁴¹ Dalam diskusinya mengenai metafora di dalam al-Qur'ān, Ibn Qutaybah menyatakan bahwa Tuhan menjadikan puisi Arab menempati posisi utama dalam kebudayaan-kebudayaan lain, dan menjadikannya sebagai gudang penyimpanan ilmu pengetahuan Arab, serta memelihara puisi melalui matra, rima dan keindahan komposisinya.⁴² Ibn Qutaybah mengamati bahwa pengulangan dalam al-Qur'ān memiliki nilai retorik

⁴⁰ Lihat, *Musykil al-Qur'an* (ed.) Sayyid ahmad Ṣaqr (Kairo: Maktabat Dār al-Turās, 1983), 5-11.

⁴¹ *Ibid.*, 12-22.

⁴² *Ibid.*, 136-184.

yang agung: pengulangan itu membuat teks-teksnya semakin empatik dan pasti, memenuhi makna dan mengembangkan sarana-sarana pengungkapannya, bergantung kepada konteksnya.⁴³ Ibn Qutaybah menarik kesimpulan dengan menyatakan bahwa al-Qur'ān merupakan mainstream ujaran Arab, tetapi ia superior terhadapnya, dan bahkan tak tertandingi.

Mendasarkan argumennya terhadap teks al-Qur'ān, al-Rūmānī (908-994) menawarkan sebuah definisi retorika yang berbeda dari yang ada sebelumnya. Dalam *Al-Nukat fī I'jāz al-Qur'ān* (Poin-Poin yang Berkaitan dengan Kemukjizatan al-Qur'ān), ia menyatakan bahwa retorika bukan semata persoalan membuat makna terpahami, melainkan menanamkan makna ke dalam hati melalui bentuk pengungkapan yang paling indah.⁴⁴ Dalam definisinya itu, al-Rūmānī menyatukan dua ekstrim di dalam retorika: metode stilistika dan efek yang dihasilkannya. Ia mengkaji bentuk-bentuk retorik dan cara-cara penggunaannya, ungkapan dan teknik komposisinya, dan rima-akhir yang didefinisikannya sebagai 'bunyi serupa di dalam jeda, yang menjamin keterpahaman maknanya dengan baik. Al-Rūmānī memberikan kesimpulan dengan menetapkan sebuah kriteria estetik yang canggih, yang mengajukan klaim bahwa 'teks yang indah' adalah 'teks yang dapat didekati oleh spirit dengan berbagai cara', atau dalam terminologi kritis moderen, sebuah teks terbuka, yaitu teks dengan multimakna.

Bayān I'jāz al-Qur'ān (Penjelasan mengenai Kemukjizatan al-Qur'ān) oleh al-Khaṭṭābī (w. 998) memuat dua ciri yang patut dicatat: redefinisi yang lebih seksama dan komprehensif mengenai komposisi al-Qur'ān dibandingkan dengan karya-karya yang terdahulu, dan pengakuan bahwa

⁴³ *Ibid.*, 232-241.

⁴⁴ Lihat, Al-Rūmānī, "al-Nukat fī I'jāz al-Qur'ān dalam *Ṣalās Rasa'il fī I'jāz al-Qur'an* (ed.) Muhammad Khalafullāh dan Zaghlū al-Salām (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1986), 75-76.

kebudayaan merupakan prasyarat bagi komposisi artistik dan bagi pemahaman seni yang menegaskan bahwa spontanitas dan kefasihan saja tidaklah cukup.⁴⁵ Pernyataannya yang kedua ini barangkali mewakili upaya awal yang masih samar-samar dalam mengkritik oralitas puisi pra-Islam dan estetikanya, meskipun dalam bentuk tak-langsung.

Al-Bāqillānī (w. 1013), dalam berbagai kajiannya mengenai keindahan al-Qur'ān, menolak melakukan perbandingan antara ayat-ayat al-Qur'ān dengan lirik-lirik puisi atau antara surat-surat al-Qur'ān dengan sajak. Hal ini mengingat, dalam pandangannya, komposisi al-Qur'ān merupakan model kefasihan yang tidak dengan wacana artistik masyarakat Arab dalam berbagai bentuknya, dan bahkan sesuatu yang sama sekali berbeda.⁴⁶

Al-Bāqillānī menarik kesimpulan dengan mengajukan klaim bahwa teks al-Qur'ān tidak masuk ke dalam kategori-kategori ini karena keunikan yang dimilikinya.⁴⁷ Untuk menjelaskan masalah ini lebih jauh, ia menganalisis sejumlah teks bahasa Arab, termasuk pidato Nabi dan para sahabatnya serta orator Arab yang ternama, *Mu'allaqāt*nya Imru 'l-Qays (w. 540), yang mewakili puisi 'kuno', dan sajak al-Buḥturi (820-97), yang mewakili puisi 'moderen'. Selanjutnya Al-Bāqillānī menunjukkan ketidaksempurnaan dan kegagalan

⁴⁵ Lihat, Al-Khaṭṭābī, "Bayānu I'jāz al-Qur'ān dalam *Salās Rasa'il fi I'jāz al-Qur'an* (ed.) Muhammad Khalafullāh dan Zaghlu al-Salām (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1986), 36.

⁴⁶ Untuk menjelaskan bahwa perbandingan-perbandingan seperti itu tidak bisa dipahami, Al-Bāqillānī mengklasifikasi ungkapan artistik bahasa Arab ke dalam lima bagian:

1. puisi
2. ujaran dengan matra tetapi tanpa rima (*ghair al-Muqaffā*)
3. ujaran-berima (*saj'*)
4. ujaran dengan matra tetapi tidak berasonansi (*ghair al-Musajja'*)
5. ujaran 'yang tak dibatasi', yaitu prosa tanpa rima dan matra.

Lihat, *I'jāz al-qur'ān* (ed.) Sayyid Aḥmad Saqr (Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.t.), 52.

⁴⁷ *Ibid.*

sajak-sajak ini, dibandingkan al-Qur'ān, dan dilanjutkan dengan mengkritik para penyair yang berilusi bahwa mereka bisa mengambil manfaat dari contoh-contoh al-Qur'ān di dalam komposisi puisi mereka. Sebaliknya, Al-Bāqillānī memuji mereka yang terus mengarang sesuai dengan 'metode Arab', yaitu menurut tradisi oralitas pra-Islam.⁴⁸

Kajian-kajian dalam bidang bahasa dan puisi berkembang bersamaan dengan kajian-kajian mengenai teks al-Qur'ān. Dalam kerangka mencari presisi dan akurasi, para penulis menarik perbandingan-perbandingan antara puisi-puisi pra-Islam dan al-Qur'ān dan mendiskusikan problem-problem retorika yang umum bagi keduanya. Sesuatu yang mencolok di dalam berbagai kajian di atas adalah munculnya klaim bahwa tak seorangpun mampu menulis teks yang setara dengan al-Qur'ān. Namun demikian, muncul sebuah antitesis yang tertindas, yang diekspresikan secara gamblang oleh seorang Muktaẓilah al-Nazzam (w. 845): 'komposisi al-Qur'ān bukanlah mukjizat. Manusia mampu melakukan hal yang sama, dan bahkan yang lebih baik.'

Jika kita mempertimbangkan kedua elemen ini sekaligus—keyakinan yang tertindas dan asumsi yang tampak—kita dapat memahami dengan lebih baik posisi al-Qur'ān sebagai poin penting dalam semua kontroversi yang terkait dengan retorika dan estetika ujaran secara umum, dan dengan puisi dan prosa secara khusus. Selain itu, masalah ini merupakan isu kesusastraan dan artistik, sebagaimana juga merupakan isu profetik-relijius. Dengan demikian, kita bisa mengatakan bahwa al-Qur'ān dibaca melalui dua skemata yang berbeda. Yang pertama menjadikan tradisi retorik pra-Islam, yang bersandar pada insting dan nilai-nilai 'kekunoan' dalam bentuknya yang orisinal, sebagai poin rujukan. Para penganut model pembacaan ini mengkaji seni al-Qur'ān ('teks langit') dengan dipandu oleh ukuran-ukuran puisi pra-Islam

⁴⁸ *Ibid.*, 53-71.

(‘teks bumi’) dan, sebaliknya, mengkaji puisi berdasarkan al-Qur’ān. Dengan begitu, mereka memberikan karakteristik model atau yang ideal kepada puisi pra-Islam: ‘Bentuk ungkapan manusia yang paling indah adalah puisi pra-Islam, dan dalam istilah yang absolut, ungkapan yang terindah, manusiawi atau ilahi, yang menggunakan bahasa puisi yang sama, adalah al-Qur’ān. Status demikian membuat puisi muncul sebagai bentuk keindahan yang instingtif, yang juga tak tertandingi dalam caranya sendiri, yang dapat dijadikan sebagai sumber dan model bagi kepengarangan selanjutnya. Gaya puitis pra-Islam dikenal sebagai ‘Metode Arab’, sebuah istilah yang menyiratkan watak khas puisi Arab.⁴⁹

Mereka yang mengikuti model pembacaan kedua terhadap al-Qur’ān menganggap penting tidak saja insting melainkan juga budaya yang mendukung dan mematangkan insting tersebut. Model Pembacaan inilah yang memberikan fondasi bagi apa yang kita sebut ‘puisi tertulis’, yang berasal secara langsung dari puisi-lisan. Para sarjana itu menganggap al-Qur’ān sebagai teks yang memiliki dimensi-dimensi spiritual dan intelektual universal, yang dalam pandangan mereka, tidak semata berhubungan dengan insting tetapi juga dengan budaya dan visi spiritual serta intelektual yang komprehensif. Jika sebagai teks wahyu bahasa al-Qur’ān adalah suci dan profetis, pada saat yang sama ia juga puitis, yang menggunakan bahasa yang sama dengan bahasa puisi pra-Islam. Dan jika ia sakral, karena Islam diwahyukan menggunakan bahasanya, maka kesakralannya dalam tingkat tertentu adalah bersifat lokal dan historis. al-Qur’ān memuat visi yang transendental dan yang manusiawi serta kultural sekaligus. Ia adalah yang transendental yang berada dalam ruang dan waktu, atau yang transendental dan yang imanen sekaligus.

⁴⁹ Adūnīs, *al-Syi’riyyah al-‘Arabiyyah*, 40.

Ini berarti bahwa al-Qur'ān di dalam dua model pembacaan di atas merupakan basis bagi dinamisme kultural yang inovatif dalam masyarakat Islam-Arab, mata air dan porosnya. Namun demikian, model pembacaan kedualah yang membuka jalan bagi transisi dari oralitas puisi pra-Islam menuju ke puisi tulisan, yang prinsip-prinsipnya dirumuskan di dalam teori Al-Jurjānī mengenai komposisi al-Qur'ān. Beberapa kritikus telah membahas karya Al-Jurjānī tersebut, semisal al-Ṣūfī (w. 946). Dengan demikian, kita dapat mengatakan bahwa al-Qur'ān, yang dianggap sebagai sebuah penolakan terhadap puisi, secara tidak langsung telah membuka horizon-horizon tak terbatas dalam puisi dan membentuk ktitisisme sastra yang jenuin.

Al-Ṣūfī melakukan pembelaan awal yang nyaris total terhadap puisi tulisan, yang di sini dimaksudkan sebagai 'metode moderen' sebagaimana diwakili oleh penyair Abū Tamām (788-845), yang dipertentangkan dengan 'metode Arab', 'metode kuna'.⁵⁰

Jadi, al-Ṣūfī menegaskan bahwa Abū Tamām adalah eksponen utama gaya baru dalam puisi. Bertentangan

⁵⁰ Di dalam membela modernitas, yang memiliki cara yang berbeda dari penyair sebelumnya—para penyair lisan pra-Islam—al-Ṣūfī menekankan poin-poin berikut:

1. Kualitas spesifik metode moderen terletak pada penciptaan makna-makna yang tidak pernah diketahui oleh oralitas pra-Islam dan penciptaan bahasa puitis yang baru. Karena itu, modernisasi di dalam puisi adalah ditemukannya sesuatu yang tidak dikenal oleh generasi kuno.
2. Kehebatan sajak seharusnya menjadi kriteria yang penilaian, bukan zamannya. Puisi terbaik tidak harus yang tertua. Karena itu metode para penyair terdahulu tidak valid untuk dijadikan kriteria.
3. Pemahaman budaya yang luas dan komprehensif merupakan prasyarat bagi siapapun yang hendak menjadi kritikus sastra. Kritikus haruslah mereka yang memiliki pemahaman tajam atas sains puisi, seperti dinyatakan al-Ṣūfī. Lemahnya pengetahuan budaya para kritikus di masa al-Ṣūfī adalah terletak pada ketidaktahuan mereka terhadap kekhasan puisi baru, termasuk puisi Abū Tamām, dan pada sikap permusuhan mereka terhadap gerakan pembaruan puisi, atau terhadap puisi tulisan. Lihat, *Ibid.*

langsung dengan puitika lisan, gaya baru ini dikonstruksi di seputar ‘ambiguitas dan kepelikan makna’. Gaya baru ini digunakan oleh penyair-penyair yang ‘lebih menyukai makna-makna yang rumit, yang memiliki teknik yang elaboratif dan cenderung kepada gaya ujaran yang halus dan filosofis’, dalam kata-kata al-Āmidī (1155).

Al-Jurjānī membawa isu-isu ini, khususnya kepada puisi tulisan, pada formulasi kritis yang koheren di dalam dua karya utamanya, *Asra al-Balaghah* (Rahasia Retorika) dan *Dala'il al-I'jaz* (Indikasi-Indikasi Kemukjizatan). Ia menganggap komposisi (*naẓam*) sebagai elemen esensial di dalam menyingkap kualitas puisi teks tertulis. Komposisi demikian ia definisikan sebagai ‘merekatkan kata-kata satu dengan yang lain, membuat yang satu sebagai alasan bagi yang lain’. Dengan definisinya itu, Al-Jurjānī tidak memaksudkan untuk menggabungkan kata-kata secara serampangan melainkan untuk menyusunnya sesuai dengan susunan makna di dalam jiwa, sehingga makna-makna tampak harmonis dan selaras dengan apa yang dikehendaki oleh intelek. Komposisi, menurut definisinya itu, adalah keterampilan mengarang yang baik, yang menyerupai keterampilan tukang perak atau tukang emas, seperti juga pengukir, pelukis, ilmuminator dan seni-seni lain yang berkaitan dengan representasi. Ini mengingatkan kita kepada definisi Al-Jāhīz mengenai puisi sebagai ‘kepengarangan yang baik dan proses representasi’.

Atas dasar itu, dalam teori komposisi di atas kata-kata tidak dilihat sebagai dirinya sendiri, karena kata:

tidaklah superior terhadap kata yang lain sebagai unit yang terpisah. Nilai dan keberbedaannya hanya ditetapkan oleh sejauh mana maknanya selaras dengan makna-makna lain yang mengikutinya. Kita sering mendapati kata-kata yang menyenangkan di satu

tempat dan membosankan atau asing di tempat yang lain.⁵¹

Serupa dengan itu, makna juga tidak diperlakukan tersendiri karena ia tidak memiliki nilai intrinsik yang terpisah. Makna-makna bekerja dengan:

cara yang sama seperti warna yang darinya dibuat lukisan dan hiasan. Seorang pewarna bisa memilih dan memanipulasi warna-warna yang dengannya ia akan mewarnai materinya, menguasai tonalitasnya, mengetahui dimana dan seberapa banyak ia akan membubuhkan warna, dan bagaimana ia mencampur warna-warna itu dan mengaturnya, hingga mencapai apa yang tidak bisa dilakukan orang lain, karena lukisannya jauh lebih indah dan orisinal.⁵²

Perbedaan juga terjadi antara seorang penyair dengan seorang yang lain 'bergantung kepada makna apa yang dikehendaki keduanya'.

Demikian pula kehebatan literer, ia tidak ditemukan di dalam kata-kata sebuah teks secara terpisah, tidak juga di dalam maknanya, pun bukan pada pengetahuan penyair mengenai bahasa dan penggunaannya. Karena jika demikian halnya:

maka penggunaan bahasa yang inovatif dalam menciptakan metafora dan kata kiasan tidak akan menjadi kehebatan literer. Jika kehebatan hanya dinilai berdasarkan penggunaan metafora yang sudah dikenal dengan baik dan telah digunakan dalam bahasa masyarakat Arab, maka ketidaktahuan itu telah demikian jauh! Kehebatan literer terletak pada pemilihan kata yang baik dan pengetahuan bagaimana

⁵¹ Al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz* (ed.) Maḥmūd Muḥammad Syākīr (Kairo: Maktabat al-Khānājī, t.t.), 46.

⁵² *Ibid.*, 87.

menyusunnya ... Jika wacana ibarat iluminasi dan pengerjaan emas dan perak, sementara makna ibarat materi yang tengah dikerjakan—seperti perak dan emas darimana cincin dan kalung dibuat—maka hal ini menjadi absurd bagi kita, jika kita hendak menilai cara cincin itu dibuat, atau menilai hebat tidaknya pembuatannya, dengan mempertimbangkan perak atau emas yang dikerjakan. Dengan cara yang sama, adalah absurd, jika kita hendak mengetahui dimana letak kehebatan dan superioritas ujaran puitis, dengan mempertimbangkan maknanya semata.⁵³

Ada dua hal yang muncul dari penjelasan di atas: pertama, bahwa kepuitisan berasal dari cara makna dibangun, dan kedua, bahwa kepuitisan tersebut tidak hanya ditemukan dengan mendengarkan—penting pula mengkaji teks ‘menggunakan hati... yang dibantu dengan intelek’, ‘untuk merefleksikannya, bertanya kepada akal dan menggunakan cara yang lain untuk kembali kepada intelek’.

Pertanyaan yang perlu dikemukakan berikutnya kepada Al-Jurjānī, menurut Adonis, adalah ‘Bagaimana dengan matra?’ maka ia akan menjawab, ‘Matra tidak menjadi perhatian kita’. Klaim-klaim yang dibuat Al-Jurjānī mengenai puisi tidak memasukkan masalah matra, tetapi pada penggunaan yang tepat terhadap simile, metafora, sugesti dan alusi, dan keterampilan artistik yang khas dan unik. Matra:

tidak ada hubungannya dengan kefasihan dan retorika. Jika tidak maka dua sajak dengan matra yang sama akan setara dalam hal kefasihan dan kekuatan retorisnya. Jadi, bukan matra yang membuat wacana puitis demikian, dan bukan matra pula yang menjadikan sebuah sajak lebih baik dibanding yang lain.⁵⁴

⁵³ *Ibid.*, 250.

⁵⁴ *Ibid.*, 474.

Jika komposisi adalah rahasia keputisan, apakah rahasia komposisi? Menurut Al-Jurjānī rahasianya adalah penggunaan bahasa figuratif (*majaz*): ‘keindahan wacana secara keseluruhan diperoleh dari seni metafora dan bentuk-bentuk yang dikaitkan dengannya.’ Bahasa metaforis adalah ‘magis’, katanya. Melalui metafora ujaran puitis diperbarui secara terus menerus. ‘Ia memberikan Anda makna yang berlimpah di dalam kata-kata yang paling sederhana’. ‘Sesuatu yang mati menjadi hidup dan berbicara, dan tubuh yang diam menjadi fasih.’ Ia menunjukkan kepada Anda ‘makna yang halus—rahasia pemikiran—seolah ia bernyawa’, dan metafora dapat memperhalus karakteristik fisik hingga menjadi spiritual dan hanya dapat dipahami dengan intuisi’.

Metafora (*isti’arah*) adalah tahapan tertinggi bahasa figuratif. Sebuah imaji tidak dapat menggerakkan dan membangkitkan kecuali jika ia menghadirkan keserupaan antara dua hal yang berbeda jenisnya. Semakin ekstrim jarak antara kedua hal yang dibandingkan, semakin asing imaji yang muncul dan semakin menyenangkan kemunculannya bagi jiwa. Sebuah imaji dikagumi jika melaluinya seseorang dapat melihat dua hal sebagai sama dan tidak sama, harmonis dan berbeda. Metafora menghadirkan kinerja magis, ‘membawa keharmonisan kepada yang tidak harmonis seolah memendekkan jarak antara Timur dan Barat, membuat sesuatu yang saling bertentangan menjadi selaras, dan menyatukan antara kehidupan dan kematian, api dan air.’ Dalam pada itu metafora membiarkan kita memasuki dunia ‘keasingan’, sebagai disebut Al-Jurjānī, dimana imaji-imaji puitis tidak dapat ditangkap secara cepat oleh pikiran dan tidak hadir dalam imajinasi hanya dengan sekejap. Mereka hanya bisa dipahami:

setelah menguatkan, mengenang, mencari dengan menelisik berbagai imaji yang familiar, merangsang imajinasi agar memvisualisasikannya dan memanggil

di antaranya yang tidak hadir... Semua kemiripan yang gamblang, yang terkait dengan penampakan atau penjelasan eksternal, yang bisa dirasakan setiap saat, membuat simile yang dibangun darinya akan tampak remeh dan biasa saja. Proses pertentangan, yang sebisa mungkin berbeda satu sama lain, membuat simile asing, jarang dan baru. Simile-simile itu dinilai berdasarkan posisinya terhadap ekstrim-ekstrim ini: mereka yang paling dekat dengan yang pertama adalah yang paling biasa, dan mereka yang lebih dekat dengan yang kedua adalah yang paling sublim, dan karena keasingannya mereka menjadi yang paling inovatif.⁵⁵

Prinsip di balik ini semua adalah untuk menciptakan sebuah sintesis dari berbagai hal yang berbeda, atau lebih tepatnya, konvergensi yang ekstrim dalam divergensi yang ekstrim.

Al-Jurjānī menjelaskan mengapa bahasa metaforis dikagumi, dengan mengatakan bahwa ‘Watak manusia dikonstruksi dalam sebuah cara yang jika sesuatu muncul dari suatu tempat yang tidak diduga, atau hadir dari sumber yang tidak familiar, maka jiwa akan mengaguminya dengan hasrat yang lebih besar.’

Tetapi bagaimana kita dapat mengenali kehebatan puisi? Bagaimana kita bisa menemukan bagian teknis puisi yang lebih baik, ‘dimana keterampilan dan kepiawaian bertempat’, seperti dikatakan Al-Jurjānī? Dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas, Al-Jurjānī menunjukkan bahwa:

tidak ada misteri atau masalah yang asing, apalagi gelap atau sulit dipahami secara intelektual dibandingkan konsep mengenai kehebatan puisi. Berbagai istilah yang digunakan kalangan retorik dan

⁵⁵ *Asrār al-Balāghah fī ‘Ilm al-Bayān* (ed.) ‘Abd al-Humayd Hindāwī (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001), 124.

sarjana untuk mencirikannya adalah simbol-simbol, yang tak bisa dipahami oleh orang yang tidak sepeka mereka, dan yang kurang memiliki persiapan untuk memahami apa yang dikehendaki oleh tanda-tanda...Makna dalam puisi...ibarat mutiara di dalam bungkusnya; ia tidak muncul kecuali jika Anda membuka dan mengeluarkannya...Tidak semua pemikiran dapat ditemukan kandungannya, demikian pula gagasan yang tidak seluruhnya dapat dimengerti: tidak semua orang berhasil mengelupas kulitnya, sehingga menjadi salah seorang yang berpengetahuan.⁵⁶

Imaji-imaji yang diciptakan oleh bahasa metaforis ‘mengisyaratkan hal-hal yang digambarkan oleh imajinasi’ dan tidak bisa dipahami kecuali dengan ‘akal instingtif dan visi hati’. Imaji-imaji itu demikian halus dan lembut, gelap dan tak-familiar, sehingga hanya bisa dipahami melalui interpretasi dengan kontemplasi, refleksi dan kepelikan berpikir yang mendalam. Hanya mereka yang memiliki intelektualitas dan visinya yang tidak biasa yang sanggup memahaminya dengan baik; yaitu ‘mereka yang dengan intelek murni, pikiran yang tajam, bakat dan jiwanya yang kuat yang siap merasakan kebijaksanaan.

Memahami detil-detil teknik puisi adalah esensial. Karena dalam ‘pemahaman detil-detil, preferensi diberikan kepada cara melihat dan cara mendengar tertentu. Sedangkan untuk pemahaman umum pendekatannya tidak begitu dibedakan’. Ketika kita memahami detil tertentu kita melihat detil itu, mendengarnya dan memperoleh kesenangan darinya, dengan mengangkat detil itu dari tumpukan detil-detil yang lain, dan membedakannya dari yang lain. Tetapi jika kita tidak tertarik kepada detil, ibarannya kita menganggap puisi sebagai nonsens dan karena itu menganggapnya rendah.

⁵⁶ *Dalā'il al-I'jāz...*, 250.

Sebagaimana terdapat tingkatan-tingkatan kemampuan dalam pemahaman puisi, terdapat pula tingkatan kemampuan teknis di dalam mengarangnya. Penyair dirangking berdasarkan kehalusannya dalam menciptakan perumpamaan. Sebagian penyair dijuluki sebagai ‘pengarang yang terampil, terinspirasi, pembaru yang brilian yang menggagas kreasi tertentu, sehingga Anda mengenal kreasi itu dengan namanya’, sedang sebagian yang lain disebut pemegang dan peniru, hanya mengolah model-model yang telah ada, karena menyadari bahwa peniruan buta adalah sebuah kelemahan.

Selain itu, kita ingat bahwa menurut Al-Jurjānī makna yang umum dan hal yang lazim tidak memiliki distingsi puitis. Kualitas, menurutnya, hanya dapat diperoleh melalui pemikiran, atau apa yang ia sebut ‘makna dari makna’—yaitu bahwa makna literal kata yang dapat kita pahami seketika, menuntun kita kepada makna yang lain. Dengan begitu, kita dapat menyimpulkan bahwa Al-Jurjānī memandang puisi dan pemahaman atasnya adalah kegiatan kelompok spesialis, terbatas bagi mereka yang memiliki sensitivitas dan pengetahuan.

Kesimpulannya, kritisisme Al-Jurjānī, seperti yang secara ringkas telah dirujuk Adonis sejauh terkait dengan yang didiskusikan di sini, menolak nyaris keseluruhan kriteria puitis oralitas pra-Islam dan membentuk kriteria lain bagi puisi tulisan, yang terinspirasi oleh horizon-horizon yang terbuka bagi kata-kata tertulis di dalam teks al-Qur’ān.

Dari penjelasan di atas menjadi jelas bahwa modernitas dalam puisi Arab secara khusus, dan dalam bahasa tulisan secara umum, memiliki akarnya di dalam al-Qur’ān: puitika oralitas pra-Islam merepresentasikan yang kuno dalam puisi, sedangkan kajian-kajian Qur’ani meletakkan fondasi-fondasi kritisisme tekstual baru, bahkan menciptakan sains estetika yang baru, sehingga membuka jalan bagi pertumbuhan puisi Arab yang baru.

Selain itu, jika mempertimbangkan pengaruh al-Qur'ān terhadap kualitas puisi tulisan-tulisan kaum mistis, kita dapat melihat bagaimana bahasa tertulis al-Qur'ān telah melahirkan apresiasi baru terhadap bahasa artistik dan atas aplikasi praktisnya dalam bentuk penulisan yang baru, dan bagaimana al-Qur'ān menjadi 'sumber mata air kesusasteraan', dalam kata-kata Ibn al-Aṣīr (1162-1239). Dengan demikian, kajian-kajian al-Qur'ān telah menjadi sumber paling penting bagi kajian kualitas puisi Arab.

C. Modernitas

Modernitas merupakan konsep dalam pemikiran Adonis sejak ia menjadi penulis pemula. Adapun istilah modern dalam tulisannya belum tampak jelas penggunaannya kecuali sejak tahun 70an, dan sejak saat itu munculah kekokohan hubungan historis antara Adonis dan modernitas dimana persoalan modernitas menjadi persoalan utama dan prinsip dalam teori puisi bagi Adonis, sehingga dengan teori puisinya tersebut melahirkan posisi persoalan sastra, pemikiran lain, dan penjelasan modernitas yang diungkapkan Adonis tahun 1979 sebagai pandangan yang lebih banyak persoalan dan kefasihan tentang konsep modernitas karena keberadaan Adonis yang menawarkan diskusi dan pertanyaan tentang problematika dasar dan prinsip dalam proses standarisasi teori puisi sesuai pandangan Adonis.⁵⁷

Tidak diragukan lagi bahwa mayoritas pemerhati modernitas dalam bidang sastra menganggap Adonis sebagai orang yang mula-mula melihat modernitas tersebut, sehingga modernitas merupakan ide yang dimunculkannya sejak permulaan petualangan sastra dan puisi Adonis khususnya menuju pada penggeseran modernitas ke statemen umum dan persoalan pemikiran Arab. Perhatian Adonis tidaklah sebatas

⁵⁷ Habib Buhrur, *Tasyakkul al-Mawāqif al-Naqdiy 'ind Adūnīs wa Nizar Qubbānī*, 194-195.

pengkajian terus menerus pada bentuk modernitas dan perubahan puisi Arab melainkan meluas hingga ke pembacaan kembali puisi Arab klasik dan teks-teks kritik dan sufi dengan bacaan yang bermacam-macam dalam perspektif data-data baru dan penyingkapan unsur-unsur yang menunjukkan modernitas dalam teks-teks tersebut. Adonis dianggap penyibak teori-teori Arab bagi modernitas dalam kebudayaan kuno melalui ungkapan-ungkapan al-Mabarrad (826-898), Ibnu Mu'taz (861-909), Ibn Jinni (932-1002), dan Ibnu Rasyiq (1000-1071) serta mereka-mereka semua yang memenangkan puisi modern atau puisi yang tertulis pada jaman mereka.⁵⁸

Adonis merupakan salah satu pionir penyair modern dan karya-karya puisinya menginkarnasikan secara jujur pandangan modernitasnya terhadap sastra dan kehidupan secara umum, dan pada saat yang sama tulisan-tulisannya menginkarnasikan teori-teorinya yang senantiasa diserunya pada setiap perjumpaan dan disembarkannya dalam setiap buku-buku dan artikel-artikelnya dan yang senantiasa difokuskannya pada sekitar konsep pusat yakni modernitas. Sementara, Adonis meyakini sulitnya sampai pada hakekat modernitas yang ia ketahui dengan benar sepanjang jeratan-jeratan yang dikumpulkan oleh istilah ini dalam kebudayaan Arab, sehingga ketika ia mengajukan pertanyaan apa hakekat modernitas itu? Ia mengatakan "Saya tidak mengklaim, bahwa jawaban pertanyaan ini merupakan sesuatu yang mudah. Karena modernitas dalam masyarakat Arab itu merupakan persoalan yang kompleks, tidak dari aspek hubungannya dengan Barat saja, melainkan juga dari aspek sejarahnya yang khusus. Bahkan muncul bagi saya bahwa modernitas itu adalah persoalan utama masyarakat Arab."⁵⁹ Terkadang perolematika modernitas itu termuat di dalamnya

⁵⁸ Muḥammad Banis, *al-Syi'r al-'Arabiy al-Ḥadīs Binyatuhu wa Ibdalatuhu*, 161.

⁵⁹ Adūnīs, *Fātiḥa li Nihāyat al-Qarn*, 320.

dan hubungannya dengan seluruh bidang kehidupan dan modernitas dengan demikian menyentuh kehidupan umumnya individu masyarakat tertentu walaupun tidak kita katakan seluruh individu masyarakat tersebut tanpa terkecuali, artinya bahwa modernitas itu hendak merasuk dalam wilayah-wilayah yang sangat penting utamanya aqidah.

Diantara kebutuhan modernitas itu, menurut Adonis, adalah membebaskan pemikiran dari kegagalan masa lalu karena tidaklah mungkin modernitas itu hidup kecuali dalam masyarakat yang menjalankan kebebasan berfikir. Begitu pula pada saat yang sama modernitas itu tidak membutuhkan pengetahuan saat ini dan pengepungan segala yang baru saja tetapi juga membutuhkan pengetahuan mendalam tentang masa lalu.⁶⁰ Inti modernitas pada sikap rasional mengkosentrasikan pada interaksi ilmiah dengan realitas dan dimensi ilmiah yang merupakan salah satu aspek terpenting modernitas adalah "*I'ādat al-nazri al-mustamirrati fī ma'rifat al-ṭabī'ah li 'l-sayṭarat 'alaihā, wa ta'ammuqi haḥīz al-ma'rifah wa taḥsīnihā bi iṭrād*"⁶¹ (melihat kembali terus menerus pada pengetahuan alam untuk menguasainya, mendalami dan memperindah pengetahuan tersebut dengan sistematis).

Kedua, dimensi seni dan sastra. Seni merupakan hal penting dalam kehidupan manusia karena ia dekat dengan umumnya manusia, banyak tersebar di tengah-tengah mereka karena seni mengungkapkan suka-duka dan angan-angan mereka, menggelitik perasaan dan sensifitas mereka. Oleh karenanya, modernitas dalam bidang seni lebih kentara sehingga ketika pantai berubah, lingkungan menjadi baru, dan umat manusia menjadi maju seni dan budaya harus berubah pula agar perubahan ini tegak dan oleh karena itu modernitas

⁶⁰ Adūnīs, *Musiqa 'l-Ḥūt al-Azraq* (Beirūt: Dār al-Adab, 2002), 134.

⁶¹ Adūnīs, *Fātiḥah li Nihāyāt al-Qarn* (Beirūt: Dār al-'Audah, 1980), 321.

seni, menurut Adonis, merupakan persoalan dasar yang akan menguak dan menceritakan bahasa puisi, membuka horizon kompetisi baru dalam pengalaman menulis, dan mengkreasi cara-cara berekspresi. Syarat masing-masing ini adalah bersumber dari pandangan individu yang unik tentang manusia dan alam.⁶² Adonis berangkat dari keberadaannya sebagai penyair sehingga ia menfokuskan diri pada bahasa sebagai medan seni puitis, bahkan sesungguhnya modernitas puisi itu terkait erat dengan modernitas bahasa yang mana puisi itu ditulis dengannya. “Sungguh, modernitas puisi dalam bahasa tertentu pada mulanya adalah modernitas bahasa itu sendiri.”⁶³ Puisi dengan sendirinya merupakan persoalan paling penting dalam modernitas Adonis.

Banyak kritikus yang menilai bahwa konsep modernitas Adonis itu beriringan dengan konsep kreatifitas, bahkan disebutkan bahwa kreatifitas bagi Adonis merupakan aspek terpenting dalam setiap karya seni yang mengangkat masuk ke dalam alam sihir modernitas, “modernitas menjadi pengetahuan kreatif, dalam makna yang universal, atau hanya menjadi pakaian saja. Dan sejak dilahirkannya pakaian ia akan tua. Hanya saja kreatifitas tidak memiliki umur sehingga tidaklah setiap modernitas itu merupakan kreatifitas, tetapi setiap kreatifitas itu selamanya merupakan modernitas.”⁶⁴ Adonis sangat kosen dengan modernitas kritik dengan pertimbangan bahwa kritik itu memberi kontribusi dalam propaganda modernitas puisi, khususnya, modernitas dalam sastra, umumnya, dan modernitas dalam seni, pada sisi yang lebih umum lagi.

Diantara persoalan sastra yang terkait dengan modernitas adalah adanya kritik sastra. Sehingga, modernitas teks puisi, menurut Adonis, menuntut modernitas dalam merasakannya

⁶² *Ibid.*, 312.

⁶³ Adūnīs, *Al-Syi’riyyah al-‘Arabiyyah*, 110.

⁶⁴ *Ibid.*, 112.

dan menerimanya yang itu tidak terwujud kecuali dengan membuat dasar ukuran-ukuran kritik baru yang membahas kepastian bersama ukuran-ukuran tradisional yang terwariskan sehingga “konsep kritik yang muncul dalam modernitas sesungguhnya didasari oleh ukuran-ukuran kritik yang memandang puisi dalam dirinya sendiri, dan dikuatkan oleh ukuran-ukuran dari dalamnya, yaitu perkembangan ekspresi puitis secara personal”.⁶⁵ Adonis sangat perhatian kepada modernitas kritik dengan pertimbangan bahwa modernitas ini memberikan kontribusi dalam penegakkan tiang-tiang penyangga modernitas puisi, khususnya, modernitas di dalam sastra, umumnya, dan modernitas dalam seni pada sisi yang lebih umum lagi.

Ketiga, dimensi politik sosial ekonomi. Adonis mengkaitkan politik dengan sosial dan ekonomi serta melihat bahwa modernitas dalam bidang-bidang ini dimaksudkan sebagai adanya revolusi pada setiap bangunan kuno dan menamai modernitas di sini dengan modernitas perubahan revolusi ekonomi sosial yaitu menyebarnya gerakan-gerakan, teori-teori, dan pemikiran-pemikiran baru, dasar dan sistem baru yang mengarah pada menghilangkan bangunan tradisional yang kuno dalam masyarakat dan mendirikan bangunan baru.⁶⁶ Modernitas di sini bekerja sebagai bentuk revolusi karena dalam substansinya revolusi itu memuat sistem politik, ekonomi, dan sosial.

Modernitas politik masyarakat Arab, menurut Adonis, dimulai sejak didirikannya Daulah Umawiyah dan gerakan-gerakan revolusioner itu dipraktekkan hingga runtuhnya pemerintahan oleh Kaum Khawarij dan yang lainnya.⁶⁷

Keempat, dimensi sejarah. Modernitas tidak turun secara tiba-tiba dan tidak terkait dengan masa dan masyarakat

⁶⁵ Adūnīs, *Siyāsat al-Syi'r* (Beirut: Dār al-Adab, 1996), 167.

⁶⁶ Adūnīs, *Fātiḥah li Nihāyāt al-Qarn*, 321.

⁶⁷ Lihat, Adūnīs, *al-Šābit wa al-Mutaḥwwil*, J.4., 5-6.

tertentu tetapi ia berjalan dari perubahan-perubahan dan konflik-konflik yang berlangsung lama. Dan modernitas ini akan selalu hadir dalam masyarakat manusia “sungguh jika modernitas itu tidak dibatasi, maka mungkin dikatakan bahwa ia selamanya hadir dalam sejarah manusia, baik sebagai praktik, isyarat, maupun makna.”⁶⁸ Modernitas dalam puisi Arab merupakan gerakan sejarah yang menggambarkan suatu pertemuan yang menghubungkan puisi sebelum dan sesudah modern dan tidaklah mungkin drngankondisi apa pun memisahkan gerakan ini dari konteks historis yang umum bagi masyarakat manapun yang melalui fase-fase perkebangan dan pergeseran dalam berbagai struktur pemikiran, politik, dan sosial.

Jika modernitas Barat itu muncul dalam konteks sejarah yang memuat sekelompok pergeseran-pergeseran akar yang terjadi sebab adanya perkembangan pemikiran filsafat dan penyebaran ilmu pengetahuan dan teknologi maka modernitas Arab itu muncul dalam konteks sejarah yang membawa silsilah berupa berbagai takwil bagi segala kehidupan dan pemikiran wahyu agama, Arab-muslim. Adonis terus berusaha agar tidak ada pemisahan antara modernitas dan sejarah. Ia menekankan bahwasanya modernitas itu tidaklah terjadi secara tiba-tiba melainkan ia terjadi dengan asal dan ketertimbulkannya dalam tradisi pemikiran dan bahasa bagi setiap masyarakat.⁶⁹

Kelima, dimensi personal dan etnik. Adonis menganut spesialisasi modernitas, sehingga setiap masyarakat memiliki modernitasnya sendiri. Kita mendapatkan dalam modernitas Arab spesifikasi yang tidak kita temukan dalam modernitas Barat, dan sebaliknya. Hal itu kembali kepada keterkaitan modernitas dalam setiap masyarakat dengan masa lalu, tradisi, budaya, dan bahasa “modernitas”nya. Secara alami,

⁶⁸ Adūnīs, *al-Naṣṣ al-Qur’āniy wa Afāq al-Qirā’ah*, 96.

⁶⁹ Lihat, Adūnīs, *Kalām al-Bidāyāt*, 151.

modernitas itu berbeda dimensi dan bentuknya di masyarakat satu dengan lainnya, dari satu masa ke masa lainnya.⁷⁰ Lingkungan budaya dengan seluruh bentuknya memainkan peran penting dalam membatasi kriteria dan membentuk unsur-unsur inti modernitas sehingga makna modernitas dalam puisi Perancis berbeda dengan maknanya dalam puisi Inggris, Soviet, Amerika, atau Arab karena tidaklah mungkin, sebagaimana yang dikemukakan Adonis, modernitas itu dibahas sebagai suatu pemahaman mutlak yang berdiri sendiri yang terpisah dari lingkungan yang membesarkannya.⁷¹

Manakala modernitas itu memperoleh spesialisasi etnik maka menjadi mungkin pula ia memperoleh dimensi personal dan inilah yang dianut oleh Adonis. Ketika ia membarengkan modernitas dengan penyair tertentu, ia berpendapat tentang betapa pentingnya Basyr. Mereka menyebutnya “Panglima para modernis” dan “pemula generasi”. Akan tetapi para kritikus tersebut tidak memperhatikan “kemoderenan” dan “produktifitas” Basyr kecuali bahwa Basyr itu “paling asing di dalam penggambaran (ungkapan)” yaitu membawa analogi-analogi yang tidak terbentuk pada para pendahulu.”⁷² Mungkin bisa dikatakan bahwa penyair yang eksklusif dengan kreasi dan bisa *out off box* dalam karyanya didasarkan pada modernitas khusus yang memuat diam, gaya, dan pandangannya yang khusus pula.

Keenam, dimensi alam. Modernitas juga mengandung dimensi alam yaitu dimensi yang tidak muncul dalam suatu wilayah ke wilayah lain dan tidak dibarengi oleh masyarakat. Dimensi ini merupakan tren yang membutuhkan seluruh medan dan memerangi setiap ruang dan waktu, merupakan fenomena alam yang terkait dengan eksistensi beserta keindahan, kreasi, ambisi, dan kemampuan manusia yang

⁷⁰ Adūnīs, *Fātīhah li Nihāyat al-Qarn*, 326.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Adūnīs, *Muqaddima li al-Syi'r al-‘Arabiyy*, 36.

telah diberikan Allah sebagai “bakat alami”, pemikiran dan bentuk alamiah, dan bukan bentuk khusus yang ada pada suatu kelompok tertentu.”⁷³ Adonis berusaha untuk mensekurelisasi modernitas dan modernitas Barat secara khusus karena setiap penilaian yang disandarkan kepada modernitas merupakan model Barat. Bersama itu mungkin dikatakan bahwa modernitas sebagai kompetensi demi tujuan kemajuan, pembaruan, dan perubahan kepada yang lebih utama, kreatif, dan inovatif merupakan fenomena kemanusiaan sejak adanya manusia di muka bumi ini.

Modernitas menurut Adonis terkait langsung dengan problem sosial, kultural, dan politik yang secara spesifik Adonis membaginya menjadi lima persoalan.

Pertama adalah temporalitas (*zamaniyyah*). Ada sebagian orang yang memandang modernitas sebagai sesuatu yang terkait dengan dan terus ada hingga hari ini. Mengambil keuntungan dari gerak perubahan saat ini adalah suatu bukti modernitas. Orang-orang demikian jelas menganggap waktu sebagai deretan langkah ke depan yang terus menerus dan teratur. Apa yang terjadi hari ini merupakan kemajuan dari yang kemarin, dan apa yang terjadi esok adalah kemajuan dari keduanya. Kesalahan kecenderungan ini karena ia mengubah puisi menjadi sekadar gaya, mengabaikan sesuatu yang esensial bahwa sebagian besar puisi moderen melampaui keadaan saat ini, atau berlawanan dengannya.⁷⁴ Puisi tidak memperoleh modernitasnya semata-mata karena ada dalam kekinian. Modernitas adalah karakteristik laten dalam struktur aktual bahasa puitis.

Kedua adalah perbedaan dengan yang kuno (*al-ikhtilāf ‘an al-qadīm*). Mereka yang mendukung pandangan ini beranggapan bahwa berbeda dengan apa yang telah ada sebelumnya adalah bukti modernitas. Ini adalah cara pandang

⁷³ Adūnīs, *Fātiḥah li Nihāyat al-Qarn*, 332-333.

⁷⁴ Adonis, *al-Syi’riyyah al-‘Arabiyyah...*, 99.

instrumental yang mengubah kreativitas menjadi sebuah permainan pertentangan-pertentangan, sama seperti doktrin temporalitas di atas. Seseorang menyatakannya sebagai masa ‘kuno’ melawan masa ‘baru’. Yang lain menyebutnya dengan teks ‘kuno’ melawan teks ‘baru’. Jadi, inovasi dalam puisi menyerupai gelombang-gelombang permukaan air, yang menghilang silih berganti. Namun demikian, melihat sekilas puisi Abū Nuwās atau al-Niffari, misalnya, menunjukkan bahwa ia jauh lebih moderen dibanding ‘puisi-puisi tandingan’ dari sejumlah penyair yang hidup hari ini.⁷⁵

Ketiga adalah penyesuaian (*mumāṣalah*). Barat secara umum dianggap sebagai sumber modernitas.⁷⁶ Tidak ada modernitas di luar puisi Barat berikut standar-standarnya: agar menjadi moderen perlu diidentifikasi dengan puisi Barat. Dari sini muncul persoalan mengenai norma-norma di mana standar-standar modernitas di Barat, yang muncul dari bahasa dan pengalaman yang spesifik, menjadi ukuran-ukuran bagi bahasa dan pengalaman dengan sifat yang berbeda. Ini berujung pada perampasan pada tataran linguistis dan puitis personal, dan merupakan jalan menuju alienasi yang lengkap.

Keempat, pembentukan prosa (sebagai suatu bentuk puitis) (*al-tasykīl al-naṣriy*). Ada sejumlah orang yang percaya bahwa menulis dalam bentuk prosa, karena berbeda dari tulisan metris lama dan sesuai dengan model prosa puitis di Barat, adalah jalan menuju modernitas. Sebagian yang lain lebih jauh menyatakan bahwa semua tulisan metris adalah derivatif dan ketinggalan jaman, sedangkan bait-bait yang bebas adalah inovatoris dan modernis.⁷⁷ Pandangan ini adalah kebalikan dari konsep tradisional bahwa matra adalah puisi itu sendiri, dan prosa apapun jenisnya adalah antitesis puisi. Penekanan diletakkan bukan pada substansi puisi melainkan

⁷⁵ *Ibid.*, 100.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

kepada bentuk eksternalnya. Baik matra maupun bait-bait bebas tidak cukup untuk menjamin bahwa produk akhirnya akan menjadi puisi. Kita tahu ada sebuah tulisan yang memiliki matra dan rima tetapi sama sekali tidak memiliki kaitan dengan puisi, seperti lirik-lirik kontemporer bebas yang dianggap puitis tetapi tidak mengandung puisi.

Kelima adalah memunculkan ide baru (*al-istiḥdās al-maḍmūniy*). Mereka yang melihat hal ini meyakini bahwa setiap teks puitis yang membahas isu-isu kontemporer adalah moderen. Ini adalah sebuah klaim yang tidak laik uji karena seorang penyair bisa saja membahas tema-tema dimaksud berdasarkan pemahaman intelektual mereka, sementara pendekatan artistik dan cara ekspresinya tetap tradisional.⁷⁸ Ini adalah kesalahan yang demikian mencolok di dalam puisi Arab moderen; dari penyair-penyair Iraq, al-Ruṣāfī (1875-1945) dan al-Zahawī (1863-1936), dan penyair Mesir, Ḥāfiẓ Ibrāhīm (1872-1932) dan Aḥmad Syawqī, hingga hari ini, terdapat banyak contoh, seperti ditemukan di dalam karya-karya penyair yang mengekspresikan keyakinan ideologis moderen mereka dalam puisi-puisinya.

Terakhir, Adonis memberikan catatan bahwa modernitas harus merupakan visi kreatif (*ru'ya ibdā'iyya*), atau ia tak lebih dari sekadar mode. Mode tumbuh menjadi usang sejak ia dilahirkan, sedang kreativitas tidak mengenal usia. Karena itu tidak semua modernitas adalah kreativitas tetapi kreativitas selamanya adalah moderen.⁷⁹

⁷⁸ *Ibid.*, 101.

⁷⁹ *Ibid.*, 118.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB IV

ŠAWĀBIT DAN IMPLIKASINYA DALAM KEHIDUPAN

Pembahasan pada bab ini merupakan dasar pemikiran Adonis terhadap tradisi utamanya tentang teori kemapanan yang dikembangkannya, dimana ia melihat bahwa kemapanan itu tidak serta merta menjadi sesuatu yang statis atau berhenti tanpa ada pergerakan-pergerakan tertentu. Dari perspektif sejarah yang mapan itu tidak selalu statis begitu pula yang berubah itu tidak selalu dinamis.

Pemikiran tentang kemapanan dalam konteks epistemologi Arab terkait langsung dengan kecenderungan memegang kemapanan teks pada ranah keagamaan sehingga sastra, puisi, maupun pemikiran secara umum dianalogkan pada agama. Maka perlu dilacak lebih jauh pengertian mapan tersebut baik secara etimologis maupun terminologis.

Pembahasan dilanjutkan dengan melacak prinsip dasar kemapanan dalam budaya Arab yang terkait dengan kemapanan sumber dasar agama yaitu al-Qur'an, Sunnah, dan ijma'. Begitu pula akan dilacak kemapanan dasar pemikiran Arab.

Pada bagian akhir bab ini akan dibahas proses pembentukan kemapanan yang akan mengkonsentrasikan kajian pada perspektif teologis, psikologis, dan ekspresi dan bahasa. Perspektif pertama melihat bahwa antara manusia dan Allah itu terpisah dan konsep keagamaan tentang Allah merupakan pusat dan tujuan. Perspektif kedua, psikologis, yaitu ketrgantungan yang besar kepada sesuatu yang sudah diketahui dan menolak sesuatu yang tidak diketahui. Sedang perspektif ketiga terjadi pemisahan antara makna dengan ujaran.

A. Pengertian

Kata *ṣawābit* merupakan bentuk jamak dari kata *ṣābit* *ah* yang berasal dari akar kata *ṣabata-yaṣbutu*. Beberapa arti kata *ṣabata* ini adalah tetap, stabil, dan kekal.¹ Para ahli Nahu menyebut “*Ṣabata al-ḥarfū ay lam yuhḏaf*” (*huruf itu tetap, maksudnya tidak dibuang*)², “*Ṣabata al-raǧulu ṣabatatan*” (Orang itu benar-benar berani), “*Wa raǧulun ṣabtu ‘l-ghadri izā kāna ṣābitan fī qitālin aw kalāmin*” (*Orang itu kekeh, tetap, berada di medan perang atau pada ucapan*); “*Izā kāna lisānuhu lā yazālu ‘ind al-khuṣūmāt*” (*ketika lisannya tidak beralih pada pertikaian*).³

Sedangkan secara terminologis, kata *ṣabata-subūt* tidak keluar dari makna langgeng, tetap, dan akurat.⁴ Dalam Ilmu Fiqh kata ini dikaitkan dengan tetapnya nasab, bulan, dan hak.⁵ Sebagian ulama menggunakan kata ini dalam kontek syari’at yaitu perkara-perkara yang pasti dan persoalan-persoalan social serta ungkapan yang digunakan untuk menyebut ijthad-ijthad unggul yang menggambarkan perbedaan-perbedaannya sebagai jenis penyimpangan atau kelalaian.⁶

Menurut ‘Abd al-Raḥmān Ṣāliḥ bin al-Maḥmūd pembicaraan sekitar persoalan *al-ṣawābit* merupakan hal yang penting. Persoalan ini berulang-ulang dimunculkan akhir-akhir ini; karena perubahan realitas yang terkait dengan kondisi manusia sangat banyak dan cepat, salah satu hal yang tidak

¹ Ahmad Warsun Munawir, *al-Munawwir* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), 145.

² Lihat, Buṭras al-Bustaniy, *Muḥīt al-Muḥīt* dan Ibnu Manzūr, *Lisān al-‘Arab* pada kata *ṣabata*.

³ Lihat, Ibnu Manzūr, *Lisān al-‘Arab*.

⁴ Lihat, Wuzārah al-Auqāf wa as-Syu’ūn al-Islāmiyyah, *al-Mawsū’āt al-Fiqhiyyah* J.XV (Kuwait: Ṭabā’ah Żāt al-Salāsil, 1989), 9.

⁵ *Ibid.*, 9-10.

⁶ Lihat, Nāsir bin Sulaymān al-‘Umri, “Madkhal fī Ma’rifat al-Ṣawābit” makalah dalam *Mu’tamar al-Āfāq al-Mustaqbalīyyah li al-‘Amal al-Khayriy*, Kuwait 10-12 Juli 2009.

diperkirakan terjadi sebelumnya menjadi sesuatu yang ada dan biasa dalam kehidupan manusia. Oleh karenanya, ketika keterbukaan sudah muncul dan perubahan sudah banyak, menjadi kuat dan cepat, maka mayoritas manusia menjadi kesulitan untuk berinteraksi dengannya; karena mereka tidak menemukan rujukan ilmiah khusus yang memuat umat Islam, berbicara tentang persoalan ini, memunculkan pendapat-pendapat dan metode mereka dalam menyelesaikan persoalan tersebut.⁷

Pertanyaannya kemudian adalah bagaimana interaksi Islam –baik secara aqidah maupun syari’ah—bersama perubahan-perubahan ini? Banyak orang yang masuk dalam hal ini bersama latar belakang akidah dan pemikiran mereka. Jadilah setiap yang melihat kondisi ini melalui sesuatu yang ada pada dirinya. Yang jelas, bahwa agama Islamlah yang diridlai Allah SWT. Agama Islam tidak mungkin menjadi permainan di tangan orang-orang yang berakidah dan bersyariat tersebut, masuklah di sini baik orang yang tahu maupun yang tidak tahu, sehingga kita melihat orang yang berbicara tentang persoalan ini mulai dari hal-hal kecil: tentang ilmu mereka, keteguhan memeluk agama mereka, hingga tentang pendeknya usia mereka.

Persoalan yang perlu dikemukakan kemudian adalah: bahwa di sana ada sesuatu yang tetap yang kita berpegang padanya, di sana pula ada sesuatu yang berubah yang memang harus berubah. Yang terbersit dalam hal ini adalah bahwa di sana terdapat usaha yang sangat cepat untuk menyusutkan sesuatu yang tetap dan menjadikannya hanya persoalan rasionalitas saja, di satu sisi, dan meluaskan sesuatu yang berubah hingga menggeser persoalan ke sesuatu yang beaneka ragam baik secara dasar, akidah, metode, maupun pencyari’atan.

⁷ Lihat, “al-Şawābit wa al-Mutaghayyirāt” diakses 16 Oktober 2018, <https://ar.islamway.net/article/37363/الثوابت-والمتغيرات>.

B. Prinsip Dasar

Ada dua persoalan penting terkait dengan sesuatu yang tetap dan berubah ini, yaitu *pertama*, agama Allah yang merupakan penutup risalah. Apakah agama ini merupakan agama yang berlaku di setiap ruang dan waktu ataukah tidak? Jika ya, maka apa makna berlaku di setiap ruang dan waktu tersebut? Apa itu agama Allah? Jika seseorang bertanya, “Apakah agama Islam berlaku di setiap ruang dan waktu?” maka muncul jawaban: “Ya”, agama Islam itu berlaku di setiap ruang dan waktu. Tetapi, apakah agama ini? Adakah agama ini: agama yang terubahkan, tergantikan, terpinggirkan, terdahului atau agama yang dibangun oleh kelompok-kelompok dan suku-suku yang terpinggirkan dari Islam? Ataukah maksudnya adalah agama yang dikirim Allah kepada nabi kita Muhammad SAW? Atas dasar ini, maka agama Allah adalah Islam yang dengannya risalah-risalah dan kitab-kitab terdahulu *dinaskh* kemudian menjadi hukum Allah yang pasti; bahwa barangsiapa yang tidak beriman kepada dan mengikuti ajaran Nabi Muhammad SAW, maka ia bukanlah seorang muslim, keberadaan amal, keikhlasan, atau pemelukannya ditolak. Agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad ini merupakan agama yang berlaku di setiap ruang dan waktu, berlaku pada masa sahabat berlaku pula pada saat ini. Makna berlaku pada saat ini adalah agama senantiasa didatangi dengan segala dasar-dasarnya dan diterapkan dengan kepasrahan secara teori. Agama Islam berlaku di setiap ruang dan waktu artinya ia diterapkan di bawah perubahan-perubahan apa pun.⁸

Kedua, terkait dengan dasar persoalan ini, yaitu bahwa Islam manakala dilihat pada hal-hal yang tetapnya, maka yang tetap tersebut memiliki dasar. Manusia memiliki dasar akidah, syariah, dan statisnya sumber. Statisnya sumber ini adalah, pertama, bahwa sumber dasar agama Allah al-Qur’ān, sunah

⁸ *Ibid.*

Nabi Muhammad, dan ijma'. Apa artinya bahwa al-Qur'an itu merupakan sumber? Atau bahwa sunah Nabi itu adalah sumber? Dan bahwa sunah itu statis? Artinya adalah bahwa setiap perubahan yang terjadi harus ada rujukannya kepada al-Qur'an dan sunah Nabi. Ketika al-Qur'an, Sunah, dan ijma', merupakan sesuatu yang statis maka menjadi persoalan besar terkait dengan metode mana yang menjelaskan ini. Dari sini, sekalipun ada dan terjadi perubahan-perubahan dalam ungkapan dan usaha keras manusia, al-Qur'an dan sunah akan menjadi tetap dalam setiap waktu. Keduanya merupakan sumber informasi, cahaya, dan penyinar yang jelas yang akan dirujuk oleh manusia.⁹

Oleh karena ini, tidaklah mungkin bagi seseorang untuk mengabaikan –bagaimanapun ia—dua dasar yang statis ini. Tidaklah mungkin fatwa seseorang yang alim atau ijtihadnya itu sebagai ganti al-Qur'an dan Sunnah. Sehingga kalau dikatakan seseorang itu aqidahnya berubah dari yang “a” ke yang “b” dalam suatu hal, misalnya, iman kepada sahabat, iman kepada qadar, atau iman kepada malaikat dan aqidah itu menyebar atau tersebar kepada orang lain tidaklah mungkin aqidah tersebut berubah ke aqidah asli. Yang asli itu secara prinsip kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah oleh karenanya yang asli adalah al-Qur'an, Sunah, dan ijma' yang terbangun sebagai dalil.¹⁰ Prinsip ini tetap, tidak mungkin berubah bersama berubahnya ruang dan waktu. Tidaklah mungkin bagi seseorang mengatakan: al-Qur'an ini tidak berlaku saat ini; karena di dalamnya terdapat kekerasan terhadap orang-orang kafir.¹¹ Hukum-hukum syari'at ini tidak memungkinkan seseorang untuk mengabaikannya sedikit pun, begitu pula pada sunah Nabi Muhammad S.A.W. manfaat mengetahui

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Lihat, Q.S. al-Taubah, 29; Q.S. al-Mā'idah, 51 dan 73; Q.S. al-Nisā', 11.

ini adalah bahwasannya pada setiap perubahan apabila terdapat perselisihan pendapat haruslah kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah.

Kedua, dasar-dasar akidah tidaklah berubah bersamaan dengan berubahnya ruang dan waktu, dasar-dasar ini memiliki kestatitsan dalam kehidupan umat.

Dalam konteks pemikiran kata *ṣawābit* digunakan Adonis bentuk tunggalnya, *ṣabāt*, yakni sebutan untuk kemapanan (pengetahuan). Kemapanan ini berangkat dari asumsi bahwa pengetahuan melalui teks atau *naql* dianggap sudah sempurna sehingga sesuatu yang lain berupa kreatifitas yang dihasilkan oleh kemoderenan tidak berarti karena tidak bisa melampaui suatu bahasa. Kemoderenan, dengan demikian, merupakan ungkapan yang tidak diketahui oleh tradisi atau ia merupakan ungkapan yang tidak diketahui, di satu sisi, dan penerimaan yang tanpa batas pada pengetahuan, di sisi lain. Yang diperlukan dalam pandangan ini adalah adanya masa lalu yang datang terus menerus.¹²

Usaha Adonis sejak permulaan tahun 1970an merupakan hal baru dalam menyodorkan pemikiran untuk diperdebatkan seperti yang telah muncul dalam konteks perdebatan politik-ideologi kiri-kanan yang berusaha membongkar tradisi melalui pengguguran teori-teori yang berpengaruh pada para orientalis liberal di Eropa dan Amerika Serikat, di satu sisi, dan para orientalis marksian dalam membaca Islam dan sejarahnya, pada sisi lain. Pada saat itu, terjadi persaingan antara para militer hingga sampai pada batas penciptaan persepsi yang mapan tentang sejarah untuk membenarkan sosialisme Islam, pada awalnya, atau kapitalisme Islam, pada masa berikutnya. Setiap kelompok militer ini kemudian berusaha memaksakan hasil teori-teori telah siap dari tradisi dengan pernyataan ini “kekiri-kirian” sedang itu “kekanan-kananan”, ini “Leon

¹² Adūnīs, *al-Ṣābit wa al-Mutaḥawwil Baḥsun fi al-Ibdā' wa 'l-Ibtidā' ind al-'Arab*, jilid 1, cet. ke-8 (Beirūt: Dār al-Sāqī, 2002), 19.

Trotsky”¹³ sedang yang itu “Stalin”.¹⁴ Menghadapi kelompok kiri, muncullah kelompok kanan untuk mengatakan bahwa ini “rasional” dan itu “tidak rasional”, ini mendukung “kemerdekaan” dan itu mendukung “penjajahan” bersamaan dengan pernyataan sebagian pendukung mereka bahwa kelompok ini mendukung “kemajuan” dan yang itu mendukung “kemunduran”.¹⁵

Di tengah-tengah perdebatan ini Adonis melakukan kajian yang dapat dicirikan dengan, *pertama*: tidak menggugurkan teori-teori jadi yang dilemparkan oleh para pendukung kanan dan kiri di Beirut. *Kedua*, merupakan usaha keras untuk melakukan studi terhadap tradisi, *turas*, melalui bacaan teks secara langsung. Ia menyatakan bahwa “saya tidak ingin membaca tradisi Arab melalui pendapat-pendapat orang yang telah membacanya, tetapi saya ingin membacanya melalui teks-teks itu sendiri.”¹⁶ Adonis membatasi kajian pada gejala-gejala kebudayaan secara terpisah dari dasar materiilnya. Ia memaparkan gejala-gejala tersebut di dalam

¹³ Nama aslinya adalah Lev Davidovich Bronstein, dilahirkan pada tanggal 7 November 1879, adalah seorang revolusioner dan teoritikus marxis terkemuka yang sejak tahun 1940 telah mempropagandakan teori Revolusi Permanen. Kebenaran teori ini dikukuhkan oleh Revolusi Oktober 1917, revolusi buruh yang pertama di dunia yang berhasil menumbangkan kapitalisme. Dalam revolusi ini, Trotsky memimpin Soviet Petrograd pada 1905. Bersama Lenin ia memimpin Revolusi Oktober 1917 dan membangun Tentara Merah dari nol. Kemudian karena perjuangan melawan birokrasi Stalinitis, Trotsky tersingkir dari kekuasaan. Lihat, <http://www.marxist.com/leon-trotsky-the-man-and-his-ideas.htm>, diakses 28 Juli 2019.

¹⁴ Salah satu diktator Uni Soviet yang lahir dengan nama Josep Dzhughashvili di kota Gori, Georgia pada 18 Desember 1878. Georgia saat itu merupakan bagian dari Kekaisaran Rusia. Ia dikenal sebagai orang yang menyelamatkan Uni Soviet dari Nazi tetapi sekaligus ia dikenal sebagai perancang pemusnahan masal rakyatnya sendiri. Lihat, <https://internasional.kompas.com/read/2018/03/05/14163631/hari-ini-dalam-sejarah-joseph-stalin-meninggal-dunia?page=all>, diakses 28 Juli 2019.

¹⁵ Walid Nuwayhid, *al-Mufakkirūn al-‘Arab wa Manhaju Kitābat al-Tārīkh* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1996), 101.

¹⁶ Adūnīs, *Al-Šābit wa al-Mutaḥawwil*, J.I, 53.

gejala-gejala itu sendiri, tidak memaparkan dialektika antara gejala-gejala tersebut di satu sisi, dengan dasar materiil dan kaitan-kaitan produksi di sisi lain.¹⁷

Gejala-gejala *ṣābit* telah muncul sejak kemunculan Islam hingga abad ke-2 hijriyyah. Pada bagian ini, dasar-dasar *ṣābit* atau *ittibā'* telah mapan, demikian pula halnya dengan dasar-dasar *mutaḥawwil* atau *ibdā'*. Dasar-dasar ini muncul dari hubungan yang terbangun di awal dakwah Islam antara agama dengan puisi dan hubungan antara kekhalifahan pertama dengan politik di satu sisi, dan antara kekhalifahan dengan peradaban secara umum di sisi lain. Penelusuran Adonis pada bagian ini terfokus pada perwujudan *ṣābit* pada gejala-gejala fanatisme-politik, puisi-bahasa, dan sunah-fiqh.¹⁸

C. Pembentukan Ṣawābit

Adonis berhasil mengidentifikasi pembentukan *ṣawābit* dengan mengemukakan empat karakter kehidupan Arab sebagai akibat dominasi sikap *ṣābit*, yaitu pada tataran teologis dan psikologis.

1. Teologis

Tataran eksistensial ini disebut oleh Adonis dengan teologis, yaitu kecenderungan yang terlalu melebih-lebihkan dalam memisahkan antara manusia dengan Allah dan menjadikan konsep keagamaan tentang Allah sebagai pusat, poros, dan tujuan.¹⁹

Agama yang dalam bahasa Arab disebut "*dīn*" dan bahasa Inggris "*religion*" merupakan seperangkat keyakinan dan laku ritual serta tuntutan moral yang memuat keharmonisan atau system hubungan dengan Allah

¹⁷ *Ibid.*, 54.

¹⁸ *Ibid.*, 55.

¹⁹ *Ibid.*, 57.

atau tuhan-tuhan lain.²⁰ Menurut Shopie Laws, penggunaan kata religion sangat sedikit dalam bahasa Inggris dimana penggunaan yang cocok untuk kata ini mengacu pada makna akidah atau keyakinan terhadap sesuatu yang memuat pemenuhan diri terhadap panggilan tuhan.²¹ Sedangkan dalam Kamus Oxford 'The Concise Oxford Dictionary of English Etymology kata religion merupakan jalan kehidupan para pendeta yang didasarkan pada sumpah dan aturan-aturan, yaitu aturan atau sistem keyakinan dalam beribadah dan untuk mendapatkan kekuatan ilahiyyah.

Kata "din" dalam berbagai ensiklopedia Arab digunakan untuk makna segala sesuatu yang ghaib dan memiliki batas. Setidaknya ada sepuluh makna untuk kata "din", yaitu: balasan, perhitungan, hina, kekuasaan-kerajaan-hukum-perilaku, penaklukan-kebencian, ketentuan-syari'at, taat-pengabdian, kebiasaan-keadaan (baik dan buruk), mulia, dan maksiat. Dari makna tersebut menunjukkan bahwa penggunaan-penggunaan kata "din" berkaitan dengan bidang penyelenggaraan dominasi, penaklukan, dan penguasaan, di satu sisi, terkait pula dengan bidang tradisi-tradisi, sistem kehidupan dan kenegaraan, oada sisi lain. Bahwa makna kata "din" memiliki baik makna asli, jadian, dan pelengkap dimana menurut mayoritas ensiklopedis Arab makna asli "*din*" itu

²⁰ "Religion" *A Dictionary of the Bible*. W. R. F. Browning. Oxford University Press, 1997. Oxford Reference Online. Oxford University Press. School of Oriental and African Studies. 24 December 2006. Lihat juga, <http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t94.e1606>.

²¹ Sophie Laws "Religion" *The Oxford Companion to the Bible*. Bruce M. Metzger and Michael D. Coogan, eds. Oxford University Press Inc. 1993. Oxford Reference Online. Oxford University Press. School of Oriental and African Studies. 24 December 2006 <http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t120.e0621>.

memuat makna-makna *ḥisāb* (perhitungan) dan *jazā'* (balasan).²²

Menurut Adonis, siapa pun yang membaca sejarah Islam akan mengetahui dengan baik bahwa Umar bin Khattab ketika memangku khalifah membaca Islam dengan bacaan yang beragam, plural. Inilah ketajaman pandangan Umar. Pada saat ini, bangsa Arab berada pada fase yang tidak mungkin untuk memisahkan dan membagi-bagikan antara yang terjadi di satu wilayah Arab dengan wilayah Arab yang lain. Apa yang terjadi di Siria tidak mungkin dipisahkan, misalnya, dengan apa yang terjadi di Irak sebagaimana pula yang terjadi di Libia dan Yaman. Bahwa di sini terdapat sistem bangsa Arab dengan berbagai ragamnya. Sementara sistem bangsa Arab yang tunggal akan berlanjut dengan satu bentuk atau yang lainnya.²³

Pembahasan tentang Tuhan oleh Adonis diawali dari adanya resepsi bangsa Arab setelah masuknya Islam yang menganggap keberadaan Allah sebagai sesuatu yang sangat dominan sehingga mengabaikan keberadaan manusia. Dalam terminologi teologis, fenomena ini disebut sebagai adanya dikotomi antara Tuhan dan manusia yang dalam bahasa Adonis diungkapkan dengan dikotomi antara wahyu dan sastra (puisi). Setelah turunnya wahyu—yang tentu sebagai wahyu penutup dan pembawanya, sang nabi, disebut sebagai *khatam al-anbiya'* (penutup para nabi)—maka kebenaran yang dulunya diperoleh orang Arab dari kesenian terkhusus syair, tak ayal kemudian terkikis. Dominasi wahyu, dengan suara lantanginya mengatakan bahwa penyair telah sesat.²⁴ Sejak saat itu, menurut

²² Lihat, <https://vb.tafsir.net/tafsir14615/.W1fW1y2B3ow>.

²³ Lihat, <https://www.youm7.com/story/2017/3/3/-أدونيس-نحتاج-بصيرة-عمر-بن-الخطاب-لتطوير-الخطاب-الديني/3127572>

²⁴ Al-Syu'arā': 26: 224-227.

Adonis, puisi tersingkirkan dan tersembunyi di tengah periode wahyu agama.²⁵

Pemikiran tentang kematian Tuhan seperti ini pernah juga dikemukakan oleh Nietzsche yang mengatakan bahwa keberadaan Tuhan tergantung pada sintetis.²⁶ Tuhan menjadi argumen yang dapat dipertanggungjawabkan hanya terkait dengan waktu, menjadi, sejarah, dan manusia. Oleh sebab itulah, Nietzsche memberikan konsep kematian di dalam argumennya tentang Tuhan.

Dengan kematian Tuhan, Nietzsche kemudian mengajukan konsep kelahiran Tuhan baru. Jika Tuhan mati, manusialah yang menjadi Tuhan. Yesus adalah kurban yang harus mati di kayu salib. Kematian yang kemudian disamakan menjadi sebuah kepercayaan saleh akan cinta Tuhan. Tuhan mengorbankan Yesus demi terbebas dari diri-Nya sendiri dan orang Yahudi. Tuhan perlu membunuh putra-Nya untuk terbebas dari diri-Nya sendiri dan lahir kembali menjadi Tuhan baru yang universal. Demikianlah arti kematian Tuhan yang pertama.²⁷

Yang kedua, kesadaran Yahudi menginginkan Tuhan yang lebih universal. Dengan matinya Tuhan di kayu salib, Tuhan tidak tampak lagi keyahudiannya. Yahudi lebih memilih menciptakan Tuhan yang penuh kasih dan rela menderita karena kebencian. Dengan nilai kasih yang lebih universal, Tuhan Yahudi telah menjadi Tuhan universal.

²⁵ Adonis, *Al-Haqīqāt Al-Syi'riyyah wa al-Haqīqat al-Dīniyyah*. Sebuah makalah yang disampaikan oleh Adonis pada Festival Salihara, Senin, 3 November 2008. Dialih-bahasakan oleh Mohamad Guntur Romli dengan judul "Kebenaran Puisi dan Kebenaran Agama".

²⁶ Gilles Deleuze, *Filsafat Nietzsche* (Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2002), 214.

²⁷ *Ibid.*, 215.

Tuhan yang lama mati dan Putera menciptakan Tuhan baru bagi kita yang penuh kasih.²⁸

Arti ketiga dari kematian Tuhan berkaitan dengan agama Kristiani. Nietzsche mengartikan lain teologi St. Paulus. Teologi Paulus yang banyak dijadikan dasar ajaran kristiani adalah pemalsuan besar-besaran. Dikatakan demikian karena Kematian Putera adalah untuk membayar hutang Tuhan. Nietzsche melihat terlalu besar hutang-Nya. Tetapi kemudian, Tuhan mengorbankan Putera-Nya bukan lagi untuk membebaskan diri-Nya melainkan demi manusia. Tuhan mengirimkan PuteraNya untuk mati karena cinta, kita menanggapi dengan perasaan bersalah, bersalah atas kematian tersebut dan menebusnya dengan menyalahkan diri sendiri.²⁹ Demikianlah kemudian Nietzsche menyebut kita semua sebagai pembunuh Tuhan dengan semua kedosaan kita.

2. Psikologis

Tataran ini terkait dengan karakteristik pertama secara organik karena terdapat kecenderungan romantisme yaitu ketergantungan yang besar kepada sesuatu yang sudah diketahui dan menolak sesuatu yang tidak diketahui. Lebih lanjut, pemahaman ini menjelaskan bahwa manusia tidak mampu beradaptasi kecuali dengan segala sesuatu dan dengan pemikiran yang dapat diraih dan diterima oleh angan-angannya. Sementara terhadap sesuatu yang tidak dapat ditafsirkan oleh manusia maka ia menolak dan menghindarinya.³⁰

Hal ini dikemukakan Adonis dengan melalui diskripsinya yang panjang tentang hubungan puisi Arab dan al-Qur'an yang menurutnya memiliki beberapa prinsip.

²⁸ *Ibid.*, 216.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, 59.

- a. Puisi harus ditulis tanpa merujuk kepada model yang ada sebelumnya.

Prinsip ini dimaksudkan agar seorang penyair tidak saja menghindari peniruan atas puisi pra-Islam, tetapi ia juga berkewajiban membuka wilayah cara pengungkapan baru, dalam menyelami jiwanya, dan dalam mendekati benda-benda dan dunianya sendiri. Hal ini dilatarbelakangi dengan pandangan bahwa puisi adalah permulaan, bukan imitasi, mendorong formulasi istilah-istilah kritis dan konsep-konsep yang seluruhnya meneguhkan individualitas dan inovasi. Adonis terinspirasi oleh kreatifitas penyair-penyair masa ‘Abbasyiah dalam menciptakan puisi-puisi mereka. Penyair-penyair tersebut antara lain: 1) Basyār Ibn Burd (710-184)³¹ yang dijuluki dengan ‘guru kemoderenan’ dan konon ‘menempuh jalan yang belum pernah dipilih orang’.³² 2) Abū Tamām (804-846)³³ dijelaskan sebagai ‘kepala dari tubuh puisi’, ‘kepala sekolah’, seorang ‘pencipta’ yang puisinya adalah ‘mukjizat’—seorang murid dan

³¹ Nama lengkapnya Basyār bin Burd bin Yarjūkh dipanggil Abū Mu’āz dan digelar dengan ‘mura’a’as (beranting). Ia merupakan pemuka penyair-penyair modernis dan hidup di dua masa kekhalifahan, Umawiyah dan ‘Abbasiyyah, dan terkenal dengan puisi pujian dan umpatannya. Lihat, Hāsyim Mannā’, *Basyār bin Burd Ḥayātuhu wa Syi’ruhu* (Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabiyyah, 1994), 7.

³² Lihat, Adonis, *Al-Syi’riyyah al-‘Arabiyyah*, h. 53.

³³ Nama lengkapnya Abū Tamām Ḥabīb bin Aus al-Ṭāl, salah satu penyair ‘Abbasiyyah terkemuka dilahirkan di Desa Jāsīm di wilayah Damaskus. Pada masa mudanya, ia sempat tinggal di Mesir selama lima tahun dan menyempatkan diri belajar sastra dan puisi kepada para sastrawan dan penyair Mesir. Begitu kembali ke Damaskus bakat kepenyairannya semakin melekat dan seninya matang. Dari Damaskus ia pindah ke Ḥimās dan berkenalan dengan penyair terkenal al-Buḥturī. Trend genre puisinya adalah tentang keberanian, *ḥamāsah*. Lihat, Kurkīs ‘Awwād dan Mikhael ‘Awwād, *Abū Tamām al-Ṭāl Ḥayātuhu wa Syi’ruhu fi al-Marajī’ al-‘Arabiyyah wa al-Ajnabiyyah* (Baghdād: Maṭba’ah al-Irsyād, 1971), 5.

temannya, al-Buhturi, menyebutnya ‘sang pemimpin dan sang guru’, dan pihak lain menggambarkannya sebagai ‘imam yang dijadikan panutan’. Abū al ‘Alā al-Ma’arrī (973-1057) menamai puisi al- Mutanabbī (915-65) ‘mukjizat Ahmad’. (Salah satu nama al-Mutanabbi adalah Ahmad, dan ini adalah pula nama lain Nabi.)³⁴

- b. Pengetahuan kultural yang luas adalah prasyarat bagi setiap penyair dan kritikus.

Prinsip ini terkait dengan eksklusifitas puisi dimana tidak semua orang bisa mengapresiasi karya ini tanpa memiliki kemampuan alamiah, keterampilan untuk berimprovisasi, pengetahuan linguistik yang cukup, dan disiplin intelektual.³⁵

- c. Semua teks, baik moderen atau kuno, harus dikaji tanpa mempertimbangkan waktu kepengarangannya dan dievaluasi berdasarkan nilai-nilai artistik intrinsiknya.

Dalam prinsip ini terdapat semacam dekonstruksi terhadap superioritas teks lama, klasik, dimana bagi orang Arab sebenar-benarnya teks itu adalah yang klasik dengan segala keindahannya. Padahal teks-teks yang baru pun, menurut Adonis sangat dimungkinkan bagi yang baru untuk menjadi lebih indah. Yang klasik karenanya bukan lagi standar kritis atau model keindahan puisi.³⁶

Dekonstruksi tersebut berujung pada penekanan atas sejumlah elemen spesifik puisi dan penghilangan sebagian yang lain. Misalnya, dengan memberikan

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, 54.

nilai yang kurang penting kepada matra yang dimaksudkan untuk dirinya sendiri dan memberikan penekanan kepada kesatuan sajak dan kesatuan surat al-Qur'ān dalam analisis mengenai dua bentuk tersebut. Tekstur sebuah karya juga dikaji secara jauh lebih detil. Kata dan makna tidak lagi dianggap sebagai berbeda. Titik penekanannya adalah bahwa kata tidak buruk atau indah dalam dirinya sendiri: keburukan dan keindahannya bergantung kepada konteks dan cara ia dihubungkan dengan kata-kata lain di sekitarnya. Serupa dengan itu, kefasihan tidak terletak pada kata-kata individual yang digunakan, tetapi pada cara-cara khusus mereka yang digerakkan bersama, dan bagaimana hubungan-hubungan artistis dan semantis dibangun oleh susunan kata-kata itu.

- d. Konsepsi baru mengenai keindahan dalam teks puitis telah berubah.

Kemurnian tradisi lisan pra-Islam tidak lagi menjadi standar keindahan yang mampu membangkitkan perasaan. Sebaliknya, beberapa ahli sastra melihat hal itu sebagai antitesis terhadap apa yang puitis. Keindahan puitis yang sebenarnya ditemukan pada yang ambigu, teks-teks sulit yang memperbolehkan interpretasi yang beragam dan yang menawarkan multiplisitas makna, yaitu teks-teks yang 'spirit dapat mendekatinya dengan segala cara'.

- e. Sifat dinamis kreativitas dan eksperimentasi adalah diakui dan telah diberikan presedens di atas aturan-aturan yang tak-berubah dari teks-teks kuno.

Puisi hadir sebagai upaya terus menerus dalam mengatasi hal-hal yang biasa, yang terbagi, yang diwariskan. Ia 'tidak merasa gentar untuk menyalahi

konsensus' mengingat, sebagaimana dikemukakan al-Jurjānī, tulisan puitis adalah 'sebentuk pemberontakan':

suatu perubahan luar biasa yang memberikan otoritas pembuktian kepada argumen yang meragukan, dan mengembalikan bukti-bukti menjadi argumen yang meragukan. Puisi mengubah bahan yang tak berharga menjadi sesuatu yang orisinal dan bernilai. Ia menjungkirbalikkan esensi, merubah sifat-sifatnya, sehingga klaim-klaim perubahan luar biasa itu memperoleh pembenaran dan mimpi untuk mengubah metal menjadi emas menjadi kenyataan—kecuali bahwa perubahan luar biasa demikian adalah spiritual, dibungkus dalam imajinasi dan intelek, bukan tubuh dan benda.³⁷

3. Tataran Ekspresi dan Bahasa

Pada tataran ini terjadi pemisahan antara makna dengan ujaran, dan pendapat yang mengatakan bahwa makna mendahului ujaran, dan ujaran hanyalah gambaran makna atau tulisan dekoratif. Dalam persepektif sejarah, orang Arab dicatat sebagai orang yang berkecenderungan konservatif yang lebih mengutamakan retorika daripada tulisan. Hal ini dikarenakan retorika dianggap lebih dekat dengan imitasi terhadap wahyu, makna lebih dekat daripada tulisan. Tulisan dianggap sebagai ucapan yang terjerembab dan terperangkap dalam waktu.³⁸

4. Tataran Perkembangan Peradaban, dan yang Muncul dari Struktur Kebudayaan Dominan

Karakteristik ini mengandaikan adanya pemahaman bahwa di dalam yang lama, *al-qadīm*, mengandung

³⁷ Al-Jurjānī, *Asrār al-Balāghah*, h. 317-318.

³⁸ *Ibid.*, 60.

kekuatan untuk menjadi sumber konsep-konsep khusus dan umum berkaitan dengan manusia, dunia, dan hubungan antara keduanya. Dengan lain perkataan, yang lama itu merupakan kekuatan yang memunculkan fungsi-fungsi budaya. Dari fungsi-fungsi ini muncul fungsi-fungsi lain yang bersifat sosiologis dan psikologis. Kepribadian orang Arab, dengan demikian, sangat terpusat di sekitaran masa lampau.³⁹

Dalam konteks ini, ‘Abd al-Rahmān bin Šālih al-Mahmūd mencoba mendialogkan kestatisan Islam dengan perubahan jaman, bagaimana interaksi Islam –baik secara aqidah maupun syari’ah—bersama perubahan-perubahan tersebut.⁴⁰ Banyak orang yang terjun dalam hal ini terjun pula latar belakang akidah dan pemikiran mereka. Jadilah setiap yang melihat kondisi ini melalui sesuatu yang ada pada dirinya. Yang jelas, bahwa agama Islamlah yang diridlai Allah SWT. Agama Islam tidak mungkin menjadi permainan di tangan orang-orang tersebut, terjunlah di sini baik orang yang tahu maupun yang tidak tahu, sehingga muncul orang yang berbicara tentang persoalan ini mulai dari hal-hal kecil: tentang ilmu mereka, keteguhan memeluk agama mereka, hingga tentang kecilnya usia mereka.

Persoalan yang perlu dikemukakan kemudian adalah bahwa di sana ada sesuatu yang tetap yang kita berpegang padanya, di sana pula ada sesuatu yang berubah yang memang harus berubah. Yang terbersik dalam hal ini adalah bahwa di sana terdapat usaha yang sangat cepat untuk menyusutkan sesuatu yang tetap dan menjadikannya hanya persoalan rasonalitas saja, di satu sisi, dan meluaskan sesuatu yang berubah hingga menggeser

³⁹ *Ibid.*, 62.

⁴⁰ Lihat, <https://ar.islamway.net/article/37363/>-الثوابت والمتغيرات, diakses 15 Januari 2019.

persoalan ke sesuatu yang beaneka ragam baik secara dasar, akidah, metode, maupun pensyari'atan.⁴¹

Ada dua persoalan penting terkait dengan sesuatu yang tetap, yaitu pertama, agama Allah yang merupakan penutup risalah. Pertanyaannya kemudian adalah sebagai penutup risalah apakah Islam itu *ṣāliḥn li kulli al-makān wa al-zamān* (berlaku di setiap ruang dan waktu)? Adakah ia diubah, diganti, dipinggirkan, didahului atau dibangun oleh manusia, individu atau kelompok? Ataukah ia dikirim Allah kepada Nabi Muhammad SAW? Atas dasar ini, maka ketetapan Islam sebagai agama Allah yang dengannya risalah-risalah dan kitab-kitab terdahulu di *naskh* kemudian menjadi hukum Allah yang pasti menjadi jelas; bahwa barangsiapa yang tidak beriman kepada dan mengikuti ajaran Nabi Muhammad SAW. maka ia bukanlah seorang muslim. Agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad ini merupakan agama yang berlaku di setiap ruang dan waktu, berlaku pada masa sahabat berlaku pula hingga pada saat ini. Makna berlaku pada masa saat ini, dengan demikian, dijalankannya agama ini dengan segala dasar ilmu dan amal yang telah diajarkan oleh Nabi Muhammad SAW. Berlaku di setiap ruang dan waktu artinya Islam senantiasa dijalankan di manapun dan kapanpun.

Kedua, terkait dengan dasar persoalan ini, yaitu bahwa Islam manakala dilihat hal-hal yang tetapnya, maka yang tetap tersebut memiliki dasar. Islam memiliki dasar akidah, syariah, dan tetapnya sumber. Pertama, statisnya sumber adalah bahwa sumber dasar agama Allah al-Qur'ān, sunah Nabi Muhammad, dan ijma'. Artinya adalah bahwa setiap perubahan yang terjadi harus ada rujukannya kepada sumber-sumber hukum tersebut. Ketika al-Qur'ān, Sunnah, dan ijma', merupakan sesuatu yang statis maka menjadi persoalan besar terkait dengan metode mana yang

⁴¹ *Ibid.*

menjelaskan kreasi ini. Dari sini, sekalipun ada dan terjadi perubahan-perubahan dalam ungkapan dan usaha keras manusia, al-Qur'ān dan Sunnah akan menjadi tetap dalam setiap waktu. Keduanya, menurut 'Abd al-Rahmān bin Šālih al-Maḥmūd, merupakan sumber informasi, cahaya, dan penyinar yang jelas yang akan dirujuk oleh manusia.⁴² Oleh karena ini, tidaklah mungkin bagi seseorang untuk mengabaikan –bagaimanapun ia—dua dasar yang statis ini.

Manakala disebut kelompok seseorang itu aqidahnya berubah dari yang ini ke yang seperti ini dalam suatu bab tertentu, misalnya, iman kepada sahabat, iman kepada qadar, atau iman kepada malaikat dan aqidah itu menyebar atau tersebar kepada orang lain tidaklah mungkin aqidah tersebut berubah ke aqidah asli. Yang asli itu secara prinsip kembali kepada al-Qur'ān dan Sunnah oleh karenanya yang asli dari al-Qur'ān, Sunnah, dan ijma' yang terbangun sebagai dalil.⁴³

Prinsip ini tetap, tidak mungkin berubah bersama berubahnya ruang dan waktu. Tidaklah mungkin bagi seseorang mengatakan: “al-Qur'an ini tidak berlaku saat ini; karena di dalamnya terdapat kekerasan terhadap orang-orang kafir. Hukum-hukum syari'at ini tidak memungkinkan seseorang untuk mengabaikannya sedikit pun, begitu pula pada sunah Nabi Muhammad S.A.W. manfaat mengetahui ini adalah bahwasannya pada setiap perubahan apabila terdapat perselisihan pendapat haruslah kembali kepada al-Qur'ān dan Sunnah. Kedua, dasar-dasar akidah tidaklah berubah bersamaan dengan berubahnya ruang dan waktu, dasar-dasar ini memiliki kestatitsan besar dalam kehidupan umat.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

Adonis memetakan fenomena *ṣabāt* ke dalam beberapa bagian, *pertama*, fanatisme dan politik,⁴⁴ sunah dan fiqih,⁴⁵ dan puisi dan bahasa.⁴⁶ *Kedua*, konsep-konsep tentang yang lama/dahulu, sunnah, ijma', dan bid'ah. Ia memetakan pula di sini teori tentang orsinilitas agama-politik dan orsinilitas bahasa-puisi.⁴⁷ *Ketiga*, studi tentang model-model para ahli fiqih tradisional dan masa kebangkitan bangsa Arab dalam perpektif “benturan modernitas”.⁴⁸

Adonis membedakan tradisionalitas dengan modernitas dari perspektif pemikiran dan bukan perspektif waktu sehingga dalam tradisionalitas itu terdapat unsur-unsur modernitas yang terkait dengan sesuatu yang dinamis. Sementara dalam modernitas itu terdapat pula unsur-unsur tradisionalitas yang terkait dengan sesuatu yang statis. Sesuatu yang lama/terdahulu (*salaf*) menurutnya merupakan perpanjangan sesuatu yang *ṣabāt*. Hal ini berangkat dari hipotesa kesempurnaan pengetahuan dengan teks dan *naql*, dimana bagi modernitas makna tidak kembali dalam bahasa yang menciptakan kreatifitas paling sempurnanya, yang tidak mungkin dilampauinya, dan oleh karenanya kebutuhan terhadap pemikiran lain dan kreatifitas bersama terhalangi. Yang dibutuhkan masyarakat di sini adalah menjadikan masa lalu hadir secara terus menerus.⁴⁹

Adonis melihat bahwa para *salafiyyūn* tergelincir pada sejenis kelompok etnis yang menyerupai *trend* sentralisme Eropa, dimana mereka melihat bahwa umat Islam itu merupakan pusat dunia sebagai pengusung risalah akhir

⁴⁴ Lihat, *Al-Ṣābit wa 'I-Mutaḥawwil Baḥsun fi al-Ibdā' wa al-Ibtidā' 'ind al-'Arab*, J.1, 161-172.

⁴⁵ *Ibid.*, 173-187.

⁴⁶ *Ibid.*, 188-220.

⁴⁷ Lihat, *Ibid.*, J.2, 7-193.

⁴⁸ Lihat, *Ibid.*, J.3, 35-138.

⁴⁹ *Ibid.*, J.1, 19.

yang paling sempurna, kemudian mereka menolak umat lain. Pandangan ini sebagaimana pula sebagian pendukung sentralisme Eropa melihat bahwa benua mereka itu merupakan pusat peradaban bagi seluruh dunia dan menolak kontribusi peradaban benua lain saat ini atau hingga masa lalu yang telah mempengaruhi Eropa itu sendiri dan tergabung dalam rumah peradaban mereka.⁵⁰

Setidaknya satu dasawarsa terakhir, konsep *sawābit* berlaku pada wacana-wacana politik Arab dan tidak berlaku pada wacana-wacana politik Barat, atau minimal di Perancis, bahkan penentang Perancis hanya memakai konsep ini dalam konteks ilmu pengetahuan. Dalam bahasa Arab, konsep ini digunakan untuk membahas kajian-kajian tentang bahasa politik dan hukum. Konsep *sawābit* ini tumbuh pada jejak mendalam yang menggabungkan pemikiran dan imajinasi para politikus. Jejak para politikus adalah kekuasaan yang didukung oleh berbagai jalan kepentingan baik individual maupun sosial, pribadi atau golongan/partai, dari berbagai pihak. Jalan manapun yang ditempuh oleh para politikus senantiasa meninggalkan jejak langsung maupun tidak langsung yang akhirnya adalah pada usaha untuk mendapatkan keamanan baik sosial maupun finansial.

Di dalam al-Qur'ān kata *ṣābit* itu digunakan untuk makna sehat: *wa qawḷun ṣābitun*: sehat. *Wa yusabbitu l-Lāhu al-Jazīna āmanū bi 'l-qawli al-ṣābit*,⁵¹ masing-masing dari kata al-ṣabāt. Bentuk *sawābit* digunakan dalam bidang orbit (pusat rotasi) untuk pembicaraan tentang bintang-bintang yang diam sebagai lawan dari bintang-bintang yang berjalan/bergerak.⁵²

⁵⁰ Rajā' bin Salāmah, "Fikrat al-Ṣawābit: Munsyi'uha wa Dalālātuha wa Ma'āluha" dalam http://www.maaber.org/issue_august15/lookout1.htm, diakses 20 November 2018.

⁵¹ Q.S. Ibrāhīm, 27.

⁵² Rajā' bin Salāmah, *Ibid.*

Kemudian dari manakah penggunaan kata *sawābit* dalam konteks politik, agama, dan hukum?

Sampai saat ini penulis belum menemukan kamus sejarah bahasa Arab yang menjelaskan tentang perkembangan kata *sawābit*, tetapi menurut Rajā' bin Salāmah kata tersebut merujuk kepada budaya berorganisasi Ikhwān al-Muslimin⁵³ yang dipelopori Ḥasan al-Banā (1904-1949)⁵⁴ sebagai dasar dan metode pergerakan. *Ṣawābit* merupakan persoalan-persoalan yang harus dilindungi agar tidak ada perubahan atau

⁵³ Organisasi ini terdiri dari berbagai kelompok Islam sekaligus dengan berbagai aliran. Yang paling menonjol adalah Wahabi dengan ajaran masyhurnya menolak tradisi dan menganggapnya bid'ah. Di samping itu ada kelompok-kelompok puritan yang mengikuti salah satu dari empat mazhab yaitu berakidah asy'ariyah atau maturidiyah namun gerakannya radikal. Kelompok ini terwujud seperti Taliban di Pakistan dan Afganistan yang bermazhab Hanafi dan berakidah Maturidi.

Perbedaan-perbedaan tersebut berpotensi menimbulkan konflik didukung oleh watak kelompok IM ini yang keras dan fanatic terhadap pimpinan. Tujuan utama pendiri kelompok ini adalah menyatukan seluruh umat Islam untuk melawan penjajahan Inggris. Oleh karena itu gerakan IM adalah sebisa mungkin menguasai seluruh sector kehidupan masyarakat, politik, ekonomi, budaya, dll. Obsesi ini hanya bisa diwujudkan dengan apabila umat Islam memegang kekuasaan pemerintah/negara dengan cara apa pun.

Bermula dari ajaran menyatukan umat Islam ini maka propaganda yang kelompok ini gencarkan adalah hanya ukhuwwah islamiyyah dan tidak ada ukhuwwah *wataniyyah* atau basyariyyah. Dalam perkembangannya IM menyebar sebagai gerakan transnasional di beberapa negara Islam dengan berwujud partai politik seperti Refah di Turki, FIS di Aljazair, PAS di Malaysia dan ormas seperti Taliban di Pakistan dan Afganistan, Hamas di Palestina. Lihat, <https://www.nu.or.id/post/read/72888/benalu-gerakan-ikhwanul-muslimin-di-negara-negara-muslim>, diakses 31 Juli 2019.

⁵⁴ Sebagai pendiri Ikhwān al-Muslimīn, ia menghadapi situasi social Mesir yang sejak 1914 dikuasai oleh penjajah Inggris yang memberlakukan hukum positif di Mesir yang sudah menggunakan hukum Islam. Fenomena ini menyeret dinamika politik Mesir menjadi dua kecenderungan antara pihak yang mempertahankan ortodoksi Islam dan pihak yang ingin menjalankan liberal-sekularisme. Lihat, <https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-digest/19/02/15/pmx4ew458-mengenal-hasan-albana-sosok-di-balik-ikhwanul-muslimin>, diakses 31 Juli 2019.

penggantian di sepanjang jaman dan pada beragam tempat, meliputi peraturan-peraturan bagi individu-individu, kerangka nyata bagi perilaku dan pergerakan, acuan pergerakan yang pasti, dan sesuatu yang membedakan individu-individu tersebut dengan yang lainnya, sehingga *ṣawābit* ini bukanlah sesuatu yang bisa ditawar-tawar maupun diulang-ulang.⁵⁵

Ṣawābit, sebagaimana dikemukakan, merupakan kata yang digunakan sejak lama, umumnya, untuk menyebut planet yang tidak bergerak. Sebagaimana maklum juga bahwa orang-orang terdahulu meyakini terhadap tidak adanya perubahan tubuh, baik itu bergerak maupun tetap. Peristiwa ilmiah telah mengingkari penggambaran ini dan menjelaskan bahwa tubuh itu memiliki usia dan kejadian yang mengarah pada kefanaan. Matahari, misalnya, telah sampai pada paruh usia dan di depannya tersisa empat milyar tahun agar ia padam.⁵⁶

⁵⁵ Berbagai pertanyaan dimunculkan oleh Rajā' bin Salāmah terkait dengan konsistensi penggunaan konsep *ṣawābit* pada IM. Bagaimanakah Ikhwan al-Muslimin membedakan *ṣawābit* dan *mutaghayyir*? Dan bagaimana kita membedakan keduanya? Jika *mutaghayyir* itu berubah dalam *ṣawābit* maka bagaimanakah *mutaghayyir* itu tetap bersama *ṣawābit* tersebut? Jika kita kemukakan contoh tentang keberadaan tubuh sesuatu, dan kita kemukakan bahwa bagian dari tubuh ini ada yang berubah dan ada yang tidak berubah, maka bagaimanakah perubahan itu tidak menimpa seluruh tubuh? Apabila suatu bagian telah berubah meskipun tidak semuanya dalam tubuh, bukankah seluruh tubuh itu menjadi benar-benar telah berubah? Bagaimana mungkin secara ilmiah sesuatu yang tetap itu tetap sementara kondisinya adalah bahwa personalitanya itu diperlihatkan dengan bentuk khusus dan dalam keadaan khusus pula? Kesulitan lain dalam pembedaan ini tercermin dalam kontradiksi berikut: jika *ṣawābit* itu tetap, maka apakah yang telah menunjukkan pada kesenangan menjaga dan menetapkannya? Apabila *ṣawābit* itu tetap dan terjaga, dan apabila wacana propaganda Ikhwan al-Muslimin itu memilih pada mempertahankan *ṣawābit*, bukankah ini kontradiktif dengan dirinya sendiri, di mana pemaparan wacana tersebut yang benar-benar merupakan realitas saat ini, dalam waktu yang sama, merupakan programnya Ikhwan al-Muslimin? *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

Pemikiran tentang yang tetap, *ṣabāt*, yang dikemukakan oleh peristiwa dari langit, jatuh ke bumi dan ditangkap oleh para pionir pemikiran *uṣūl* hingga mereka menetapkan apa-apa yang ada di bawah langit, sehingga *ṣawābit* dalam bahasa Arab tidak dianggap sebagai planet angkasa melainkan menjadi pemikiran-pemikiran bumi yang terbebas dari perubahan, penciptaan, dan kerusakan.

Ṣawābit merupakan kata pembuka berbagai makna untuk menolak realitas, perubahan social, dan politik yang melenyapkan alam, sebagai ganti bahwa perubahan pemikiran itu sendiri untuk memahami realitas baru, pemikiran yang menginginkan perubahan realitas. Inilah prinsip pemikiran utopis. Oleh karenanya akan datang Sayyid Quṭb (1906-1966)⁵⁷ setelah itu yang mengumumkan pemikiran irrasional, yaitu bahwa

⁵⁷ Nama lengkapnya Sayyid Quṭb Ibrāhīm Ḥusyn lahir di Desa Musha pada 9 Oktober 1906 dari keluarga petani yang religious. Pengetahuan tentang ideologi pergerakan diperolennya sedari belia manakala rumahnya sering dijadikan tempat pertemuan anggota partai cabang Desa Musha. Dari sini pula sedari kecil ia sudah gemar membaca buku-buku tentang nasionalisme.

Orang yang berpengaruh berikutnya adalah Aḥmad Ḥusayn Uṣmān yang tidak lain adalah pamanya sendiri dan sastrawan ‘Abbas Maḥmū al-‘Aqqād dimana kedua orang ini merupakan anggota Partai Wafd yang moderat. ‘Aqqādlah orang yang dianggap Quṭb “gerbang” menuju pemikiran terbuka dan menyarakannya untuk konsen pada bentuk sastra prosa yang khas budaya Arab-Mesir. Dari sini pula, Quṭb mulai banyak berkenalan dengan karya-karya sastra Barat khususnya novel, puisi, dan drama yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab.

Propaganda yang keras disuarakan Sayyid Quṭb adalah bahwa kebudayaan Barat terlampau mengagungkan progress materialism dengan mengabaikan aspek-aspek spiritualisme, rohani. Bahkan, menurutnya, Barat mengalami kehidupan jahiliyyah atau kelainan jiwa kolektif sehingga tidak memiliki arah tujuan. Terhadap bangsa Arab, ia mengecam mereka yang suka meniru-niru Barat yang dianggap sebagai sumber kemerosotan moral. Keadaan ini disebutnya sebagai sindrom terjajah. Oleh karenanya, Timur harus bangkit dan maju tanpa mengikuti Barat yang membangun kebudayaan dan masyarakatnya tanpa arah dan tujuan.

Lihat, <https://khazanah.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-digest/19/02/22/pnbigq458-sayyid-qutb-intelektualsastrawan-penulis-kitab-tafsir-4>, diakses 31 Juli 2019.

masyarakat Islam itu kembali ke masa Jahiliyah dan keislaman mereka harus diperbarui. Terbentuknya IM yang muncul beberapa tahun menentang kekuasaan dimulai dari jalan *sawābit* yang menyusun perlawanan terhadap realitas, mengutamakan pemikirannya tentang realitas di atas realitas itu sendiri. Singkat kata menurut Sayyid Quṭb *sawābit* merupakan prinsip yang merepresentasikan perlawanan-perlawanan bagi perubahan yang berhasil di dunia.

Sejak lebih dari lima abad yang lalu, di Eropa terjadi apa yang dinamakan oleh Marcel Gauchet (1946-)⁵⁸ dengan gerakan keluar dari agama, yakni tidak dimaksudkan dengan hilangnya agama atau keimanan tetapi dimaksudkan bahwa agama tidak lagi mengatur kesempurnaan hidup social dan politik. Artinya, agama tidak lagi merupakan sistem universal yang mengatur masyarakat sesuai dengan altruisme kesucian yang dinamakan Gauchet dengan *heteronomy*. Ada jembatan-jembatan besar dalam gerakan keluar dari agama, di antaranya adalah revolusi Perancis tahun 1789, revolusi ini merupakan penyetaraan dan pemisahan dari gereja, dengan mengabaikan ajaran-ajaran gereja dan menguatkan informasi tentang hak asasi manusia dan memapankan kebebasan berpikir dan persamaan hak. Hal ini juga tampak jelas pada gerakan sekulerisme. Benar-benar telah muncul sinonim kata sekuler di Perancis tahun 1870. Setelah itu pergerakan sekulerisme bergerak cepat di Perancis, seperti pengabaian busuknya kekufuran atau pencekikan agama-agama dalam undang-undang yang terkait dengan media

⁵⁸ Sejarawan, filsuf, dan sosiolog Perancis yang menjadi professor di Centre de recherches politiques Raymond Aron di Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales dan pemimpin terbitan berkala *Le Debat*. Diantara pemikirannya yang menonjol adalah isu-isu tentang politik individualism modern, hubungan antara agama dan demokrasi, dan dilemma globalisasi. Lihat, <https://mimirbook.com/id/579d1063b9e>, diakses 1 Agustus 2019.

masa tahun 1881, pemisahan antara penghormatan militer dan ritual-ritual keagamaan tahun 1883, legalisasi perceraian 1884, pengabaian kesejahteraan umum apalagi di awal tahun pembukaan parlemen, dan penerimaan terhadap penguburan peradaban 1887.⁵⁹

Terjadilah modernisasi politik pada pemisahan masyarakat dengan kekuasaan dan memerdekakan mereka dari kekuasaan serta penetapan tanggungjawab warga sesuai dengan perbuatan-perbuatan mereka. Bidang politik dan hukum merupakan bidang perilaku manusia yang harus ditaati untuk introspeksi, uji dan kritik diri, pada saat mana bidang agama berdiri mutlak. Oleh karena itu kemungkinan agama hari ini tidak lagi berdasarkan syari'at politis, tetapi syari'at ini menjadi disandarkan pada kehendak masyarakat sebagaimana diekspresikan pada kotak-kotak suara. Dari aspek hukum, modernitas telah menetapkan prinsip bernegara yang menjadikan setiap warga negara sama di depan dan dalam hukum, dengan tidak melihat suku, ras, agama, aliran, dan keyakinan tertentu. Harus pula dipisahkan antara perilaku dan hukum, antara ruang publik umum dan khusus, di mana pemerintah tidak mungkin intervensi dalam banyak fenomena kehidupan individual manusia. Kebebasan berkeyakinan dan berfikir menentukan bebasnya keterkaitan dengan teks suci melalui pengamalan keterkaitan teks suci tersebut yang terkadang berbeda dengan keterkaitan yang didasari oleh tradisionalitas.

Pemikiran tentang sekulerisme muncul beberapa abad setelah perang suci, dimana sekulerisme saat itu merupakan solusi mendesak untuk keluar dari pengadilan investigasi yang digagas oleh para ulama dan pemikir serta para pemerhati warisan budaya. Pada masa itu telah dibakar sekitar lima puluh ribu wanita yang terperdaya dengan sihir antara abad ke-16 dan 17. Pemikiran ini juga merupakan

⁵⁹ Rajā' Salāmah, *Ibid.*

penyelesaian perang saudara antara Protestan dan Katolik, berlangsung sejak tahun 1520 sampai dengan 1787.

Termasuk di sini kegagalan khilafah dalam proses sekuleritas itu sendiri sekalipun kerangkanya itu dunia Islam.

Tetapi para islamis tidak mengetahui bahwa proses yang dilemahkan oleh dunia Barat, bahkan mereka menerka tanpa perasaan bahwa sekulerisme tersebut telah mengubah posisi agama dalam kelompok dan masyarakat. Barangkali invasi colonial pun tidak akan membantu hal tersebut, dan perlawanan paling tinggi terhadap pendiri Islam simbolis tersebut telah meninggalkan luka yang dalam dalam diri para islamis. Sehingga mereka membangun mitos-mitos naratif yang tegak di atas keberhasilan bencana yang menuntut adanya penyelamatan. Bencana tersebut adalah perang dan polusi. Penyelamatan ini adalah berpegang pada sesuatu yang tetap, *ṣawābit*. Penulis buku *Manhaj al-Imam*, Jum'ah Amin, mengatakan:

“Dengan berpegang pada sesuatu yang tetap, *ṣawābit*, orang Islam hari ini selamat dalam menghadapi perang yang paling bergejolak bagi mereka, tantangan paling besar di hadapan mereka yaitu polusi pemikiran dunia yakni Yahudi yang membabibuta dan salib yang pendendam, sekulerisme yang sesat, maka apakah tanpa berpegang pada sesuatu yang tetap kita bisa menghadapi serangan yang kasar ini?”⁶⁰

Di hadapan perubahan umat Islam menampilkan *ṣawābit*, mereka menopang *ṣawābit* dengan pemikiran kekalnya syari'at yang menjadi berlaku di sepanjang tempat dan masa. Moto ini pertama kali muncul dalam

⁶⁰ Jum'ah Amīn, *Manhaj al-Imām al-Banā, al-Ṣawābit wa al-Mutaghayyirāt* (Kairo: Dār al-Tawzī' wa al-Nasyr al-Islāmiyyah, 2000), 7.

Tafsīr al-Manār sebagaimana dikemukakan oleh Rasyīd Riḍā:

“Tafsir ini merupakan satu-satunya tafsir yang menafsirkan al-Qur’an sebagai petunjuk umum bagi manusia dan rahmat bagi seluruh alam. Al-Qur’an merupakan pengumpul pondasi-pondasi bangunan dan cara-cara bersosial, sesuai dengan kemashlahatan manusia di setiap tempat dan jaman dengan menerapkan kaidah-kaidahnya pada akal dan pekerti-pekertinya pada sifat-sifat bawaan, serta hokum-hukumnya yang menjaga kerusakan dan menyelamatkan kebaikan. Jalan inilah yang berjalan pada studinya di al-Azhar sebagai hakimnya Islam, ilmunya pengetahuan, dan guru besarnya imam...”⁶¹

Tentang tersingkirnya agama dari kehidupan sosial, politik, dan hukum ke dalam kehidupan individual orang-orang Islam telah meletakkan padang pasir universalitas agama. Sehingga salah satu prinsip *Risālāt al-Ta’fīm* dikemukakan sebagai berikut:

“Islam itu system universal yang memuat semua fenomena kehidupan, yaitu negara dan tanah air, pemerintahan dan rakyat, etika dan power, rahmat dan keadilan, budaya dan hukum atau pengetahuan dan kepastian, materi atau pekerjaan dan kekayaan, jihad dan ajakan atau tentara dan pemikiran, sebagaimana Islam itu merupakan akidah yang lurus dan ibadah yang benar.”⁶²

Tentang terpisahnya ilmu dari agama, para ulama menyusun *al-I’jaz al-‘Ilmiy li ‘l-Qur’an*. Pemikiran ini telah

⁶¹ Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur’ān al-Hakīm*, J.1 (Kairo: Dār al-Manār, 1947), 1.

⁶² Jum’ah Amīn, *Manhaj...*, *Ibid*.

menyebarkan sejak Muḥammad ‘Abduh (1849-1905) sampai dengan al-Kawākibiy (1855-1902), melalui Rasyīd Riḍa ketika menakwilkan surat al-Fīl bahwa “*al-ḥijārah min Sijjīl*” (batu dari neraka Sijjil) adalah kuman. Sebagian lagi menakwilkan “*ṭayr*” (burung) dengan sejenis lalat atau serangga yang membawa bakteri.⁶³

Hal ini tidak saja terkait dengan bangunan pengetahuan yang dipelajari di bawah label kritik “nalar Arab” atau “nalar Islam”, melainkan juga merupakan situasi bersama yang ditandai dengan kemenangan pemaksaan mekanisme pertahanan atas situasi nalar/pengetahuan yang mencegah kreatifitas. Mekanisme pertahanan tersebut menjadikan individu menghasilkan sesuatu yang ditolak—realitas—hasil negatif, dan mengerahkan segala kekuatan individu tersebut yang menjadi negative. Beberapa mekanisme pertahanan tersebut antara lain:

Pertama, menolak realitas. Penolakan ini dituliskan oleh para peneliti pada awal modern di dunia Arab, bersama ekspedisi Napoleon di Mesir. Dikemukakan disini peristiwa yang terkait dengan ekspedisi tersebut oleh sejarawan Henri Laurens:

“Jenderal Bornaparte berkata kepada para pemimpin bahwa bangsa Arab itu banyak menciptakan industri dan ilmu pengetahuan pada masa kekhalifahan, tetapi saat ini mereka menjadi bodoh dan tidak tersisa pada mereka sedikit pun pengetahuan para pendahulu mereka. Anwar Sadat menjawab bahwa bangsa Arab masih memiliki al-Qur’ān yang memuat segala pengetahuan. Jendral Bornaparte mempertanyakan tentang jika al-Qur’ān mengajari mereka bagaimana bangsa Arab

⁶³ Lihat, Sayyid Qutb, *Fī Zilāl al-Qur’ān*, J.6 (Kairo: Dār al-Syurūq, 1968), 3976.

itu akan mengukir perlawanan. Para pemimpin yang datang tanpa malu menjawab: siap.⁶⁴

Setelah itu penolakan terhadap realitas tersebut berulang-ulang dimana setiap kekalahan berubah menjadi penaklukan atau kemenangan, sebagaimana sudah diketahui.

Kedua, tertelannya alam ke dalam individu: sehingga lisan fisik individu yang menolak realitas ini adalah: segala sesuatunya milik kita, kita memiliki teks yang universal, di dalamnya terdapat pengetahuan-pengetahuan yang benar dan demokrasi, bahkan di dalam teks tersebut terdapat sesuatu yang paling utama, yaitu permusyawaratan. Dan tidaklah apa-apa orang yang mengimajinasikan keberadaan setiap penemuan ilmiah di dalam al-Qur'an, sebagaimana seorang ahli ibadah mengimajinasikan suatu dunia di dalam kacang. Tidak apa-apa pula lepasnya setiap konsep dan pikiran dari sistem dan konteksnya untuk menghasilkan segala macam sejarah.⁶⁵

Dengan ungkapan lain mekanisme pertahanan ini dapat dikemukakan bahwa: agama itu tidak lagi suatu system universal bagi masyarakat, sehingga teks menjadi universal bagi setiap alam.

Pembahasan di atas menjelaskan bahwa struktur ini merupakan penampakan molekul yang dasarnya adalah tidak adanya pembatasan terhadap masa lalu, investasi seolah-olah dasar tersebut adalah masa kini selamanya, bersamaan dengan investasi penolakan terhadap realitas. Hal ini merupakan hubungan molekuler bagi suatu keinginan sebagai obyek sempurna yang tanpa adanya sumbing.

⁶⁴ Hinrī Lawrīns, *al-Usūl al-Fikriyyah li al-Hamlah al-Faransiyyah 'alā Miṣr* (terj.) Basyīr al-Sibā'ī (Kairo: Dār Syarqiyyat li al-Nasyr wa al-Tawzī', 1999), 42.

⁶⁵ Rajā' Salāmah, *Ibid.*

Yang perlu dicatat lebih lanjut adalah bahwa pemikiran kemapanan itu tidak menolak perubahan realitas saja melainkan juga ingin menghentikan pemikiran. Sebagai ilustrasi, ada anekdot yang dikisahkan bahwa salah seorang murid bertanya kepada gurunya tentang jumlah gigi seekor sapi. Sang guru merujuk kepada bukunya Aristoteles kemudian memberikan jawaban dari buku tersebut. Si murid tidak puas atas jawaban sang guru, maka ia mendatangi sapi tersebut, kemudian membuka mulut sapi untuk menghitung jumlah gigi sapi. Si murid kemudian datang kepada sang guru dengan membawa jawaban yang berbeda, kemudian ia dibentak sang guru. Maka, obyek pemikiran ini adalah realitas, sementara ada orang yang berusaha melihat realitas dengan menggunakan pijakan selain rasionalitas dan pengetahuannya. Kemapanan, sebagaimana dijelaskan, dengan demikian, merupakan penghalang yang berubah tanpa melihat realitas. Tetapi, kemapanan itu juga merupakan argumentasi kekuasaan. Bisa dikatakan: terdapat pemikiran tentang kemapanan, tidak menginginkan melihat gigi sapi sebagaimana adanya, melainkan melihat gigi tersebut melalui luarnya saja, sementara ada pemikiran yang melihatnya langsung. Barangkali pemikiran pertama hendak melihat gigi sapi itu setelah sapi tua dan berubah. Pemikiran yang tidak ingin melihat langsung gigi sapi memandang bahwa waktu itu berhenti, mapan, kemudian muncul dalam bentuk kemapanan. Pemikiran ini sendiri muncul sebagai alat kekuasaan yang jahat. Oleh karenanya, Aristoteles dalam anekdot filosofisnya menggantinya dalam realitas muslimin dengan kekuasaan yang lebih banyak sucinya, yaitu “sudah diketahui dari agama dengan pasti”.⁶⁶ Hal ini diperkuat dengan slogan kemapanan

⁶⁶ *Ibid.*

penguasa modernitas, dan dihubungkan dengan para wahabis dan disucikan oleh salafi.⁶⁷

Perlu diperhatikan bahwa slogan kemapanan dan jika muncul dalam taman pemikiran dasar agama maka slogan tersebut berikutnya digunakan dalam wacana yang beragam diantaranya wacana resmi yang menonjolkan keselamatan negara-negara Arab atas kesepakatan yang membangkitkan seluruh bentuk diskriminasi terhadap perempuan. Maka, penolakan dasar bagi realitas itu bertebaran, dan penolakan ini tidaklah menyusahkan kelompok-kelompok Islam karena penolakan itu mampu menyelamatkan bangunan hegemoni dan mewujudkan berbagai manfaat bagi kelompok yang mendukung kemapanan, *sawābit*, yaitu kelompok laki-laki yang kuat, rapi, berkulit putih. Dan kelompok yang diberi nama oleh Kant dengan para pewaris, pewaris sesuatu yang sakral. Dalam pendahuluan buku Kritik terhadap Kemapanan, *Naqd al-Šawābit* disebutkan:

“Mapan dalam kemapanan Arab dan Islam merupakan tugas utama yang akan muncul darinya:

⁶⁷ Semua pemahaman ini merepresentasikan program yang melawan pencerahan ilmu pengetahuan, enlightenment, apabila pencerahan tersebut dianggap sebagai perusak akal, keluar dari ketidacukupan, seperti tulisan Kant yang dimuat di majalah bulanan Berlin tahun 1784. Kant menulisnya sebagai jawaban atas pendeta protestan yang menulis makalah di majalah tersebut yang mengkritik pernikahan sipil dan menolak akad nikah yang dihormati oleh gereja. Kant menulis sebagai jawaban pertanyaan “apa itu pencerahan, enlightenment?”

“Apa itu enlightenment? Ia adalah keluarnya manusia dari ketidacukupan yang ia sendiri diminta pertanggungjawabannya. Tidak cukup, artinya terhalang dari penggunaan (bakat) pemahaman (kemampuan berfikir) tanpa pesanan orang-orang lain. Ketidacukupan itu sendiri bertanggung jawab oleh karena sebabnya yang tidak kembali kepada bakat pemahaman melainkan kembali kepada kekurangan dalam menentukan keputusan dan dalam keberanian yang menjadikan ketidacukupan itu digunakan tanpa pesanan orang lain. Beranilah berfikir ! agar kamu berani menggunakan bakat khusus pemahamanmu. Inilah kerja pencerahan.”

Lihat, *Ibid.*

bahwa penamaan itu mengekang dan membeda-bedakan dengan nama-nama yang jelas yang tidak memerlukan diskusi, atau memalingkan orang yang mendebatnya ke arah tuduhan pengkhianatan, pemikiran, atau pembersihan. Kemapanan di Barat adalah persamaan dan kemerdekaan. Adapun kemapanan menurut kita adalah sesuatu yang mengabsahkan ketimpangan dan keterkungkungan, bahkan mengabsahkan terror dan kekerasan.”⁶⁸

Secara umum dapat disimpulkan bahwa argumentasi kemapanan, pemikiran utopis dan tidak realistis yang dibangun ini berusaha melakukan dua fungsi:

Pertama, fungsi untuk menghentikan perkembangan masyarakat, bahkan sistematisasi penghentian perkembangan masyarakat, dan fungsi sistematisasi pendekatan kepada pemikiran realis: “berhentilah berfikir”: argumentasi kekuasaan.

Kedua, fungsi menghasilkan pendekatan pada pemikiran yang melihat realitas, membatasi para pemikir, dan mengharuskan pencegahan terhadap persentuhan pemikiran. Maka, korban kemapanan ini adalah generasi yang beragam yaitu mereka yang dimunculkan, ditemukan, dan dirampas penghasilan mereka bahkan mereka yang dibunuh karena keluarnya mereka dari kemapanan.

Akhirnya, bisa dipahami bahwa keberadaan *ṣawābit* dalam kancah kehidupan Arab-Islam memiliki implikasi secara teologis yaitu terlalu lebih-lebihkan dalam memisahkan antara manusia dengan Allah dan menjadikan konsep keagamaan tentang Allah sebagai pusat, poros, dan tujuan; psikologis yaitu memunculkan sikap ketergantungan yang besar kepada sesuatu yang sudah diketahui dan menolak sesuatu yang tidak diketahui;

⁶⁸ Lihat, Pendahuluan, *Naqd al-Ṣawābit: Ārā’ fi al-‘Anaf wa al-Tamyīz wa al-Muṣādarah* (T.k.: Dār al-Ṭāfi’ah li al-Ṭabāah wa al-Nasyr, 2015).

ekspresif dan linguis yaitu pemisahan makna dengan ujaran, bahwa makna mendahului ujaran, dan ujaran hanyalah gambaran makna atau tulisan dekoratif; dan dominasi kultural yaitu munculnya pemahaman bahwa di dalam yang lama, *al-qadim*, mengandung kekuatan untuk menjadi sumber konsep-konsep khusus dan umum berkaitan dengan manusia, dunia, dan hubungan antara keduanya.



BAB V

MUTAḤAWWIL: POLITIK, BUDAYA, DAN PUISI

Pembahasan bab ini mengarah pada dasar pemikiran Adonis selain *ṣawābit*, kemapanan, yaitu sesuatu yang berubah, dinamis. Hal ini mengingatkan bahwa asal usul budaya Arab itu tidak tunggal, plural. Pluralitas ini pada saat yang sama mengandung dasar-dasar dialektika antara menerima dan menolak, yang pasti dan yang mungkin. Bagaimana pluralitas ini muncul dan apa pengaruhnya terhadap perkembangan kebudayaan Arab merupakan bahasan berikutnya.

Pembahasan akan dilanjutkan tentang pembentukan perubahan budaya Arab yang dalam hal ini difokuskan pada kajian tentang politik, budaya, dan puisi. Kajian politik mengarah pada bagaimana kemunculan perpecahan-perpecahan social maupun intelektual yang di kemudian hari membawa suasana dinamis bangsa Arab. Sementara itu, kajian tentang pembentukan budaya Arab mengarah pada besarnya kontribusi bangsa Arab terhadap kebudayaan manusia baik secara materiil maupun spiritual.

Kajian tentang pembentukan puisi menjadi bagian penting bab ini. Hal ini karena puisi merupakan akar atau asal budaya Arab yang dicirikan dengan tradisi lisan. Bagaimana kemudian Bangsa Arab dengan tradisi lisannya itu memelihara dan mempraktekkan kekhasan retorik dan musikalnya dalam puisi sehingga menjadi identitas individual dan seluruh penyair Arab.

A. Pengertian

Pada saat Adonis membatasi statis (*ṣābit*) dalam kerangka kebudayaan Arab sebagai pemikiran yang muncul dari teks, dan dari teks tersebut diambil argument kestatisannya dengan

pemahaman yang kuat kemudian kestatisan tersebut tampil sebagai satu-satunya makna yang benar untuk teks tersebut dan sebagai hegemoni pengetahuan, maka dinamis (*mutahawwil*) adalah pemikiran yang bangkit juga dari teks tetapi dengan suatu *takwil* yang menjadikan teks menerima untuk diadabtasikan dan diperbarui dengan realitas, baik itu pemikiran yang tampak dalam teks maupun referensinya, serta didasarkan pada *'aql*, bukan *naql*.¹

Memang, perdebatan tentang yang statis dan yang dinamis masih menyita ruang yang luas dalam bidang-bidang pemikiran manusia dimana perdebatan ini bukanlah intern yang statis di satu sisi dan intern dinamis pada sisi lain. Tetapi, perdebatan di sini, sebagaimana dikemukakan oleh 'Adnan al-Hasaniy al-Rumaytsiy,² merupakan perdebatan sebagai kaidah umum dalam penyesuaian propaganda modernitas yang terwujud antara *sābit-mutahawwil* dengan lainnya, yakni bertambahnya *sābit* dan *mutahawwil* itu sebab bertambahnya bacaan, sehingga berapa banyak *sābit* pada suatu budaya seseorang itu merupakan sesuatu yang berubah, *mutahawwil*, pada kebudayaan orang lain, dan sebaliknya.

Adonis selalu mengutip bacaan lama yang beku terhadap agama dan akidah. Ia hendak mengungkapkan tentang statisnya agama dengan cara yang sama yang diungkapkan oleh para *salafiyun*³ sehingga muncullah kesempatan untuk

¹ Lihat, <http://24.ae/article/318142/>-الثابت-والتحول-في-الثقافة-الإسلامية, diakses 3 Juli 2018.

² Penulis dan peneliti dalam pemikiran kontemporer yang melihat bahwa perdebatan tentang yang statis dan yang dinamis akan senantiasa membutuhkan porsi yang luas dalam pemikiran manusia. Lihat, misalnya, <http://www.shbabalnil.com/>-دراسة-نقدية-قيم-الثبات-والتحول-عند-اد. Ia juga menulis tentang Pemikiran Syi'ah dalam menghadapi tantangan pluralitas. Lihat, 'Adnan al-Hassāniy al-Rumayṣiy, *al-Fikr al-Syi'iy fi Muwājahati al-Ittijāh al-Ta'addudiy* (Baghdād: Dār l-Kafil, 2000).

³ Yang dimaksud salaf di sini adalah setiap pemahaman yang berbeda dengan metode ilahi yang benar dalam memberikan wilayah yang disampaikan oleh Allah untuk membentuk dan menjalankan wilayah tersebut bagi yang berhak baik secara kompromi maupun ketundukan.

mengarahkan kontribusi kritik kepada apa yang ia namakan statis. Ungkapan ini sebenarnya hanyalah ungkapan paling menusuk yang diliputi oleh lebih banyak bayang-bayang lafadh daripada bayang-bayang makna.

Jika pemahaman lama mengesampingkan rujukan pemikiran yang baginya memiliki kebenaran dalam membatasi sesuatu yang statis dan bacaan sesuatu yang berubah sesuai dengan fungsi syariat yang diberikan untuk rujukan ini dan pemahaman itu meletakkan dirinya sebagai nilai-nilai dalam menentukan ukuran batasan dan bacaan bagi teks keagamaan, dan kemudian terjadi benturan antara yang jumud dan yang berkembang, maka Adonis memuaskan dirinya tersandar secara historis pada nilai-nilai unggul ini dan membawa pemikiran Islam setelah benturan tersebut.

Dalam sebuah seminar budaya pada tanggal 7 Februari 2009, Adonis menegaskan bahwa makna kehidupan bangsa Arab yang sebenarnya adalah perubahan sejarah (*tahwīl al-tārīkh*) yaitu terbentuknya sejarah dalam horizon perubahan eksistensi. Bahasa mana kemudian yang akan bertahan dalam horizon perubahan tersebut? Menurut Adonis, bahasa tersebut adalah Bahasa Arab yang mengubah dirinya sendiri menjadi mampu untuk bertransformasi. Oleh karenanya estetika bahasa ini adalah estetikanya berubah.

Pondasi estetika tersebut secara mendasar membutuhkan kritik tegas baik secara kultural maupun estetis tidak pada bahasa Arab itu sendiri saja tetapi juga pada hubungan, kekuasaan, pengetahuan dan tulisan yang lain. Estetika

Adonis menampilkan beberapa teks yang merupakan kontribusi kritik modernitas yang banyak muncul: “Diantara pendapat Syafi’i bahwa baik dan buruk itu terkait dengan kontek perintah dan larangan, keduanya merupakan syariat bukan akal. Artinya, perbuatan akan menjadi baik atau buruk itu diukur berdasarkan syariat bukan akal. Begitulah Syafi’I meringkaskan sumber tasyri’ dalam teks yaitu dalam al-Qur’an dan al-Hadits. Lihat, Adonis, *al-Šābit wa al-Mutaḥwwil*, J.2 (Beirūt-Lubnān: Dār al-Sāqī, 1994), 59.

tersebut secara terpisah membutuhkan pembicaraan tentang segala sesuatu yang merintangai tujuan perubahan, di mana pun, baik dalam bidang-bidang pemikiran dan keyakinan maupun bidang selera, nilai, dan tulisan. Di tengah-tengah pembicaraan ini barangkali kita harus menggugurkan apa yang sebagian orang anggap sebagai kaidah yang tak terbantahkan dan melampaui pengetahuan-pengetahuan dan tradisi-tradisi yang dipandang oleh satu orang atas yang lainnya sebagai kepasrahan keyakinan yang tak terentuh.

Batasan tulisan yang berubah dan berubah secara bahasa dan estetika adalah batasan yang paling jauh. Secara alami, dengan demikian, pondasi estetika perubahan ini akan berbenturan dengan sesuatu yang mapan dan telah menyebar. Kemapanan yang sudah menyebar ini tercermin dalam hubungan kreator, dalam hal ini adalah penyair, dengan apa yang diistilahkan dengan “jumhur” (public) di mana mereka ini adalah gudang dan penjaga nilai-nilai tradisi. Kalau tradisi ini dianalogkan dengan sungai yang mengalir dari masa lalu dan tumpah ke masa depan, maka sesungguhnya public ini tidak melihat sungai ini kecuali ia mengalir yang diyakini bahwa air itu memancar dari sungai tersebut.⁴ Tidak dilihat tempat alirannya, sekitarnya, dan perubahan-perubahan tanah dan manusia di sekitar tempat aliran tersebut. Tidak dilihat, bahwa sungai ini terputus, alirannya dari sumbernya. Jadilah tanah tersebut, melalui gerakan aliran-aliran air tersebut sumber-sumber yang besar, yang semburan awalnya tidak dianggap kecuali satu-satunya semburan, yang kemudian akan mengarah pada sekedar menjadi lilin di malamnya sejarah yang penuh dengan ribuan pelita yang berhamburan di segala arah.

Yang jelas, bahwa gerakan air yang pertama di sungai ini adalah air itu sendiri yang telah berubah. Begitu pula berubah

⁴ Lihat, <http://aljamal.com/> أَدُونِيس%20جمالية%20التحول, diakses 19 Januari 2019.

kilauan yang menyertainya. Sungai ini telah kehilangan air pertamanya, sebagai batas air pertama, sementara dalam alirannya melalui sejarah dan bumi, sungai itu tidak terbatas. Sungai itu hari ini tidak lagi sebagai tradisi, hanya sebagai symbol sesuatu yang tidak terbatas, melainkan menjadi lebih dari itu, ia sendiri menjadi harta karun sesuatu yang tidak terbatas.

Jumhur, public, yang dimaksudkan Adonis tersebut merupakan kuantitas social-budaya, yaitu aturan yang dibangkitkan oleh sistem sosial. Pada dataran ini, dalam perspektif hubungan eksistensialisme antara “public” (jumhur) dan sistem politik. Jumhur, dengan demikian, merupakan ingkarnasi manusia terhadap regulasi teori, atau aliran-metode, regulasi metode, atau system, agar kita menyamai para pendahulu kita dalam mengarabkan istilah-istilah filsafat dan ilmiah. Regulasi tersebut tiada lain hanyalah suatu system untuk deformasi: untuk menekankan pada beberapa fenomena atau diskripsi, dan untuk menyetujui atau menolak yang lain. Istilah jumhur dengan demikian merupakan lawan kata yang sempurna untuk kata individualisme dan kesendirian yaitu untuk arti kebebasan. Istilah jumhur, mengikuti arti kebebasan tersebut, merupakan suatu lompatan penting untuk dibahas, dipertanyakan, divareasi dan dilipatgandakan, untuk pembukaan dan petualangan, untuk eksperimen dan penelitian. Hal ini merupakan tertutupnya pemikiran atas dirinya, tertutupnya kepribadian atas keyakinannya, tertutupnya system atas mekanismenya. Begitulah peran system itu menjadikanmu percaya, bukan menjadikanmu berfikir.

B. Prinsip Dasar Perubahan

1. Asal-usul Peradaban Arab itu Plural, Tidak Tunggal

Setiap peradaban memiliki sifat-sifat yang membedakannya dengan peradaban lainnya karena, secara

lokus, peradaban-peradaban lama sudah sangat jauh. Hal ini menjadikan sebab yang kuat terhadap perbedaan-perbedaan bahasa, gaya hidup, hukum, keyakinan, dan tradisi sebagaimana sejarawan Yunani, Herodos, telah memberikan perhatian ketika pindah ke luar masyarakat-masyarakat Yunani. Peradaban itu memiliki permulaan dan penghabisan.

Bahwa bangsa Arab itu tidak terlepas dari dunia luar bahkan mereka itu memiliki hubungan yang sangat kuat. Mereka saling mempengaruhi dan terpengaruh antara satu dengan yang lainnya. Perjumpaan bangsa Arab dengan bangsa lain yang sangat bisa adalah melalui muhibbah mereka baik pada masa musim panas maupun musim dingin, *rihlata al-syita' wa 'l-ṣayf*. Kegiatan utama mereka dalam menapaki masa-masa tersebut adalah pesta-pesta berdagang yang dilakukan baik di istana-istana bangsa Arab, Persia, maupun Italia. Dalam perkembangannya proses persentuhan dengan bangsa Arab dengan bangsa lainnya ini tidak saja pada perdagangan tetapi juga pada bidang ilmu pengetahuan yang kemudian mereka kreasikan dan ciptakan menjadi ilmu pengetahuan yang khas Arab.

Hasil kreasi tersebut dapat dicontohkan di sini adalah puisi yang dianggap sebagai puncak peradaban Arab dalam berbagai generasi panjang yang saling bertemu juga mendalami masa lalu. Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh Naji Ma'ruf, bisa disimpulkan dari sifat-sifat dan ciri-ciri performen puisi tersebut dengan karakter tertentu seperti individualism, wacana dualism, pluraritas wazan, nyanyian tentang reruntuhan, dan ungkapan tentang persoalan-persoalan kesukuan, hari-hari dan perangnya.⁵ Yang tidak diragukan lagi adalah bahwa puisi Arab itu benar-benar telah mencakup segala hal kehidupan bangsa

⁵ Nājī Ma'rūf, *Aṣālāt al-Ḥaḍārah al-'Arabiyyah* (Baghdād: Maṭba'ah al-Taḍāmūn, 1969), 395.

Arab sehingga Jahidh menyebut kalau puisi di hadapan orang Arab itu merupakan tempat bangunan di hadapan orang non-Arab.⁶ Begitu pun Ibnu Khuldun ikut berkomentar tentang keberadaan puisi bagi bangsa Arab dimana menurutnya bangsa Arab itu memiliki disiplin puisi yang mereka susun dengan menempatkan ungkapan sebagai bagian-bagian yang seimbang di antara rangkaian huruf baik yang mati maupun yang hidup, berharakat. Pada saat yang sama, mereka memisahkan ungkapan-ungkapan tersebut menjadi bagian-bagian tersendiri yang masing-masing memiliki faedah yang tidak berbenturan antara satu dengan lainnya. Mereka menamai bagian-bagian ini dengan *bayt* yang mula-mula disesuaikan dengan karakter per bagian kemudian disesuaikan dengan penggalan-penggalan dan timbangan-timbangan baru kemudian dimunculkan makna dan penerapan ungkapan yang diinginkan sebelum kemudian dijadikan mereka, bangsa Arab, sebagai logat atau dialek keluhuran mereka yang tidak didapatkan pada bangsa lain. Berikutnya, puisi merupakan antologi kabar, kebijakan, kemuliaan, curahan bakat menciptakan makna dan menguatkan gaya mereka. Kesesuaian aspek bagian-bagian puisi dan mati atau hidupnya huruf-huruf merupakan mutiara dari lautan yang tersusun menjadi sebuah harmoni suara sebagaimana dikenal dalam musik.⁷

Menurut Adonis, di samping tidak tunggal asal usul peradaban Arab itu juga mengandung benih-benih dialektis antara menerima dan menolak, antara yang pasti dan yang mungkin, atau yang disebut dengan *sābit* dan *mutaḥawwil*.⁸ Hal ini menjelaskan bahwa puisi itu tidaklah menafsirkan sikap konservatif sebagai yang mengakar dalam kehidupan Arab. Oleh karenanya perlu dilakukan kajian tentang

⁶ Jāḥiẓ, *al-Hayawān* J. I, 36-37.

⁷ Ibn Khuldūn, *Muqaddimah*, 426-427.

⁸ Adūnīs, *Al-Sābit wa al-Mutaḥawwil*, J.1 (Beirūt-Lubnān: Dār al-Sāqī, 1994), 49.

sebab-sebab mengapa terjadi kemapanan di luar puisi dan di luar jaman Jahiliyah pada perspektif-perspektif agama Islam. Perspektif-perspektif tersebut bersifat mitis dan dialami. Perspektif ini merupakan pandangan yang menyeluruh terhadap pemikiran dan kerja mengenai yang ada, manusia, dunia, dan akhirat.⁹

Pluralitas asal peradaban Arab tersebut dapat kita telusuri dengan begitu besarnya pengaruh pemikiran Yunani dan Persi kepada bangsa Arab. Kemunculan dan perkembangan awal rasionalitas Islam jelas tidak bisa tidak selalu berkait dengan pertemuan sejarah Islam dengan kebudayaan Yunani, karena dari sanalah akar tradisi filsafat lahir. Namun demikian, para penulis, seperti Oliver Leaman, Louis Gardet, dan al-Jābiri,¹⁰ nampaknya sepakat bahwa pemikiran rasional Islam tidak bersumber atau diimpor dari (filsafat) Yunani, tetapi benar-benar berdasar pada ajaran-ajaran pokok Islam sendiri, meskipun diakui bahwa rasionalitas tersebut kemudian berkembang pesat setelah bertemu dengan logika- logika Yunani melalui penterjemahan-penterjemahan yang dilakukan.

Menurut L. Gardet dan Anawati,¹¹ kemunculan sistem berfikir rasional bangsa Arab (Islam) disebabkan oleh beberapa hal. Pertama, didorong oleh munculnya madzhab-

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Lihat Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, terj. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali Press, 1989), 8; Louis Gardet, *Falsafat al-Fikr al-Dīniy*, II, terj. Subchiy Shalich dan Farid Jabbar (Beirut: Dar al-Ulum, 1978), 77; al-Jabiri, *an-Naqd al-Fikr al-Islami*, I (Lajnah at-Ta'lif wa an-Nasyr, 1976), 57.

Karena itu, tidak heran jika dalam upaya untuk membangun pola pikir islami, al-Jabiri juga Chasan CHanafi menyatakan bahwa kebangkitan Islam harus didasarkan atas prinsip-prinsip ajaran Islam sendiri, tidak diimport dari Barat. Arab harus dari Arab dan Islam harus dari Islam. Berbeda dengan pendapat sebagian tokoh seperti misalnya Luthfi al-Sayyid, seorang pembaharu Islam dari Mesir bahwa kebangkitan Islam harus diambil dari --metode-metode-- Barat. Lihat, Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam* (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1998), 14.

¹¹ Louis Gardet, *Falsafat al-Fikr al-Dīniy*, II, 64 dst.

madzhab bahasa (Nahwu) lantaran adanya kebutuhan untuk bisa memahami ajaran Alqur'ān dengan baik dan benar. Harus dipahami, meskipun Alqur'ān diturunkan dalam Bahasa Arab, tetapi tidak semua lafadh-lafadahnya bisa dengan mudah dipahami oleh orang-orang Arab sendiri saat itu. Sejak Khulafa' ar-Rāsyidīn sudah dirasakan adanya kebutuhan akan tafsir dan cara pembacaan yang benar. Dengan semakin banyaknya orang non-Arab yang masuk Islam, kebutuhan tersebut semakin besar dan mendesak, dan ketika pengetahuan keagamaan mulai disebarluaskan, orang-orang semakin merasa perlu akan adanya pembakuan aturan kebahasaan yang memungkinkan orang untuk membaca Alqur'ān secara benar. Juga, demi mengetahui kemukjizatan Alqur'ān dari segi bahasanya.

Sehubungan dengan hal ini, muncul tiga madzhab Nahwu. *Pertama*, madzhab Bashrah. Madzhab ini mempunyai kecenderungan untuk menegakkan aturan-aturan umum dan menganggap tidak benar segala penyimpangan yang dilakukan terhadap aturan yang diciptakannya. Menurut sebagian orang, seperti sumber-sumber dari Syī'ah, madzhab ini dibangun oleh Isa ibn Umar al-Tsaqafi (w. 766). Tokoh utamanya saat itu adalah Khalīl, kemudian muridnya, Sībawayh (w. 793). Menyusul kemudian al-Mubarrad (w. 808), Abū 'Ubaidah (w. 825), al-Asma'ī (w. 830), as-Sukari (w. 888) dan Ibn Duraid (w. 934).¹²

Kedua, madzhab Kufah yang merupakan tandingan dari madzhab Bashrah yang didirikan oleh al-Rusā'ī, sekitar satu abad kemudian. Munculnya tandingan ini, pada awalnya, lebih merupakan persoalan politis sebelum kemudian menjadi persoalan keilmuan dalam bidang Nahwu dan Sharf. Berbeda dengan madzhab Bashrah, madzhab Kufah lebih bebas dalam menerima aturan yang

¹² *Ibid*, I, 70.

berbeda-beda. Bahkan, bila perlu, bisa bersandar pada pemakaian-pemakaian yang tidak lazim untuk membuat aturan baru. Tokohnya yang penting adalah al-Mufaddlal al-Dlabbi (w. 786), al-Kisa'i (w. 805), al-Farra' (w. 822), Ibn al-Sikkit (w. 858 dan Tsa'lab (w. 904).¹³

Ketiga, madzhab Baghdād. Madzhab ini berusaha menurunkan persaingan keras di antara kedua madzhab di atas dengan cara menggabungkan kedua kecenderungan yang ketat dan longgar di antaranya. Tokoh utamanya adalah Qutaibah (w. 889).

Perdebatan antara madzhab-madzhab Nahwu ini mempunyai pengaruh cukup besar dalam pembacaan Alqur'an¹⁴ yang pada gilirannya, Nahwu yang dielaborasi dengan cermat membuka – bagi para pelaku perdebatan Kalām saat itu—suatu bingkai, kategori-kategori suatu kosa kata yang memberikan catatan khas pada Kalām atau pemikiran rasional.

Kedua, munculnya madzhab-madzhab fiqh. Pada jaman sahabat, apalagi ketika Rasul masih hidup, persoalan-persoalan hukum (fiqh) relatif mudah dipecahkan. Di samping wilayah kekuasaan Islam belum luas dan masyarakatnya masih relatif seragam, persoalan-persoalan yang muncul saat itu masih relatif sederhana. Masih bisa langsung dikembalikan kepada Alqur'an, Sunnah ataupun kebiasaan yang ada pada jaman sahabat.

¹³ Persoalan dan perdebatan yang muncul dari kedua madzhab ini terkumpul dalam karya al-Anbariy (w. 916), *al-Insāf fī Masā'il al-Khilāf bayn al-Baṣriyyīn wa al-Kūfiyyīn* dan karya Abī al-Baqā' al-Ubkariy (w. 1219), *at-Tabyīn fī Masā'il al-Khilāf bayn al-Baṣriyyīn wa al-Kūfiyyīn*. Lihat, *Ibid.*, 71.

¹⁴ Keberadaan al-Qur'an pada masa-masa awal (dua abad pertama) mendorong lahirnya kajian-kajian yang berkaitan dengan masalah pembacaannya (qirā'āt), tata bahasa, kajian teks (filologi), penafsirannya juga masalah hadis, fiqh juga teologi. Yang menjadi sentral kegiatan intelektual saat itu adalah dua kota kembar Bashrah dan Kufah (selain Makkah dan Madinah). Dalam hal ini Kufah lebih cenderung pada studi-studi rasional ('aqliyyah).

Akan tetapi, ketika para sahabat sudah tidak ada, ketika wilayah Islam semakin luas dan masyarakat yang beraneka ragam budaya dan adatnya masuk Islam, persoalan yang muncul tidak lagi sesederhana masa-masa sebelumnya. Persoalan yang ada tidak bisa lagi dipecahkan secara langsung dengan Alqur'ān maupun al-Sunnah. Muncullah pemikiran baru dalam bidang hukum yang akhirnya melahirkan madzhab- madzhab fiqh, apalagi, waktunya memang sangat kondusif dan mendukung. Saat itu Bani Abbas hendak menerapkan hukum-hukum Islam secara ketat, dalam tata kehidupan sehari-ari. Maka, lahirlah kodifikasi hukum-hukum Islam. Antara lain, yang masih ada dan diikuti masyarakat sampai saat ini, madzhab Malik (w. 795) yang mempertahankan tradisi namun tetap menerima penafsiran pribadi dalam apa yang disebut *istishlāch*. Madzhab Abu Hanifah (w. 797) pendukung *ra'y* dan *qiyās*, yang kalau perlu dibenarkan dengan *istichsān*. Madzhab Shafi'I (w. 840) yang memperluas tradisi Madinah yang dipakai Malik menjadi *ijma'*, seraya menolak *ra'y*, baik yang berupa *istishlāch* maupun *istichsān*. Madzhab Ibn Hanbal (w. 855) yang hanya menerima sumber Sunnah yang telah disaring dengan ketat.

Yang harus dicatat dalam pertumbuhan dan perkembangan madzhab-madzhab fiqh ini —dalam kaitannya dengan pemikiran rasional—adalah tempat yang diduduki logika dalam perdebatan- perdebatan fiqhiyah. Minimal pada lingkungan mereka, pendukung *ra'y*.¹⁵ Walau logika terpusat pada *qiyās* (analogi) dan masih sangat sederhana, akan tetapi, maknanya cukup besar dalam perkembangan pemikiran rasional. Sering terjadi, sebelum menjadi *mutakallīm* atau filosof, yang

¹⁵ *Ibid.*, 74.; Lihat pula Mushthafa 'Abd al-Raziq, *Tamhīd li-Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah* (Kairo: Lajnah al-Ta'lif wa at-Tarjamah wa al-Nasyr, 1959), 202-213.

bersangkutan adalah faqih. Ia sudah mempunyai pengalaman yang cukup banyak tentang metode perdebatan (*jadal*), sehingga ketika menghadapi persoalan teologis atau filosofis, kebiasaan untuk mendekatinya dengan metode perdebatan berlangsung begitu saja.¹⁶

Ketiga, penterjemahan buku-buku Yunani kuno. Usaha penterjemahan buku-buku Yunani ini, terutama filsafat Aristoteles, sebenarnya telah dilakukan sejak jaman Umayyah, tetapi usaha baru benar-benar dilakukan secara serius dan besar-besaran pada masa Bani Abbas awal. Dengan usaha-usaha tersebut, logika, fisika dan metafisika Aristoteles membanjiri pemikiran kaum muslimin. Apalagi kenyataannya, saat itu kaum muslimin sedang mabuk intelektual. Akal yang baru saja menemukan kemampuannya, memasuki persoalan-persoalan agama dengan keberanian yang luar biasa. Bahkan kadang tanpa perhitungan, setidaknya menurut kaum konservatif yang mengikatkan diri secara ketat pada Alqur'ān dan Sunnah. Yang berhasil mengarahkan kemabukan intelektual ini adalah kebutuhan akan satu tindakan yang tepat dalam menghadapi doktrin-doktrin yang –kurang lebih— heterodok, yang datang dari Iran, India, atau daerah lain dari pinggiran Islam, atau bahkan dari pusat Islam sendiri, sebagai akibat dari pencarian bebas yang berubah bentuk menjadi pemikiran bebas. Muncullah Mazdakiyyah, Mañawiyyah, materialisme, penolakan terhadap wahyu dan lain-lain yang dikategorikan dalam istilah *zindīq*. Untuk menjawab serangan doktrin-doktrin ini para ulama Islam masuk ke dalam perjuangan yang dari mereka kemudian muncul sebuah sistem berfikir rasional yang pada gilirannya menjelma menjadi filsafat dan Kalām yang saat itu berupa Kalaām Mu'tazilah.¹⁷

¹⁶ Gardet dan Anawati, 70.

¹⁷ *Ibid.*, 76.

Di samping Yunani, Persia juga tidak dapat diabaikan begitu saja pengaruhnya terhadap bangsa Arab. Meskipun dalam hal ini Ibnu Khaldun justru melakukan hal yang sebaliknya, dengan mengatakan: “Dalam kenyataannya kita hanya mewarisi ilmu pengetahuan satu bangsa saja, yaitu Yunani, dan itu adalah berkat perhatian yang diberikan oleh al-Ma'mun.”¹⁸

Intensitas pertemuan sejarah Islam dengan kebudayaan Persi tidak kalah besarnya dibandingkan dengan kebudayaan Yunani. Setidaknya ada dua faktor yang mendukung tesis ini. Pertama, kebijakan, khususnya 'Abbasiyyah, melibatkan orang-orang Persia sebagai pegawai dalam pemerintahan –terutama sebagai wazīr (menteri) dan sekretaris-sekretaris pribadi. Kedua, kedekatan ibu kota Baghdad dengan pusat-pusat kebudayaan Persia. Oleh karena itu, di samping penerjemahan karya-karya Yunani, banyak pula dilakukan penerjemahan terhadap karya-karya Persia,¹⁹ terutama mengenai astronomi, aforisma (moral), geografi dan susastera. Di antara para penerjemah yang terkenal adalah Ibnu Muqaffa' yang menerjemahkan Khudai nāmah (Sejarah Persi) –yang menjadi salah satu rujukan al-Thabari--, dan Kalīlah wa Dimnah, yang aslinya berbahasa Sansekerta, Ischaq bin Yazīd, Hisyām ibn al-Qāsim, dll.²⁰

Pengaruh kebudayaan Persi terhadap pemikiran filsafat Islam memang tidak seluas dari Yunani. Ia antara lain sebatas pada ajaran-ajaran moral (aforisma), seperti tampak dari risalah moralnya Maskawaih (w. 1030) Jewidan Khirad dan “Sebuah Risalah tentang Moral” karya Ibn al-Muqaffa'. Sedang dalam metafisika, tidak dapat diabaikan kenyataan bahwa beberapa pandangan dalam sistem

¹⁸ Ibnu Khaldun *Muqaddimah*, terj. Ahmadie Thoha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), 63-64.

¹⁹ Lihat, Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, 164.

²⁰ *Ibid.*, 167-

teologi dan metafisika Muslim mengingatkan kita pada *weltanschauung Mazdaisme* (Maniaheanism). Misalnya, sebagaimana dikemukakan Alessandro Bausan dalam kesimpulan tulisannya tentang *Pre-Islamic Iranian Thought*, adanya penyebutan Ali sebagai *The Supreme Meaning* dan Muhammad sebagai *The Trancendent Name (Ism)* [dalam Syṭāh ?] yang sangat dekat dengan konsep dualisme dalam metafisika Zoroaster.²¹ Demikian juga pengaruh yang tampak pada filsafat iluminasinya Suhrawardi *al-Maqtūl*, ketika ia menjelaskannya dengan mengambil tamtsīl cahaya, bahwa semua cahaya berasal dari Cahaya Tertinggi, yakni sumber segala wujud yang darinya memancar cahaya yang lebih rendah. Cahaya adalah sumber segala gerak dan panas yang memiliki peran utama dalam kejadian-kejadian alam, karenanya beralasan jika Api yang Mulia bersama Cahaya disembah dan dipuja.²²

Pengaruh ajaran Majusi (Zoroaster) inilah yang seringkali dialamatkan kepada Ibn al-Muqaffa' sebagai salah seorang yang berperan menyebarkannya,²³ dan menjadi ciri negatif bagi kebudayaan Persi yang sempat bersinggungan dengan sejarah Islam.

2. Yang asal itu tidak mengandung di dalam dirinya progresivitas yang terus menerus kecuali apabila yang asal itu bebas dari struktur keagamaan tradisional yang konservatif sehingga agama menjadi pengalaman pribadi murni

Agama, menurut al-Ghazālī, merupakan ladang akhirat. Raja (kekuasaan) dan agama merupakan dua anak kembar; agama adalah asal (pondasi) dan kekuasaan merupakan

²¹ M.M. Syarif, 73.

²² *Ibid.* Lihat juga Majid Fakhry, 414-415.

²³ Diantara yang sangat mengecamnya adalah al-Baqillānī. Lihat A. Amīn, *Fajr al-Islam*, 223.

penjaga. Apa pun yang tidak memiliki pondasi akan runtuh, begitu pula apa pun yang tidak memiliki penjaga akan sia-sia.²⁴ Konsep tersebut, menurut Adonis, mengandaikan adanya hubungan organik antara agama dengan umat (masyarakat) dan imam (pemimpin). Menurut konsep ini, masyarakat merupakan kesatuan agama, artinya masyarakat tidak menemukan pondasinya pada etnis atau tanah (kelahiran), tetapi pada wahyu. Masyarakat seperti ini disebutnya dengan masyarakat tradisional yang tidak hanya berkaitan dengan masa lampau dari pertimbangan bahwa ia melestarikan wahyu, tetapi juga dalam kaitannya dengan masa depan, dari pertimbangan bahwa masyarakat tersebut dalam penantian hari akhir untuk menyaksikan wahyu di penghujung jaman di hadapan penutup para rasul.²⁵

Agama merupakan sumber pengetahuan yang benar, dan dalam agama, pengetahuan mendapatkan norma, metode, dan tujuannya. Oleh karena itu agama tidak hanya merupakan dasar bagi pengetahuan tentang yang gaib, tetapi juga dasar bagi pengetahuan tentang alam.²⁶

Agama yang sesungguhnya merupakan tatanan ilahi yang mendorong orang-orang yang berakal, melalui tindakan mereka untuk memilihnya, guna mendapatkan kebaikan dan keberuntungan di akhirat. Mengingat pengertian agama itu meliputi keyakinan dan tindakan.²⁷ Agama merupakan dasar yang komprehensif bagi penalaran dan tindakan.²⁸

²⁴ Lihat, al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, juz. I (Kairo: Dār al-Sya'b, t.t.), 30.

²⁵ Adonis, *Al-Šābit wa al-Mutaḥwwil*, J.1... h. 72.

²⁶ *Ibid.*, 74.

²⁷ Lihat, Al-Ṭaḥānawī, *Kasysyāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn*, J. II (Beirūt: Maṭba'ah Khayat, t.t.), 503.

²⁸ Pengertian inilah yang dapat dibukakan oleh pengertian bahasanya, dimana al-din secara bahasa berarti kebiasaan, tingkah laku, paksaan,

Adonis memaparkan setidaknya terdapat empat bacaan baru terhadap agama.²⁹ Pertama, bahwa dalam kebudayaan Arab perlu dilakukan pemisahan antara agama dan negara. Kedua, perlu pembangunan peradaban sekuler pada bangsa Arab yang menjadi bentuk baru kritik dan melihat kembali terhadap tradisi dan pendasaran nilai-nilai, relasi-relasi, dan masyarakat baru. Ketiga, membebaskan kebudayaan Arab dari tugas fungsional, yakni bahwa segala sesuatu itu disebabkan oleh kebudayaan tetapi kebudayaan itu disebabkan oleh kebebasan, lebih dari kebebasan, pengetahuan, dan terbukannya wawasan. Keempat, kita tidak bisa menolak demokrasi karena tanpa demokrasi tidak ada kebebasan, hak, dan persamaan.

3. Dialektika kesatuan makna-bentuk, ucapan-tulisan, lama-baru, statis-dinamis, dst.

Pemikiran tersebut berkaitan dengan adanya hubungan antara sesuatu yang lama (*al-qadīm*) dengan yang baru (*al-muḥdas*), dimana hubungan keduanya tersebut memunculkan beberapa prinsip. *Pertama*, tentang kejelasan yang menjadi kaidah dan titik tolak. Jahiliyah merupakan pesan yang jelas dan agama juga merupakan pesan yang jelas sehingga hal ini mengasumsikan tidak bolehnya siapa saja memanfaatkan pesan yang jelas dan yang muncul darinya untuk mengklaim mengunggulinya, di satu sisi, dan tidak dibolehkannya bagi dia untuk menulis sesuatu yang tidak dapat dipahami akan menyedatkan mereka.³⁰

Kedua, menyelesaikan persoalan-persoalan agama

keputusan, penilaian, ketaatan, keadaan, blasan, politik dan pendapat. Lihat, *Ibid*.

²⁹ Poin-poin ini disampaikan oleh Adonis pada Seminar Wacana Baru Keagamaan di Kairo pada Bulan Juni 2015. Lihat, <https://alarab.co.uk/> أدونيس-يفند - أطروحات - الإسلام - السياسي - رسالة - لا دولة

³⁰ Adūnīs, *Al-Šābit wa al-Mutaḥwwil* J.1..., 107.

dengan selain al-Qur'ān dan al-Sunnah merupakan kesesatan.³¹ Hal sama dengan penyelesaian persoalan-persoalan puisi yang tidak didasarkan pada jahiliyyah. Sebagaimana dalam agama terdapat asal dan cabang yang mengikuti, demikian pula dalam sastra ada asal dan cabang yang mengikuti. Dasar sastra adalah jahiliyah, sementara setelahnya adalah cabang yang mengikuti. Hal ini sebagaimana Allah yang hanya memiliki sifat mencipta dan berkreasi, demikian pula para pendahulu era jahiliyyah. Menurut Adonis, hanya merekalah yang menciptakan dasar-dasar, dan tidak sepatasnya membuat dasar-dasar yang bertentangan bagi orang-orang yang setelahnya.

Ketiga, jahiliyah sebagai kaidah sastra. Hal ini sebagaimana jika syara' bertentangan dengan akal (kreatifitas) maka yang didahulukan harus syara', demikian pula puisi jahili harus didahulukan atas puisi yang datang sesudahnya, kapan dan di mana pun.³² Mendahulukan akal atas syara', menurut Adonis dengan menyitir Ibn Taymiyah, akan menyebabkan manusia bergerak kepada sesuatu yang tidak dapat dipastikan, tidak diketahui, dan tidak disepakati oleh mereka,³³ demikian pula mendahulukan puisi atau pemikiran baru atas yang lama akan menggeser manusia pada sesuatu yang mereka perselisihkan. Yang baru bukanlah sesuatu yang jelas pada dirinya sendiri, dan ia tidak memiliki penanda yang dikenali oleh seluruh manusia.³⁴

Keempat, kenabian tidak akan memberitahukan sesuatu yang tidak masuk akal atau bahkan sesuatu yang tidak dapat diketahui sebagaimana penyair jahiliyyah terdapat sesuatu yang tidak dapat dilampaui oleh penyair baru. Oleh karena itu, sebagaimana keharusan bagi semua

³¹ Ibn Taymiyah, *Dār Ta'arūḍ al-'Aql wa 'l-Naql*, juz I, 50-51.

³² Adūnīs, *Al-Šābit wa al-Mutaḥwwil* J.1..., 108.

³³ Lihat, Ibn Taymiyah, *Dār Ta'arūḍ al-'Aql...*, 146.

³⁴ Adūnīs, *Al-Šābit wa 'l-Mutaḥwwil*, J.1..., 108-109.

makhluk untuk mengimani *syara'* secara mutlak dan mantap bahwa segala sesuatu yang bertentangan dengannya adalah batil maka sesuatu keniscayaan pula bagi penyair baru untuk mengimani dasar-dasar jahili secara mutlak dan mantap, bahwa segala sesuatu yang bertentangan dengan dasar-dasar itu merupakan puisi yang batil.³⁵

Kelima, *bid'ah* dalam agama berlawanan dengan *syara'*. Sesuatu dianggap sebagai *syar'i* bersifat terpuji, sementara sesuatu yang dianggap *bid'ah* bersifat tercela.³⁶ Puisi baru itu dianggap tercela, dan bahwa puisi yang meniru puisi lama memiliki atribut terpuji. Karena yang *syar'i* terkadang bersifat rasional dalam pengertian bahwa *syara'* menetapkan dan menunjukkan dalil rasional, serta memperbolehkan dan mengizinkannya maka puisi baru yang dapat diterima adalah puisi yang diperkenankan menurut dasar-dasar puitika lama.³⁷

Keenam, ciptaan dari sesuatu yang *qadim* jauh artifisial, berbeda dengan kebiasaan merupakan sesuatu keunikan. Hanya yang *qadim* saja yang dapat menciptakan tanpa ada contoh sebelumnya. Oleh karena itu, tidak boleh dikatakan bahwa manusia menciptakan tanpa contoh sebelumnya sebab pernyataan tersebut mengandung makna menyejajarkan Allah.³⁸ Oleh karenanya harus dikatakan bahwa manusia itu tidak mencipta, tetapi mengikuti.

Ketujuh, makna-makna yang benar itu tercantum dalam al-Quran dan as-Sunnah. Makna-makna yang benar ini merupakan sumber-sumber yang tetap, dan makna-makna yang benar terdapat dalam puisi lama.³⁹ Inilah yang

³⁵ *Ibid.*, 109.

³⁶ Ibn Taymiyah, *Dār Ta'arūḍ al-'Aql...*, 198.

³⁷ Adūnīs, *Al-Šābit wa 'l-Mutaḥwwil*, J.1..., 109.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

menjadikan puisi lama dijadikan argument dasar, sehingga segala sesuatu yang tidak memiliki dasar dalam al-Quran dan as-Sunnah adalah batil dalam agama sebagaimana segala sesuatu yang tidak memiliki dasar dalam jahiliah juga batil dalam puisi.

C. Pembentukan Perubahan

1. Politik

Pembentukan atau pembangunan politik dapat dilihat sebagai implikasi politik dari pembangunan yang sasarannya antara lain mengembangkan kapasitas-kapasitas sistem politik sehingga mampu memelihara dirinya. Sementara, modernisasi bisa diartikan sebagai proses perubahan untuk menciptakan kondisi-kondisi yang memungkinkan masyarakat dapat hidup sesuai dengan dinamika perkembangan zaman. Karena itu modernisasi mengandung kondisi berupa sistem sosial yang bisa secara terus-menerus berinovasi tanpa mengalami disintegrasi, struktur sosial yang terdiferensiasi dan luwes, serta kerangka sosial yang menyediakan keterampilan dan pengetahuan yang diperlukan bagi kehidupan dalam dunia yang secara teknologi sudah maju.⁴⁰ Dengan demikian dapat dipahami bahwa perubahan politik meliputi semua ciri pembangunan dan modernisasi politik yang objeknya antara lain mencakup perubahan sistem nilai politik, struktur kekuasaan dan strategi kebijaksanaan umum.

Di samping itu, konsep pembangunan politik mempunyai konotasi secara geografis, derivatif, teleologis, dan fungsional.⁴¹ Pembangunan politik dalam konotasi geografis berarti terjadi proses perubahan politik pada negara-negara sedang berkembang dengan menggunakan

⁴⁰ Ramlan Surbakti, *Memahami Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia Widya Sarana, 1992),

⁴¹ Afan Gaffar, *Beberapa Aspek Pembangunan Politik* (Jakarta: Rajawali Press, 1989),

konsep-konsep dan metoda yang pernah digunakan oleh negara-negara maju, seperti konsep mengenai sosialisasi politik, komunikasi politik dan sebagainya. Itulah sebabnya pembangunan politik cenderung ditujukan untuk negara-negara sedang berkembang atas dasar pandangan bahwa di negara-negara sedang berkembang belum terjadi rasionalisasi, integrasi dan demokratisasi. Fenomena ini mengakibatkan timbulnya instabilitas politik yang mempengaruhi kapasitas sistem politik. Karena itu dilaksanakan pembangunan politik untuk mengatasi permasalahannya.

Pembangunan politik dalam arti derivatif dimaksudkan bahwa pembangunan politik merupakan aspek dan konsekuensi politik dari proses perubahan yang menyeluruh, yakni modernisasi yang membawa konsekuensi pada pertumbuhan ekonomi, urbanisasi, peningkatan pendidikan, media massa, perubahan status sosial dan aspek-aspek lainnya. Karena itu pembangunan politik berkaitan erat dengan bidang-bidang pembangunan lain seperti ekonomi, sosial, budaya dan keamanan. Misalnya, keberhasilan pembangunan ekonomi akan mendorong terjadinya peningkatan proses pembangunan politik, demikian pula sebaliknya. Kegagalan pembangunan dalam bidang politik juga akan menghambat proses pembangunan ekonomi. Begitu pula terjadinya stagnasi pembangunan sosial akan menimbulkan keterbelakangan ekonomi dan politik, sebab dalam kondisi yang demikian masyarakat tidak memiliki kemampuan untuk melaksanakan pembangunan ekonomi ataupun pembangunan politik. Karena itu, pada dasarnya diperlukan keseimbangan tertentu pada semua bidang pembangunan baik politik, ekonomi, sosial, budaya maupun keamanan. Tingkat keseimbangan itu ditentukan oleh kondisi-kondisi yang ada dalam masing-masing bidang, dan juga oleh

kondisi yang ada di luar setiap bidang. Tidak tercapainya titik kesimbangan itu dengan sendirinya menimbulkan tekanan-tekanan terhadap bidang-bidang tertentu, yang pada akhirnya juga berdampak terhadap sistem secara keseluruhan.⁴²

Pembangunan politik dalam arti teleologis dimaksudkan sebagai proses perubahan menuju pada suatu atau beberapa tujuan dari sistem politik. Tujuan-tujuan itu misalnya mengenai stabilitas politik, integrasi politik, demokrasi, partisipasi, mobilisasi dan sebagainya. Juga tujuan pembangunan suatu bangsa meliputi pertumbuhan ekonomi yang tinggi, pemerataan, demokrasi, stabilitas dan otonomi nasional.⁴³

Sedangkan pembangunan politik dalam makna fungsional diartikan sebagai suatu gerakan perubahan menuju kepada suatu sistem politik ideal yang ingin dikembangkan oleh suatu negara.

Adonis mengawali pembahasan pembentukan politik di dunia Arab-Islam dengan menolak konsep Islam politik dengan penegasannya bahwa Islam itu nilai, *risalah*, bukan negara, *dawlah*.⁴⁴ Tidak ada satu teks pun yang mencatatkan bahwa Islam itu negara atau bahwa agama itu negara sementara Rasul itu berbicara atau membahas apa saja hingga ke persoalan-persoalan pribadi manusia, tetapi tidak sekali pun beliau membahas tentang negara Islam yang harus didirikan.

Dalam konteks bangsa Arab, telah terjadi pertentangan atau pergulatan kultur Arab antara yang konservatif

⁴² Nazaruddin Syamsuddin, "Dimensi Politik dari Integrasi Nasional: Tinjauan Teoritis" dalam Safroedin Bahar dan AB. Tangdililing (ed.) *Integrasi Nasional: Teori, Masalah dan Strategi* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1996),

⁴³ Ramlan Surbakti, *Ibid.*

⁴⁴ Lihat, <https://alarab.co.uk/> - أطر وحجرات - الإسلام - السياسي - رسالة - لا - دولة أدونيس - يفند - أطر وحجرات - الإسلام - السياسي - رسالة - لا - دولة, diakses Ahad, 19 Mei 2019.

dengan yang modern dimana konservatisme di sini direpresentasikan dengan budaya sistem yang dominan, dan mengekspresikan kepentingan kelas yang berkuasa, yaitu kemapanan (*al-ṣabāt*), saat mana modernisme direpresentasikan oleh kecenderungan yang menentang kemapanan, yaitu transformasi (*al-taḥawwul*).

Awal pendasaran transformasi ini ditandai oleh terbunuhnya Utsman bin ‘Affan yang menurut Adonis bukan merupakan upaya individual, melainkan upaya kolektif yang merupakan tipe awal dari revolusi Islam. Dengan mengutip pendapat Ibn al-Atsir, Adonis melihat bahwa “masyarakat telah meakukan pemberontakan terhadap Utsman pada saat ia (Utsman) menolak untu melengserkan para pegawainya dan menghentikan kesewenang-wenangan mereka. Pemberontakan ini terjadi setelah Utsman berjanji kepada masyarakat dan ia tidak melaksanakan janjinya dengan alasan, “Jika saya mengangkat orang-orang yang kalian inginkan, dan melengserkan orang yang kalian benci, berarti saya tidak berarti apa-apa, dan keputusan berada di tangan kalian.”⁴⁵

Pemberontakan-pemberontakan yang dihadapi Utsman di sini memiliki beberapa ciri, pertama, mengedepankan tuntutan aksi yaitu agar Utsman tidak saja berbicara tetapi juga bertindak. Kedua, menyatakan bahwa kekuasaan adalah milik masyarakat, bukan milik penguasa, dan bahwa penguasa harus tunduk kepada keinginan masyarakat. Ketiga, tujuan pemberontakan tersebut adalah menuntut keadilan bukan untuk membunuh.⁴⁶ Keempat, pemberontakan ini adalah pemberontakan masyarakat

⁴⁵ Lihat, Adūnīs, *Al-Ṣābit wa al-Mutaḥawwil* J.1... h. 116; Ibn al-Aṣīr, *al-Kāmil*, juz III (Beirūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, 1967), 86.

⁴⁶ Adūnīs, *Al-Ṣābit wa al-Mutaḥawwil* J.1... h. 117. Setidaknya ada tiga hal yang dituntut oleh para pemberontak di sini: 1) Utsman turun dari tahta kekhalifahan, 2) menyerahkan Marwan bin Hakam, 3) membunuh Utsman. Lihat, Ibn al-Atsir, *al-Kamil*, juz III... h. 90.

miskin yang tertindas.

Pada masa berikutnya, Daulah Umayyah, iklim pemberontakan seperti ini juga masih terjadi, yaitu sebagai akibat perang antara Mu'awiyah dan Ali, dan ia (Mu'awiyah) memenangkan peperangan ini.⁴⁷ Adonis melihat kemenangan ini tidak saja politis tetapi juga sosial. Hal ini terlihat dari bagaimana strategi Mu'awiyah dalam mengeksploitasi realitas yang ada dan strategi Ali dalam membebaskan diri dari belenggu keadaan. Mu'awiyah memiliki kecenderungan untuk memapankan dirinya dominan sebagaimana yang telah dicanangkan oleh khalifah ketiga, Utsman, sementara Ali merupakan kecenderungan untuk kembali ke masa nabi, sebagai permulaan.⁴⁸

⁴⁷ Salah satu pemberontakan yang signifikan memunculkan konsep pemikiran adalah gerakan Qarāmiyah yang memperjuangkan persamaan ekonomi, keadilan dan kebenaran dalam system keharmonisan (niẓām al-ulfah).

Pemberontakan ini kemudian memunculkan pemikiran bahwa revolusi terhadap struktur politik-ekonomi Dawlah Uamayyah diiringi oleh revolusi terhadap struktur keagamaan-intelektual yang tampak dalam berbagai ranah budaya, mulai dari bahasa. Revolusi ini bukan revolusi terhadap materi pengetahuan itu sendiri, melainkan reolusi terhadap metodologis yang bertujuan untuk memapankan pemahaman baru terhadap warisan budaya, dan metode baru di dalam penelitian dan pengetahuan. Prinsip-prinsip revolusi setidaknya terdiri dari: 1) akal mendahului naql; 2) kebenaran mendahului syari'ah; dan 3) kreativitas mendahului konservatisisme. Lihat, *Ibid.*, 124-125.

⁴⁸ Adūnīs, *Al-Šābit wa al-Mutahawwil* J.1... h. 118. Fakta sejarah menunjukkan bahwa Rasulullah membentuk suatu pemerintahan berdasarkan visi kenabian beliau, sehingga pemerintahan yang dibentuk itu kaya dengan dimensi spiritual dan internasional. Dalam waktu singkat, kekuatan Islam telah menjelma menjadi pesaing bukan hanya bagi kaum Quraisy, melainkan juga bagi dua kekuatan imperium waktu itu, yaitu Bizantium dan Persia. Setelah generasi beliau, kaum umat Islam berhasil memperluas wilayah kekuasaannya dengan menaklukkan daerah-daerah sekitarnya melalui peperangan melawan dua kekuatan adidaya tersebut. Negara Islam yang mulanya hanya berpusat di Madinah dapat melebarkan sayapnya ke sebagian besar wilayah Asia Barat dan Afrika Utara.

Ada dua faktor dominan yang mempercepat tegaknya negara Islam di Madinah, yaitu kehadiran Rasulullah dan ajarannya. Bahkan, Montgomery

2. Budaya

Bahwa kebudayaan (peradaban) Arab itu telah dimulai sejak masa-masa 20 abad sebelum munculnya Islam, dan bahwa embrionya menancap dalam pada Jazirah Arab pada masa kekuasaan Mongol kuno, dan urgensi kebudayaan ini dianggap sebagai kebudayaan Fir'aun, Babilonia, dan Asyuria.⁴⁹ Kebudayaan Arab berkontribusi terhadap kebudayaan manusia, tidak terasingkan dari dunia, bahkan kebudayaan Arab itu benar-benar bersambung dengan kebudayaan manusia melalui perdagangan kemudian ia menyatu dengan kehidupan manusia baik secara materiil maupun spirituil.

Barangkali bisa dikatakan bahwa kebudayaan yang sudah mulai sejak pra-Islam dan sempurna pada masa Islam melalui berbagai masa ini tidak mungkin dinamai kecuali dengan kebudayaan Arab. Hal ini karena kebudayaan Arab berpengaruh terhadap bangsa-bangsa Islam asing, *ajnabiyy*, dalam bidang bahasa, agama, dan tradisinya.

Watt mengatakan bahwa kehadiran Muhammad dan ajarannya merupakan jawaban terhadap situasi sosial, ekonomi, politik, dan kultur masyarakat Madinah saat itu. Nabi diutus dengan membawa wahyu yang sarat dengan nilai-nilai persaudaraan, persamaan, dan kebebasan. Dalam waktu yang singkat, ajaran Islam mampu menggeser kepercayaan paganisme orang-orang Arab sebelumnya.

Selain faktor Nabi dan ajarannya, faktor lain yang juga mendukung kelestarian dan kestabilan negara Islam adalah adanya motivasi yang kuat di kalangan umat Islam untuk berjuang mempertahankan dan mengembangkan negara Islam. Perjuangan mereka tidaklah didorong oleh kepentingan dan keuntungan material semata sebagaimana yang diklaim oleh sebagian kalangan Orientalis, melainkan lebih banyak dimotivasi oleh kepentingan dakwah. Kaum muslim sangat yakin bahwa ajaran Islam menuntut mereka untuk menyebarkan dakwah kepada umat manusia di muka bumi ini. Iman yang teguh inilah yang melandasi berdirinya negara Islam, dan faktor keimanan itu pula yang memperkuat eksistensi negara ini selama beberapa kurun waktu. Lihat, Abdurrahman Kasdi, "Genealogi dan Sejarah Perkembangan Politik Islam" dalam *ADDIN*, Vol. 9, No. 2, Agustus 2015.

⁴⁹ Naji Ma'ruf, *Asālat al-Ḥaḍārah al-'Arabiyyah* (Baghdād: Maṭba'at al-Taḍāmūn, 1969), 17.

Kebudayaan Arab setidaknya mengalami empat fase perkembangan:⁵⁰ pertama, fase kemunculan dan kesempurnaan di Jazirah Arab. Fase ini muncul di wilayah Yaman, Hadramaut, Hijāz, dan ujung-ujung Jazirah Arab yang menjadi sempurna dengan munculnya, menyebarnya pengajaran, dianutnya Islam, belajarnya orang-orang terhadap bahasa Arab, diambilnya idealisme leluhur bangsa Arab, karakter yang terhormat, gagah berani, dermawan, kekuatan diri untuk bersabar dan menanggung kesulitan, bijaksana, toleran, tangkas berkuda, tangguh, dan loyal. Adapun orang-orang yang bergabung dianggap sebagai representasi kabilah yang masuk ke Jazirah Arab yang mereka kemudian mendapatkan kemuliaan dan menikah dengan bangsa Arab. Bagi bangsa Arab setelah itu memiliki kebebasan, jamuan, loyalitas, cobaan, kerelaan hati, hak, retorika, dan statemen.⁵¹

Kedua, fase akuisisi, iqtibas. Bangsa Arab pada fase ini mengambil dan mengadaptasikan kebudayaan umat-umat setelah ekspansi Islam dimana mereka mengurangi atau menambahkan kebudayaan yang sesuai dengan rasa bangsa mereka kemudian bangsa Arab membuat tradisi atau budaya yang mereka senangi. Bahwa kebudayaan yang telah mereka akuisisi dari luar ternyata begitu mudah jika dibandingkan dengan kebudayaan yang telah mereka kreasikan.

Ketiga, fase kreasi dan pembaharuan. Fase ini merupakan fase terpenting mengingat bahwa bangsa Arab telah bisa bergabung dengan peradaban dunia, sesuatu yang baru dikreasikan yang tidak ada sebelumnya, dicirikan dengan kedalaman, keuniversalan, dan terepresentasikan dalam ilmu pengetahuan, budaya, seni, akhlak, peraturan, undang-undang, dan hak-hak manusia dan binatang. Hal ini

⁵⁰ *Ibid.*, 18-19.

⁵¹ Abū Ḥayyān al-Tauḥīdī, *Al-Imtā' wa 'l-Mu'ānasah*, J. 1, 74.

sebagaimana bangsa Arab bisa mereformasi kesalahan-kesalahan Yunani, Romawi, dan India, serta umat-umat sebelum mereka dalam bidang kebudayaan. Bangsa Arab telah menancapkan ciri khas asli kearaban mereka sebagaimana yang telah dilakukan oleh para pemegang kebudayaan manusia, memimpin umat-umat baik di Timur maupun Barat selama beberapa abad.

Fase *keempat*, fase pengaruh di Timur dan Barat. Bangsa Arab, menurut Naji Ma'ruf,⁵² memiliki pengaruh efektif terhadap bangsa-bangsa Timur dan Barat dalam bidang pelayanan kemanusiaan, keluhuran pekerti, kehormatan bagi manusia, mengangkat derajat perempuan, memberikan hak-hak social mereka, kesemarakaan pengetahuan dan kebudayaan serta kecintaan terhadap sesame umat manusia yang telah bangsa Arab hadirkan baik di Timur maupun Barat.

Bangsa Arab sedari dulu merupakan alam politik yang direpresentasikan dalam negara-negara yang berakar memiliki hukum, sistem, kebudayaan, dan kekuasaan yang perlu kita pahami kemunculannya. Yang jelas, bangsa Arab bukanlah bangsa baduwi dan kabilah-kabilah yang saling bermusuhan antara satu dengan lainnya yang tidak saling terikat dan tidak ada negara yang mengorganisasikan mereka.

Bangsa Arab merupakan kebudayaan Arab yang dibentuk oleh akal Arab yang tumbuh akar-akarnya pada masa Jahiliah kemudian berkembang dan semarak melalui masa yang bermacam-macam sebelum dan sesudah datangnya Islam. Kebudayaan ini sekalipun juga mengambil hasil karya budaya bangsa lain namun kita tidak bisa menafikan peran bangsa Arab sendiri bagaimana mereka menjaga dan menyerap apa yang merak ambil dan contoh dari bangsa lain.

⁵² Lihat, Naji Ma'ruf, *Asālāt al-Ḥaḍārah al-'Arabiyyah*, 19.

3. Puisi

Pembentukan puisi Arab erat kaitannya dengan konsep *syafawiyah* (oralitas), yang dalam konsep Adonis memiliki tiga makna. *Pertama*, puisi Arab pada masa Jahiliyya (era pra-Islam di Arabia) berakar pada (tradisi) lisan dan berkembang dalam budaya audio-vokal; *kedua*, untuk menunjukkan bahwa puisi-puisi tersebut tidak sampai kepada bangsa lain dalam bentuk tulisan melainkan *mudawwan* (diantologikan) ke dalam memori dan dipelihara melalui transmisi lisan; dan *ketiga*, untuk menginvestigasi berbagai karakteristik oralitas di dalam puisi-puisi dimaksud dan mengukur pengaruhnya terhadap puisi Arab tertulis pada masa-masa berikutnya, terutama dalam hal estetikanya.⁵³

Bangsa Arab mengkodifikasi oralitas puitis, memberikan konvensi-konvensi dan formulasi sistematis praktik-praktiknya, pada tahun-tahun pertama terjadinya interaksi antara Islam-Arab dan kebudayaan-kebudayaan lain, terutama Yunani, Persia dan India. Tujuannya adalah untuk menegaskan, memelihara dan mempraktikkan kekhususan retorik dan musikal dalam kepengarangan puisi Arab, sehingga meneguhkan identitas individual dan penyair Arab secara keseluruhan. Upaya yang bersemangat untuk menciptakan keberbedaan dan kekhususan ini menjadi akar kegiatan intelektual Arab sepanjang masa interaksi sosial dan kultural antara orang Arab dengan orang lain tersebut, khususnya di Baṣra (‘Irāq), kota budaya, *wasītat al-ard wa qalb al-dunya* (mediator menuju bumi dan jantung dunia), sebagaimana digambarkan oleh seorang sejarawan Arab.⁵⁴ Sejumlah penyimpangan dan kesalahan pengucapan mulai meluas di dalam penggunaan

⁵³ Lihat, Adūnīs, *Al-Syi’riyyah al-‘Arabiyyah* (Beirūt: Dār al-Adab, 1989), 5.

⁵⁴ *Ibid.*, 14.

bahasa. Orang-orang Persia mulai memperkenalkan kata-kata Persia dan sebagian tata bahasanya, di samping mempopulerkan musik mereka. Ṭahā Ḥusayn (1889-1973) mencirikan situasi kultural ketika itu sebagai campuran dari:

Kebudayaan Arab murni yang berdasarkan al-Qur'ān dan ilmu-ilmu pengetahuan keagamaan, puisi dan berbagai isu leksikal dan gramatikal yang muncul; kebudayaan Yunani yang didasarkan kepada ilmu kedokteran dan filsafat; dan kebudayaan oriental yang berasal dari orang-orang Persia, India dan orang-orang Semit di Iraq.⁵⁵

Puisi pra-Islam secara nyata adalah puisi awal. Di sini fondasi-fondasi diletakkan bagi ujaran Arab untuk menghadapi kehidupan dan bagi orang Arab dalam menghadapi orang lain untuk pertama kalinya. Puisi bukan aplikasi ujaran secara sadar semata, melainkan pula sebuah partisipasi sadar di dalam babak kehidupannya. Kesadaran sejarah kita mula-mula diekspresikan dalam puisi ini, dan sebagian besar ketaksadaran kelompok Arab tersimpan di sana. Jika hari ini kita membacanya, kita diingatkan kembali kepada suara-suara awal kita sendiri dan mendengar bagaimana bunyi-bunyi bahasa memeluk sejarah dan kemanusiaan. Puisi adalah pengejawantahan artistik bahasa pertama yang kita gunakan untuk mengungkapkan siapa kita dan untuk membuka jalan-jalan luas menuju ke kegelapan akan hal-hal yang tak-diketahui. Dengan begitu, ia bukan saja memori pertama kita melainkan sumber mata air imajinasi kita.⁵⁶

Adonis melampaui konsepnya mengenai penciptaan puisi, dan melangkah lebih jauh di dalam menegaskan

⁵⁵ Ṭaha Husayn, *Hadith al-Shi'r wa 'l-Nashr*, edisi II (Kairo), 90.

⁵⁶ Adonis, *Al-Syi'riya al-'Arabiyya*, 29.

hubungan keterpisahan antara penyair dengan tradisi puisi yang mendahuluinya. Jika pada tataran budaya murni ia melihat tradisi harus dipahami dalam rangka merumuskan kembali budaya Arab,⁵⁷ maka pada tataran penciptaan puisi ia tidak mengadopsi pendapat tersebut. "Hubungan antara tradisi dengan penciptaan (kreasi) bukan merupakan hubungan sebab dengan akibat. Bisa jadi suatu bangsa memiliki tradisi agung bagi kemanusiaan. Meskipun demikian, tradisi tersebut tidak mampu menahan bangsa tersebut mengalami degradasi hingga ke tingkatan bangsa-bangsa biasa, atau di bawah bangsa-bangsa biasa. Bisa jadi pula satu bangsa pada dasarnya tidak memiliki tradisi, akan tetapi dengan cepat bangsa tersebut mampu membangun tradisi pada level bangsa-bangsa yang unggul.⁵⁸ Tradisi, dalam pengertian ini, merupakan materi netral, tidak menyerang dan tidak mundur, maksudnya ia tidak bergerak kecuali berada di tangan kreator. Oleh karena itu setiap kreator memiliki tradisinya yang unik dalam tradisi".⁵⁹

Argumentasi Adonis terhadap adanya keterpisahan penyair dengan tradisinya didasarkan pada penyimpangan Imri' al-Qays terhadap tradisi jahiliyyah. Menurut Adonis penyimpangan tersebut terjadi dalam tiga hal. *Pertama*, pemberontakan terhadap moralitas. Hal ini berangkat dari kritik terhadap sikap seronok bahkan lacurnya Imri' al-Qays dimana ia membuat puisi dengan tema-tema sekitar perempuan. Suatu saat, misalnya, ia "bergerak menemui perempuan hamil dan menyusui, bukan perawan. Sikap ini dianggap sebagai cerminan martabat Imri' al-Qays yang rendah, sehingga menikahi perawan menunjukkan

⁵⁷ Adūnīs, *Al-Šābit wa al-Mutaḥawwil* J.3..., 272-273.

⁵⁸ Nasr Ḥāmid Abū Zayd, *Isykāliyyāt al-Qirā'ah wa Āliyyāt al-Ta'wīl* (Beirūt: al-Markaz al-Šaqāfi al-'Arabiy, 2005), 251.

⁵⁹ Adūnīs, *Al-Šābit wa al-Mutaḥawwil*, J.1..., 104.

ketinggian keinginan. Oleh karena ini Imri' al-Qays dituduh sebagai tidak memiliki keinginan tinggi.⁶⁰

Kedua, pertentangan model makna. Pada saat istrinya (Ummu Jundub) diminta untuk menilai puisinya (Imri' al-Qays) dan 'Alqamah, ia menilai bahwa puisi 'Alqamah lebih unggul daripada puisinya. Ummu Jundub mendasarkan penilaian pada dua *qaṣīdah* yang memuat satu tema, satu rima, dan satu sajak, serta didasarkan pada satu norma yang merupakan pola-model bagi kuda-kuda Arab, sebagaimana terekam olehnya bahwa kuda yang bergerak cepat tanpa digertak dan tanpa merasa lelah. Imri' al-Qays dalam menggambarkan kuda menyimpang dari gambaran tipologis itu, sementara gambaran 'Alqamah sejalan dengan model tersebut. Oleh karenanya 'Alqamah mengguli Imri' al-Qays. Keselarasan dengan modellah yang lebih unggul. Oleh karena itu, penyair yang mengulang kembali model lebih baik daripada penyair yang menyimpang darinya.⁶¹

Ketiga, penentangan ekspresi yang dimodelkan. Imri' al-Qays dalam menggunakan kata-kata menyimpang dari makna dasarnya. Sebagaimana ia tidak menyelaraskan antara makna dengan makna tipologisnya, demikian pula ia tidak menyelaraskan antara kata dengan makna aslinya. Selain itu, ia tidak terikat dengan system ekspresi.⁶²

Untuk menegaskan prinsip pemisahan antara kreasi dengan tradisi, Adonis memisahkan kerja kreatif dari konteks sejarahnya. Momen kreasi merupakan sesuatu yang berbeda dari momen tradisi. Karya-karya kreatif masa lampau (ada) bukan agar karya-karya berikutnya mensucikan atau melahirkannya, tetapi agar ia menjadi saksi akan kebesaran manusia, dan kenyataan bahwa ia

⁶⁰ *Ibid.*, 261.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

adalah makhluk pencipta (maksudnya karya-karya tersebut hanya sekedar saksi sejarah sebagaimana aliran-aliran progresif dalam politik dan budaya). Selain itu, karya seni adalah kontemporer dan non kontemporer sekaligus. Momen kreasi tidak selalu sejalan dengan momen sejarah, atau tradisi, malahan dapat saja bertentangan. Seniman berdiri di momen yang tidak selalu merupakan momen kekiniannya. Bisa jadi ia berdiri pada masa lampau, atau masa kini atau masa depan, atau pada semua zaman tersebut sekaligus. Dari sini dapat kita pahami bahwa momen karya seni tidak mesti merupakan momen cita rasa dominan. Memang benar bahwa beberapa karya seni ditentukan dengan cita rasa, akan tetapi yang paling tepat adalah bahwa karya-karya besarlah yang menentukan cita rasa. Yang pertama seiring dengan momen, sementara yang kedua menciptakannya. Yang pertama mengikuti tradisi atau sejarah, masuk dan mencair di dalamnya, sementara yang kedua mengawali secara historis. Yang pertama masuk sejarah negatif, dalam bentuk angka dalam gerak sejarah, sementara yang kedua memberikan kejutan terhadap gerak tersebut dan memberikan dimensi lain atau arah yang lain.⁶³

Upaya pendasaran watak hubungan antara penyair dengan tradisi merubah kreatifitas-kreatifitas yang telah ada dalam tradisi menjadi sekedar saksi sejarah, seolah-olah ia ada di dalam momen tertentu, kemudian eksistensinya berhenti. Di samping itu, penegasan bahwa penyair merupakan pencipta tradisi—tanpa ditangkap watak hubungan dialektis antara keduanya—bisa jadi menyamakan antara tradisi bahasa tertentu dan bangsa tertentu dengan tradisi bahasa lain dan bahasa lain selama penyair merupakan penentu final di dalam menciptakan tradisinya. Penyair Arab modern bisa jadi menciptakan

⁶³ *Ibid.*, 104.

sesuatu yang bertentangan, bentuk dan isinya, dengan yang diciptakan oleh para pendahulunya, namun hasil penciptaannya tetap bersifat ke-Arab-an, bahkan yang paling banyak penyair Arab modern sendiri sebenarnya tidak ada kecuali apabila ia berbeda dari pendahulunya. Setiap kreasi merupakan perbedaan. Dari sisi ini dapat dikatakan: penyair yang melampaui bentuk-bentuk warisan sebenarnya dia akan asing dari tradisi, bahkan bahasa penyair tidak akan mengakar kecuali apabila, dalam pengertian tertentu, ia asing darinya.⁶⁴

Kreatifitas—dalam pengertian di atas—merupakan kreatifitas dari ketiadaan. Ia mirip dengan proses penciptaan awal dalam konsep agama. Ia tidak terkait dengan masa lalu apapun atau tradisi apapun. Ia—kreatifitas—menciptakan tradisinya yang unik. Ia berarti berbeda, akan tetapi perbedaan itu tidak berarti mengabaikan masa lalu. Sebab, tradisi memang ada, akan tetapi ia ada untuk kita tolak, kita lampau dan kita berontak terhadapnya. Kreatifitas tidak berarti bahwa penyair "menegasikan puisi para pendahulunya, atau harus menulis yang lebih baik daripada yang telah mereka tulis. Maksudnya adalah bahwa ia harus mengeskpresikan pengalaman pribadinya yang berbeda dalam fase kesejarahannya yang unik pula. Hal itu karena dunia puisinya tentunya berbeda".⁶⁵ Ketika Adonis berusaha membuat dasar-dasar kaitan antara penyair dengan tradisi, sebenarnya upaya pendasaran tersebut ia ekspresikan dengan kata-kata yang ambigu, seperti "keterkaitan dengan puisi lama, konsekwensinya, tidak berarti terkait dengan cara-cara mengekspresikannya, akan tetapi dengan semangat yang dalam yang menggerakkannya".⁶⁶ Istilah

⁶⁴ *Ibid.*, J.III, 230.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, 56.

"semangat yang dalam" sama ambigunya dengan ungkapan "potensi terpendam" ketika penulis berbicara tentang upaya kontinuitas penyair modern.





STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB VI

PENUTUP

A. Simpulan

Menurut Adonis puisi pra-Islam itu lekat dengan kultur tradisional dan persoalan religius bangsa Arab pada satu sisi, dan pada sisi lain, menjadi karya yang lekat dengan kultur modern dan realitas kehidupan sehari-hari mereka. Puisi Arab berkembang seiring dengan perkembangan konflik internal dan eksternal bangsa Arab sehingga kemoderenan puisi Arab terkait langsung dengan problem sosial, kultural, dan politik. Puisi, dalam hal ini, adalah kehidupan bangsa Arab.

Dengan menggunakan perspektif teori sejarahnya Fernand Braudel, pemikiran Adonis menyarankan untuk menyusun obyek penafsiran berdasarkan tingkat progresifitasnya menjadi tiga bagian. Bagian pertama adalah bagian yang sulit/lamban berubah, *sawābit*. Bagian ketiga adalah bagian yang mudah/cepat berubah, *mutahawwil*. Di antara keduanya ada bagian tengah, kedua, yang merupakan penghubung bagian pertama dan ketiga sehingga bagian ini tingkat progresifitasnya adalah sedang, tidak lambat sekaligus tidak cepat.

Dalam kajian politik Adonis memetakan perubahan-perubahan lamban yang dilakukan bangsa Arab-Islam menjadi konservatif dan liberal sebagai perubahan-perubahan cepat. Diantara kedua perubahan ini terdapat moralitas bangsa Arab-Islam yang mengkondisikan perubahan tersebut menjadi sedang, tidak cepat tidak pula lambat.

Dalam kajian budaya Adonis memetakan perubahan-perubahan lamban yang dilakukan bangsa Arab-Islam menjadi tradisional dan modern sebagai perubahan-perubahan cepat. Diantara kedua perubahan ini terdapat kreatifitas bangsa

Arab-Islam yang mengkondisikan perubahan tersebut menjadi sedang, tidak cepat tidak pula lambat.

Sedangkan dalam kajian puisi Adonis memetakan perubahan-perubahan lamban yang dilakukan bangsa Arab-Islam menjadi bentuk dan isi sebagai perubahan-perubahan cepat. Diantara kedua perubahan ini terdapat *maḥāsināt* bangsa Arab-Islam yang mengkondisikan perubahan tersebut menjadi sedang, tidak cepat tidak pula lambat.

Signifikansi pemikiran Adonis bagi umat Islam, khususnya, adalah menumbuhkan kesadaran untuk menghargai tradisi atau budaya asli mereka sendiri pada, setidaknya, empat level. *Pertama*, teologis, memisahkan Tuhan dari manusia dan melihat konsep keagamaan tentang Tuhan sebagai sumber, poros, dan sekaligus akhir segala sesuatu. *Kedua*, psikologis, keterkaitan dengan apa yang telah diketahui dan menolak pada apa yang tidak diketahui. *Ketiga*, ekspresi dan Bahasa, memisahkan antara ide dan pengungkapan. Ide dianggap telah ada sebelum pengungkapan, sementara pengungkapan hanyalah merupakan bentuk atau gambaran ide yang telah diperbaiki. *Keempat*, perkembangan kebudayaan, mengandaikan terjadinya kontradiksi antara Arab dan modernitas karena, bagi bangsa Arab, sesuatu yang klasik dan telah diketahui menjadi sumber bagi seluruh nilai individu, sosial, dan segala hal yang mengatur hubungannya dengan dunia. Modernitas oleh karenanya terletak pada kreatifitas dan inovasi yang ditolak bangsa Arab, karena mereka menolak keraguan, eksperimentasi, kebebasan pengkajian yang mutlak dan penjelajahan mengesplorasi sesuatu yang tidak diketahui.

B. Saran

Betapapun kritik dan resepsi terhadap pemikiran Adonis menuai pro dan kontra, kajian terhadap tokoh seperti dirinya masih perlu terus dilakukan. Hal ini mengingat bahwa tradisi

(*turās*) masih merupakan obyek kajian unik dan misterius yang sekalipun secara kuantitatif mudah untuk ditemukan tetapi secara kualitatif sulit untuk dipelajari, didalami, dan diimplementasikan dalam kehidupan nyata.

Aspek penting yang, menurut penulis, masih perlu banyak dikaji dan dikembangkan demi kemanfaatan dalam kehidupan nyata umat Islam, khususnya, dan masyarakat pada umumnya adalah metode yang dilakukan Adonis dalam menafsirkan perjalanan intelektual, politik, dan budaya Arab-Islam sehingga bagaimana metode tersebut bisa membumi, bisa diterapkan oleh umat Islam di mana mereka berada.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DAFTAR PUSTAKA

- Amīn, Aḥmad. *Fajr al-Islam*. Mesir: Maṭba'at al-I'timād: T.t.
- Adūnīs, *al-Syi'riyya Ārabiyya*. Beirut: Dār al-Ādāb, 2006.
- _____. *al-Šābit wa al-Mutaḥawwil*. J. I-IV. Beirut: Dār al-Sāqi, 2002.
- _____. *al-Kitāb*. J. I-II. Beirut: Dār al-Sāqi, T.t..
- _____. *al-Naṣ al-Qur'āniyy wa Āfāq al-Kitābah*. Beirut: Dār al-Ādāb, 1993.
- _____. *Mūsīqā al-Ḥūt al-Azraq*. Beirut: Dār al-Ādāb, 2002.
- _____. *Zaman al-Syi'r*. Beirut: Dār al-Sāqī, 2005.
- _____. *Aghānī al-Miḥyār al-Dimasyqiyy*. Beirut: Dār al-Hudā li al-Šaqāfah wa an-Nasyr, 1996.
- _____. *Fatihah li Nihayat al-Qarn*. Beirut: Dār al-Ādāb, 2006.
- _____. *Siyāsat al-Syi'r*. Beirut: Dār al-Ādāb, 1996.
- _____. *Kalām al-Bidāyāt*. Beirut: Dār al-Ādāb, 1989.
- _____. *Muqaddima li al-Syi'r al-'Arabiyy*. Beirut: Dār al-Audah, 1979.
- Adonis. *Arkeologi Sejarah Pemikiran arab-Islam* (terj.) Khairon Nadiyyin. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Adonis, “Al-Ḥaqīqah Al-Syi'riyyah wa Al-Ḥaqīqah Al-Dīniyyah.” Makalah yang disampaikan oleh Adonis pada *Festival Salihara*, Senin, 3 November 2008. Dialih-bahasakan oleh Mohamad Guntur Romli dengan judul “Kebenaran Puisi dan Kebenaran Agama”.

Amīn, Jum'ah. *Manhaj al-Imām al-Banā, al-Šawābit wa al-Mutaghayyirāt*. Kairo: Dār al-Tawzī' wa al-Nasyr al-Islāmiyyah, 2000.

'Awwād, Kurkīs dan Mikhael 'Awwād. *Abū Tamām al-Ṭāl Hayātuhu wa Syi'ruhu fi al-Marajī' al-'Arabiyyah wa al-Ajnabiyyah*. Baghdād: Maṭba'ah al-Irsyād, 1971.

Banis, Muhammad. *al-Syi'r al-'Arabiyy al-Ḥadīṣ Binyatuhu wa Ibdalatuhu*.

Bressler, Charles E. *Literary Criticism: an Introduction to Theory and Practice*. New Jersey: Prentice Hall, 1999.

Braudel, Fernand. *On History* (trans.) Sarah Matthews. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

_____. *Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism* (trans.) Patrica M. Ranum. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, t.t.

Budiman, Kris (ed.). *Analisis Wacana Dari Linguistik Sampai Dekonstruksi*. Yogyakarta: Kanal, 2002.

Bumashūliy, Ábd al-Ázīs. *Al-Syi'r wa 'l-Ta'wīl*. T.k.: Afrika al-Syarq, 1998.

Busqīṭṭah, al-Sa'īd dan Aḥsan Muzdawar. *Ḥarakah Majllah Syi'r wa Isykāliyyah al-MAsyrū' al-Ḥadāsiyy, Tanzīr wa Ibdā'*. Aljazāir: Mansyurāt Mukhbir al-Adab wa 'l-Muqaran, 2005.

Al-Busta>niy, Buṭras. *Muhīṭ al-Muhīṭ*. Beirūt: Dār Lubnān, 1978.

Dāhir, 'Ādil. *Al-Syi'r wa 'l-Wujūd Dirāsah Falsafiyyah fi Syi'ri Adūnīs*. Suria: Dār li al-Šaqāfah wa 'l-Nasyr, 2000.

- al-Dahabi, Ḥusayn. *‘Ilm al-Tafsir*. Kairo: Dar al-Ma’arif, t.t.
- Deleuze, Gilles. *Filsafat Nietzsche*. Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2002.
- Al-Fārābī, *Mūsīqā al-Kabīr*. Kairo: Dār al-Kitāb li al-Thaba’ah wa al-Nsyar, t.t.
- Gardet, Louis. *Falsafat al-Fikr al-Dīniy*, II, terj. Subchiy Shalich dan Farid Jabbar. Beirut: Dār al-Ulūm, 1978.
- Al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, J. I. Kairo: Dār al-Sya’b, t.t.
- Habib Buhur, *Tasyakkul al-Mawāqif al-Naqdiy ‘ind Adūnīs wa Nizar Qubbānī*.
- Hoed, Beny Hoedoro. *Semiotik dan Dinamika Social Budaya*. Jakarta: Fak. Ilmu Pengetahuan Budaya UI, 2008.
- Ḥusayn, Ṭahā. *Min Ḥadīs al-Syi’ri wa al-Naṣri*, cet. II. Kairo: Mu’assah Hindāwiy li t-Ta’līm wa al-Ṣaḳāfah, 2013.
- Al-Farrā’. *Ma’ānī al-Qur’ān*. Beirut: ‘Ālam al-Kitāb, 1983.
- Al-Jāhiz. *al-Bayan wa ‘l-Tabyin* (ed.) ‘Abd al-Slām Muḥammad Hārūn. Kairo: Maktabat al-Khānājī, 1998.
- . *al-Ḥayawān*. (ed.) ‘Abd Salām Hārūn. T.k.: T.p., 1965.
- ‘Imārah, Muḥammad. *Azimmah al-Fikri al-Islāmiy al-Ma’āshir*. Kairo: Dār al-Syarq al-Awsaṭ li al-Nasyar, t.t.
- Al-Jābirī, *an-Naqd al-Fikr al-Islami*, I. Lajnah at- Ta’līf wa an-Nasyar, 1976.
- Jihād, Kāzīm. *Adūnīs Muntahilan*. Beirut: Maktaba Madbūliy, 1993.

Al-Jurjānī. *Dalā'il al-Ijāz* (ed.) Maḥmūd Muhammad Syākir. Kairo: Maṭba'ah al-Madaniy, t.t.

_____. *Asrār al-Balāghah*. (ed.) Maḥmūd Muhammad Syākir. Kairo: Maṭba'ah al-Madaniy, t.t.

Kasdi, Abdurrahman. "Genealogi dan Sejarah Perkembangan Politik Islam" dalam *ADDIN*, Vol. 9, No. 2, Agustus 2015.

Khaldūn, Ibn. *Muqaddimah*. (ed.) 'Abdullāh bin Muḥammad al-Darwisy (Dimasyq: Dār Ya'rab, 2004.

Al-Khaṭṭābī, "Bayānu I'jāz al-Qur'an dalam *Ṣalās Rasa'il fi I'jaz al-Qur'an* (ed.) Muhammad Khalafullāh dan Zaghlū al-Salām. Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1986.

Lawrīns, Hinrī. *al-Usūl al-Fikriyyah li al-Hamlah al-Faransiyyah 'alā Miṣr* (terj.) Basyīr al-Sibā'ī. Kairo: Dār Syarqiyyāt li al-Nasyr wa al-Tawzī', 1999.

Leaman, Oliever. *Pengantar Filsafat Islam*, terj. Amin Abdullah. Jakarta: Rajawali

Majalah *Tempo*, 41/XXXVII 01 Desember 2008.

Mannā', Hāsyim. *Basyār bin Burd Ḥayātuhu wa Syi'ruhu*. Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabiyy, 1994.

Manzūr, Ibn. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār al-Ma'ārif, t.t.

Al-Mazid, Aḥmad Usmān dkk., *al-Madkhal ilā al-Ṣaqāfah al-Islāmiyyah*. Riyāḍ: Madār al-Waṭān li al-Nasyr, 2012.

Ma'ruf, Nājī. *Aṣālat al-Ḥaḍārah al-'Arabiyyah*. Baghdād: Maṭba'at al-Taḍāmūn, 1969.

Mirzaq, 'Abd al-Qādir Muḥammad. *Masyrū'Adūnis al-Fikriyy wa 'l-Ibdā'iy Ru'yūya Ma'rifiyya*. Virginia: The

International Institute of Islamic Thought, 2008.

al-Miṣrī, ‘Abd al-Wahhāb. *Dirāsāt Ma’rifīyah fī al-Ḥadāsh al-Gharbiyyah*. Kairo: Dār al-Syurūq, 2006.

Munawwir, Ahmad Warsun. *al-Munawwir*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.

Musallam, Muṣṭafā dan Fathī Muḥammad al-Raghbi, *al-Ṣaqāfah al-Islāmiyyah*. Yordan: Isrā’ li al-Nasyr wa al-Tawzī’, 2007.

Nuwayhid, Wafid. *al-Mufakkirūn al-‘Arab wa Manhaju Kitābat al-Tārīkh*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1996.

Qutaibah, Ibn. *Musykil al-Qur’an* (ed.) Sayyid Ahmad Ṣaqr. Kairo: Maktabat Dār al-Turās, 1983.

Quṭb, Sayyid. *Fī Zilāl al-Qur’an*, J.6. Kairo: Dār al-Syurūq, 1968.

Al-Rāziq, Muṣṭafā ‘Abd. *Tamhīd li at-Tārīkh al-Falsafah al-Islāmiyyah*. Kairo.

Riḍā, Rasyīd. *Tafsī al-Qur’an al-Ḥakīm*, J.1. Kairo: Dār al-Manār, 1947.

Ridwan, *Refōrmasi Intelektual Islam*. Yogyakarta: Ittaqa Press, 1998.

Al-Rūmānī. “al-Nukat fī I’jāz al-Qur’an dalam *Ṣalās Rasa’il fī I’jaz al-Qur’an* (ed.) Muhammad Khalafullāh dan Zaghlū al-Salām. Mesir: Dār al-Ma’ārif, 1986.

Sabīla, Sa’ad. *Madārāt al-Ḥadāsh al-Gharbiyyah*. Beirut: al-Syabkah al-‘Arabiyyah li al-Abḥās wa al-Nasyr, 2009.

Naqd al-Šawābit: *Ārā'* fi al-‘Anaf wa al-Tamyīz wa al-Muṣādarah (T.k.: Dār al-Ṭalī’ah li al-Ṭabāah wa al-Nasyr, 2015

Salāmah, Rajā’. *Naqd al-Šawābit: Ārā' fi al-‘Anaf wa al-Tamyīz wa al-Muṣādarah*. T.k.: Dār al-Ṭalī’ah li al-Ṭabāah wa al-Nasyr, 2015.

Al-Sa’ati, Samiyah. *al-Šaqāfah wa al-Syakhsyiyah*. Beirut: Dār al-Nahdah al-‘Arabiyyah, 1983.

Sobur, Alex. *Analisis Teks Media*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001.

Al-Tawhīdī, Abū Hayyān. *Al-Imtā' wa al-Mu'anasah*. Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 2011.

Al-Ṭaḥanawi. *Kasysyaf Iṣṭilāḥāt al-Funūn*, J. II. Beirut: Maṭba’ah Khayat, t.t.

Taymiyah, Ibn. *Dar Ta’aruḍ al-‘Aql wa ‘l-Naql*, juz I. Saudi: Wuzārat al-Ta’līm al-‘Āli Jāmi’at al-Imām Muḥammad bin Sa’ūd al-Islāmiyyah, 1991.

Zayd, Nasr Hamid Abu. *Isykāliyyāt al-Qirā’ah wa Āliyāt al-Ta’wīl* (al-Markaz al-Šaqāfī al-‘Arabiy, 2005.

al-Tawhīdī, Abū Hayyān. *al-Imtā' wa al-Mu'anasah*

‘Ubaidah, Abū. *Majāz al-Qur’ān*. Kairo: Maktabat al-Kḥnajī, t.t.

Internet

<https://airandspace.si.edu/rfp/exhibitions/files/j1-exhibition-guidelines/3/What%20Is%20Interpretation.pdf>

<Http://www.alriyadh.com/2008/05/01/article338790.html>.

[Http://sastrasantri.wordpress.com/2009/02/11/Adūnīs-sastra-agama](http://sastrasantri.wordpress.com/2009/02/11/Adūnīs-sastra-agama).

[Http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t94.e1606](http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t94.e1606).

[Http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t120.e0621](http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t120.e0621).

<https://vb.tafsir.net/tafsir14615/.W1fW1y2B3ow>.

<https://www.youm7.com/story/2017/3/3/-أدونيس-نحتاج-بصيرة-عمر-بن-الخطاب-للتطوير-الخطاب-الديني/3127572>

<https://alarab.co.uk/-أدونيس-يفند-أطروحات-الإسلام-السياسي-رسالة-لا-دولة>

<https://alarab.co.uk/-أدونيس-يفند-أطروحات-الإسلام-السياسي-رسالة-لا-دولة>

<http://24.ae/article/318142/-الثابت-والمتحول-في-الثقافة-الإسلامية>

<http://aljami.com/أدونيس20%حمالية20%التحول>

<http://www.iiis.org/Nagib-Callaos/Toward-a-Systemic-Notion-of-Methodology/TOWARD-A-SYSTEMIC-DEFINITION-OF-METHODOLOGY-Not-completely-edited-Version-07-11-2014.pdf>

<https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/metode>.

<https://ar.islamway.net/article/37363/-الثوابت-والمتغيرات>



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA