

Bunga Rampai

BAHASA,
SASTRA,
& BUDAYA

Bunga Rampai
**BAHASA, SASTRA,
& BUDAYA**

Hak cipta dilindungi undang-undang
All right reserved

Editor:
Khairon Nahdiyyin
Musthofa
Moh. Kanif Anwari

Desain Sampul
Moh. Kanif Anwari

Cetakan Pertama, Januari 2021
vi + 344 hlm., 16 cm x 24 cm ISBN: 978-602-1326-77-0
Penerbit: Suka Press

KATA PENGANTAR

Ketua Jurusan Bahasa dan Sastra Arab

Puji syukur kehadirat Allah SWT atas limpahan rahmat dan inayahnya sehingga Buku Bunga Rampai Bahasa, Sastra Arab dan Budaya ini dapat terwujud.

Buku ini merupakan Buku Bunga Rampai ke-7 yang diluncurkan oleh Fakultas Adab dan Ilmu Budaya, Khususnya oleh Jurusan Bahasa dan Sastra Arab UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Buku ini berisi artikel-artikel yang ditulis oleh para dosen Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam, Prodi Ilmu Perpustakaan, dan alumni yang dipersembahkan kepada bapak Dr. K.H. Sukamta, M.A. yang telah memasuki masa purna tugas pada akhir tahun 2019.

Buku ini memuat tulisan-tulisan ilmiah dalam bidang bahasa dan sastra Arab, sejarah, ilmu perpustakaan yang ditulis oleh para dosen Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam, Prodi Ilmu Perpustakaan, dan alumni Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Di antara artikel ilmiah dalam bidang bahasa adalah artikel yang berjudul “Teori Transformatif dalam Tradisi Strukturalisme (Kritik Atas Nalar Chomsky)” yang ditulis oleh Sugeng Sugiyono, “Kalimat Perintah dalam Alquran: Kajian Fungsi Retorik” yang ditulis oleh Mardjoko, “Majaz Khitabi: Pengembangan Ilmu Balaghah dan Tafsir” yang ditulis oleh Hamidi Ilhami, “Memahami Alquran dengan Pendekatan Stilistika” yang ditulis oleh Syihabuddin Qalyubi, “The Miraculous Nature of the Qur’an (*I’jaz Al-Qur’an*) according to Abul Qasim ibn ‘Umar Al-Zamakhshari” yang ditulis oleh Jarot Wahyudi, “Struktur Silabi dan Morfem dalam Konteks Bahasa Arab” yang ditulis oleh Khairon Nahdiyyin, “Trend Karya Ilmiah Mahasiswa Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Antara Tahun 2010-2020” yang ditulis Oleh Musthofa, dan “Retorika Surat Nabi Muhammad SAW Kepada Raja Najasy” yang ditulis oleh Ubaidillah.

Dalam bidang sastra ada beberapa artikel, di antaranya adalah artikel yang berjudul “Nawāl al Sa’dāwī: Gender dan Rasioanalitas Teologi” yang ditulis oleh Yulia Nasrul Latifi, “Puisi Arab dan Wazan” yang ditulis oleh Akhmad Patah, “Puisi dan Tasawuf:

Tinjauan Hermeneutik Terhadap Antologi Puisi Adonis Hadza Huwa Ismi” yang ditulis oleh Moh. Kanif Anwari, “Dimensi Tasawuf dalam Film *Sejuta Sayang Untuknya*” yang ditulis oleh Aning Ayu Kusumawati, dan “Struktur Dongeng *Qashash Min Alfi Laylah: ‘Ali Baba* (Sebuah Analisis Naratologi Vladimir Propp) yang ditulis oleh Isyqie Firdausah.

Di samping itu, ada satu artikel dalam bidang sejarah lokal yang berjudul “*Serat Wulang PB II: Upaya Kebangkitan Kerajaan Surakarta*” yang ditulis oleh Maharsi, satu artikel dalam bidang Ilmu Perpustakaan yang berjudul “Melvil Dewey Dan Pustakawan Perempuan” yang ditulis oleh Faisal Syarifudin, dan satu artikel mengenai nasionalisme dan kebangsaan yang berjudul “Nilai-Nilai Nasionalisme Dan Pancasila Untuk Kemaslahatan Bangsa” yang ditulis oleh Badrun Alaena.

Tulisan-tulisan yang disajikan dalam buku bunga rampai ini memiliki arti yang sangat penting di dalam menambah kahzanah kajian ilmu bahasa, sastra, sejarah, dan perpustakaan, baik dalam konteks Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, secara khusus, maupun dalam konteks perguruan tinggi, pada umumnya.

Arti penting lain dari hadirnya buku bunga rampai ini adalah bahwa buku ini merupakan suatu bentuk penghormatan dan persembahan karya ilmiah dari para dosen, kolega Dr. K.H. Sukamta, M.A., dan juga para murid beliau, atas pengabdianannya di Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Satu hal yang juga menjadi istimewa dalam buku ini adalah adanya gubahan puisi yang berjudul “Mungkin Lelaki Selalu Setia” ditulis oleh mas Aly D. Musyrifa yang dipersembahkan untuk Almarhum Prof. Taufiq A. Dardiri, S.U.

Di samping itu, buku ini juga dilengkapi dengan beberapa testimoni dari para dosen untuk Dr. K.H. Sukamta, M.A., Prof. Dr. H. Taufiq A. Dardiri, S.U., dan Prof. Dr. H. Alwan Khoiri, M.A. beserta biografi beliau bertiga.

Kami dari Jurusan Bahasa dan Sastra Arab mengucapkan banyak terima kasih kepada para dosen yang sudah bersedia meluangkan waktunya untuk membuat tulisan yang dapat dimuat dalam bunga rampai ini. Ucapan terima kasih juga kami ucapkan

kepada editor dan penerbit buku ini sehingga buku ini bisa dicetak dan dipersembahkan kepada bapak Dr. K.H. Sukamta, M.A. yang telah memasuki masa purna tugas, dan juga untuk almarhum Prof. Dr. H. Taufiq A. Dardiri, S.U., dan almarhum Prof. Dr. H. Alwan Khoiri, M.A., yang keduanya telah mendahului kita menghadap Allah SWT. Semoga amal kebaikan beliau berdua diterima oleh Allah SWT, ilmunya bermafaat bagi para muridnya, dan amal jariahnya bisa tetap mengalir dan bermanfaat bagi beliau berdua, amin.

Kami juga mengucapkan terima kasih yang sebanyak-banyaknya kepada bapak Dr. K.H. Sukamta, M.A., almarhum Prof. Dr. H. Taufiq A. Dardiri, S.U., dan almarhum Prof. Dr. H. Alwan Khoiri, M.A. atas pengabdianya di Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, khususnya, dan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya ataupun UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, pada umumnya. Selamat purna tugas pak, dan semoga buku bunga rampai ini bisa menjadi persembahan dan kenangan yang berarti bagi bapak.

Demikian pengantar dari kami, semoga buku ini bermanfaat bagi segenap civitas akademika di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya, khususnya, dan di UIN Sunan Kalijaga maupun di luar UIN Sunan Kalijaga, pada umumnya. Amin.

Yogyakarta, 5 Januari 2021
Kajur BSA
Fadib UIN Sunan Kalijaga
Periode 2016-2020

Ttd

Drs. Musthofa, M.A.

KATA PENGANTAR

Ketua Program Studi Bahasa dan Sastra Arab

Segala puja dan puji adalah hak dan milik Allah Swt.. Kepada-Nyalah kita sandarkan segala asa dan cinta. Alhamdulillah, akhirnya buku bunga rampai bahasa, sastra, dan budaya ini dapat diwujudkan. Buku bunga rampai diterbitkan sebagai karya tetap dalam rangka penghormatan purnatugas dosen Fakultas Adab dan Ilmu Budaya, UIN Sunan Kalijaga.

Penerbitan buku bunga rampai ini sudah digagas sejak tahun 2020 atas prakarsa Ketua Program Studi Bahasa dan Sastra Arab periode 2016-2020, Drs. Musthofa, M.Ag., dan Sekretaris Program Studi Bahasa dan Sastra Arab periode 2016-2020, Dr. H. Moh. Kanif Anwari, S.Ag., M.Ag. Buku bunga rampai edisi kali dipersembahkan dalam rangka purnatugas Prof. Dr. H. Taufiq Ahmad Dardiri (almarhum), Prof. Dr. H. Alwan, M.A. (almarhum), dan Dr. H. Sukamta, M.A.

Prof. Dr. H. Taufiq Ahmad Dardiri (almarhum) adalah salah satu pakar bahasa dan sastra Arab di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga. Kontribusinya di UIN tidak terbilang nilai, harga, dan jumlahnya. Ia telah mengabdikan di UIN Sunan Kalijaga sejak 1977. Ia adalah alumni S1 IAIN Sunan Kalijaga, S2 Universitas Gadjah Mada (UGM) dan S3 UIN Sunan Kalijaga. Setelah 32 tahun mengajar, Guru Besar dikukuhkan kepadanya dalam bidang Nushush Arab atau Kajian Teks Sastra Arab pada tahun 2009. Di samping mengajar, ia juga salah satu pendiri perkumpulan dosen dan pengajar bahasa Arab se-Indonesia dalam wadah *Ittihad Mudarrisi Al-lughah Al-Arabiyyah* (IMLA). Guru besar kelahiran Banyuwangi, 10 September 1951, ini tutup usia pada usia 67 tahun tepatnya pada Selasa, 5 November 2019, pukul 18.50 WIB. Selama 42 tahun mengabdikan di UIN Sunan Kalijaga, dirinya dikenal sebagai sosok yang memiliki dedikasi sangat tinggi dalam mengajar. Hal ini terbukti walaupun dalam kondisi sakit, ia masih tetap semangat untuk mengajar.

Prof. Dr. H. Alwan, M.A. (almarhum) telah mengabdikan diri di UIN Sunan Kalijaga sejak 1988. Ia pernah menjabat sebagai Dekan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya dan Ketua Jurusan Program Studi Bahasa dan Sastra Arab. Guru besar diraihnya dalam bidang

tasawuf. Pendidikan yang telah ditempuhnya adalah S1 IAIN Sunan Kalijaga, Jurusan Bahasa dan Sastra Arab pada 1986, S2 IAIN Sunan Kalijaga dengan bidang kajian Ilmu-Ilmu Agama Islam pada 1992, dan pada tahun 1996 menamatkan S3 di IAIN Sunan Kalijaga Konsentrasi Tasawuf. Publikasi karya ilmiah Guru Besar dalam bidang tasawuf ini relatif banyak. Di antaranya, publikasi ilmiah dalam bentuk buku yang berjudul *Integrasi tasawuf dan Psikologi*, dalam jurnal ilmiah, yaitu “Sufistik Jawa dalam Naskah Serat Padayangan sebagai Upaya Mengembalikan Piwulang-Piwulang menuju Masyarakat Madhani”, dan “Ibadah menurut Ibnu Qayyim al-Jauziyyah”.

Sejak tahun 1985, Dr. H. Sukamta, M.A. telah mencurahkan ilmu, tenaga, dan pikiran untuk kemajuan Program Studi Bahasa dan Sastra Arab, Fakultas Adab dan Ilmu Budaya, UIN Sunan Kalijaga. Dosen kelahiran Cilacap, 21 November 1954, ini menempuh pendidikan S1 IAIN Sunan Kalijaga Sastra Arab pada 1982, kemudian melanjutkan studi S2-nya di IAIN Sunan Kalijaga bidang Pendidikan Islam pada 1995, dan menamatkan S3 pada 1999 di IAIN Sunan Kalijaga. Selain mengajar, ia juga pernah menjabat sebagai ketua Jurusan Bahasa dan Sastra Arab. Publikasi ilmiahnya terbilang banyak, baik yang terbit di dalam negeri maupun yang di luar negeri. Di antaranya, publikasi ilmiah yang diterbitkan oleh PETER LANG Jerman pada 2018.

Penyelesaian buku bunga rampai ini tidak terlepas dari bantuan berbagai pihak. Terima kasih kepada para kontributor naskah dengan tema bahasa, sastra, dan budaya yang telah menyisihkan waktu, tenaga, dan pikiran untuk menyumbangkan karya-karyanya. Terima kasih tak terhingga kepada penggagas dan editor buku ini, yakni Drs. Musthofa, M.A., Dr. H. Moh. Kanif Anwari, S.Ag., M.Ag., dan Dr. Khairon Nahdiyyin, M.A. yang tidak ada lelah untuk menyelesaikan buku ini. Terima kasih kepada semua pihak yang tidak bisa disebutkan satu per satu. Tanpa dukungan dari Bapak dan Ibu Dosen Fakultas Sastra dan Ilmu Budaya, UIN Sunan Kalijaga, buku ini mustahil akan terwujud. Buku bunga rampai ini sebagai bagian kecil dari representasi penghargaan, penghormatan, persahabatan, dan kasih sayang Bapak dan Ibu Dosen Fakultas Sastra dan Ilmu Budaya, UIN Sunan Kalijaga, kepada Prof. Dr. H. Taufiq Ahmad Dardiri (almarhum), Prof. Dr. H. Alwan, M.A. (almarhum), dan Dr. H. Sukamta, M.A..

Sangat disadari bahwa ucapan terima kasih tidaklah cukup untuk membalas segala kebaikan dan ketulusan hati pihak-pihak yang telah memberikan sumbangsih atas terbitnya buku ini. Semoga segala bantuannya dibalas oleh-Nya yang memiliki berjuta-juta balasan yang tak terbayangkan di dunia. Kami juga menyadari bahwa buku ini masih jauh dari kata sempurna. Oleh karena itu, masukan yang konstruktif akan sangat berharga demi penyempurnaan penerbitan mendatang. Semoga apa yang telah diupayakan dapat mendatangkan kebaikan dan manfaat.

Yogyakarta, 7 Januari 2021
Kaprodi BSA
Fadib UIN Sunan Kalijaga
Ttd.

Dr. Ening Herniti, M.Hum.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	○ iii
DAFTAR ISI	○ xi
• Memahami Alquran dengan Pendekatan Stilistika (<i>Syihabuddin Qalyubi</i>)	○ 1
• Kalimat Perintah dalam Alquran: Kajian Fungsi Retorik (<i>Mardjoko</i>)	○ 13
• Majaz Khitabi: Pengembangan Ilmu Balaghah dan Tafsir (<i>Hamidi Ilhami</i>)	○ 39
• Nawāl al Sa’dāwī: Gender dan Rasionalitas Teologi (<i>Yulia Nasrul Lathifi</i>)	○ 53
• Struktur Dongeng Qashash Min Alfi Laylah: ‘Ali Baba (Sebuah Analisis Naratologi Vladimir Propp) (<i>Isyqi Firdausah</i>)	○ 71
• Teori Transformatif Dalam Tradisi Strukturalisme (Kritik Atas Nalar Chomsky) (<i>Sugeng Sugiyono</i>)	○ 97
• The Miraculous Nature Of The Qur’an (I’jaz Al- Qur’an) According To Abul Qasim Ibn ‘Umar Al- Zamakhshari (<i>Jarot Wahyudi</i>)	○ 117
• Serat Wulang PB II Upaya Kebangkitan Kerajaan Surakarta (<i>Maharsi</i>)	○ 133
• Trend Karya Ilmiah Mahasiswa Bahasa Dan Sastra Arab Fakultas Adab Dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Antara Tahun 2010-2020 (<i>Musthofa</i>)	○ 161
• Melvil Dewey dan Pustakawan Perempuan (<i>Faisal Syarifudin</i>)	○ 187
• Puisi Arab dan Wazan (<i>Akhmad Patah</i>)	○ 197
• Dimensi Tasawuf Dalam Film Sejuta Sayang Untuknya (<i>Aning Ayu Kusumawati</i>)	○ 207
• Puisi dan Tasawuf: Tinjauan Hermeneutik Terhadap Antologi Puisi Adonis Hadza Huwa Ismi (<i>Moh. Kanif Anwari</i>)	○ 223
• Struktur Silabi dan Morfem dalam Konteks Bahasa Arab (<i>Khairon Nahdiyyin</i>)	○ 241

- Nilai-Nilai Nasionalisme Dan Pancasila Untuk Kemaslahatan Bangsa (*Badrun Alaena*) ○ 261
- Retorika Surat Nabi Muhammad Saw Kepada Raja Najasy (*Ubaidillah*) ○ 265
- Struktur Iklan Komersial Televisi di Indonesia (*Ening Herniti*) ○ 283
- Biografi Dr. H. Sukamto, M.A. ○ 305
- Biografi Prof. Dr. H. Taufiq Ahmad Dardiri, S.U. ○ 311
- Biografi Prof. Dr. H. Alwan Khoiri, M.A. ○ 319
- Puisi “Mungkin Lelaki Selalu Setia” (*Aly D Musyrifa*) ○ 329
- Prof Taufiq Dalam Kenangan (*Syihabuddin Qalyubi*) ○ 331
- Ustadz Taufiq, Dosen Dan Mahasiswa (Tanpa Jarak) (*Mardjoko*) ○ 335
- Prof. Alwan, Kemuliaan Itu Dicari, Bukan Ditunggu (*Mardjoko*) ○ 339
- Peran Bapak Imaduddin Sukamta Bagiku (*Khairon Nahdiyyin*) ○ 343

MEMAHAMI ALQURAN DENGAN PENDEKATAN STILISTIKA

Oleh: Syihabuddin Qalyubi^{*)}

E-mail: syihabuddin.qalyubi@uin-suka.ac.id

A. Pendahuluan

Banyak orang kagum atau tertarik kepada Alquran, tetapi tanpa dapat menerangkan, mengapa mereka kagum atau tertarik. Pesona Alquran, sebenarnya bukan karena semata-mata faktor dogma teologis yang mengharuskan orang beriman untuk mengagungkan dan mengimaninya, tetapi ada faktor *inherent* dalam teks Alquran itu sendiri. Teks Alquran memang mengandung sesuatu yang dapat memikat pembaca atau pendengarnya. Betapa banyak cerita yang menggambarkan kenyataan ini. Dari kenyataan tersebut, kemudian banyak studi yang dilakukan.

Diantara studi yang mempelajari teks Alquran dari aspek kebahasaannya adalah *‘Ilm al-Uslûb* atau lazim dikenal dengan Stilistika. Stilistika adalah ilmu yang mempelajari gaya bahasa. Stilistika berusaha mendapatkan jawaban “mengapa pengarang dalam mengekspresikan dirinya justru memilih caranya yang khas?” “Apakah pemilihan bentuk-bentuk bahasa tertentu dapat menimbulkan nilai estetis?” dan “efek apa yang ditimbulkannya terhadap makna?”

Di samping itu, dengan studi stilistika dapat dijelaskan preferensi penggunaan lafal atau struktur bahasa sehingga bisa diketahui ciri-ciri stilistika (*stylistic features*) yang membedakan antara suatu karya dengan karya lainnya. Ciri ini dapat bersifat fonologis (pola bunyi bahasa), sintaksis (tipe struktur kalimat), leksikal, diksi, frekuensi penggunaan lafal tertentu. Pengkajian semacam ini dapat juga membantu menyingkapkan pola pengulangan yang merupakan ciri penting yang menyebabkan adanya kepaduan karya. Oleh karena itu, objek kajian stilistika bertumpu pada bentuk cara pemaparan gagasan, peristiwa, atau suasana tertentu pada sebuah karya sastra dengan mengkaji potensi-potensi bahasa yang dieksploitasi pengarang untuk tujuan tertentu. Dengan demikian,

^{*)} Guru Besar Prodi Bahasa dan Sastra Arab Fadib UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

penggunaan pisau stilistika ini diharapkan dapat mengungkap permasalahan-permasalahan kebahasaan yang ada dalam Alquran, sehingga dapat meng-antarkan kepada pemahaman isi kandungannya.

B. Stilistika dan ‘Ilm al-Uslûb

Stilistika berasal dari kata *style*, dapat diartikan sebagai cara yang dipergunakan oleh seseorang untuk mengutarakan atau mengungkapkan diri atau gaya pribadi termasuk gaya bahasanya. Stilistika dimaknai dengan ilmu yang mempelajari gaya bahasa. Secara sederhana stilistika dapat diartikan sebagai kajian linguistik yang objeknya berupa *style*. Sedang, *style* adalah cara penggunaan bahasa dari seseorang dalam konteks tertentu dan ujaran tertentu. Gaya (*style*) adalah cara bagaimana segala sesuatu diungkapkan, sedangkan stilistika adalah ilmu yang mempelajari gaya bahasa.

Dalam tradisi Arab, Stilistika dikenal dengan ‘*Ilm al-Uslûb* atau *al-Uslûbiyyah* diambil dari akar kata *uslûb*. Secara etimologi kata *uslûb* berarti deretan pohon kurma dan setiap jalan yang membentang. Kata *uslûb* juga berarti *fann*, misalnya, dalam ungkapan *akhadza fulân fî asâlîb minal qaul*. Dalam bahasa Indonesia, kata *fann* bisa berarti variasi, macam, jenis, gaya atau seni.

Kata *uslûb* merupakan kata yang sering dibicarakan sekarang tatkala seseorang membicarakan pengaruh karya sastra baik lisan maupun tertulis. Biasanya, kata ini disertai keterangan tambahan seperti *uslûb sahl* (gaya bahasa yang mudah), *uslûb mu’aqqaḍ* (gaya bahasa yang rumit), *uslûb gharîb* (gaya bahasa asing), *uslûb ma’lûf* (gaya bahasa biasa), dan sebagainya.

Sebagian ahli mengartikan *uslûb* sebagai

طريقة الكاتب في اختيار الألفاظ وتأليفها للتعبير بها عن المعاني بقصد الإيضاح والتأثير

Definisi *uslûb* memiliki pemaknaan yang bermacam-macam sehingga sulit dibatasi secara jelas dan terukur karena terdapat perbedaan pendapat di antara para peneliti. Makna *uslûb* menekankan pada gaya bahasa seorang penulis dan ada pula yang menekankan pada metode pembuatan tuturan atau pola tulisan sehingga sangat sulit untuk dijadikan satu definisi. Yang jelas, kata *uslûb* bermakna majemuk, terkadang bermakna metode penuturan yang khas dari seorang penulis dengan menggunakan media bahasa. Terkadang bermakna metode tuturan dari sekelompok sastrawan, terkadang bermakna pilihan cara berbahasa yang baik, dan terkadang

bermakna gaya bahasa ketika berbicara dengan orang lain. Hal ini disebabkan ranah kajian *uslûb* sangat luas.

Uslûb atau gaya merupakan fenomena yang munculnya bersamaan dengan munculnya manusia di muka bumi ini. Setiap manusia memiliki gayanya sendiri, dan setiap bahasa memiliki cara pengucapan dan kaidah-kaidahnya yang khas yang berbeda dengan bahasa lainnya.

‘Ilm al-Uslûb atau *al-Uslûbiyyah*, secara singkat dapat diartikan sebagai ilmu yang mempelajari *uslûb*. Namun demikian Abd al-Salam al-Masaddy, salah seorang ahli *‘Ilm al-Uslûb* berpendapat bahwa *al-Uslûbiyyah* merupakan terjemahan dari bahasa Latin *stylistique*, yaitu berasal dari akar kata *style* yakni *uslûb* dan imbuhan *ique* yakni ‘*ya*’ dan ‘*ta*’. Kata *uslûb* mengandung makna gaya atau kekhasan pada diri manusia. Sedangkan imbuhan *nya* merujuk pada pemaknaan aspek ilmu yang logis dan objektif.

C. Stilistika dalam Tradisi Arab

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

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

Sesungguhnya dia telah memikirkan dan menetapkan (apa yang ditetapkannya). Maka, celakalah dia! bagaimana dia menetapkan? Kemudian, celakalah dia! bagaimanakah dia menetapkan? Kemudian, dia memikirkan. Sesudah itu, dia bermacam muka dan merengut. Kemudian, dia berpaling (dari kebenaran) dan menyombongkan diri. Lalu, dia berkata, "(Alquran) ini tidak lain hanyalah sihir yang dipelajari (dari orang-orang dahulu). Ini tidak lain hanyalah perkataan manusia".

Pada masa penyebaran Islam, masuk-lah berbagai suku bangsa untuk memeluk agama Islam, lalu terjadilah dialog antara budaya dan agama-agama di sekitar mereka dengan ajaran Alquran. Dari dialog ini, muncul beberapa permasalahan antara lain apakah firman Allah itu *makhlûq* (diciptakan) atau *qadîm* (ada sejak dahulu), apakah *sifat*-Nya atau *fi'il*-Nya. Untuk menjawab permasalahan-permasalahan tersebut, para ulama mencari jawabannya dari Alquran dengan cara menganalisis aspek-aspek ke-bahasaannya. Aktivitas ini dilakukan terutama oleh para pemikir kalam (Mu'tazilah dan 'Asy'ariyyah). Dengan demikian, stilistika dalam budaya Arab bermula dari apresiasi mereka terhadap puisi dan pidato, lalu pembahasan aspek-aspek kebahasaan dalam Alquran.

Setelah pembahasan tentang firman Allah, mereka melanjutkan pembahasannya tentang ujaran manusia. Mu'tazilah, karena penghargaan mereka yang sangat tinggi terhadap rasio, memperoleh karya yang sangat gemilang dalam mengapresiasi aspek kebahasaan Alquran. Di antara mereka, yang paling getol memperhatikan aspek retorika Alquran, adalah al-Jâhiz (abad ke-3 H.). Ia telah menulis tiga buah buku: *Nazm al-Qur'ân*, *Ây min al-Qur'ân*, dan *Masâil min al-Qur'ân*. Ia memfokuskan pada aspek semantik, terutama kata-kata dalam konteks tertentu yang mengandung makna tertentu pula, lalu *al-jjâz* dan *al-hazf* (ellipsis). Menurutny, Alquran adalah teks bahasa yang penuh dengan kekhasannya. Berdasarkan temuan-temuannya itu, ia terapkan dalam menyusun teori-teori *balâghah* dan *nazm*.

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

Al-Khattâbi (abad ke-4 H.), dalam bukunya *Bayân I'jâz al-Qur'ân* telah menjelaskan gaya dan makna. Menurutny banyaknya gaya disebabkan berubah-ubahnya tujuan, maka setiap tema

berubah-ubah pula gayanya. Demikian pula, perubahan gaya mengikuti perubahan metode atau cara yang ditempuh penuturnya.

Pada paro kedua abad ke-4 al-Bâqilâni menyuarakan pendapat *asya'ariyah*nya. Ia berpendapat *kalâmulâh* itu ada dua: pertama *kalâm*/firman yang terdiri atas huruf dan suara yang diciptakan dan "baru", dan ini adalah Alquran. Kedua, *kalâm nafsiy*, yaitu firman yang melekat pada zat Allah, ia adalah satu substansi yang tidak bisa dibagi-bagi. Dari pernyataan ini, ia kembangkan pada pemahamannya tentang gaya. Menurutny, gaya sangat berhubungan dengan penuturnya. Tuturan itu dapat memberikan gambaran tentang tujuan-tujuan yang ada pada diri penutur, tetapi tujuan-tujuan tersebut hanya dapat diketahui melalui ungkapan-ungkapan. Dengan demikian, menurut-nya, gaya berfungsi sebagai pengungkap tujuan-tujuan tersebut.

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

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

Abdul Qâhir al-Jurjâni (w. 471 H.), sebagaimana ulama-ulama lainnya, membahas gaya dalam konteks *i'jâz al-Qur'ân*. Di antara teori-teorinya yang cemerlang adalah tentang *nazm* yang ia kemukakan dalam Kitab *Dalâ'il al-I'jâz*.

Adapun teori tersebut dapat diintisarikan sebagai berikut:

1. *Nazm* adalah saling keterkaitannya antara unsur-unsur kalimat, salah satu unsur dicantumkan atas unsur lainnya, dan salah satu unsur ada disebabkan ada unsur lainnya.
2. Kata dalam *nazm* mengikuti makna, dan kalimat itu tersusun dalam ujaran karena maknanya sudah tersusun terlebih dahulu dalam jiwa.
3. Kata harus diletakkan sesuai dengan kaidah gramatiknya sehingga semua unsur diketahui fungsi yang seharusnya dalam kalimat.

4. Huruf-huruf yang menyatu dengan makna, dalam keadaan terpisah, memiliki karakteristik tersendiri sehingga semuanya diletakkan sesuai dengan kekhasan maknanya, misalnya huruf ما / mâ diletakkan untuk makna negasi dalam konteks sekarang, huruf لا / lâ diletakkan untuk makna negasi dalam konteks future.
5. Kata bisa berubah dalam bentuk ma'rifah, nakirah, pengedeapanan, pengakhiran, حذف /ellipsis, repetisi. Semua diperlakukan pada porsinya dan dipergunakan sesuai dengan yang seharusnya.
6. Keistimewaan kata bukan dalam banyak sedikitnya makna tetapi dalam peletakkannya sesuai dengan makna dan tujuan yang dikehendaki kalimat.

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

Kehadiran al-Jurjâni disusul oleh kedatangan al-Zamakhshari yang menerapkan teori *an-nazm* pada ayat-ayat Alquran. Di tangan mereka berdua, kajian-kajian *balâghah* mengalami kemajuan dan kejayaan. Andaikan orientasi ini ditakdirkan terus maju ke depan, pasti ada segi khusus yang dapat dicatat dalam *'Ilmu Balâghah* dan *'Ilm al-Uslûb*. Akan tetapi para ulama yang datang setelah mereka berdua tidak menambahkan kepada *'Ilmu Balâghah* sesuatu yang berarti. Mereka hanya berupaya untuk meringkasnya dan persoalannya berakhir pada ringkasan *'Ilmu Balâghah* yang dilakukan oleh al-Sakakiy. Ringkasan-ringkasan ini berbaur dengan hal-hal yang rancu, sehingga mereka perlu melakukan penjelasan (*syarh*), membuat catatan pinggir, dan komentar-komentar. Jadilah *'Ilmu Balâghah* melayani kitab-kitab *balâghah* sendiri, bukan untuk melayani *i'jâz* dan kemajuan sastra Arab.

Pada masa modern ada orientasi-orientasi baru yang diserukan oleh Syekh Muhammad Abduh, yaitu kembali ke masa kejayaan *'Ilmu Balâghah*, masa Abdul Qâhir. Seruan ini diulang kembali oleh Dr. Ahmad Musa dalam dua kitabnya *As-Siyagh al-Badî'ah fi al-Lughah al-'Arabiyyah* dan *al-Balâghah At-Taṭbîqîyyah*. Kemudian muncullah kitab-kitab yang membicarakan kemukjizatan Alquran secara *bayani*, diantaranya: Kitab *I'jâz Alqurân* karya ar-

Râfi'iy, *al-Naba' al-'Azim* karya Dr. Muhammad Abdullah Darraz, *at-Taṣwîr al-Fanni fî Al-Qur'ân* karya Sayyid Quṭb, *al-I'jâz al-Bayâniy li al-Qur'ân al-Karîm* karya 'Aisyah Abdurrahman Binti Asy-Syathhi' dan *Min Balâghati al-Qur'ân* karya Dr. Ahmad Badawi. Kitab-kitab tersebut menyerukan kembali kejayaan Balaghah.

Selanjutnya Ahmad Asy-Syayib menulis kitab *al-Uslûb, Dirâsah Balâghiyyah Tahlîliyyah li Uṣûl al-Asâlib al-Adabiyyah*, Muhammad Abdul Muṭallib menyusun kitab *al-Balâghah wa al-Uslûbiyyah*, Salah Faḍal menyusun kitab *'Ilmu al-Uslûb* dan Fathullâh Ahmad Sulaimân menyusun kitab *al-Uslûbiyyah, Madkhalun Naẓariyyun wa Dirâsah Taṭbîqiyyah*. Dalam buku-buku ini para sastrawan berupaya memadukan antara *'Ilm al-Uslûb* yang bersumber pada tradisi Arab dan stilistika yang mereka ambil dari Barat.

D. Ranah Kajian Stilistika

Banyak sekali pendapat di kalangan para ahli stilistika tentang ranah kajian Stilistika. Salah satu di antaranya Syukri Muḥammad 'Ayyâd berpendapat bahwa stilistika mengkaji seluruh fenomena bahasa mulai dari fonologi (bunyi bahasa) hingga semantik (makna dan arti bahasa). Sekalipun demikian, agar ranah kajian tidak terlalu luas, kajian stilistika biasanya dibatasi pada suatu teks tertentu dengan memperhatikan ke lima aspek berikut ini:

1. *Al-Mustawâ al-Ṣawti* (ranah fonologi). Bahasa Alquran merupakan *spoken language* (bahasa ujaran), unsur suara dalam pelafalannya sangat dominan. Sehingga studi tentang suara Alquran merupakan langkah awal sebelum mengkaji aspek-aspek lainnya. Penelitian ranah suara (fonologi) Alquran mencakup antara lain tentang *tarqîq, tafkhîm, ḥams, jahr*, repetisi suara. Lalu diteliti apa efek suara itu terhadap keserasian bunyi, konteks dan makna.
2. *Al-Mustawâ al-Ṣarfî* (ranah morfologi), penelitiannya paling tidak mencakup dua aspek: *ikhtiyâr al-ṣîghah* (pilihan bentuk kata) dan *'udûl al-ṣîghah* (deviasi bentuk kata). Pertanyaan yang lazim diutarakan untuk penelitian *ikhtiyâr al-ṣîghah* (pilihan bentuk kata), mengapa dipilih bentuk tertentu tidak bentuk lainnya. Sedangkan pertanyaan yang lazim dikemukakan *'udûl al-ṣîghah* (deviasi bentuk kata). Mengapa terjadi perubahan bentuk kata, apa efek yang ditimbulkan dari deviasi itu.

3. *Al-Mustawâ al-Nahwi au al-Tarkîbi* (ranah sintaksis), penelitiannya antara lain mencakup pola struktur kalimat *khabariyyah, insyâiyyah, i'jâz, itnâb, al-dzîkr wa al-hadzf, al-tikrâr* (repetisi) kata ataupun kalimat, serta bagaimana pengaruhnya terhadap makna. Diteliti pula kenapa suatu kata dijadikan *fâ'il, maf'ûl*, atau jabatan kata lainnya. Di samping itu juga menganalisis kalimat-kalimat yang menggunakan redaksi mirip.

Sebagai acuan dalam analisis ranah ini adalah pendapat al-Jurjâni, bahwa keistimewaan struktur kalimat bukan terletak pada katanya saja, tetapi pada sejauh mana kesesuaian dan keseresian makna kata itu dengan makna kata sesudahnya.

1. *Al-Mustawâ al-Dalâli* (ranah semantik), penelitiannya antara lain tentang makna leksikal, makna gramatikal, polisemi, sinonim dan antonim.
2. *Al-Mustawâ al-Taşwîri* (ranah imageri). *Al-Taşwîri* adalah cara pengungkapan konsep yang abstrak, kejiwaan seseorang, peristiwa yang terjadi, pemandangan yang dapat dilihat, tabiat manusia dan lainnya dalam bentuk gambaran yang dapat dirasakan dan dihayalkan. *Al-Taşwîri* mencakup beberapa aspek:
 - a. *Al-Taşwîr bi al-Tasybîh*
 - b. *Al-Taşwîr bi al-Majâz*
 - c. *Al-Taşwîr bi al-Isti'ârah*
 - d. *Al-Taşwîr bi al-Kinâyah*
 - e. *Al-Tanâsuq al-Fanni fî al-Sûrah*

Penelitian stilistika pada aspek kelima ini tidak hanya terpaku pembahasan *balâghah*nya saja, tetapi juga pembahasan bagaimana pengarang mengeksploitasinya menjadi gambaran yang dilukiskan dalam pikiran, ada gerakan, ada suasana hidup, sehingga merubah pembaca atau pendengar menjadi penonton. Pembahasan aspek kelima ini dalam Stilistika Barat dimasukkan pada pembahasan gaya bahasa retorik dan gaya bahasa kiasan.

E. Analisis Alquran dengan 'Ilm al'Uslûb

Banyak variasi langkah kajian Alquran dengan bantuan Stilistika, tergantung dari sudut pandang mana studi itu dilakukan, namun dalam kesempatan akan dikemukakan beberapa diantaranya:

1. Penentuan judul yang akan diteliti. Judul penelitian bisa berupa penentuan surat tertentu yang akan diteliti, atau penentuan judul secara tematik.
2. Dua pola analisis
 - a. Mengaplikasikan kelima aspek kajian (aspek fonologi, morfologi, sintaksis, semantik, dan imagery) untuk mengkaji suatu surat atau tema yang sudah ditentukan. Lalu disimpulkan
 - b. Mengelompokkan ayat-ayat Alquran ke dalam sub-sub tema, lalu setiap sub tema dianalisis dengan kelima aspek kajian tersebut.
3. Seluruh komponen ayat Alquran dianalisis secara sampling, mulai aspek kebahasaan paling kecil, fonem, kata, kalimat, ayat, dan seterusnya.
4. Analisis Stilistika difokuskan melalui sudut pandang *al-ikhtiyâr* (preferensi) dan *al-inhîrâf* (deviasi). Dimaksudkan dengan *al-ikhtiyâr* (preferensi) adalah kreasi penutur untuk memilih kata/kalimat tertentu untuk menyampaikan gagasannya dengan menyampingkan kata/ kalimat lainnya. Pertanyaan yang perlu dicarikan jawabannya, kenapa penutur memilih kata/ kalimat tertentu, dan apa efeknya terhadap pemaknaan. Dimaksudkan dengan *al-inhîrâf* (deviasi) adalah penyimpangan atau perpindahan dari suatu style yang lazim ke suatu style lainnya dengan mengeksploitasi potensi bahasa yang ada.
5. Membuat kesimpulan.

F. Kelebihan dan kekurangan kajian Alquran dengan Stilistika

Pada setiap bentuk kajian mesti ada kelebihan dan kekurangannya. Adapun kelebihan Stilistika antara lain Stilistika bisa mengkaji ayat Alquran dengan berbagai aspek kebahasaan secara meluas (fonologi, morfologi, sintaksis, semantik, dan imagery) sehingga bisa mendapatkan data-data dan gambaran isi Alquran secara menyeluruh.

Adapun kekurangannya, sering terjadi para peneliti Stilistika tergesa-gesa mengeneralisasi dari suatu temuan, padahal Alquran mempunyai kekhasan sendiri yang sulit untuk digeneralisasi. Stilistika sebagai kajian intrinsik tidak menjangkau aspek ekstrinsik seperti *asbâbun nuzûl*, padahal banyak kata-kata pelik yang sulit dipahami kecuali dengan bantuan ilmu itu. Di samping itu, Stilistika

sebagai *dirâsah syâmilah* (studi yang komprehensif) sering diduga bisa dipakai alat untuk memahami isi kandungan Alquran secara keseluruhan, padahal untuk memahami Alquran dalam aspek aqidah dan hukum misalnya masih dibutuhkan ilmu-ilmu lainnya. Walaupun demikian stilistika adalah kajian yang harus dilalui oleh mereka yang ingin memahami Alquran, karena Alquran menggunakan bahasa sebagai medianya, maka kajian bahasa adalah suatu hal yang lazim dilakukan sebelum mengkaji aspek-aspek lainnya.

G. Simpulan

Uraian di atas dapat disimpulkan dalam beberapa hal berikut ini:

1. Stilistika atau *‘Ilm al-Uslûb* bisa digunakan untuk memahami ayat-ayat Alquran melalui aspek fonologi, morfologi, sintaksis, semantik dan imageri.
2. Banyak variasi kajian Alquran dengan bantuan Stilistika, tergantung dari sudut pandang mana studi itu dilakukan.
3. Stilistika membantu pembaca memahami makna suatu kata secara menyendiri atau tatkala kata itu dalam suatu konteks.
4. Adanya beberapa kekurangan dalam kajian stilistika, tidak mengurangi pentingnya kajian ini terutama dalam mengkaji isi kandungan Alquran, sebelum para peneliti mengkaji isi kandungan Alquran dari aspek-aspek lainnya.
5. Sekalipun kajian stilistika mengerahkan seperangkat kajian-kajian kebahasaan, tetapi untuk memahami isi kandungan Alquran secara menyeluruh perlu bantuan ilmu-ilmu lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, Muhammad. 1998. *al-Uslûb wa al-Uslûbiyyah wa al-Naṣ al-Hadîs*, Dirâsât al-Ulûm al- Insâniyyah wa al-Ijtimâ'iyyah. Al-Bâqilâni. 1978. *I'jâz al-Qur'ân*. Cairo: T.p.
- Amîn, Ahmād. 1952. *Duḥâ al-Islâm*. Cairo: Maktabah al-Nahḍah al-Misriyyah.
- 'Audah Miss Khalîl Muḥammad 'Audah. 2006. *Ta'sîl al-Uslûbiyyah fî al-Maurûṣ al-Naqdiy wa al-Balâghiy*. Palestina: Jâmi'ah al-Najâh al-Waṭaniy.
- Nurgiyantoro, Burhan. 2000. *Teori Pengkajian Fiksi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Ibn Manzûr Muḥammad bin Mukram. 1988. *Lisân al- 'Arab*. Beirut: Dâr al-Jail.
- Ibn Qutaibah. *Ta'wîl Musykil al-Qur'ân*. 1977. Cairo: al-Halabi.
- Al-Jurjânî, Abdul Qâhir. 2004. *Kitâb Dalâ'il al-I'jâz*. Caaïro: Maktabah al-Khanji.
- Al-Kawwâz, Muḥammad Karîm. 2002. *Kalâm Allah, al-Jânib asy-Syafâhi min az-Zâhirah al-Qur'âniyyah*. London: Dâr as-Sâqi.
- Al-Khattâbi. 1968. *Bayân I'jâz al-Qur'ân*. Cairo: Dâr al-Ma'ârif.
- Kutha Ratna, Nyoman. 2011. *Estetika Sastra dan Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Latîf, Abd., Muḥammad. T.t. *Qadâyâ al-Hadâsah 'inda 'Abd al-Qâhir al-Jurjâniy*. Cairo: T.p.
- Al-Masaddy, Abd al-Salâm. 1982. *al-Uslûb wa al-Uslûbiyyah*. Tunisia: al-Dâr al-'Arabiyyah li al-Kutub.
- Salâm, Muḥammad Zaglûl. 1982. *Âṣâr al-Qur'ân fî Taṭawwur al-Naqd al-'Arabiyy*. Cairo: Maktabah al-Syabab.
- Soediro, Sasono. 1995. *Stilistika*. Surakarta: Institut Seni Indonesia.
- Subroto, D. Edi Subroto. 1999. *Telaah Stilistika Novel Berbahasa Jawa Tahun 1980-an*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Dep. Pendidikan dan Kebudayaan.
- Qalyubi, Syihabuddin. 1997. *Stilistika Al-Qur'an: Pengantar Orientasi Studi Al-Qur'an*. Yogayakarta: Titian Ilahi Press.

----- 2009. *Stilistika Alquran: Makna di Balik Kisah Ibrahim*. Yogyakarta. LKIS

----- 2017. *‘Ilm al-Uslûb: Stilistika Bahasa dan Sastra Arab*. Yogyakarta: Idea Press.

KALIMAT PERINTAH DALAM ALQURAN: KAJIAN FUNGSI RETORIK

Oleh: Mardjoko^{*)}

E-mail: mardjoko@uin-suka.ac.id

A. Latar Belakang

Kalimat perintah atau *kalâmul-amri* adalah menuntut datangnya suatu perbuatan dari lawan tutur, perintah itu datangnya dari pihak yang lebih tinggi ke yang lebih rendah, dengan suatu keharusan.¹ Misalnya perintah Allah Swt kepada hamba-Nya, perintah nabi kepada umatnya, perintah dosen kepada mahasiswanya, atau perintah orang tua kepada anaknya. Seperti perintah Allah kepada orang-orang yang beriman untuk mengerjakan shalat dan membayar zakat *يا أيها الذين آمنوا اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين* (*Hai orang-orang yang beriman, kerjakanlah shalat, tunaikan zakat, dan rukuklah bersama orang-orang yang ruku'*)². Perintah tersebut, penuturnya adalah Allah Swt, lawan tuturnya adalah orang-orang yang beriman, sedang pesan perintahnya adalah mengerjakan shalat, membayar zakat, dan ruku' bersama orang-orang yang ruku'.

Kalimat Perintah selain difungsikan untuk makna asli, juga difungsikan untuk makna-makna lain di luar makna aslinya, seperti firman Allah *واركعوا مع الراكعين* (*ruku'lah bersama-sama orang ruku'*). Perintah ruku' pada ayat tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan untuk makna lain, yaitu shalatlah bersama orang-orang yang shalat atau tunduklah bersama orang-orang yang tunduk.

B. Kerangka teori

Sayyid Ahmad al-Hasyimi, dan Basyuni Abdul Fattah Fayyud mem-berikan informasi bahwa kalimat perintah itu tidak

^{*)} Dosen Prodi Bahasa dan Sastra Arab Fadib UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

¹Mardjoko Idris, *Gaya Bahasa Perintah dalam Alquran: Tinjauan Struktur dan Makna*, 2016, Maghza Pustaka, p. 3, Lihat juga Ali Jarim, *al-Balâghatul-Wādhihatu*, 1951, Dar-Ma'ârif, p. 179.

²QS. Al-Baqarah: 43

semuanya dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan sebagian besar justru difungsikan untuk makna lain,³ atau sering disebut dengan makna majazi, makna retorika atau makna balaghi. Kalimat perintah tersebut antara lain difungsikan untuk tujuan *do'a* (permohonan), *iltimâs* (permintaan sesama), *tahdîd* (ancaman), *ta'jîz* (melemah-kan), *imtinân* (pemberiaan), *dawâm* (berkesinambungan), *I'tibâr* (pelajaran), dan *ikrâm* (penghormatan).

Makalah ini akan mendiskusikan tentang makna-makna retorik pada sebagian kalimat perintah yang ditemukan di dalam Alquran. Dalam menganalisis makna majazi sebuah perintah, penulis akan menggunakan model analisa “jika”, jika begini akan terjadi begitu, atau jika begitu akan terjadi begini. Model analisa ini merujuk pada logika firman Allah *لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا*, *sekiranya di langit dan di bumi ini ada tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rusak binasa*,⁴ mengingat Tuhannya hanya satu, maka langit, bumi dan seisinya itu tidak hancur. Langit dan bumi serta seisinya ini selalu bergerak, dan tidak pernah berhenti, semua bergerak sesuai dengan perintah Sang Pengatur, tidak ada satu makhlukpun yang terjadi karena kebetulan, semua terjadi sesuai dengan kehendak Sang Pencipta, alam seisinya ini berjalan dengan baik sesuai dengan kehendak pengaturnya, karena yang mengatur hanyalah satu, yaitu Allah Swt. Jika, di langit dan di bumi ini ada dua pengatur, maka suatu saat akan terjadi konflik kepentingan diantara dua pengatur tersebut. Bagaimana jika pengatur yang satu berkeinginan matahari terbit dari barat, sedangkan yang satu lagi berkehendak matahari terbit dari sebelah timur? Maka dalam waktu yang tidak lama, langit, bumi dan seisinya ini akan hancur saling bertabrakan. Mengingat Tuhan itu satu, maka langit, bumi dan seisinya ini berjalan dengan harmonis sesuai dengan perintah Tuhan Yang Satu itu.

C. Shiyagh al-Amri (Struktur Pembentukan Amr)

Para penulis Ilmu balaghah memberitahukan kepada kita, bahwa *shiyaghul-amr* itu ada empat. *Pertama*, *فعل الأمر* (kata kerja perintah), baik dari fi'il tsulasi, ruba'i, khumasi, atau sudasi. *Kedua*,

³Ahmad al-Hasyimi, *Jawâhirul-Balâghah*, 1988/1409, Dâr-Fikri, 78, luga lihat Abdul-Fattah Fayud, *Ilmu al-Ma'âni*, 2004/1425, Muassasah Mukhtar, p. 287-296.

⁴QS. Al-Anbiyâ: 22

الفعل المضارع المقرون بلام الأمر (*fi'il mudhâri'* yang didahului oleh lām-ul-amri). *Ketiga*, اسم فعل الأمر (*ismu fi'il amri*), ke empat, المصدر (mashdar yang difungsikan untuk perintah).⁵

1. Fi'il Amr (kata kerja perintah)

Kalimat perintah dengan menggunakan Fi'il amr *ini*, seperti firman Allah pada kalimat وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ , kata kerja perintahnya adalah أَعِدُّوا لَهُمْ , *dan siapkanlah oleh kamu sekalian kekuatan*.⁶ Firman Allah وَاصْنَعِ الْفُلَ بِأَعْيُنِنَا , kata kerja perintahnya adalah وَاَصْنَعِ , *buatlah oleh kamu kapal*. Firman⁷ Allah خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ , kata kerja perintahnya adalah خُذِ , *peganglah oleh kamu kitab suci (injin)* dengan kuat.⁸

2. Kata kerja mudhari' yang didahului oleh lam perintah

Seperti firman Allah لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ , kata kerja perintahnya adalah لِيُنْفِقْ , *handaklah orang yang mempunyai kelebihan harta itu menafkahkan hartanya*.⁹ Firman Allah وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ , *handaklah orang yang menulis (sekretaris) itu menulisnya dengan adil*.¹⁰

3. Isim fi'lul-amri

Seperti firman Allah عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مِّنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ kata kerja perintahnya adalah عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ , *handaklah kamu menjaga dirimu sendiri*, niscaya orang yang berbuat dhalim tidak¹¹ membahayakanmu, selagi engkau mendapat petunjuk.

4. Isim mashdar yang difungsikan untuk perintah

Seperti firman Allah وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا , kata kerja perintahnya adalah إِحْسَانًا , *handaklah kamu berbuat baik kepada orang tuamu*.) berbentuk mashdar, namun difungsikan *ihsânan* Lafadz (¹² فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبُ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا فَانِقَتُمُ السَّمَاءَ فَدَعْهُم مَّا ظَهَرُوا فِي بَعْضِهِمْ وَأَنْتُمْ عَالِمُونَ) untuk perintah. Firman Allah فَضَرْبُ الرِّقَابِ , *pancunglah*

⁵Abdul-Razzaq Abu Zaid, *Ilmu Ma'âni: baina an-Nadzariyyah wa at-Tathbiqiyyah*, tth, Maktabah Syabâb, p. 78-79

⁶QS. Al-Anfâl: 60

⁷QS. Hud: 37

⁸QS. Maryam: 12

⁹QS. At-Thalâq: 7

¹⁰QS. Al-Baqarah: 282

¹¹QS. Al-Mâidah: 105

¹²QS. An-Nisâ: 36

batang leher mereka.) berbentuk mashdar, *riqâb-dharbur* Lafadz (¹³ namun difungsikan untuk perintah.

D. Makna Majazi pada Kalimat Perintah

Kadang kalimat perintah itu keluar dari makna aslinya, menuju pada makna-makna lain yang dapat dipahami berdasarkan pada konteks kalimat, serta konteks keadaan yang melatarinya. Antara lain difungsikan untuk kepentingan

1. Do'a.

Difungsikan sebagai doa, karena perintah itu datangnya dari seorang hamba kepada Tuhannya, yakni dari pihak bawah ke atas, dalam menyampaikan keinginan tersebut disertai dengan *khudhu'* dan *tadharru'*.¹⁴ Seperti firman Allah رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ ءَامِنُوا بِرَبِّكُمْ فَءَامَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَقَّنَا مِنَ الْأَبْرَارِ. Kalimat perintahnya adalah فَاغْفِرْ لَنَا *ya Allah maafkanlah dosa-dosa kami*,¹⁵ perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan untuk doa, atau permohonan.

Sekiranya perintah memaafkan dari hamba tersebut harus dipenuhi oleh Allah Swt, maka manusia akan lebih tinggi kedudukannya daripada Allah sendiri, pada hal Allah Sang Pencipta sedangkan manusia adalah makhluk. Tidak semestinya makhluk memerintahkan sang pencipta. Untuk itulah perintah yang datangnya dari makhluk kepada Sang Pencinta tersebut difungsikan sebagai *do'a*, permohonan.

Firman Allah وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ. kalimat perintahnya adalah رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا *dan ya Allah jadikanlah bumi ini mi yang aman*, dan *berilah rizqi pada penduduknya*.¹⁶ Perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan untuk doa, atau permohonan. Sekiranya perintah dari Nabi Ibrahim tersebut harus dipenuhi oleh Allah Swt, maka Nabi Ibrahim akan lebih tinggi kedudukannya dari Allah sendiri, pada hal Allah Sang Pencipta sedangkan Nabi Ibrahim adalah makhluk. Tidak

¹³QS. Muhammad: 4

¹⁴Abdul-Fattah Fayud, *Ilmu Ma'âni*, p. 293

¹⁵QS. Ali Imran: 193

¹⁶QS. Al-Baqarah: 126

semestinya makhluk memerintahkan sang pencipta. Untuk itulah perintah yang datangnnya dari Nabi Ibrahim kepada Sang Pencinta tersebut difungsikan sebagai *do'a*, permohonan.

Firman Allah *وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفُ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ*, kalimat perintah adalah kalimat *فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ* maka *menangkan-lah kami atas orang-orang yang kafir*,¹⁷ namun perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan untuk *do'a*, atau permohonan.

Sekiranya perintah dari orang-orang yang beriman itu harus dipenuhi oleh Allah Swt, maka mereka akan lebih tinggi kedudukannya dari Allah sendiri, pada hal Allah Sang Pencipta sedangkan orang-orang yang beriman adalah makhluk. Tidak semestinya makhluk memerintah-kan sang pencipta. Untuk itulah perintah yang datangnnya dari orang-orang yang beriman kepada Sang Pencinta tersebut difungsikan sebagai *do'a*, permohonan.

Firman Allah *رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي دُرِّيَّتِي إِنَّيْ أَثْبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ*, kalimat perintahnya adalah *أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ*, Allah *ajarilah aku bagaimana cara mensyukuri nikmat*,¹⁸ namun perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan untuk *do'a*, atau permohonan.

Sekiranya perintah dari orang-orang yang beriman itu harus dipenuhi oleh Allah Swt, maka mereka akan lebih tinggi kedudukannya dari Allah sendiri, pada hal Allah Sang Pencipta sedangkan orang-orang yang beriman adalah makhluk. Tidak semestinya makhluk memerintah-kan sang pencipta. Untuk itulah perintah yang datangnnya dari orang-orang yang beriman kepada Sang Pencinta tersebut difungsikan sebagai *do'a*, permohonan.

Firman Allah *رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيَّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ*, kalimat perintah-nya adalah *تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ*, *wafatkanlah saya sebagai orang yang berserah diri dan pertemuan saya dengan orang-orang yang shalih*.¹⁹ Namun perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan untuk *do'a*, atau memohon.

¹⁷QS. Al-Baqarah: 286

¹⁸QS. Al-Ahqâf: 15

¹⁹QS. Yusuf: 101

Sekiranya perintah dari Nabi Yusuf itu harus dipenuhi oleh Allah Swt, maka ia akan lebih tinggi kedudukannya dari Allah sendiri, pada hal Allah Sang Pencipta sedangkan Nabi Yusuf adalah makhluk. Tidak semestinya makhluk memerintahkan Sang Pencipta. Untuk itulah perintah yang datang dari Nabi Yusuf kepada Sang Pencipta tersebut difungsikan sebagai *do'a*, permohonan.

Firman Allah *فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ*, ya. Kalimat perintah nya adalah *نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ* Tuhan, lepaskanlah saya dari orang-orang yang dhalim,²⁰ namun perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan untuk *do'a*, atau permohonan.

Sekiranya perintah dari Nabi Musa itu harus dipenuhi oleh Allah Swt, maka ia akan lebih tinggi kedudukannya dari Allah sendiri, pada hal Allah Sang Pencipta sedangkan Nabi Musa adalah makhluk. Tidak semestinya makhluk memerintahkan Allah Sang Pencipta. Untuk itulah perintah yang datang dari Nabi Musa kepada Sang Pencipta tersebut difungsikan sebagai *do'a*, permohonan.

2. Iltimâs

Difungsikan sebagai iltimâs, jika perintah tersebut datang dari seseorang yang mempunyai kesamaan derajat dengan lawan tuturnya.²¹ Perintah yang difungsikan untuk iltimâs, antara lain dalam firman Allah *وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ءَامِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ ءَاخَرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ. ءَامِنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَآكُفُّوا ءَاخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ. أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا*, *perlihatkan-lah (seolah-olah) kamu berima terhadap apa yang diturunkan kepada orang-orang yang beriman.*²² Perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan untuk *iltimâs*, mengingat perintah tersebut datang dari pentur yang sama sederajat dengan lawan tuturnya. Dalam konteks ayat tersebut di atas, penuturnya adalah sebagian ahli kitab sedangkan lawan tuturnya adalah sebagian ahli kitab yang lainnya.

Sekiranya perintah yang datang dari sebagian ahli kitab tersebut harus dipenuhi oleh sebagian ahli kitab yang lain, maka boleh jadi akan muncul penolakan, mengingat derajat mereka sama

²⁰QS. Al-Qashash: 21

²¹Abdul Fatah Fayud, *Ilmu Ma'âni*, p. 294

²²QS. Ali Imran: 72

satu dengan lainnya. Untuk itulah perintah yang datangnya dari sesama tersebut difungsikan sebagai *iltimâs*, anjuran

Firman Allah وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمْعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصَتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلُوا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ مُّذَرِّينَ. Lafadz peritahnya adalah *diamlah kamu*.²³ penuturnya adalah jin sedang lawan tuturnya adalah sebagian jin yang lain. Perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan untuk *iltimâs*.

Sekiranya perintah yang datangnya dari sebagian jin tersebut harus dipenuhi oleh sebagian jin yang lain, maka boleh jadi akan muncul penolakan, mengingat derajat mereka sama satu dengan lainnya. Untuk itulah perintah yang datangnya dari sesama tersebut difungsikan sebagai *iltimâs*, anjuran.

3. Irsyâd

Dinamakan irsyâd mengingat perintah ini tidak sampai pada derajat wajib untuk dilakukan, namun demikian perintah ini sesuatu yang sangat penting sekali untuk dilakukan.²⁴ Seperti Firman Allah يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا الصَّلَاةُ وَآمُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرُوا عَلَىٰ مَا أَصَابَكُمْ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ. kalimat peritahnya adalah *bersabarlah terhadap musibah yang menimpamu*.²⁵ Perintah tersebut penuturnya adalah Lukman Hakim, sedangkan lawan tuturnya adalah anaknya. Perintah tersebut bukan dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan untuk *irsyâd*, anjuran yang sangat.

Sekiranya perintah bersabar terhadap musibah yang datangnya dari Lukman Hakim tersebut harus dipenuhi oleh putranya, maka boleh jadi akan terasa berat untuk dilakukan bagi lawan tuturnya, Untuk itulah perintah bersabar yang datangnya dari Lukman Hakim tersebut difungsikan sebagai *irsyâd*, anjuran yang sangat baik untuk dilaksanakan.

Firman Allah وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ, kalimat peritahnya adalah *tolaklah kejahatan itu dengan cara yang lebih baik*,²⁶ perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan untuk irsyâd.

²³QS. Al-Ahqâf: 29

²⁴Abdul Fatah Fayud, *Ilmu Ma'âni*, p. 294

²⁵QS. Lukman: 17

QS. Fushshilat: 34²⁶

Sekiranya perintah yang datangnya dari penutur menolak kejahatan dengan kebaikan tersebut harus dipenuhi oleh lawan tuturnya, maka boleh jadi perintah tersebut akan terasa berat untuk dilakukan bagi lawan tuturnya. Untuk itulah perintah menolak kejahatan dengan kebaikan itu difungsikan sebagai *irsyâd*, anjuran yang sangat baik untuk dilakukan.

Firman Allah *وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ*.²⁷ Kalimat perintahnya adalah *فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ*, *mohonlah perlindungan kepada Allah*,²⁷ namun perintah tersebut bukan dimaksudkan sebagai asli sebuah perintah, melainkan difungsikan sebagai *irsyâd*.

Sekiranya perintah yang datangnya dari Allah utur tersebut harus dipenuhi oleh lawan tuturnya, maka boleh jadi akan terasa berat untuk dilakukan oleh lawan tuturnya. Untuk itulah perintah memohon perlindungan kepada Allah itu difungsikan sebagai *irsyâd*, yakni perintah berlindung kepada Allah tersebut merupakan hal yang sangat baik untuk dilakukan.

Firman Allah *وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاعْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَأَصْوْتُ الْخَمِيرِ. وَاعْضُضْ* dan *اقْصِدْ فِي مَشْيِكَ*,²⁸ *seederhanakanlah jalanmu dan lunakkanlah suaramu*,²⁸ namun perintah tersebut bukan dimaksudkan sebagai makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan sebagai *irsyâd*, nasehat yang sangat baik untuk dilakukan.

Sekiranya perintah yang datangnya dari Lukma Hakim agar menyederhanakan ketika berjalan dan melunakkan suara tersebut harus dipenuhi oleh lawan tuturnya, maka boleh jadi akan terasa berat untuk dilakukan oleh lawan tuturnya. Untuk itulah perintah menyederhanakan ketika berjalan dan bersuara tersebut difungsikan sebagai *irsyâd*, yakni perintah berjalan dan bersuara secara sederhana adalah sesuatu yang harus dilakukan oleh seseorang, namun derajat keharusannya belum sampai pada derajat keharusan mengerjakan shalat.

4. Tahdîd

Kalimat perintah difungsikan sebagai ancaman, jika perbuatan lawan tutur tersebut tidak mendapat ridho dari penuturnya.²⁹ Seperti firman Allah *وَجَعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ*

²⁷ QS. Fushshilat: 36

²⁸ QS. Lukman: 19

²⁹ Abdul Fatah Fayud, *Ilmu Ma'âni*, p. 289

يَتَمَتَّعُوا Kalimat perintahnya adalah *bersenang-senanglah kamu sekalian*,³⁰ namun perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan sebagai *tahdîd*, ancaman.

Sekiranya perintah bersenang-senang yang datangnnya dari Allah kepada orang-orang kafir itu harus dipenuhi oleh lawan tuturnya, maka itu akan bertentangan dengan ajaran islam, yaitu amar makruf nahy munkar, serta akan berlawanan dengan pesan kalimat setelahnya فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ, yaitu *sungguh tempat kembali kamu setelah bersenang-senang adalah neraka*. Untuk itulah perintah untuk bersenang-senang setelah melakukan kejelekan tersebut difungsikan sebagai *tahdîd* atau ancaman, yakni ancaman bagi orang-orang kafir jika mereka tetap menjadikan petung-petung sebagai sesembahan selain Allah, mereka akan mendapatkan balasan siksa dari Allah Swt.

يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَخَذُوا اللَّهَ مَخْرَجًا مَّا تَخَذُوا. Kalimat perintahnya adalah *teruskan ejekan-ejekan kalian terhadap Allah dan rasul-Nya*,³¹ namun perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan sebagai *tahdîd*, ancaman.

Sekiranya perintah mengejek yang datangnnya dari Allah kepada orang-orang kafir itu harus dipenuhi oleh lawan tuturnya, maka itu akan bertentangan dengan ajaran islam, yaitu amar makruf nahy munkar, serta akan berlawanan dengan pesan kalimat setelahnya مَّا تَخَذُوا مِنَ اللَّهِ مَخْرَجًا, *sungguh Allah akan mengungkap kejelekan yang kamu lakukan itu*. Untuk itulah perintah menjelek-jelekkan Allah dan rasul-Nya tersebut difungsikan sebagai *tahdîd* atau ancaman, yakni ancaman bagi orang-orang kafir jika mereka tetap melakukan penghinaan dan ejekan kepada Allah dan rasul-Nya, mereka akan mendapatkan balasan siksa dari Allah Swt.

إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخَفُونَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقِي فِي النَّارِ. Kalimat perintahnya adalah *berbuatlah sekehendak hatimu*,³² namun perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan sebagai *tahdîd*, ancaman, yakni

³⁰QS. Ibrahim: 30

³¹QS. At-Taubah: 64

³²QS. Fushsholat: 40

ancaman bagi orang-orang kafir jika mereka tetap melakukan penghinaan dan ejekan kepada Allah dan rasul-Nya, mereka akan mendapatkan balasan siksa dari Allah Swt.

Sekiranya perintah melakukan kejelekan sesuka hati yang dating-nya dari Allah itu harus dipenuhi oleh lawan tuturnya, maka itu akan bertentangan dengan ajaran islam, yaitu amar makruf nahy munkar, serta akan berlawanan dengan pesan kalimat setelahnya yaitu *إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ*, *surely Allah knows what you are doing*. Untuk itulah perintah melakukan kejelekan sesuka hati tersebut difungsikan sebagai *tahdîd* atau ancaman, yakni ancaman bagi orang-orang kafir jika mereka tetap melakukan kejelekan sesuka hati, mereka akan mendapatkan balasan siksa dari Allah Swt.

Firman Allah *فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَهْلِيَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ*. Kalimat perintahnya adalah *اعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ*, *sebahlah oleh kamu sekalian sesuka hatimu selain Allah*,³³ namun perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan sebagai *tahdîd*, ancaman.

Sekiranya perintah menyembah sesembahan selain Allah itu harus dipenuhi oleh orang-orang musyrik, maka itu akan bertentangan dengan ajaran islam, yaitu sembahlah Allah dan jangan musyrik pada-Nya, serta akan berlawanan dengan pesan kalimat setelahnya yaitu *إِنَّهُ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ* *itulah kerugian yang nyata*. Untuk itulah perintah untuk menyembah sesembahan selain Allah tersebut difungsikan sebagai *tahdîd* atau ancaman, ancaman kepada orang-orang kafir jika tetap menyembah sesembahan sesuka hati mereka, bagi mereka siksa dan kehidupan yang sangat rugi.

5. Ta'jîz

Takjîz adalah perintah kepada lawan tutur untuk melakukan sesuatu, namun lawan tutur pasti tidak bisa melakukannya.³⁴ Perintah yang difungsikan untuk takjiz ini ada pada firman Allah *وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِمَّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ*. Kalimat perintahnya adalah *فَاتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ*, *buatlah satu surat seperti Alquran*,³⁵ namun perintah tersebut tidak

³³QS. Az-Zumar: 15

³⁴Abdul Fatah Fayud, Ilmu Ma'âni, p. 290

³⁵ QS. Al-baqarah: 23

dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan sebagai *takjiz*, melemahkan. Dengan demikian orang-orang kafir dan munafiq tidak akan bisa membuat semisal Alquran, walaupun mereka mengajak teman-teman mereka yang ahli bahasa.

Sekiranya perintah membuat satu surat seperti Alquran itu harus dipenuhi oleh orang-orang kafir Qurasy dan bisa dipenuhi, maka itu akan bertentangan dengan sifat Alquran itu sendiri yang *mu'jiz* (melemahkan), serta akan berlawanan dengan pesan kalimat setelahnya, yaitu *إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ*, *undang atau ajak teman-teman kamu jika kamu termasuk orang-orang yang benar*. Untuk itulah perintah kepada orang-orang kafir untuk membuat satu surat seperti yang ada dalam Alquran tersebut difungsikan sebagai *ta'jiz* atau melemahkan, yakni melemahkan kemampuan siapa saja yang tidak mempercayai atau meragukan bahwa Alquran itu kalam Allah.

Firman Allah *وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ*, *Kalimat perintahnya adalah tunjukkanlah bukti kebenaran*,³⁶ namun perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan sebagai *ta'jiz*, melemahkan. Dengan demikian orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan bisa menunjukkan bukti kebenaran bahwa merekalah yang akan masuk surga.

Sekiranya perintah Allah kepada orang-orang Yahudi dan Nasrani tersebut di atas harus dipenuhi oleh orang-orang Yahudi dan Nasrani dan mereka bisa menunjukkan bukti-bukti kebenaran tersebut, maka itu akan bertentangan dengan sifat Alquran itu sendiri sebagai kebenaran tunggal, yang tidak perlu lagi diragukan kebenaran ajarannya, serta akan berlawanan dengan pesan kalimat setelahnya yaitu *إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ*, *jika kamu termasuk orang-orang yang benar*. Untuk itulah perintah kepada orang-orang Yahudi dan Nasrani tersebut difungsikan sebagai *ta'jiz* atau melemahkan, yakni melemahkan kemampuan orang-orang Yahudi dan Nasrani untuk menunjukkan bukti kebenaran bahwa mereka akan masuk surga.

Firman Allah *الَّذِينَ قَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُوا لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا قُلْ فَادْرَءُوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ*, *Kalimat perintahnya adalah tolaklah kematian itu darimu*,³⁷ namun perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah,

³⁶QS. Al-Baqarah: 111

³⁷QS. Ali Imran: 168

melainkan difungsikan sebagai *takjiz*, melemahkan. Dengan demikian orang-orang munafiq pasti tidak akan bisa lari dari kematian.

Sekiranya perintah Allah kepada orang-orang munafik untuk menolak kematian tersebut di atas harus dipenuhi oleh orang-orang munafik dan mereka bisa memenuhinya, maka itu akan bertentangan dengan sifat kehidupan manusia itu sendiri, yaitu berkesudahan. Serta akan bertentangan dengan firman Allah “tiap-tiap sesuatu itu akan rusak (musnah) kecuali Dzat Allah Swt”.³⁸ Untuk itulah perintah kepada orang-orang munafiq untuk menolak kematian tersebut difungsikan sebagai *ta’jiz* atau melemahkan, yakni Allah Swt melemahkan kemampuan orang-orang munafiq menolak datangnya kematian, dan pasti mereka tidak akan bisa melakukannya.

Firman Allah هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ. Kalimat perintahnya adalah فَأَرُونِي, *maka perhatikanlah kepadaku*,³⁹ namun perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan sebagai *ta’jiz*, melemahkan. Dengan demikian orang-orang kafir pasti tidak akan bisa menunjukkan ciptaan tuhan selain Tuhan Allah Swt.

Sekiranya perintah Allah kepada orang-orang kafir untuk menunjukkan ciptaan tuhan selain Tuhan Allah Swt tersebut di atas harus dipenuhi oleh orang-orang kafir dan seandainya mereka bisa memenuhinya, maka itu akan bertentangan dengan sifat Allah itu sendiri, yaitu hanya Allah-lah yang menciptakan langit, bumi dan seisinya. Serta akan bertentangan dengan firman Allah “jika kamu tanyakan kepada mereka siapakah yang menciptakan langit dan bumi? Sungguh mereka akan menjawab “Allah Swt”.⁴⁰ Untuk itulah perintah kepada orang-orang kafir untuk menunjukkan ciptaan selain ciptaan Allah Swt tersebut difungsikan sebagai *ta’jiz* atau melemahkan, yakni Allah melemahkan kemampuan orang-orang kafir untuk menunjukkan ciptaan tuhan selain Tuhan Allah, dan pasti mereka tidak akan bisa membuktikannya.

Firman Allah قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَتَدَّعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ قُلْ أَرَأَيْتُمْ شِرْكَاءَ فِي السَّمَاوَاتِ اثْنُونِي بِكِتَابٍ مِّن قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ.

³⁸QS. Qashshash: 88

³⁹QS. Lukman: 11

⁴⁰QS. Lukman: 25

Kalimat perintahnya adalah *أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا*, maka perhatikanlah kepadaku apakah yang mereka ciptakan,⁴¹ namun perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan sebagai *takjiz*, melemahkan. Dengan demikian orang-orang yang tidak beriman pasti tidak akan bisa menunjukkan ciptaan sesembahan-sesembahan selain Tuhan Allah Swt.

Sekiranya perintah Allah kepada orang-orang kafir untuk menunjukkan ciptaan tuhan selain Tuhan Allah tersebut di atas harus dipenuhi dan seandainya mereka bisa memenuhinya, maka itu akan bertentangan dengan sifat Allah itu sendiri, yaitu hanya Allah-lah yang menciptakan langit, bumi dan seisinya. Untuk itulah perintah kepada orang-orang kafir untuk menunjukkan ciptaan tuhan selain ciptaan Allah tersebut difungsikan sebagai *ta'jiz* atau melemahkan, yakni Allah melemahkan kemampuan orang-orang kafir menunjukkan bukti, dan mereka pasti tidak akan bisa menunjukkan bukti tersebut.

6. Ibâhah

Dinamakan *ibâhah* Karena perintah ini mengandung kebolehan, yaitu boleh memilih untuk melakukan atau tidak melakukan oleh lawan tuturnya.⁴² Seperti firman Allah *وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ*. Kalimat perintahnya adalah *وَكُلُوا وَاشْرَبُوا*, maka makanlah dan minumlah,⁴³ namun perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan sebagai *ibâhah*, boleh melakukannya.

Sekiranya perintah Allah kepada orang-orang islam untuk makan dan minum tersebut di atas harus dipenuhi oleh orang-orang islam, maka itu akan memberatkan bagi sebagian orang islam yang sedang menjalankan ibadah puasa. Untuk itulah perintah kepada orang-orang islam untuk makan dan minum sebelum terang bagi mereka benang putih dari benang hitam adalah difungsikan untuk *ibâhah* atau kebolehan makan dan minum, bukan kewajiban yang harus dilakukan.

Firman Allah *فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَانْتَشِرُوا* dan *اللَّهُ وَادْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ*.

⁴¹QS. Al-Ahqâf: 4

⁴²Abdul Fatah Fayud, *Ilmu Ma'âni*, p. 288

⁴³QS. al-Baqarah: 187

وَابْتَغُوا, *maka bertebaranlah kamu di bumi dan carilah karunia Allah*,⁴⁴ namun perintah bertebaran dan menari rizqi tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan sebagai *ibâhah*, mereka boleh melakukannya. Maksudnya orang yang sudah melaksanakan shalat jum'at diperbolehkan segera bertebaran di bumi Allah, serta diperbolehkan pula melakukan kegiatan untuk mendapat-kan karunia Allah Swt.

Sekiranya perintah Allah kepada orang-orang yang beriman untuk bertebaran di muka bumi dan mencari karunia Allah tersebut di atas harus dipenuhi oleh orang-orang yang beriman setelah menjalankan ibadah shalat jum'at, maka itu akan memberatkan bagi sebagian mereka yang sedang menjalankan ibadah shalat jum'at. Untuk itulah perintah kepada orang-orang yang beriman untuk bertebaran di muka bumi serta mencari karunia Allah Swt adalah difungsikan untuk *ibâhah* atau kebolehan, yakni kebolehan bagi orang-orang yang beriman mencari karunia Allah setelah melaksanakan ibadah shalat jum'at, bukan kewajiban yang harus dilakukan.

Firman Allah وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى, Kalimat perintahnya adalah وَأَتَّخِذُوا, *dan jadikanlah sebagian maqam Ibrahim itu tempat shalat*,⁴⁵ namun perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan sebagai *ibâhah*, boleh menjadikan sebagian maqam Ibrahim tersebut sebagai tempat ibadah shalat. Maksudnya orang yang sudah selesai menjalankan thawaf boleh menjadikan sebagian maqam Ibrahim tersebut sebagai tempat shalat, bukan sebagai keharusan.

Sekiranya perintah Allah kepada orang-orang islam atau para hujjaj untuk menjadikan sebagian maqam Ibrahim sebagai tempat shalat di atas harus dipenuhi oleh orang-orang islam setelah menjalankan ibadah thawaf, maka itu akan memberatkan bagi sebagian hujjaj yang sedang menjalankan ibadah thawaf. Untuk itulah perintah kepada orang-orang islam atau para hujjah untuk menjadikan sebagian maqam Ibrahim sebagai tempat shalat adalah difungsikan untuk *ibâhah* atau kebolehan, yakni Allah membolehkan bagi para hujjaj menjadikan sebagian maqam Ibrahim sebagai tempat shalat, bukan sebagai keharusan

⁴⁴QS. Al-Jum'ah: 10

⁴⁵QS. Al-Baqarah: 125

7. Taswiyah

Dinamakan *taswiyah* (sama saja) karena sebenarnya tidak ada pilihan, sama saja memilih atau tidak memilih.⁴⁶ Seperti firman Allah *فُلْ أَنْفِقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَنْ يُتَقَبَلَ مِنْكُمْ إِنْكُم كُنْتُمْ قَوْمًا فَاسِقِينَ*, Kalimat perintahnya adalah *أَنْفِقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا*, *nafkahkanlah hartamu baik dengan cara sukarela maupun terpaksa*,⁴⁷ namun perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan sebagai *taswiyah*, sama saja. Maksudnya orang-orang munafiq itu menafkahkan hartanya baik dengan sukarela maupun terpaksa, sama saja, sama-sama tidak akan diterima oleh Allah Swt.

Sekiranya perintah Allah kepada orang-orang munafik untuk berinfaq tersebut di atas harus dipenuhi oleh orang-orang munafik, baik secara suka rela ataupun terpaksa, maka ada kemungkinan infaq tersebut akan diterima oleh Allah atau ditolak, jika berinfaq secara sukarela akan diterima, namun jika berinfaq secara terpaksa akan ditolak. Jika demikian maka akan bertentangan dengan ajaran Islam itu sendiri, yaitu infaq yang dikeluarkan oleh orang-orang munafik itu bagaikan fata margana. Nampak dari kejauhan berpahala, namun sebenarnya tidak ada pahalanya. Juga bertentangan dengan pesan kalimat setelahnya yaitu *لَنْ يُتَقَبَلَ مِنْكُمْ*, *sekali-kali tidak akan diterima*.

Untuk itulah perintah Allah Swt kepada orang-orang munafik untuk berinfaq, baik dengan suka rela maupun terpaksa pada ayat tersebut di atas difungsikan untuk *taswiyah* atau sama saja, yakni sama saja berinfaq dengan sukarela atau terpaksa sekali-kali tidak akan diterima oleh Allah Swt.

Firman Allah *اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ*, Kalimat perintahnya adalah *اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ*, *memintakan ampunan bagi mereka atau tidak*,⁴⁸ namun perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan sebagai *taswiyah*, sama saja. Maksudnya orang-orang Islam itu apakah memohonkan ampun untuk orang-orang munafik atau tidak, sama saja, Allah tidak akan mengampuni dosa-dosa mereka.

⁴⁶ Abdul Fatah Fayud, *Ilmu Ma'âni*, 2929

⁴⁷ QS. At-Taubah: 53

⁴⁸ QS. At-Taubah: 80

Sekiranya perintah Allah Swt kepada lawan tuturnya untuk memintakan ampunan bagi orang-orang munafiq tersebut di atas harus dipenuhi, maka ada kemungkinan permohonan tersebut akan diterima oleh Allah atau ditolak. Sekiranya lawan tutur memohonkan maaf, maka permohonannya akan diterima, namun jika lawan tutur tidak memintakan maaf, maka dosa-dosa orang munafiq tidak akan dimaafkan oleh Allah Swt. Jika demikian, maka akan bertentangan dengan janji Allah itu sendiri yaitu *قُلْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ* Allah Swt *sekali-kali tidak akan memaafkan dosa-dosa orang-orang munafik*.

Untuk itulah perintah Allah Swt kepada lawan tuturnya untuk memintakan maaf bagi orang-orang munafiq pada ayat tersebut di atas, difungsikan untuk *taswiyah* atau sama saja, yakni sama saja dimintakan maaf atau tidak, Allah Swt. sekali-kali tidak akan meng-ampuni dosa-dosa mereka.

Firman Allah *اصْلَوْهَا فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ*. *Kalimat perintahnya adalah kamu sekalian bersabar atau tidak,*⁴⁹ namun perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan sebagai *taswiyah*, sama saja. Maksudnya orang-orang munafiq itu apakah bersabar atau tidak bersabar, sama saja, pasti akan merasakan panasnya api neraka.

Sekiranya perintah Allah Swt kepada orang-orang kafir untuk bersabar atau tidak bersabar tersebut di atas harus dipenuhi, maka ada kemungkinan kesabaran tersebut akan diterima oleh Allah, namun jika lawan tutur tidak bersabar, maka orang-orang kafir itu tetap akan berada di dalam panasnya api neraka. Jika demikian, maka akan bertentangan dengan janji Allah itu sendiri, yaitu *سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ*, sama saja bagi kamu sekalian bersabar atau tidak bersabar, tetap akan mendapat-kan siksa dengan panasnya api neraka.

Untuk itulah perintah Allah Swt kepada orang-orang kafir untuk bersabar atau tidak bersabar pada ayat tersebut di atas, difungsikan untuk *taswiyah* atau sama saja, yakni sama saja bersabar atau tidak bersabar, Allah Swt sekali-kali tidak akan melepaskan mereka dari siksa panasnya api neraka.

Firman Allah *قُلْ ءَامِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا*, *Kalimat perintahnya adalah ءَامِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا*,

⁴⁹QS. Ath-Thûr: 55

*kamu sekalian beriman atau tidak (sama saja bagi Allah),*⁵⁰ namun perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan sebagai *taswiyah*, sama saja. Maksudnya orang-orang munafiq itu apakah beriman kepada Alquran atau tidak (sama saja bagi Allah), pasti akan merasakan panasnya api neraka.

Sekiranya perintah Allah Swt kepada bani israil untuk beriman atau tidak beriman terhadap Alquran tersebut di atas harus dipenuhi, maka ada kemungkinan jika mereka beriman mereka akan mendapatkan pahala, namun jika tidak beriman mereka akan mendapatkan kemarahan dari Allah Swt. Jika demikian, maka akan bertentangan dengan janji Allah itu sendiri, yaitu sama saja bagi mereka. Untuk itulah perintah Allah Swt kepada bani israil untuk beriman atau tidak beriman pada ayat tersebut di atas, difungsikan untuk *taswiyah* atau sama saja, yakni sama saja beriman atau tidak beriman.

Firman Allah وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ. Kalimat perintahnya adalah وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ, *rahasiakanlah perkataanmu atau lahirkanlah?*,⁵¹ namun perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan sebagai *taswiyah*, sama saja. Maksudnya sama saja bagi Allah apakah perkataan mereka itu dirahasiakan atau dilahirkan, Allah Swt Maha Mengetahui segala isi hatinya.

Sekiranya perintah Allah Swt untuk merahasiakan sesuatu atau berterus terang pada ayat tersebut di atas harus dipenuhi, maka ada kemungkinan hasilnya akan berbeda, mungkin kalau dirahasiakan tidak akan didengar, sedangkan kalau berterus terang akan didengar atau dikabulkan. Jika demikian, maka akan bertentangan dengan janji Allah itu sendiri yaitu إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ, *sebenarnya Allah Swt mengetahui sesuatu yang ada di dalam hatinya*. Untuk itulah perintah Allah Swt kepada lawan tuturnya untuk merahasiakan atau berterus terang pada ayat tersebut di atas, difungsikan untuk *taswiyah* atau sama saja, yakni sama saja merahasiakan atau berterus terang Allah Maha Mengetahui.

8. Ikrâm

⁵⁰QS. Al-Isrâ: 107

⁵¹QS. Al-Muluk: 13

Ikrâm adalah penghormatan bagi lawan tutur, perintah yang difungsikan untuk penghormatan ini ada pada firman Allah اَدْخُلُوْهَا بِسَلَامٍ اٰمِنِيْنَ, Kalimat perintahnya adalah اَدْخُلُوْهَا, *masuklah kamu sekalian ke dalam surga*,⁵² kalimat perintah tersebut selain dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, juga difungsikan sebagai *ikrâm*, Maksud ikram adalah penghormatan bagi orang-orang yang beraqwa untuk masuk kedalam surga Allah dengan sejahtera dan aman.

Firman Allah وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوْهَا خَالِدِيْنَ, Kalimat perintahnya adalah اَدْخُلُوْهَا, *masuklah kamu sekalian ke dalam surga*,⁵³ kalimat perintah tersebut selain dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, juga difungsikan sebagai *ikrâm*, Maksud ikram adalah peng-hormatan bagi orang-orang yang beraqwa untuk masuk kedalam surga Allah untuk selama-lamanya.

Firman Allah اَدْخُلُوا الْجَنَّةَ اَنْتُمْ وَاَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ, Kalimat perintahnya adalah اَدْخُلُوا الْجَنَّةَ, *masuklah kamu sekalian ke dalam surga*,⁵⁴ kalimat perintah tersebut selain dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, juga difungsikan sebagai *ikrâm*, Maksud ikram adalah peng-hormatan bagi orang-orang yang beraqwa untuk masuk kedalam surga Allah dan mereka akan digembirakan.

9. Imtinân

Kalimat perintah yang difungsikan sebagai *imtinân* ini ada pada firman Allah وَكُلُّوا مِمَّا رَزَقَكُمْ اللّٰهُ حَلٰلًا طَيِّبًا, *makanlah oleh kamu sekalian rizqi yang diberikan Allah kepada kamu yang halal dan baik*.⁵⁵ Kalimat perintahnya adalah وَكُلُّوا, *makanlah oleh kamu sekalian*, kalimat perintah tersebut selain dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, agar lawan tutur memakan makanan yang halal dan baik, juga difungsikan sebagai *imtinân*, pemberian. Maksud *pemberian* adalah rizqi yang halal dan baik yang kamu sekalian makan tersebut semata-mata atas pemberian Allah Swt.

Firman Allah كُلُّوْا وَاَشْرَبُوْا مِنْ رَّزْقِ اللّٰهِ وَلَا تَعْنَوْا فِى الْاَرْضِ مُفْسِدِيْنَ, *makanlah dan minumlah oleh kau sekalian rizqi Allah dan janganlah engkau membuat kerusakan di mukabumi ini*. Kalimat perintahnya

⁵²QS. Al-Hijr: 46

⁵³QS. Az-Zumar: 73

⁵⁴QS. az-Zuhurf: 70

⁵⁵QS. Al-Mâidah: 88

adalah *كُلُوا وَاشْرَبُوا*, *makanlah dan minumlah oleh kamu sekalian*,⁵⁶ kalimat perintah tersebut selain dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, juga difungsikan sebagai *imtinân*, karunia atau pemberian. Maksud *pemberian* adalah bahwa makanan yang kamu makan serta minuman yang kamu sekalian minum itu semata-mata atas pemberian Allah Swt.

Firman Allah *كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ*. Kalimat perintahnya adalah *كُلُوا*, *makanlah oleh kamu sekalian*,⁵⁷ kalimat perintah tersebut selain dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, juga difungsikan sebagai *imtinân*, karunia atau pemberian. Maksud pemberian adalah bahwa rizqi yang baik yang kamu sekalian makan tersebut adalah semata-mata pemberian Allah Swt.

10. Tahqîr dan Ihânah

Kalimat perintah yang difungsikan untuk *ihânah* dan *takhqîr* ini ada pada firman Allah *ذُوقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ*, *rasakanlah oleh kamu sekalian, sungguh engkau adalah orang yang perkasa lagi mulia*.⁵⁸ Kalimat perintahnya adalah *ذُوقْ*, *rasakanlah oleh kamu*, kalimat perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan sebagai *takhqîr*, ejekan atau hinaan baginya. Maksud *takhqîr* adalah ejekan yang datang dari Allah sebagai balasan atas kejelekan yang mereka lakukan.

Perintah *ذُوقْ*, *rasakanlah* panasnya api neraka, penuturnya adalah Allah Swt, lawan tuturnya adalah orang yang banyak berbuat dosa, perintah itu disampaikan dalam konteks orang-orang yang banyak berbuat dosa tersebut dimasukkan oleh Allah kedalam api neraka, sebagai balasan terhadap perbuatan jelek yang mereka lakukan selama hidup di dunia. Mereka itu adalah orang-orang yang dihinakan oleh Allah, namun pada kalimat selanjutnya Allah menyebut mereka sebagai *أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ*, *orang-orang yang perkasa lagi mulia*. Seakan-akan lawan tutur akan mendapatkan kenikmatan, karena statusnya yang perkasa dan mulia, padahal yang sebenarnya mereka mendapatkan balasan siksa. Dengan demikian, perintah Allah Swt terhadap mereka itu tidak sesuai dengan kenyataan mereka. Oleh karenanya, perintah pada ayat tersebut tidak

⁵⁶QS. Al-Baqarah: 60

⁵⁷QS. Al-Baqarah: 57

⁵⁸QS. Ad-Dukhân: 49

dimaksudkan sebagai perintah yang sebenarnya, melainkan difungsikan sebagai *tahqîr*, hinaan atau ejekan.

Firman Allah *يَبَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا*, *berilah khabar gembira kepada orang-orang munafiq, bahwa mereka akan mendapatkan siksanya yang pedih*. Kalimat perintahnya adalah *يَبَشِّر*, *berikanlah khabar gembira*,⁵⁹ Seakan-akan lawan tutur akan mendapatkan kenikmatan, karena lafadz yang digunakan adalah lafadz *basyir* yang *berarti berilah khabar gembira* kepada orang-orang munafik, padahal dan yang sebenarnya mereka akan mendapatkan balasan siksa. Dengan demikian, perintah Allah Swt terhadap penutur tidak sesuai dengan kenyataan mereka. Oleh karenanya, perintah pada ayat tersebut tidak dimaksudkan sebagai perintah yang sebenarnya, melainkan difungsikan sebagai *tahqîr*, hinaan atau ejekan.

Perintah *يَبَشِّر*, *berikanlah khabar gembira*, penuturnya adalah Allah Swt, lawan tuturnya adalah rasul Muhammad, perintah itu disampaikan dalam konteks orang-orang munafiq tersebut mendapatkan ancaman dengan siksa yang pedih, sebagai balasan terhadap perbuatan jelek yang mereka lakukan selama ini.

Sekiranya lafadz *يَبَشِّر* itu dimaksudkan untuk makna yang sebenarnya, tentu akan bertentangan dengan kalimat setelahnya yaitu *يَبَشِّرُ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا*, *sebenarnya mereka akan mendapatkan siksanya yang pedih*, dengan demikian perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk tujuan perintah yang sebenarnya, melainkan difungsikan sebagai hinaan atau ejekan terhadap orang-orang munafiq.

Firman Allah *قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا*, *katakanlah "jadilah kamu sekalian batu atau besi"*. Kalimat perintahnya adalah *كُونُوا*, *jadilah kamu sekalian*,⁶⁰ kalimat perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan sebagai *tahqîr*, ejekan atau hinaan kepada orang-orang kafir. Maksud ejekan adalah ejekan yang datangnya dari Allah kepada orang-orang kafir sebagai balasan terhadap penolakan mereka akan datangnya hari pembalasan.

Sekiranya perintah menjadi batu atau besi tersebut perintah untuk makna yang sebenarnya, tentu itu tidak mungkin terjadi, mengingat manusia tidak akan berubah menjadi batu maupun besi.

⁵⁹QS. An-Nisâ: 138

⁶⁰QS. Al-Isrâ: 50

Oleh karena itu, perintah tersebut dimaksudkan untuk perintah bermakna majazi, yaitu dimaksudkan sebagai hinaan atau ejekan bagi orang-orang kafir.

Firman Allah *فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَائِهِوَا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِيَيْنَ*, Kalimat perintahnya adalah *كُونُوا قِرَدَةً*, *jadilah kamu sekalian kera yang hina*,⁶¹ kalimat perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan sebagai *takhqîr*, ejekan atau hinaan kepada bani israil. Maksud *ejekan* adalah ejekan yang datangnnya dari Allah kepada bani israil sebagai balasan terhadap kesombongan mereka.

Sekiranya perintah menjadi kera tersebut sebagai perintah untuk makna yang sebenarnya, tentu itu tidak mungkin terjadi, mengingat manusia tidak akan berubah menjadi kera. Oleh karena itu, perintah tersebut dimaksudkan untuk perintah bermakna majazi, yaitu dimaksudkan sebagai hinaan atau ejekan bagi bani israil.

11. Dawâm

Kalimat perintah yang difungsikan untuk *dawâm* (berkesinambungan) ini ada pada firman Allah *اهدنا الصراط المستقيم*, *Ya Allah tunjuk-kanlah kami ke jalan yang lurus*. Kalimat perintahnya adalah *اهدنا*, *tunjukkanlah kami ke jalan yang lurus*,⁶² kalimat perintah tersebut selain dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, juga difungsikan sebagai *dawâm*, berkesinambungan. Maksud *dawâm* adalah permohonan dari penutur (orang-orang islam) kepada Allah agar mereka tetap berada pada jalan yang lurus.

Sekiranya kalimat perintah tersebut di atas hanya dimaknai dengan makna asli perintah, maka semacam ada keraguan dalam hati penutur akan kebenaran islam yang dipeluknya. Padahal penutur (orang-orang yang beriman) sudah mantap dengan kebenaran islam. Untuk itulah perintah tersebut selain difungsikan sebagai permohonan yang sebenarnya, juga difungsikan untuk *dawâm*, yaitu permohonan kepada Allah agar penutur tetap berada pada jalan yang lurus, untuk selama-nya.

Firman Allah *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ*, Kalimat perintahnya adalah *ءَامِنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ*, *berimanlah kamu sekalian*

⁶¹QS. Al-A'râf: 166

⁶²QS. Al-Fâtihah: 6

kepada Allah, rasul dan kitab-Nya,⁶³ kalimat perintah tersebut selain dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, juga difungsikan sebagai *dawâm*, berkesinambungan. Maksud *dawâm* adalah perintah dari penutur (Allah Swt) kepada orang-orang yang beriman agar mereka tetap dalam keadaan beriman kepada Allah, rasul dan kitab-Nya, untuk selamanya.

Sekiranya kalimat perintah tersebut di atas hanya dimaksudkan sebagai perintah yang sebenarnya, dan harus dipenuhi oleh lawan tuturnya, maka semacam ada keraguan dalam hati penutur akan keimanan orang-orang yang beriman. Padahal penutur (Allah Swt) sudah mengetahui kualitas keimanan orang-orang yang beriman. Untuk itulah perintah untuk beriman yang ditujukan kepada orang-orang yang beriman tersebut selain difungsikan sebagai makna sebenarnya, juga difungsikan untuk *dawâm*, yaitu perintah dari Allah agar orang-orang yang beriman tetap menyakini akan kebenaran Allah, rasul dan kitab-Nya untuk selamanya.

Firman Allah *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ*, Kalimat perintahnya adalah *اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ*, *bertaqwalah kamu sekalian kepada Allah dan rasul-Nya*,⁶⁴ kalimat perintah tersebut selain dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, juga difungsikan sebagai *dawâm*, berkesinambungan. Maksud *dawâm* adalah perintah dari penutur (Allah Swt) kepada orang-orang yang beriman agar mereka tetap dalam keadaan bertaqwa kepada Allah dan beriman kepada rasulnya rasul-Nya, untuk selamanya.

Sekiranya kalimat perintah bertaqwa tersebut di atas hanya dimaksudkan sebagai perintah yang sebenarnya, dan harus dipenuhi oleh lawan tuturnya, maka semacam ada keraguan dalam hati penutur akan derajat ketaqwaan orang-orang yang beriman. Padahal penutur (Allah Swt) sudah mengetahui kualitas ketaqwaan orang-orang yang beriman. Untuk itulah, perintah untuk bertaqwa yang ditujukan kepada orang-orang yang beriman tersebut selain difungsikan sebagai makna sebenarnya, juga difungsikan untuk *dawâm*, yaitu perintah dari Allah agar mereka selalu bertaqwa kepada Allah dan mempercayai bahwa Muhammad adalah raslullah, untuk selamanya.

12. Tamanni

⁶³QS. An-Nisa: 136

⁶⁴QS. Al-Hadîd: 28

Tamanny adalah mengharapkan datangnya suatu keinginan, namun keinginan tersebut tidak telaksana. Gaya bahasa tamanni ini ditemukan dalam firman Allah رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ. Kalimat perintahnya adalah رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا, *kembalikanlah kami dari akhirat ke kehidupan dunia*,⁶⁵ kalimat perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan sebagai *tamanny*, mengharapkan sesuatu yang tidak mungkin terlaksana.

Sekiranya perintah dari orang-orang kafir itu dinilai sebagai perintah yang harus dikerjakan oleh lawan tuturnya (Allah Swt), maka Allah akan mengeluarkan mereka dari kehidupan akhirat dan kembali pada kehidupan di dunia. Dan itu sesuatu yang tidak mungkin terjadi, oleh karena itu keinginan mereka untuk hidup kembali di dunia merupakan angan-angan belaka, yang dalam istilah ilmu ma'ani dinamakan tamanny. Keinginan orang-orang kafir untuk kembali hidup ke dunia setelah datangnya kematian, merupakan sesuatu yang mustahil dan tidak mungkin terjadi, walaupun dengan janji dan kesanggupan akan menjalankan apa yang diperintahkan oleh Allah Swt saat di dunia.

Firman Allah وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمَجْرَمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ. Kalimat perintahnya adalah فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا, *kembalikanlah kami ke kehidupan dunia, kami akan melakukan kebaikan*.⁶⁶ Kalimat perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan sebagai *tamany*, yakni mengharapkan sesuatu yang dicintai, namun tidak mungkin terlaksana.

Sekiranya perintah dari orang-orang kafir itu dinilai sebagai perintah yang harus dikerjakan oleh lawan tuturnya (Allah Swt), maka Allah akan mengeluarkan mereka dari kehidupan akhirat dan kembali pada kehidupan di dunia. Dan itu sesuatu yang tidak mungkin terjadi, oleh karena itu keinginan mereka untuk hidup kembali di dunia merupakan angan-angan belaka, yang dalam istilah ilmu ma'ani dinamakan tamanny, angan-angan belaka.

Firman Allah وَقَالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ ادْعُوا رَبَّكُمْ يُخَفِّفْ عَنَّا يَوْمًا مِّنَ الْعَذَابِ. Kalimat perintahnya adalah ادْعُوا رَبَّكُمْ يُخَفِّفْ عَنَّا, *Mohonkanlah kepada Tuhanmu supaya Dia meringankan azab dari*

⁶⁵QS. Al-Mukminun: 107

⁶⁶QS. As-Sajdah: 12

kami barang sehari,⁶⁷ kalimat perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan sebagai *tamany*, mengharap-kan sesuatu yang tidak mungkin terlaksana. Keinginan orang-orang kafir untuk mendapatkan keringanan siksa dari Allah Swt walupun hanya sehari saja melalui perantara malaikat penjaga neraka, itu tidak akan telaksana, dan menjadi sesuatu yang mustahil.

13. I'tibâr

Kalimat perintah yang difungsikan untuk *i'tibâr* ini dimaksudkan agar pembaca mengambil pelajaran dari fenomena yang ada. Kalimat perintah yang difungsikan untuk I'tibar ini ada dalam firman Allah *انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْجِهِ*, *lihatlah oleh kamu sekalian buah-buah pohon itu jika berbuah*. Kalimat perintahnya adalah *انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ*, *lihatlah buah pohon itu jika berbuah*,⁶⁸ kalimat perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan sebagai *I'tibâr*, yakni mengambil pelajaran dari terjadinya buah tersebut. Difungsikan sebagai *I'tibâr* agar manusia bisa mengambil pelajaran dari buah pohon tersebut, yang semula berupa bunga, kemudian berubah jadi buah kecil, kemudian lama-lama membesar, untuk kemudian matang, itu semua menjadi pelajaran bagi manusia akan ke-Maha Besar Allah Swt.

Firman Allah *فَإِنظُرْ إِلَى ءَآثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا*, Maka perhatikanlah bekas-bekas rahmat Allah, bagaimana Allah menghidup-kan bumi yang sudah mati. Kalimat perintahnya adalah *فَإِنظُرْ إِلَى ءَآثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ*, *maka perhatikanlah bekas-bekas rahmat Allah*,⁶⁹ kalimat perintah tersebut tidak hanya dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan juga difungsikan sebagai *I'tibâr*, yakni mengambil pelajaran dari bagaimana Allah menghidupkan bumi, setelah kematiannya. Difungsikan untuk *i'tibâr* agar manusia bisa mengambil pelajaran dari kejadian hidupnya bumi setelah bumi itu mati, yang semula bumi itu tandus, kering, dan tidak ada tumbuh-tumbuhan, kemudian Allah mengubahnya menjadi bumi yang subur, penuh dengan tumbuh-rumbuhan, bermanfaat bagi manusi, hewan dan bagi makhluk

⁶⁷QS. Ghâfir: 49

⁶⁸QS. Al-An'âm: 99

⁶⁹QS. Ar-Rum: 50

lainnya, itu semua menjadi pelajaran bagi manusia akan ke-Maha Besar Allah Swt.

Firman Allah *فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ*, maka hendaklah manusia itu memper-hatikan makanannya. Kalimat perintahnya adalah *فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ*, *maka hendaklah manusia itu memperhatikan makanannya*.⁷⁰ Kalimat perintah tersebut tidak dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan difungsikan sebagai *I'tibâr*, yakni mengambil pelajaran dari bagaimana Allah menyiapkan makanan untuk manusia. Difungsikan sebagai *i'tibâr* agar manusia bisa mengambil pelajaran dari adanya makanan di bumi ini setelah bumi itu mati, yang semula bumi itu tandus, kering, dan tidak ada tumbuh-tumbuhan, namun kemudian Allah mengubahnya menjadi bumi yang subur, penuh dengan tumbuh-tumbuhan, sebagian dari tumbuh-tumbuhan itu berbuah dan sangat bermanfaat bagi kesehatan manusia, itu semua menjadi pelajaran bagi manusia akan ke-Maha Besar Allah Swt.

E. Simpulan

Berdasar pada kajian tersebut dapat disampaikan kesimpulan sebagai berikut.

Pertama, Salah satu gaya bahasa yang banyak digunakan dalam Alquran adalah bentuk perintah. Perintah adalah menuntut datangnya suatu perbuatan dari lawan tutur, perintah itu datangnya dari arah yang lebih tinggi pada yang di bawah. Bentuk perintah tersebut ada empat macam, yaitu *fi'il amar*, *fi'il mudhâri'* yang didahului oleh *lam amar*, ismu *fi'il amr*, dan bentuk *mashdar* yang difungsikan untuk perintah.

Kedua, Tidak semua bentuk perintah tersebut dimaksudkan untuk makna asli sebuah perintah, melainkan banyak yang difungsikan untuk makna majazi. Antara lain difungsikan untuk *do'a* (permohonan), *iltimâs* (permintaan sesama derajat), *irsyâd* (menganjurkan sekali), *tahdîd* (ancaman), *ta'jîz* (melemahkan), *ibâhah* (membolehkan), *taswiyah* (menyamakan), *ikrâm* (penghormatan), *imtinân* (pemberian karunia), *takhqîr* (ejekan), *dawâm* (perintah untuk selamanya), *tamanny* (berangan-angan), dan *I'tibâr* (mengambil pelajaran).

⁷⁰QS. 'Abasa: 24

DAFTAR PUSTAKA

Alqur'an al-Karîm dan Terjemahannya

Atiq, Abdul Aziz. *Ilmu al-Ma'âny*, al-Âfâqul-Arabiyah, Cahirah, 1424H/ 2004M

Al-Marâghi, Ahmad Musthafa. *Ulûm al-Balâghah : al-Bayân wa al-Ma'âny wa al-Badî'*, Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, Bairut, 2007

Zaid, Karimah Muhammad Abu. *Ilmu al-Ma'âni: Dirâsah wa tahlîl*, Maktabah Wahdah, Qahirah, 1408H/ 1988M

Zâyid, Abdurrazaq Abu Zaid. *Ilmu al-Ma'âni: baina an-Nadzariyyah wa at-Tathbîqiyyah*, Maktabah asy-Syabâb, Manshurah, tth

Al-Hasyimy, Sayyid Ahmad. *Jawâhir-Balâghah*, Dâr al-Ma'rifah, Beirut, 1426H/ 2005M

Fayyûd, Basyuni Abdul Fatah. *Ilmu al-Ma'âny: Dirâsah Balâghiyah wa Naqdiyyah limsâilil-Ma'âny*, al-Mukhtâr, Qahirah, 1425H/ 2004M

Idris, Mardjoko. *Ilmu Ma'âni: Kajian Struktur dan Makna*, Karya Media, Yogyakarta, 2015

_____. *Gaya Bahasa Perintah dalam al-Quran: Tinjauan Struktur dan Makna*, Maghza Pustaka, 2016

MAJAZ KHITABI: PEGEMBANGAN ILMU BALAGAH DAN TAFSIR

Oleh: Hamidi Ilhami^{*)}
E-mail: hamidiilhami@uin-antasari.ac.id

A. Pendahuluan

Dua puluh satu tahun yang lalu, tepatnya tahun 1999, penulis berkesempatan menghadiri Ujian Terbuka, Promosi Doktor H. Sukamta pada Pascasarjana IAIN (sekarang UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta. Beliau menyajikan Disertasi terkait dengan pengembangan Ilmu Balagah. Sepuluh tahun kemudian, tepatnya tahun 2009, Disertasi tersebut diterbitkan dalam bentuk buku oleh Penerbit Adab Press dengan judul *Majaz dan Pluralitas Makna dalam Al-Qur'an*.⁷¹

Pengembangan Ilmu Balagah dalam buku tersebut, menurut pengarangnya (H. Sukamta) dilatarbelakangi oleh pandangan M. Arkoun yang mengatakan konsep *Majaz* masih belum memiliki teori yang komprehensif yang memungkinkan untuk meneliti makna filosofis yang muncul dari konsep *Majaz* tersebut. Sementara itu, Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi umat manusia dengan berbagai latar belakangnya, memerlukan suatu pendekatan yang dapat menangkap maknanya secara dinamis sejalan dengan dinamika perkembangan manusia itu sendiri.

Oleh karena itulah (lanjut H. Sukamta) diperlukan metode dalam memahami Al-Qur'an yang bersifat performatif, yakni sebuah pemahaman yang tidak berkaitan dengan masalah faktual yang dapat salah atau benar, sehingga menuntut manusia berpikir dan melakukan pemahaman yang terus lebih dalam lagi. Dinamika pemahaman makna seperti ini akan dapat terwujud dengan menggunakan pendekatan *Majaz Khitabi*, yakni suatu bentuk *Majaz* yang bukan berkaitan dengan masalah arti kata per kata atau kalimat per kalimat, melainkan dalam bentuk wacana.

^{*)} Alumni Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga (Angkatan 1991). Dosen UIN Antasari Banjarmasin.

⁷¹ Lihat Sukamta, *Majaz dan Pluralitas Makna dalam Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Adab Press, 2009).

Dengan munculnya *Majaz Khitabi*, maka *Majaz* yang ada dalam Ilmu Balagh tidak hanya *Majaz Isnadi* dan *Majaz Lugawi* saja sebagaimana termaktub dalam buku-buku Ilmu Balagh, tetapi bertambah satu *Majaz* lagi, yaitu *Majaz Khitabi*. Dengan kata lain, *Majaz* sekarang terbagi menjadi 3 macam, yaitu (1) *Majaz Isnadi* (dengan berbagai pembagiannya), (2) *Majaz Lugawi* (dengan berbagai pembagiannya), dan (3) *Majaz Khitabi*.

Dari paparan di atas, tidak lah berlebihan jika dikatakan bahwa Dr. H. Sukamta, MA sebagai pencetus pengembangan Ilmu Balagh. Dan ini artinya bahwa Ilmu Balagh dan/atau ilmu-ilmu lainnya sangat terbuka untuk dikembangkan lebih jauh lagi.

B. *Majaz Khitabi* sebagai Hermeneutika Al-Qur'an

Secara etimologis Hermeneutika berasal dari kata *hermeneuein*, bahasa Yunani, yang berarti menafsirkan atau menginterpretasikan. Secara mitologis Hermeneutika dikaitkan dengan Hermes, nama Dewa Yunani yang menyampaikan pesan ilahi kepada manusia.⁷² Pada dasarnya medium pesan adalah bahasa, baik bahasa lisan maupun bahasa tulisan. Penyampaian sebuah pesan tentu memerlukan penafsiran.

Hermeneutika dianggap sebagai metode ilmiah yang paling tua, sudah ada sejak zaman Plato dan Aristoteles. Mula-mula berfungsi untuk menafsirkan kitab suci. Meskipun demikian Hermeneutika modern baru berkembang abad ke-19 melalui gagasan Schleiermacher, Dilthey, Betti, Heidegger, Gadamer, Habermas, Ricoeur, dan sebagainya.⁷³

Menurut Josef Bleicher,⁷⁴ dalam perkembangannya pada masa sekarang ini, Hermeneutika dapat dibedakan menjadi 3 macam, yaitu :

1. Hermeneutika Teoritis.

Hermeneutika teoritis mencari makna atau pemahaman yang benar. Maksudnya adalah mencari makna yang diinginkan oleh

⁷² Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics : Hermeneutics as method, philosophy and critique*, (London : Routledge & Kegan Paul, 1980), 11.

⁷³ Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. XIII, 2015), 44-45.

⁷⁴ Lihat Josef Bleicher, *Contemporary ...*, 1-5.

penggagas teks, makna yang obyektif atau makna yang valid menurut pengarang atau penggagas teks.

Berkaitan dengan Hermeneutika teoritis ini, Schleiermacher menggunakan 2 pendekatan yaitu (1) pendekatan linguistik (dari sisi bahasa) yakni dengan cara analisis teks secara langsung; dan (2) pendekatan psikologi yakni mengetahui psikologis sang penggagas teks, mengandaikan seorang penafsir atau pembacanya itu harus menyamakan posisinya dengan dengan penggagasnya untuk mencapai makna yang obyektif. Dengan pendekatan psikologis menyatakan bahwa penafsiran dan pemahaman adalah mengalami kembali proses-proses mental dari pengarang teks atau *reexperiencing the mental processes of the teks author*.

Pendapat Schleiermacher senada dengan pemikiran Dilthey dengan pendekatan historis, yang menyatakan bahwa makna sebagai produk dari aktifitas penafsiran bukan ditentukan oleh subjek yang transsidental, tetapi lahir dari realitas hidup yang menyejarah. Dilthey juga mengatakan bahwa makna yang obyektif adalah dari ekspresi sejarah munculnya teks. Dengan demikian maka teks itu sebetulnya merupakan representasi dari kondisi historis penulis atau pengarang teks. Selanjutnya Emilio Betti menyatukan pemikiran Schleiermacher dan Dilthey, yakni menyatukan pendekatan linguistik, psikologis, dan historis untuk menghasilkan makna yang obyektif.

2. Hermeneutika Filosofis

Inti dari Hermeneutika filosofis adalah adanya pra-pemahaman yaitu pertemuan antar pembaca dan teks. Hermeneutika filosofis berpendapat dengan tegas bahwa penafsir atau pembaca telah memiliki prasangka atau pra-pemahaman atas teks yang dihadapi sehingga tidak mungkin untuk menghasilkan makna yang obyektif atau makna yang sesuai dengan penggagas teks. Hermeneutika tidak bertujuan untuk memperoleh makna yang obyektif sebagaimana Hermeneutika teoritis, melainkan pada pengungkapan mengenai *dasein* manusia dalam temporalitas dan historisitasnya. Dengan kata lain bahwa jika Hermeneutika teoritis bertujuan untuk memproduksi makna sebagaimana makna awal, yakni makna yang diinginkan penulis atau penggagas teks, maka Hermeneutika filosofis bertujuan memproduksi makna yang sama sekali baru. Tokoh yang mendukung aliran ini adalah Heidegger dan

Gadamer. Herdegger lebih dahulu membuka jalan dengan mengatakan bahwa Hermeneutika bukan *a way of knowing*, tetapi *a mode of being*. Dan kemudian Gadamer berjalan melewati jalan tersebut dengan menyatakan bahwa penafsiran adalah peleburan horizon-horizon (*fusion of horizon*) yakni menyatukan horizon penulis/pengarang dan penafsir/pembaca, menghubungkan masa lalu menjadi masa kini. Dengan demikian makna teks sebagai produk aktifitas penafsiran pasti akan melampaui penulis/pengarang teks itu sendiri.

3. Hermeneutika Kritis

Hermeneutika kritis bertujuan mengungkap kepentingan-kepentingan penggagas, karena dalam Hermeneutika ini teks dianggap medium menguasai. Dikatakan Hermeneutika kritis karena sudut pandangnya yang mengkritik standar konsep-konsep penafsiran yang sebelumnya (Hermeneutika teoritis dan Hermeneutika filosofis) yang sama-sama mempunyai sikap setia terhadap teks, artinya sama-sama berusaha menjamin kebenaran makna teks. Kritik ini yang menjadi dasar Hermeneutika kritis, yang justru lebih cenderung mencurigai teks yang diasumsikan sebagai tempat persembunyian kesadaran-kesadaran palsu. Hermeneutika kritis lebih cenderung pada penyelidikan dengan membuka selubung-selubung penyebab adanya distorsi dalam pemahaman dan komunikasi yang berlangsung dalam interaksi kehidupan sehari-hari. Adapun tokoh yang setuju dengan sudut pandang ini adalah Habermas. Ia lalu mempertimbangkan faktor-faktor di luar teks yang dianggap membantu mengkonstitusikan konteks teks.

Menurut Nyoman Kutha Ratna, Hermeneutika dapat berfungsi sebagai ilmu maupun metode. Dalam sastra, Hermeneutika terbatas sebagai metode. Diantara metode-metode yang lain, Hermeneutika merupakan metode yang paling sering digunakan dalam penelitian karya sastra. Karya sastra perlu ditafsirkan sebab di satu pihak karya sastra terdiri atas bahasa, di pihak lain, di dalam bahasa sangat banyak makna yang tersembunyi, atau dengan sengaja disembunyikan. Visi sastra modern menyebutkan bahwa dalam karya sastra terkandung ruang-ruang kosong, di tempat itulah pembaca memberikan berbagai penafsiran. Makin besar sebuah karya sastra, maka semakin banyak mengandung ruang-ruang kosong, sehingga semakin banyak investasi penafsiran yang dapat ditanamkan di

dalamnya. Metode Hermeneutika tidak mencari makna yang benar, melainkan makna yang paling optimal. Dalam menginterpretasikan, untuk menghindari keterbatasan proses interpretasi, peneliti mesti memiliki titik pijak yang jelas, yang pada umumnya dilakukan dengan gerak spiral. Penafsiran terjadi karena setiap subjek memandang objek melalui horison dan paradigma yang berbeda-beda. Keragaman pandangan pada gilirannya menimbulkan kekayaan makna dalam kehidupan manusia, menambah kualitas estetika, etika, dan logika. ⁷⁵

Dalam kaitannya dengan peran metode Hermeneutika dalam memahami makna karya sastra, A. Teeuw menjelaskan bahwa dalam praktek interpretasi sastra itu dipecahkan secara dialektik, bertangga, dan lingkarannya sebenarnya bersifat spiral: mulai dari interpretasi menyeluruh yang bersifat sementara kita berusaha untuk menafsirkan anasir-anasir sebaik mungkin; penafsiran bagian-bagian pada gilirannya menyanggupkan kita untuk memperbaiki pemahaman keseluruhan karya, kemudian interpretasi itulah pula yang memungkinkan kita untuk memahami secara lebih tepat dan sempurna bagian-bagiannya, dan seterusnya; sampai pada akhirnya kita mencapai taraf penafsiran di mana diperoleh integrasi makna total dan makna bagian yang optimal. ⁷⁶

Adapun terkait dengan fungsi Hermeneutika sebagai metode untuk memahami Al-Qur'an, maka metode Hermeneutika dianggap tepat, karena pada tahap tertentu Al-Qur'an sebagai teks dapat disamakan dengan karya sastra. Al-Qur'an dan karya sastra adalah bahasa, meski asal mula Al-Qur'an adalah firman Tuhan, sedangkan asal mula karya sastra adalah kata-kata pengarang. Baik sebagai hasil ciptaan subjek ilahi ataupun ciptaan subjek pengarang, Al-Qur'an dan karya sastra perlu ditafsirkan. Sebab di satu pihak kedua *genre* tersebut terdiri atas bahasa, dan di pihak yang lain keyakinan dan imajinasi tidak bisa dibuktikan, melainkan harus ditafsirkan.

Dari paparan di atas, dapat dikatakan bahwa secara substansial terdapat kesamaan antara Tafsir dan Hermeneutika, yakni sama-sama bermaksud memahami, mengungkapkan, dan menjelaskan makna sebuah ungkapan kebahasaan. Bahkan menurut hemat penulis, sekarang ini Hermeneutika dalam konteks studi Al-

⁷⁵ Nyoman Kutha Ratna, *Teori ...*, 44-46.

⁷⁶ A. Teeuw, *Sastra dan Ilmu Sastra*, (Bandung: Pustaka Jaya, Cct. V, 2015), 96-97.

Qur'an dapat dikatakan sebagai perkembangan dari Tafsir, meskipun asal-usulnya berbeda. Sebagaimana diketahui bahwa sifat Tafsir relatif tertutup, kaku, dan statis, sehingga para penggiat studi Al-Qur'an tidak sedikit yang menggunakan Hermeneutika dalam mengembangkan Tafsir, sehingga Tafsir sekarang sering menggunakan istilah Hermeneutika Al-Qur'an. Di antara tokoh-tokoh yang masyhur dalam mengembangkan Hermeneutika untuk studi Al-Qur'an --yang pada prinsipnya melakukan pengembangan terhadap Tafsir-- adalah Fazlur Rahman yang dikenal dengan metode *Double Movement*,⁷⁷ M. Arkoun dengan pendekatan Linguistik Kritis,⁷⁸ Hasan Hanafi dengan *al-Manhaj al-Ijtima'i*,⁷⁹ Nasr Hamid Abu Zaid dengan metode *al-Qira'ah al-Muntijah*,⁸⁰ Amina Wadud Muhsin dengan metode tafsir *holistik*,⁸¹ dan Muhammad Abid al-Jabiri dengan teori *Fashal* dan *Washal*.⁸²

Selain beberapa tokoh tersebut di atas, ada metode yang dikembangkan oleh H. Sukamta yang juga dapat dikategorikan sebagai Hermeneutika Al-Qur'an yang diberi nama *Majaz Khitabi*,⁸³

⁷⁷ Untuk memahami teori *Double Movement* dapat dibaca dalam Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1985), 7-8.

⁷⁸ Untuk memahami pendekatan Linguistik Kritis dapat dibaca dalam Meuleman (penyunting), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme*, (Yogyakarta: LKiS, 1996), 68-73.

⁷⁹ Untuk memahami *al-Manhaj al-Ijtima'i* dapat dibaca dalam Hasan Hanafi, *Islam in the Modern Word: Religion, Ideologi, and Development Vol. I*, (Cairo: The Anglo Egiption Bookshop, 1995), 416-421.

⁸⁰ Untuk memahami metode *al-Qira'ah al-Muntijah* dapat dibaca dalam Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitab al-Dini*, (Qairo: Sina li al-Nasyr, 1992), 144.

⁸¹ Untuk memahami metode tafsir *holistik* dapat dibaca dalam Amina Wadud Muhsin, *Wanita Di Dalam Al-Qur'an*, Terj. Yaziar Radianti, (Bandung: Pustaka, 1994), 2-4.

⁸² Untuk memahami teori *Fashal* dan *Washal* dapat dibaca dalam Muhammad Abid al-Jabiri, *Nahnu wa Turats: Qira'ah Mu'ashirah fi Turatsina al-Falasafi*, (Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1993), 23-24 dan 47.

⁸³ *Majaz Khitabi* dikategorikan sebagai salah satu dari Hermeneutika Al-Qur'an baik dalam pengertian secara substansial maupun secara metodologis. Secara substansial *Majaz Khitabi* dan Hermeneutika sama-sama bermaksud memahami, mengungkapkan, dan menjelaskan makna teks (termasuk ayat Al-Qur'an). Adapun secara metodologis *Majaz Khitabi* adalah sebuah metode memahami, mengungkapkan, dan menjelaskan suatu teks atau wacana yang

yaitu suatu wacana atau diskursus yang mengandung gagasan selain yang literal. Pengertian wacana di sini bukan sekadar kalimat per kalimat, apalagi kata per kata, tetapi sekumpulan kalimat atau alinea yang mengandung suatu gagasan tertentu.⁸⁴

Majaz Khitabi tersebut merupakan pengembangan atau bersifat *developmental* (=temuan metode baru) dari konsep *Majaz*⁸⁵ yang ada dalam Ilmu Balagh, yang oleh M. Arkoun masih belum memiliki teori yang komprehensif yang memungkinkan untuk meneliti makna filosofis yang muncul dari cara ini. Kajian *Majaz* yang berkembang dalam bidang Ilmu Balagh umumnya masih terbatas pada persoalan makna yang berskala mikro, menyangkut arti kata per kata, atau arti penyandaran; apakah dalam arti yang sebenarnya atau bukan sebenarnya. Jika bukan dalam arti sebenarnya (=arti *majazi*), lalu bagaimana hubungan arti baru ini dengan arti asal, apakah perserupaan (= *musyabahah*) sehingga disebut *isti'arah*, atau bukan perserupaan (= *gair musyabahah*) sehingga disebut *majaz mursal*. Sedangkan persoalan makna berskala makro yang memandang *majaz* sebagai sarana untuk menyampaikan suatu pengertian yang bersifat konseptual dengan cara visualisasi terhadap pengertian yang bersifat konseptual tersebut atau menyampaikan informasi yang bersifat konseptual dengan cara yang lebih mudah dipahami melalui *taswir* 'ilustrasi' oleh berbagai kalangan, belum banyak, untuk tidak mengatakan belum dibahas dalam kajian Ilmu Balagh. Oleh karena itu, *Majaz Khitabi* merupakan pengembangan bagi konsep *Majaz* yang sekiranya dapat melengkapi pendapat-pendapat terdahulu. Jika dalam konsep *Majaz* terdahulu yang lebih ditekankan adalah masalah estetika (keindahan bahasa), maka konsep *Majaz Khitabi* di sini difokuskan pada masalah kognitif. *Majaz* dalam hal ini diartikan sebagai *cara untuk mengungkapkan*

bersifat literal/fisikal menuju makna konseptual untuk diterapkan dalam pengertian kekinian (kontekstual). Setiap pembaca/penafsir berbeda-beda memaknainya sesuai dengan perspektif masing-masing. Ini artinya makna milik pembaca/penafsir. Metode *Majaz Khitabi* ini sejalan dengan Hermeneutika filosofis yang bertujuan memproduksi makna yang sama sekali baru dengan diawali adanya pra-pemahaman yakni pertemuan antar pembaca dan teks. Dengan kata lain penafsir atau pembaca telah memiliki prasangka atau pra-pemahaman atas teks. Penafsiran akan melampaui pengarang teks itu sendiri. Jadi, metode *Majaz Khitabi* sangat mungkin dikategorikan sebagai Hermeneutika filosofis.

⁸⁴ Lihat Sukamta, *Majaz....*, 200.

⁸⁵ *Ibid*, 9.

*pengertian konseptual abstrak dengan bahasa yang bersifat fisikal sehingga lebih mudah ditangkap dan dipahami.*⁸⁶

Majaz Khitabi di sini didefinisikan sebagai gaya bahasa yang digunakan untuk menyampaikan makna yang kompleks menggunakan wacana tertentu, mencakup perumpamaan, kisah yang menggambarkan sketsa kehidupan ataupun yang lebih luas lagi.⁸⁷ Jadi, *Majaz Khitabi* adalah gaya bahasa *Majaz* yang meliputi wacana tertentu, dan tidak lagi berkaitan dengan kata per kata seperti pada *Majaz Lugawi*, atau penyandaran suatu kata kepada kata yang lain seperti pada *Majaz Isnadi* atau *Majaz 'Aqli*. *Majaz Khitabi* berbeda dengan kedua macam *Majaz* tersebut, hubungan antara makna asal (makna lateral) dengan makna barunya tidak berupa *musyabahah* sebagaimana yang ada pada *Majaz Isti'ari*, bukan pula berupa *ghair musyabahah* sebagaimana yang ada pada *Majaz Mursal*, tetapi berupa *mumatsalah* 'analogi'.⁸⁸

Majaz Khitabi berupa teks yang berbicara sesuatu masalah/topik tertentu. Sudah barang tentu ia lebih luas cakupannya dibandingkan dengan *Majaz Lugawi* dan *Majaz Isnadi* atau *Majaz 'Aqli*. Dan jika dalam setiap ungkapan *majazi* terdapat deviasi dari makna tersurat ke makna tersirat, maka deviasi yang terjadi pada *Majaz Lugawi* berkaitan dengan makna kata per kata, pada *Majaz Isnadi* atau *Majaz 'Aqli* pada penyandaran suatu kata kepada kata yang lain, sedang pada *Majaz Khitabi* pada makna literal suatu wacana (bukan hanya kata atau kalimat) ke maknanya yang tersirat. Jika hubungan antara makna yang tersurat dengan makna yang tersirat dalam *Majaz Lugawi* maupun *Majaz Isnadi* atau *Majaz 'Aqli* adalah hubungan perserupaan ('*alaqah musyabahah*) dan hubungan non-perserupaan ('*alaqah gair musyabahah*), maka dalam *Majaz Khitabi* adalah hubungan analogi ('*alaqah mumatsalah*).⁸⁹

Adapun yang dimaksud dengan *mumatsalah* (analogi) adalah proses penalaran (*amaliyyah zihniyyah*) yang secara umum mencakup *tasybih*, *tamtsil*, analogi fiqih, sintaktis (*nahwu*), maupun *istidlal bi asy-syahid 'ala al-gaib* (penalaran yang didasarkan atas hal-

⁸⁶ *Ibid*, 53-54.

⁸⁷ *Ibid*, 148.

⁸⁸ *Ibid*, 213.

⁸⁹ *Ibid*, 192.

hal yang dapat diindera terhadap hal-hal ghaib).⁹⁰ Ringkasnya analogi adalah menganalogikan makna esensial yang dipahami dari suatu peristiwa dalam sebuah wacana dengan masalah kekinian.⁹¹

Berdasarkan konsep *Majaz Khitabi*, dapat dinyatakan bahwa memahami suatu teks dengan pendekatan *majazi* adalah dengan cara melewati makna yang bersifat fisikal menuju makna konseptual sehingga suatu ungkapan menjadi luas kandungan maknanya (kaya makna), kemudian diterapkan kembali dalam pengertian keseharian secara kontekstual.⁹² Salah satu penggunaan *Majaz Khitabi* ini dapat dilakukan dengan cara mengangkat wacana tertentu yang terdapat pada kisah Al-Qur'an atau sketsa kehidupan yang digambarkannya ke tataran konseptual yang bersifat abstrak, untuk dapat diterapkan dalam berbagai situasi dan kondisi kehidupan yang tidak terikat oleh ruang dan waktu.⁹³

Menurut H. Sukamta, sang penggagasnya, penggunaan *Majaz Khitabi* dalam pembacaan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an bertolak dari asumsi bahwa Al-Qur'an sebagai kitab suci yang berisi petunjuk kehidupan manusia, maka Al-Qur'an menggunakan bahasa yang sarat makna. Dengan bahasa yang sarat makna (*qalla wa dalla*), maka petunjuk Al-Qur'an memuat suatu pengertian lebih banyak dibandingkan dengan bahasa yang digunakannya. Oleh karena itulah fenomena adanya *Majaz* dalam bahasa, termasuk bahasa yang digunakan Al-Qur'an sebenarnya merupakan kebutuhan pengungkapan itu sendiri. Kebutuhan akan pengungkapan *fikrah* (ide) yang terus berkembang menggunakan kosa kata yang terbatas. Sesuatu yang terbatas tak dapat menampung sesuatu yang tak terbatas, maka untuk maksud *ittisa* 'perluasan makna', antara lain, digunakanlah gaya bahasa *Majaz*. Juga kebutuhan akan ilustrasi (*taswir*) untuk menangkap atau menyampaikan suatu pengertian abstrak (*mujarrad*). Pengertian yang dimaksud di sini dapat berupa pengertian sederhana seperti *Majaz* yang ada dalam suatu kalimat, maupun kompleks seperti *Majaz* yang ada dalam suatu wacana atau diskursus, seperti dalam kisah yang menggambarkan peristiwa kehidupan atau kisah yang cakupannya lebih luas lagi. Pengertian

⁹⁰ *Ibid*, 121.

⁹¹ *Ibid*, 92.

⁹² *Ibid*, 56.

⁹³ *Ibid*, 213.

Majaz dalam bentuk wacana di sini adalah makna yang di balik makna lateralnya. Dari suatu kisah tertentu dapat ditarik makna lain, selain makna lateral, yakni suatu *'ibrah*. Dasar pemikirannya adalah bahwa Al-Qur'an merupakan petunjuk bagi kehidupan manusia, maka sesuatu yang terkandung di dalamnya, termasuk kisah-kisah, mesti lah dipahami dalam kerangka sebagai petunjuk, dalam hal ini dapat disebut sebagai *'ibrah* 'pelajaran'.⁹⁴

Bertolak dari asumsi bahwa Al-Qur'an adalah petunjuk bagi manusia (*hudan li an-nas*), apa yang dikemukakan Al-Qur'an tentunya mengandung nilai petunjuk. Namun, karena Al-Qur'an diturunkan dalam ruang dan waktu tertentu, maka teks Al-Qur'an tidak terlepas dari konteks di mana dan saat kapan ia turun. Untuk mengambil petunjuk dari teks Al-Qur'an yang demikian, diperlukan cara tertentu. Cara yang ditawarkan di sini adalah dengan mengangkat teks tersebut ke "dataran abstrak universal", yakni teks yang berkaitan dengan konteks ruang dan waktu tersebut dipahami esensi maknanya, dikaitkan dengan konteksnya, kemudian diambil makna universalnya sehingga berlaku kapan dan di mana saja.

Dalam kisah penciptaan Adam, misalnya, digambarkan adanya dialog antara Tuhan dengan para Malaikat tentang akan diciptakannya khalifah di muka bumi, bahkan dalam kisah tersebut terkesan ada rasa "kekurangsetujuan" dari pihak para Malaikat dengan alasan tertentu, meskipun akhirnya para Malaikat menyerah dalam masalah tersebut bahkan mengakui sisi keunggulan Adam dengan kesediaannya untuk bersujud (hormat) kepada Adam karena dibekali nama-nama. Sedangkan Iblis, ia tidak mau sujud (hormat) lantaran merasa lebih tinggi kedudukannya daripada Adam.⁹⁵

Kisah tersebut di atas dipandang sangat mungkin dianalogikan dengan peristiwa yang terjadi pada makhluk. Adalah Allah SWT dengan ayat tersebut memberi suatu pesan yang dapat bermanfaat bagi manusia, baik untuk akhlaknya, tugas-tugasnya maupun aspek-aspek kehidupan yang lain. Dengan demikian, apa yang dikisahkan dalam kisah tersebut adalah dalam rangka mendekatkan pemahaman terhadap konsep-konsep yang abstrak.⁹⁶

⁹⁴ *Ibid*, 145-146.

⁹⁵ *Ibid*, 193-194.

⁹⁶ *Ibid*, 195.

Dengan pendekatan *Majaz Khitabi*, akan muncul berbagai pesan/ *'ibrah* yang dapat diambil dari kisah tersebut di atas. Dalam hal ini, orang dapat berbeda-beda pemahamannya sesuai dengan perspektif masing-masing. Misalnya, dari pemberitaan Allah SWT kepada para Malaikat bahwa Dia menciptakan khalifah menunjukkan kesiapan bumi untuk dihuni makhluk hidup. Pengajaran Allah kepada Adam tentang nama-nama menunjukkan kesiapan (kemampuan) manusia menguasai ilmu pengetahuan dan memanfaatkannya untuk memakmurkan bumi. Sujudnya para malaikat kepada Adam menggambarkan penguasaan manusia terhadap *sunatullah* (hukum alam) yang dapat digunakan untuk membangun dunia. Sedangkan, keengganan Iblis untuk sujud kepada Adam menggambarkan ketidakmampuan (kelemahan) manusia melawan bisikan-bisikan jahat yang merupakan sumber pertentangan, permusuhan, pelanggaran, dan kerusakan di muka bumi. Namun, barangkali dialog yang tergambar dalam kisah tersebut juga dapat dipahami sebagai suatu pelajaran untuk melakukan manajemen terbuka, transparan dan akuntable dalam mengatur kehidupan duniawi, sesuai dengan semangat musyawarah. Keengganan Iblis memenuhi perintah Tuhannya untuk bersujud kepada Adam, merupakan pelajaran kebebasan mengemukakan pendapat. Ia tidak langsung dihukum oleh Allah atas pembangkangannya, melainkan ditanya terlebih dahulu akar permasalahan mengapa ia tidak mau bersujud kepada Adam, merupakan pelajaran untuk bersikap adil, yaitu melakukan penyelidikan terlebih dahulu terhadap yang bersalah dan tidak memberi putusan hukuman kepada seseorang sebelum jelas kesalahan yang dilakukannya. Di sini juga ada suatu pelajaran bahwa meskipun seseorang telah jelas kesalahannya, kita harus tetap menjaga hak-haknya. Adapun pernyataan Iblis bahwa kesempatan penangguhan yang telah diberikan Allah kepadanya akan digunakan untuk menggoda manusia merupakan pelajaran secara tidak langsung agar manusia selalu waspada dengan menjadi hamba Allah yang mukhlis supaya dijauhkan dari godaan Iblis.⁹⁷

Jadi, dengan *Majaz Khitabi*, wacana yang disampaikan oleh Al-Qur'an, termasuk kisah-kisahannya, mesti harus bermakna bagi kehidupan manusia atas dasar asumsi bahwa Al-Qur'an merupakan petunjuk bagi manusia. Kisah-kisah yang ada dalam Al-Qur'an

⁹⁷ *Ibid*, 195-199.

sebenarnya bukan sekedar untuk tujuan cerita atau rekaman peristiwa masa lalu, tetapi lebih dari itu adalah untuk menggambarkan nilai-nilai moral, mengilustrasikan ataupun menajamkan fokus perhatian pada pesan dasar yang hendak disampaikan.⁹⁸

Permasalahan dalam *Majaz Khitabi* bukanlah apakah sesuatu kisah itu terjadi dalam kenyataan atau bukan, tetapi permasalahannya adalah bagaimana suatu gagasan yang kompleks dapat tertampung dalam wacana tersebut. Penafsiran atau interpretasi terhadap wacana tersebut bersifat performatif, menuntut pemahaman lebih dalam.⁹⁹

Sebagai suatu wacana, konsekuensi pendekatan *Majaz Khitabi* adalah kemungkinan adanya beragam interpretasi, karena setiap pembaca akan melakukan apa yang disebut *ta'wil al-khitab* 'interpretasi diskursus' sesuai dengan latar belakang sosiokultural psikologisnya.¹⁰⁰ *Majaz Khitabi*, sebagaimana contoh di atas, dapat dipahami dari berbagai dimensi sesuai dengan sudut pandang penafsirnya. Di sinilah arti makna performatif yang menuntut penafsir untuk selalu menggali makna yang lebih dalam.

Sesuatu kisah atau peristiwa atau wacana tertentu yang ditampilkan dalam Al-Qur'an adalah dalam kerangka petunjuk. Untuk mendapat petunjuk tersebut, maka makna substantif perlu ditarik dari kisah tersebut. Dalam menarik makna substantif tersebut digunakan Hermeneutika agar tidak terjebak pada *talwin*, yakni pewarnaan penafsiran dengan pra konsepsi atau subjektivitas penafsir. Meskipun amatlah sulit untuk melepaskan diri dari pra konsepsi atau subjektivitas, tetapi hal itu perlu dijadikan sesuatu yang menjadi acuan dalam suatu penafsiran. Caranya adalah dengan, antara lain, melihat secara bolak-balik konteks ruang dan waktu kisah atau peristiwa atau wacana tersebut dengan konteks ruang dan waktu di mana kita berada sekarang.¹⁰¹

Oleh karena itu lah, dengan *Majaz Khitabi*, maka sebuah wacana dapat dianalogikan maknanya ke dalam konteks sekarang untuk membangun konsep-konsep kehidupan dalam berbagai aspek.

⁹⁸ *Ibid*, 199.

⁹⁹ *Ibid*, 200.

¹⁰⁰ *Ibid*, 192.

¹⁰¹ *Ibid*, 205.

C. Simpulan

Dari pembahasan di atas, jelas sekali bahwa pendekatan *Majaz Khitabi* dalam pembacaan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an merupakan salah satu dari Hermeneutika Al-Qur'an sebagai pengembangan dalam Tafsir Al-Qur'an dan sekaligus juga pengembangan dalam Ilmu Balagh.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zayd, Nasr Hamid, *Naqd al-Khitab al-Dini*, Qairo: Sina li al-Nasyr, 1992.
- Al-Jabiri, Muhammad Abid, *Nahnu wa Turats: Qira'ah Mu'ashirah fi Turatsina al-Falasafi*, Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1993.
- Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics : Hermeneutics as method, philosophy and critique*, London : Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Hanafi, Hasan, *Islam in the Modern Word: Religion, Ideologi, and Development Vol. I*, Cairo: The Anglo Egiption Bookshop, 1995.
- Meuleman (penyunting), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme*, Yogyakarta: LKiS, 1996.
- Muhsin, Amina Wadud, *Wanita Di Dalam Al-Qur'an*, Terj. Yaziar Radianti, Bandung: Pustaka, 1994.
- Rahman, Fazlur, *Islam dan Modernitas Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1985.
- Ratna, Nyoman Kutha, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. XIII, 2015.
- Sukamta, *Majaz dan Pluralitas Makna dalam Al-Qur'an*, Yogyakarta: Adab Press, 2009.
- Teeuw, A, *Sastra dan Ilmu Sastra*, Bandung: Pustaka Jaya, Cet. V, 2015.

NAWĀL AL SA'DĀWĪ: GENDER DAN RASIONALITAS TEOLOGI

Oleh: Yulia Nasrul Latifi^{*)}

E-mail: yulia.latifi@uin-suka.ac.id

A. Pendahuluan

Nawāl adalah salah satu feminis Islam kontemporer yang dinilai kontroversial hingga saat ini. Melalui karya-karya, orasi ilmiah, dan organisasi pergerakan yang dia bangun, ia mendapatkan berbagai penghormatan, apresiasi, dan penghargaan sekaligus menuai banyak kritik, cacian, dan kecaman dari berbagai aliansi politik di Timur Tengah. Berbagai pengakuan dan apresiasi positif untuk Nawāl, misalnya, Amireh (2000) menyatakan bahwa Nawāl mampu besuara lantang yang mewakili dunia Timur yang menolak dan melawan opresi patriarki dan memberikan respon tegas atas pertanyaan Gayatri Spivak *Can Subalter Speaks*. Saiti (1994) menegaskan bahwa Nawāl dan karya-karyanya adalah wujud satu keberanian dan daya kritis yang tajam dibanding para pengarang Arab yang lainnya atas dominasi laki-laki dan maskulinitas agama yang opresif. Douglas memosisikan Nawāl sebagai feminis Mesir Internasional karena pandangan kritisnya tentang posisi dan seksualitas perempuan Timur Tengah. Berbagai penghargaan dunia dalam bidang sastra, budaya, dan apresiasi tinggi atas personalitas dan perjuangan gigihnya diungkapkan oleh Royer (2001: 9-27).

Beberapa pandangan negatif yang muncul, di antaranya, Edward Said menyebutkan bahwa Nawāl adalah tokoh yang terlalu diekspos, sedang Abdul Wadud Salabi menghujat Nawāl dalam bukunya tentang dunia Islam kontemporer (Pengantar dalam *Wajah Telanjang Perempuan*, al-Sa'dawi, 2003: viii). Tarabishi memberikan cacian atas karya-karya nawal yang memperjuangkan feminisme. Melalui teori Freud, Tarabishi (1988) menilai tokoh-tokoh fiksi Nawāl adalah potret diri pengarang sendiri yang mengalami neurosis yang menolak feminitas. Hibah Rauf (2000) melontarkan serangan argumentasi melalui kacamata seorang revivalis dan menyatakan bahwa ide pembebasan Nawāl berasal dari Barat sekuler dan

^{*)} Dosen Prodi Bahasa dan Sastra Arab Fadib UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

bertentangan dengan Islam. Di Mesir, kebencian pada Nawāl menggiringnya sebagai nama yang masuk daftar hitam yang harus dibunuh yang dilancarkan oleh Islam fundamentalis.

Pandangan pro dan kontra di atas menunjukkan sebuah kontestasi ideologi yang selalu muncul dan tarik-menarik di sepanjang sejarah yang memiliki banyak faktor. Fenomena di atas juga menggambarkan pijakan paradigma yang berbeda di dalam memahami teks agama dari sisi normativitas dan historisitasnya, juga pandangan yang berbeda dalam memahami pergulatan antara dua sisi tersebut. Dalam kajian agama, sangat penting meletakkan masing-masing sisi (normativitas dan historisitas) dalam porsinya secara proporsional dan objektif untuk dijadikan acuan dalam membangun asumsi dasar dan membentuk pemahaman tertentu, sehingga pemahaman agama tetap memiliki pancaran nilai substantif-universal.

Oleh karenanya, agar dapat memahami dan menangkap inti pemikiran Nawāl tentang gender dan agama dan untuk mengeliminir subjektivitas yang ada, penting bagi kita untuk memahami konsep rasionalitas teologi yang dijadikan pijakan Nawāl dalam membangun asumsi dasar untuk memahami ayat-ayat gender Islam sebagai sisi normatifitas, dan pergumulan antara ayat-ayat tersebut dengan antropologi sebagai sisi historisitas. Nuansa historis-parsial itulah yang kemudian membentuk bangun pemahaman agama yang bercorak maskulinitas yang dikritik dan ditolak oleh Nawāl.

Untuk dapat sampai pada pemahaman Nawāl tentang pergumulan antara normativitas dan historisitas agama dalam menemukan ide pokok tentang gender Islam, maka penting kiranya kita melakukan pelacakan dan mencermati ulang pemikiran-pemikirannya yang tertuang dalam banyak karyanya secara cukup holistik. Sejumlah pengalaman empirik dalam biografi yang ditulis sendiri olehnya tentang gender dan irasionalitas teologi sebagai akar dan dijadikan legitimasi teologis dalam membangun pemahaman gender dan agama yang lebih mencitrakan maskulin, menjadi hal yang juga penting untuk kita cermati.

Untuk melakukan perlawanan terhadap maskulinitas tafsir agama yang lebih bercorak antropologi agama inilah, Nawāl melakukan dekonstruksi dalam hampir semua karyanya. Dalam konsistensinya sebagai seorang muslim yang memiliki komitmen tinggi pada agamanya, Nawāl secara terus-menerus memperjuangkan

otonomi perempuan sebagaimana etika universal yang terkandung dalam substansi ajaran Islam sendiri, al-Qur'an, yang menegaskan keadilan, kesetaraan, dan kebebasan. Menurut Nawāl, secara historis, idealita otonomi perempuan Islam ditemukan pada masa Rasulullah yang mana Rasulullah telah berhasil membangun dasar-dasar otonomi perempuan dalam Islam. Namun sayangnya, sepeninggalan Rasulullah, lambat laun otonomi perempuan hilang hingga sekarang ini. Dalam masa dinasti Umayyah dan Abasiyah degradasi perempuan kemudian muncul karena banyak faktor; politik, ekonomi, dan budaya. Di Timur Tengah, domestikasi perempuan dijadikan alat untuk kepentingan politik tertentu, khususnya terkait kebangkitan Islam fundamentalis.

B. Maskulinitas agama; Irasionalitas teologi

Ada banyak hal yang menarik dalam diri Nawāl dikarenakan ia berbeda dan unik dibandingkan dengan feminis Islam lainnya, sejak dari pemikiran feminismenya yang radikal dan kontroversial hingga sejarah hidupnya yang dipenuhi liku-liku dan juga catatan biografisnya sebagai feminis yang ternyata bermula sejak dia masih berusia sangat dini. Hal ini berbeda dengan para feminis perempuan Islam yang lain. Misalnya, Riffat Hassan (Pakistan) menuturkan sendiri bahwa ia kemudian menjadi feminis dikarenakan pada awalnya dia diminta untuk menulis pidato pengukuhan Guru Besarnya tentang Perempuan dan Teologi Islam. Fatimah Mernissi (Maroko) menjadi feminis dalam usia dewasa. Berbeda dengan yang lainnya, Nawāl menjadi feminis sejak usia balita, sejak ia belajar membaca dan menulis untuk yang pertama kalinya dalam hidup dia.

Dalam karyanya, *The Daughter of Isis*, Nawāl menuliskan kisah autobiografinya. Nawāl sangat mengagumi ibunya sebagai perempuan yang kuat meskipun hanya berperan dalam domestik. Sebelum menikah, ibunya pernah mengalami pergulatan hidup yang tragis karena dipaksa oleh ayahnya untuk dinikahkan padahal ibunya sangat menginginkan untuk dapat menempuh pendidikan tinggi hingga menjadi ilmuwan atau seniman sebagaimana yang dia cita-citakan. Budaya patriarki yang dominan memaksa ibunya Nawāl untuk mematuhi keinginan ayahnya, meskipun ayahnya seorang pejabat negara yang berwawasan luas. Ibunya nawal membesarkan sembilan anaknya tanpa pernah mengeluh dengan kondisi ekonomi yang sangat sulit akibat idealisme ayah Nawāl yang beroposisi

dengan pemerintah sehingga harus mengalami pengasingan (al Sa'dāwī, 2009).

Bersama ibunya, Nawāl belajar membaca dan menulis di usia balitanya. Kata pertama yang ditulis oleh Nawāl adalah nama dirinya, Nawāl, yang berarti “sebuah pemberian” atau “hadiah” dan ia amat menyukai namanya tersebut. Karena ia merasa sangat dekat dengan ibunya dibanding dengan ayahnya, maka dengan bangga Nawāl kemudian menuliskan nama ibunya di dekat namanya dan ia menunjukkannya pada ayahnya. Namun ayahnya mencoret nama ibunya tersebut, lalu menggantinya dengan namanya sendiri. Nawāl kecil memprotes tindakan ayahnya dan mempertanyakannya pada ayahnya. Sang ayah menjawab bahwa “itu adalah kehendak Tuhan”. Itulah pertama kali Nawāl mendengar kata “Tuhan”. Namun, Nawāl tidak dapat menerima siapapun yang menghilangkan nama ibunya seakan-akan ibunya tidak pernah bereksistensi (al Sa'dāwī, 2009: 1).

Nawāl kecil berpikir Tuhan bertanggungjawab atas peristiwa tersebut yang menurut Nawāl tidak adil. Namun, ayahnya bilang bahwa Tuhan itu adil sehingga Nawāl tidak dapat memahami paradoksitas Tuhan tersebut. Oleh karenanya, Nawāl kemudian menulis sepucuk surat pada Tuhan untuk mempertanyakannya. Suratnya berbunyi: *“O God, if you are just, why do you treat my mother and my father differently?”*. Dalam imajinasinya, Tuhan ada di surga dan telah menulis al-Qur'an karena ayahnya bilang bahwa al-Qur'an adalah kitab Tuhan. Namun ibunya mengatakan padanya bahwa Tuhan tidak membaca dan tidak menulis. Akhirnya, Nawāl tidak menulis surat lagi untuk Tuhan. Dalam surat yang dia tulis untuk ayahnya, Nawāl mencurigai adanya hubungan tersembunyi dan dekat antara Tuhan dan ayahnya (al Sa'dāwī, 2009: 1-2).

Pada usia kanak-kanak, untuk pertama kalinya dia belajar tentang pelajaran filsafat, agama, dan politik dari neneknya. Pada suatu hari, Nawāl melihat neneknya yang tidak dapat membaca al-Qur'an dan tidak berpendidikan formal sedang marah dan berteriak keras pada kepala desa sambil mengatakan bahwa *“We are not slaves and Allah is justice, people have come to know that through reason”*, bahwa para warga bukanlah budak, Tuhan adalah keadilan yang dapat diketahui dengan akal (al Sa'dāwī, 2009: 8).

Sejak usia dini, Nawāl semakin tertarik dan senang berfikir tentang Tuhan meskipun keluarga dan masyarakat mencelanya. Ia pernah membaca buku tua ketika ia masih kecil di perpustakaan

ayahnya. Buku tersebut ditulis oleh Plutarcos tentang dewi perempuan Mesir kuno, Dewi Isis. Dalam tulisannya, dijelaskan bahwa para filosof, ilmuwan, dan seniman akan meminta ilmu pengetahuan pada Tuhan dan ilmu pengetahuan yang penting dan pertama adalah pengetahuan tentang hakekat Tuhan. Ilmu adalah pembeda manusia satu dengan lainnya, dan Tuhan yang satu dengan yang lainnya (al Sa'dāwī, d.s: 14).

Meskipun Orang tua Nawāl memperlakukan anak-anaknya dengan adil dan tidak membedakan jenis kelamin dan semua di sekolahkan hingga Perguruan Tinggi, namun Nawāl seringkali merasakan persamaan tersebut belum sempurna. Ia sering iri melihat keistimewaan dan kebebasan yang diberikan pada saudara-saudara laki-laknya dan tidak pada dirinya, meskipun Nawāl yang lebih berprestasi di sekolah. Ketika nawal mempertanyakannya, orang tuanya menjawab: “Ya begitulah”. Ketika ia bertanya “Begitu bagaimana?”, jawab mereka “Ya seharusnya memang begitu”. Ia mendesak dengan pertanyaan “Kenapa?”. Karena tidak dapat menjawab lagi, maka mereka berkata: “karena kamu perempuan dan saudaramu laki-laki”. Nawāl melanjutkan, “Apa perbedaan laki-laki dan perempuan? Dan mengapa harus ada perbedaan? (al Sa'dāwī, d.s: 12-13).

Keluarga nawal dikenal sebagai keluarga yang berpendidikan, berwawasan luas dalam agama dan demokratis. Namun Nawāl merasakan bahwa keluarganya seringkali tidak mampu memberikan jawaban yang memuaskan baginya dan mereka memahami bahwa inferioritas perempuan adalah hukum alam dan ketetapan Allah yang tidak berubah. Ketika nenek nawal berkunjung ke rumahnya, dan menyaksikan perdebatan Nawāl dengan orang tuanya, sang nenek memarahi Nawāl sebagai gadis yang tidak sopan. Bahkan Nawāl terkejut ketika neneknya yang dia kenal rasionalis, mengatakan bahwa Nawāl adalah perempuan yang lancang mulutnya yang neneknya tidak pernah menemukannya pada anak perempuan yang lain di sepanjang hidupnya. Neneknya mengatakan: “Sangat jelas kau tidak sama dengan saudara yang lain karena kau perempuan, dan sayangnya kau tidak dilahirkan sebagai laki-laki seperti mereka” (al Sa'dāwī, d.s: 13).

Ketika di sekolah dia melihat semua anak menulis nama ayahnya dan bukan nama ibunya di belakang nama dirinya. Nawāl mempertanyakan hal tersebut pada ibunya, maka jawabannya

memang begitulah kenyatannya. Bahkan sang ayah menjawab “Semua anak dinasabkan pada ayahnya”. Ketika Nawāl bertanya “Mengapa begitu?” maka dijawab olehnya bahwa ya harus begitu. Ketika Nawāl bertanya “Mengapa harus begitu?” Nawāl tidak menemukan jawaban dalam wajah ayahnya, dan Nawāl tidak menanyakan lagi, hingga pengetahuan Nawāl bertambah dan berdebat dengan ayahnya dalam soal lain (al Sa’dāwī, d.s: 13-14). memuaskan akal pikiran nawal.

Ketika usia 6 tahun, Nawāl dikhitan dengan paksa dan kasar atas nama agama. Nawāl memprotes dan mempertanyakan peristiwa tersebut, namun tidak ada satupun yang dapat menjawabnya tentang keharusan khitan perempuan yang menyebabkan Nawāl sangat kecewa pada keluarga dan masyarakat. Setelah Nawāl menjadi dokter (1959) peristiwa menyakitkan itu belum hilang. Efek traumatik yang dirasakannya tidak dapat hilang hingga usia tuanya. Ia telah merusak masa kecilnya, merusak kebahagiaan masa mudanya, dan telah menghilangkan perkembangan jiwa yang sempurna, juga masa pernikahan dan kehidupan seksualitasnya. (al Sa’dāwī, d.s: 6-10; al Sa’dāwī, 1980: 12-15).

Ketika nawal duduk di Sekolah Dasar, guru kelas membacakan cerita Adam yang bagai Tuhan dan Hawa adalah sang pendosa, namun Nawāl menyimpan penolakannya dalam hati. Pikiran kanak-kanaknya tidak dapat mempercayainya apalagi menerimanya. Sebab Nawāl memahami Tuhan itu adil sehingga mengharuskan tiadanya diskriminasi antara Adam dan Hawa. Tuhan memiliki akal yang tidak pernah salah, memuliakan pikiran manusia dalam semua kitab suci-Nya, dan menjadikan manusia dengan pikirannya sebagai simbol pemikiran dan kecerdasan. Nawāl kecil justru memahami, Hawa lebih cerdas dari Adam yang mampu memahami apa yang gagal diraih Adam. Bagi Hawa, pohon terlarang itu enak buahnya dan menggembirakan, yaitu “pengetahuan” yang dengannya menjadi penyebab munculnya kemampuan manusia yang dapat membedakan antara baik dan buruk. Dalam pikiran kanak-kanak nawal, Hawa sangat cerdas dan Adam hanyalah pengikut Hawa (al Sa’dāwī, 1980: 102-103).

Ketika memasuki pendidikan Sekolah Menengah Helwan, guru bahasa Arab memerintahnya untuk menganalisis tata bahasa dari kalimat “Muthafa memuji Allah”. Nawal menjawab, Musthafa adalah subjek kata benda laki-laki, memuji adalah kata kerja

sekarang, Allah adalah objek dan kata benda. Guru memberinya waktu untuk berfikir ulang tentang analisis kata ketiga, Allah. Kemudian, guru mengatakan tegas pada nawal, bahwa analisis yang benar adalah “Allah pemilik tahta singgasana kebesaran, kata benda laki-laki, dan bertindak sebagai objek”. Tiba-tiba Nawāl bertanya dengan dorongan asli dari pikirannya: “Mengapa Allah laki-laki dan bukan perempuan?”. Gurunya tersentak dan berteriak keras: “Semoga Allah mengampunimu, bagaimana mungkin Allah perempuan wahai gadis yang tidak punya malu? Keberanianmu keterlaluan bila memahami Allah berkelamin perempuan. Allah itu laki-laki! Laki-laki!, semua ayat al-Qur'an menggunakan Ia (laki-laki) ketika bicara tentang Allah”. Hari itu Nawāl diberi nilai 0 dalam pelajaran bahasa Arab disertai ancaman bahwa Nawāl gagal ujian akhir (al Sa'dāwī, 1980: 103).

Ketika Nawāl dewasa, tidak ada yang dapat mencegahnya untuk berhenti berfikir. Teringat olehnya bahwa satu-satunya perbedaan laki-laki dan perempuan adalah bahwa laki-laki memiliki organ seks yang menonjol keluar. Lalu ia bertanya pada ayahnya apakah Allah memiliki organ seks laki-laki. Ayahnya tidak tampak kaget seperti gurunya, karena ayahnya berwawasan luas dan membiasakan anak-anaknya berpikiran bebas sejak usia dini dan tidak mempercayai sesuatu yang tidak dapat diterima akal. Dengan tenang ayahnya menjawab: “Allah itu laki-laki akan tetapi Dia tidak memiliki organ seksual karena Dia hanyalah ruh dan bukan tubuh”. Nawāl bertanya lanjut: “Bagaimana bisa sebuah ruh adalah laki-laki? Apakah ada ruh laki-laki dan ruh perempuan?”. Sang ayah menjawab: “ruh ya tetap ruh, tidak ada laki-laki atau perempuan”. Nawāl bertanya: “Kalau begitu, mengapa ayah mengatakan bahwa Allah laki-laki?”. Jawabnya: “Allah adalah ruh, tidak laki-laki dan tidak perempuan”. Nawāl bertanya: “Kalau begitu, mengapa semua ayat al-Qur'an menggunakan kata laki-laki ketika bicara tentang Allah?”. Sang ayah menjawab: “Karena tidak pantas berbicara tentang Allah dengan kalimat perempuan”. Nawāl melanjutkan: “Berarti maksud ayah, jenis kelamin perempuan itu inferior dan menderita karena kesalahan, ada dalam stigma negatif, yang itu semua tidak terjadi pada laki-laki?” jawab ayah: “Ya, superioritas laki-laki atas inferioritas perempuan adalah alasan sebenarnya di balik semua fakta bahwa para nabi selalu menggunakan kata ganti laki-laki ketika bicara tentang Allah, para nabi adalah laki-laki, manusia di bumi

pertama adalah laki-laki/Adam, dan Adamlah pemberi kehidupan pada Hawa dari salah satu tulang rusuknya dan Hawa pendorong Adam untuk berdosa dengan tidak mematuhi Allah”. Nawāl berkata: “Yang ayah katakan mengandung gagasan kontradiktif, bagaimana mungkin Hawa yang terlahir dari tulang rusuk Adam dan lebih lemah dari Adam tiba-tiba memperoleh kekuatan besar hingga mampu mempengaruhi Adam yang akhirnya Adam lebih memilih mendengar dan mematuhi Hawa daripada mematuhi Allah. Berarti peran Hawa positif dan kepribadiannya kuat dan aktif daripada Adam yang pasif. Sang ayah Jawab: “Ya, Hawa bersifat positif bila berkaitan dengan kejahatan”(al Sa’dāwī, 1980: 103-104).

Nawāl mengatakan dirinya tidak pernah mau menyerah untuk dapat mengungkapkan kebenaran sesungguhnya yang tersembunyi dan disembunyikan, sebab sejak kecil dia meyakini bahwa Tuhan itu adil. Bersama bertambahnya usia, pengalaman, dan pengetahuan yang dia miliki, Nawāl semakin meyakini bahwa ada proses konstruksi sosial yang sangat panjang yang menyebabkan budaya patriarki mendominasi di mayoritas negara di Timur dan Barat. Selama dia melakukan praktik psikiatri, ribuan pasien perempuan yang dia temui mengalami gangguan psikis akibat budaya patriarki dalam beragam bentuknya. Di Timur Tengah, banyak gadis melakukan bunuh diri karena diperkosa, banyak istri menderita akibat poligami dan pengusiran dari rumah mertuanya, dehumanisasi perempuan yang mendegradasi juga muncul dalam bentuk institusi purdah dengan legitimasi agama. Budaya patriarki sejak ribuan tahun lalu berlanjut hingga sekarang ini, bahkan semakin diperkokoh oleh tafsir patriarkis agama dunia, termasuk agama rumpun Semit. Dalam perjalanan nawal mengelilingi dunia semakin terungkap jelas fakta-fakta tersebut.

Imajinasi Nawāl kecil yang justru menafsirkan secara berkebalikan, bahwa Hawa lebih kuat dari Adam ternyata menemukan benang merah dengan antropologi manusia dan antropologi agama di Mesir kuno. Setelah Nawāl dewasa, ia semakin dipenuhi banyak pengetahuan dan bacaan. Antropologi agama yang ada dalam buku-buku yang menceritakan mitos Mesir Kuno tentang Dewi Isis dan Dewa Osiris menjelaskan bahwa Isislah (Dewi Perempuan) yang menjadi sumber segala penciptaan dan pengetahuan. Isislah yang pertama dalam sejarah yang mendasarkan konsep kesatuan dalam filsafatnya, sebagaimana ibunya Isis (Dewi

Nut) sebagai Dewi Langit dan neneknya Isis (Dewi Nun) Dewi Penguasa Semesta tanpa memisahkan langit dan bumi (al Sa'dāwī, 2000: 20; Latifi 2019, 61). Dikatakan dalam buku-buku tersebut bahwa Isis lebih baik dari Osiris (suami Isis) karena pengetahuan Isis lebih banyak. Isis artinya pengetahuan. Mitos-mitos tentang Dewi Isis menjelaskan bahwa Isis adalah Dewi utama karena ia memiliki pengetahuan, kebijaksanaan, penciptaan, dan mampu bekerja dan berbuat (al Sa'dāwī, d.s.; 14-15). Kisah Isis tidak terlepas dari keyakinan yang ada bahwa pada masa sejarah awal manusia, perempuan diyakini sebagai asal kehidupan (*asl al hayāh*) karena kemampuannya melahirkan kehidupan baru. Dari sini muncul pemikiran bahwa dewa-dewa adalah perempuan (al Sa'dāwī, 1974: 154; Latifi, 2019: 61).

Cerita-cerita Mesir kuno tentang dewi-dewi perempuan yang tinggi dan kuat mencerminkan tingginya kedudukan dan otonomi perempuan serta peranan sosial perempuan Mesir kuno dalam sejarah (al Sa'dāwī, 1974: 155). Peradaban Mesir kuno telah berusia lebih dari 5000 tahun dan mendahului lahirnya agama Yahudi. Dalam peradaban tersebut, dewi=dwi perempuan berdampingan dengan dewa-dewa laki-laki ketika Mesir berjaya di lembah Nil. Peradaban tersebut dapat dilacak dan diteliti dari kota-kota, ukiran, pahatan, daun lontar, dan kuil-kuil yang masih dapat ditemukan hingga sekarang ini (al Sa'dāwī, 2000; Latifi, 2019). Perempuan Mesir kuno adalah sumber penciptaan dan perbuatan. Sedang laki-laki adalah objek perbuatan, buah dari inisiatif dan kreativitas perempuan. Itulah sebabnya mengapa nama Isis sebenarnya berarti kebijaksanaan, pengetahuan, dan tindakan yang cepat. Osirin berarti kesucian atau kemurnian saja.

Nawāl meyakini penuh sisi kewahyuan kitab suci dan itu berkaitan dengan gagasan substansi yang terkandung dalam setiap kitab suci. Dalam sebuah wawancara dengan nawal (*World Literature Today*, 2008) Nawāl telah mempelajari Taurat, Injil, dan al-Qur'an selama sepuluh tahun. Dalam sebuah forum internasional, dia juga menyebutkan identitasnya sebagai muslim, nasionalisme Arab dan kebudayaan Arab yang dimilikinya (al Sa'dāwī, 2000: 61-62). Antropologi agama selalu dia posisikan sebagai bingkai dan pendamping nalar kewahyuan yang memberikan warna dan corak historis-antropologis yang membungkus ide normatif-substantif

yang mencirikan kewahyuan universal dari agama, teologi, atau kitab suci.

Sebab itulah, corak antropologis agama tidak dapat dilepaskan dari relitas bahwa para nabi atau tokoh suci pembawa agama adalah manusia yang hidup dalam ruang dan waktu. Kitab suci memakai bahasa manusia yang juga terkena hukum kebahasaan yang terbatas, meskipun ide substansial wahyu tidak pernah terbatas. Kitab suci juga seringkali menyampaikan sebuah solusi terhadap persoalan tertentu yang terbatas. Bagi Nawāl, ide Allah yang tak terbatas tidak selalu dapat ditampung dalam kitab suci yang memakai bahasa manusia yang terbatas.

Bagi Nawāl, semua agama rumpun Semit memiliki konsep keadilan bahwa laki-laki dan perempuan diciptakan langsung oleh Tuhan dan sebaik-baik ciptaan. Dalam al-Quran, maskulinitas Allah adalah maskulinitas gramatika Arab (bukan maskulinitas dalam hakikat Allah) yang mana bahasa Arab dikenal bahasa yang sangat seksis. Bila nabi-nabi adalah laki-laki maka ia berkaitan dengan banyak faktor, yang salah satu faktornya adalah konstruksi gender. Nabi yang berjenis kelamin laki-laki dan bahasa Arab yang seksis inilah yang menjadi faktor yang memosisikan gender laki-laki sebagai yang superior sebagai antropologi agama yang membingkainya.

Dalam perbincangan gender dan Agama, pemikiran Nawāl yang bercorak filosofis dan antropologis ini menjadi ciri utamanya. Filosofisnya terkait erat dengan substansi agama, atau Tuhan, atau kitab suci yang menjunjung tinggi nilai etika universal dan humanisme. Sedang antropologisnya adalah berbagai proses sosial—budaya yang panjang dan berbagai faktor yang kompleks yang membentuk sehingga sisi atau warna “budaya” seringkali mengitari bunyi ayat kitab suci, atau bentuk solusi yang diberikan kitab suci. Warna antropologis yang mengitari agama, atau kitab suci, tidak dapat dilepaskan dari keberadaan para nabi sendiri manusia biasa yang ada dalam ruang dan waktu, sehingga menjadi logis dan manusiawi bila pemikiran yang dia bangun merupakan buah dari dialektika sosio-kultural yang dia temui dan berbagai perenungan dan meditasi yang dia lakukan.

Menurut Nawāl, nabi Musa adalah nabi Yahudi yang tertarik pada pemikiran Akhnaton, raja Mesir tahun 1374 SM. Akhnaton menjadikan dewa Ra sebagai satu-satunya sembahen yang

bergantung di angkasa berbentuk cahaya. Nabi Musa tertarik pada pemikiran Akhnatun dan banyak meniru ajarannya sehingga banyak kemiripan antara isi kitab Taurat dan isi buku Akhnatun. Untuk selanjutnya, Nabi Isa banyak mengambil dari ajaran agama Yahudi, begitu pula Nabi Islam (Muhamad saw) juga banyak mengambil dari ajaran dua agama sebelumnya meskipun tentunya dengan variasi tersendiri melalui proses sosial masyarakat yang ada (al Sa'dāwī, d.s: 27-28).

Dalam melihat proses perkembangan sejarah dan sosial yang terkait dengan kedudukan perempuan dalam agama, Nawāl menyepakati pendapat Liturneu bahwa pada masa berburu, perempuan adalah pembuka lahan pertanian pertama kali dalam sejarah manusia karena pengalamannya memetik buah dan tanaman. Kemampuan tersebut terkondisi disebabkan pengalamannya melahirkan dan merawat anak. Perempuan adalah pengelola pertanian pertama sehingga secara ekonomi kedudukannya tinggi dan akhirnya dalam politik juga tinggi. Perempuan lah yang membuat peraturan dalam perkawinan dan keluarga. Budaya matriarki terbentuk dan anak dinasabkan pada ibunya. Perempuan juga bebas menceraikan suaminya. Ajaran agama tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan dalam hal apapun (al Sa'dāwī, d.s: 35).

Setelah manusia hidup menetap untuk bercocok tanam, laki-laki merasa berhak tinggal bersama anaknya. Bersamaan dengan itu, muncullah gagasan kepemilikan pribadi yang menggantikan kepemilikan kolektif dan suku. Akibat kepemilikan individu ini, muncullah pemisahan nasab anak dari ibunya dan masyarakat mulai terbagi dalam kelas-kelas yang didasarkan atas kekayaan yang dimiliki. Pandangan lain mengatakan bahwa subrodinasi perempuan diakibatkan perempuan zaman dahulu diposisikan untuk fokus melahirkan anak untuk regenerasi manusia akibat perang yang tidak pernah selesai sehingga menuntut penggantian jumlah orang yang mati dalam perang dan juga untuk mencukupi jumlah tenaga kerja pada lahan-lahan pertanian baru (al Sa'dāwī, d.s: 36-37).

Dengan semakin bertambah luasnya budaya kepemilikan individu tersebut, maka semakin merebak budaya sistem kelas dan pembagian kelas masyarakat dalam relasi tuan dan budak. Dalam seting inilah kemerosotan kedudukan perempuan tak dapat dihindari sebab laki-laki semakin berkeinginan menguasai dalam bidang ekonomi, politik, dan sosial. Perempuan kehilangan posisi

dalam masyarakat dan ritual keagamaan, sehingga Tuhan diimajinasikan laki-laki dan dikonstruksi secara patriarkis. Status perempuan akhirnya setara dengan budak yang dapat diperjual belikan dan dimiliki oleh laki-laki, bahkan perempuan sederajat dengan binatang (al Sa'dāwī, d.s: 37-38).

Dalam seting budaya patriarkis dominan inilah agama-agama dunia muncul, termasuk rumpun agama Semit. Sebab itulah, dalam ajaran substansi agama-agama yang menekankan persamaan dan keadilan terkandung juga di dalamnya gagasan yang ambiguitas dan bias gender, dan disitulah warna antropologis agama. Maskulinitas Yahudi terkait erat dengan sistem rumah tangga Yahudi sebagai keluarga patriarkat dengan posisi bapak sebagai pemimpin mutlak. Setiap rumah bani Israil terdiri dari laki-laki dan sejumlah istri dan budak. Kekuasaan bapak tidak terbatas dan dapat menjualbelikan anaknya atau membunuhnya. Laki-laki adalah tuan perempuan dan sistem poligami sudah berkembang luas. Agama Masehi lahir dalam naungan pemerintahan Ramawi yang patriarkat dan laki-laki berhak memiliki perempuan seperti memiliki ternaknya. Al-Masih memimpin revolusi pembebasan manusia dan memerangi patriarkat dan penguasa Yahudi yang tiranik. Namun sepeninggalannya, gereja yang berada di tangan tuan-tuan tanah semakin menjauhi ajaran al-Masih yang asli dan melanggengkan tafsir patriarkis dalam agama. Dalam Islam, meskipun Rasulullah sangat revolusioner dan gigih memperjuangkan otonomi perempuan, namun sepeninggalannya, sistem patriarkat dilanjutkan oleh hampir semua kabilah Arab karena masyarakat Arab sangat membutuhkan penambahan keturunan untuk menambah kekuatan pasukan dalam perang (al Sa'dāwī, d.s: 52-67).

C. Gender dan Teologi Rasional

Sejak kecil, Nawāl meyakini bahwa Tuhan adalah keadilan, kebebasan, dan cinta kasih (al Sa'dāwī, 2009: 18; Latifi, 2019: 60). Tuhan juga tidak identik dengan kitab suci yang ditafsirkan oleh sekelompok laki-laki yang dekat dengan penguasa (al Sa'dāwī, 2000: 50), namun kitab suci mengandung spirit yang dapat menjadi penggerak nilai dan dinamika budaya serta peradaban. Bila ingin memahami agama dengan benar, maka harus melihat kitab suci dengan meletakkan dalam konteks yang seluas-luasnya bila ada ide yang terkesan ahumanis atau diskriminatif (al Sa'dāwī, 1980; 2003;

2018). Kontekstualisasi teks agama menuntut pentingnya “ijtihad” demi aktualisasi teks dalam realitas. Bila teks bertentangan dengan realitas atau kemaslahatan, maka cara memahami teks itulah yang harus diubah sebab tulisan adalah simbol kebahasaan dan sistem tanda yang berkenai banyak hukum kebahasaan yang terbatas (al Sa'dāwī, 2000: 52). Menurut Nawāl, kebenaran kadang-kadang mengejutkan, namun hal itu penting untuk membangun pikiran dan membukakan mata hati untuk melihat apa yang sebenarnya terjadi (al Sa'dāwī, 1980: 3).

Untuk mendapatkan pemahaman agama yang berbasis teologi rasional, bagi nawal penting untuk memahami filsafat agama dan antropologi agama agar agama dapat diterima secara rasional. secara filosofis, Nawāl membedakan antara agama dan Tuhan. Bagi nawal, konsep agama berbeda dengan konsep Tuhan. Tuhan adalah sumber nilai dalam gagasan agama. Dalam penghayatan pengalaman keberagamaannya, Tuhan bagi Nawāl adalah konsep yang identik dengan keadilan, persamaan, kebebasan yang dapat diketahui dengan akal. Sedang agama yang digugat dan ditolak oleh nawal sejak usia balitanya (namun umumnya diyakini sebagai kebenaran agama yang datang dari Tuhan) adalah al-Qur'an yang penafsirannya dilakukan oleh sekelompok ulama yang dekat dengan penguasa.

Bagi Nawāl, Islam yang direpresentasikan al-Qur'an dan hadis justru mengakui dan menguatkan konsep otonomi perempuan. Gagasan substantif yang selalu dirujuk oleh nawal adalah ayat yang menjelaskan bahwa manusia diciptakan dari substansi yang sama, *nafs wāhidah* (Q.S. al-Zumar: 39), dan ayat yang menegaskan bahwa laki-laki dan perempuan muslim adalah menjadi penolong antara satu dengan yang lainnya (Q.S. al-Tawbah: 9). Hadis Nabi juga menegaskan bahwa perempuan itu saudara kandung laki-laki, dan manusia itu sederajat bagai gigi sisir (al Sa'dāwī, 2000: 43, 51).

Nawāl sangat mengagumi pribadi dan perilaku Raulullah yang humanis dan menjunjung tinggi otonomi perempuan dalam ranah domestik dan publik. Pada masa Rasulullah, banyak perempuan ikut berperang, menjadi pemimpin suku, menjadi pengusaha, mengembangkan ilmu pengetahuan, seni, dan budaya. Dalam ranah domestik, perempuan menolak diperlakukan tidak adil oleh suaminya dan menuntut perlakuan egaliter dalam rumah tangga. Nabi membenarkan pilihan-pilihan sikap dan perilaku para perempuan tersebut sebab mencerminkan otonominya sebagai

manusia (al Sa'dāwī, 2003: 53-73). Namun sepeninggalan Rasulullah, hampir semua kabilah kembali menegakkan budaya patriarki dan berlanjut hingga masa dinasti-dinasti besar Islam dan sampai sekarang ini.

Bagi Nawāl, pentingnya agama dan teologi rasional adalah untuk kesehatan jiwa sebagai jalan bagi manusia (laki-laki dan perempuan) untuk mencapai kebahagiaan. Kesehatan jiwa terletak pada kemampuan manusia menggunakan akal dan potensi fitrahnya untuk merealisasikan kebenaran, kejujuran, hikmah, keadilan, cinta kasih, dan kebebasan (al Sa'dāwī, 1974: 314). Kebebasan positif perempuan adalah kodratnya sebagai manusia yang dapat beraktualisasi diri mengembangkan potensinya, memiliki pilihan dan berkeputusan, serta mengekspresikan akal pikiran dan perasaannya yang bersumber dari dirinya sendiri (al Sa'dāwī, 1974: 322). Semua agama dan filosofi moral kemanusiaan selalu mendorong pada prinsip dasar moralitas yang didasarkan pada kejujuran, keadilan, cinta, dan kebebasan (al Sa'dāwī, 1974: 305).

Nawāl mempercayai penuh al-Qur'an sebagai acuan nilai Islam, yang diikuti hadis, ijma' dan qiyas. Namun, gagasan al-Quran harus dipahami secara utuh dan tidak tercerai-berai antara satu ayat dengan lainnya. Begitu pula hadis. Ambiguitas ayat al-Qur'an atau hadis yang seringkali kontradiksi antara satu dengan yang lain disebabkan ayat tersebut muncul dalam konteks yang berbeda sehingga *asbab nuzul* dan *asbab wurudnya* berbeda-beda. Maka harus dipahami secara keseluruhan dengan mencermati kondisi waktu, ruang, dan masyarakat yang hidup di dalamnya (al Sa'dāwī, d.s: 414).

Gagasan teologi rasional dapat muncul dalam agama bila agama dipahami secara rasional. Rasionalisme agama Nawāl adalah pandangannya yang menekankan pada humanisme agama. Nawāl menyepakati apa yang disampaikan oleh Eric Fromm bahwa agama ada dua macam, yaitu totaliter dan humanis. Agama Totaliter adalah agama yang menempatkan manusia secara ontologis sebagai makhluk yang lemah dan pendosa sehingga manusia harus patuh secara penuh pada absolutisme Tuhan. Sedang agama humanis adalah agama yang melihat fitrah manusi suci, agung, dan mulia yang memiliki banyak kekuatan untuk menciptakan dinamika. Tuhan tidak dipahami sebagai wujud yang berkuasaan absolut. Pengoptimalan akal budi untuk merealisasikan kebahagiaan manusia dan penghargaan manusia dalam bentuk merealisasikan keadilan, cinta kasih,

kejujuran, dan kebebasan itulah satu-satunya cara untuk mendekati Tuhan (al Sa'dāwī, 1974).

Disinilah corak filosofis dan antropologis Nawāl dalam memperjuangkan otonomi perempuan dalam agama yang berparadigma pada teologi rasional dan agama humanistik yang dia yakini. Perjuangan Nawāl dalam menegakkan otonomi perempuan dalam agama justru meneruskan misi para nabi yang hadir dan diutus oleh Tuhan ke bumi untuk melawan segala bentuk ketidakadilan dan penindasan sesama manusia, termasuk di dalamnya ketidakadilan gender. Sebab itulah, nabi-nabi muncul sebagai pembebas, meskipun untuk selanjutnya umatnyalah yang melakukan berbagai deviasi dalam penafsiran agama untuk berbagai tujuan yang tidak dibenarkan oleh agama itu sendiri, termasuk diskriminasi gender dan objektivikasi perempuan hingga memerosotkan harkat dan martabat kemanusiaan perempuan.

D. Simpulan

Bagi Nawāl, gender dalam agama tidak dapat dilepaskan dari rasionalitas teologi dalam memahami agama dan perempuan. Irasionalitas teologi yang terkonstruksi terkait erat dengan fenomena antropologi agama yang bertalian kuat dengan banyak faktor yang membentuk dan mengonstruksi teologi dan agama. Kemerosotan perempuan adalah fenomena yang ada di Timur dan di Barat yang diakibatkan oleh tiga faktor dominan, yaitu: sistem kelas, budaya patriarki, dan tafsir agama. Dalam peninggalan Arab, ada banyak sisi positif yang dapat ditemukan dan dikembangkan bagi penguatan otonomi perempuan. Dalam teologi atau agama Islam bila dipahami secara jujur dan benar akan terlihat ide pokoknya yang justru menegakkan otonomi perempuan dan mengakui harkat dan martabat kemanusiaannya secara penuh. Gagasan substantif agama atau teologi Islam yang memberikan otonomi penuh pada perempuan justru sejalan dengan antropologi manusia, juga antropologi agama Mesir kuno yang mencitrakan otonomi perempuan sebagai seting kemunculan agama-agama Semit, termasuk Islam.

Bila dalam banyak karyanya, baik fiksi maupun nonfiksi, Nawāl mengkritik agama secara tajam dan berani, sebenarnya dia mengkritik historisitas agama yang mana tafsiran patriarkis tersebut sangat erat terkait dengan sisi historisitas agama yang bernuansa antropologis. Penolakan Nawāl atas tafsir patriarkis tersebut

disebabkan ia dijadikan legitimasi teologis untuk melanggengkan budaya patriarki. Ayat-ayat al-Qur'an yang bias gender harus dilihat konteksnya sehingga warna historis-antropologis tersebut dapat dipahami secara proporsional yang terkait tuntutan ruang dan waktu tertentu yang temporal, terbatas, dan historis.

DAFTAR PUSTAKA

- Amireh, Amal. 2000. "Framing Nawal El Saadawi: Arab Feminism in a Transnational World ". Source: *Signs*, Vol. 26, No. 1 (Autumn, 2000), pp. 215-249. Published by: The University of Chicago Press. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3175385>. Accessed: 13-02-2017 04:27 UTC.
- Latifi, Yulia Nasrul. 2019. "Nawāl al-Sa'dāwī's Criticism on the Discourse of Masculine God" in *IJASS, International Journal of Arts and Social Science*. Volume 2 Issue 3. May-June 2019. p. 58-67. ISSN: 2581-7922. www.ijassjournal.com.
- Royer, Diana. 2001. *A Critical Study of the Works of Nawal al Saadawi, Egyptian Writer and Activist*, USA: The Edwin Mellen Press.
- al Sa'dāwī, Nawāl. 1974. *Al-Untsā Hiya al-Aṣl*, Al Mamlakah al-Muttaḥidah: Muassasah Hindawy Sy Ay Sy.
- , 2018. *'An al Mar'ah wa al Din wa al-Akhlaq*. Muassasah hindawy Sy Ay Sy.
- , d.s. *al Wajh al'Āry li al-Mar'ah al 'Arabiyyah*, Alexandria: Muntada Maktabah al-Iskandariyyah. ahlamontaha. com.
- dan Hibah Ra'ūf Izzat. 2000. *Al-Mar'ah wa al-Dīn, wa al Akhlāq*. Damaskus Suriyah: Dār al-Fikr.
- , 1980. *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World*. Sherif Hetata (edt). Sherif Hetata (trnslt). Zed Books.
- , 2009. *A Daughter of Isis The Early Life of Nawal el Saadawi*. Translated by Sherif Hetata. Zed Books: London & New York.
- , 2003. *Wajah Telanjang Perempuan*. Azhariah (ptj). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- , and Adele S. Newson-Horst. 2008. "Conversations with Nawal El Saadawi". Source: *World Literature Today*, Vol. 82, No. 1 (Jan. - Feb., 2008), pp. 55-58. Published by: Board of Regents of the University of

Oklahoma Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40159615>. Accessed: 13-02-2017 04:36 UTC.

Saiti, Ramzi and Ramzi M. Salti. "Paradise, Heaven, and Other Oppressive Spaces: A Critical Examination of the Life and Works of Nawal el-Saadawi". Source: *Journal of Arabic Literature*, Vol. 25, No. 2 (Jul., 1994), pp. 152-174 Published by: Brill Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4183334>. Accessed: 13-02-2017 04:27 UTC.

Tarabishi, Georges. 1988. *Women Against Her Sex: A Critique of Nawal el Saadawi*. Trans. Basil Hatim and Elisabet Orsini. London, Saqi Books.

STRUKTUR DONGENG QASHASH MIN ALFI LAYLAH: 'ALI BABA (Sebuah Analisis Naratologi Vladimir Propp)

Oleh: Isyqie Firdausah^{*)}

E-mail: isyqie.firdausah@uin-suka.ac.id

A. Pendahuluan

Dongeng atau cerita rakyat selalu merepresentasikan budaya dari peradaban yang menciptakannya. Itu berarti, sebuah dongeng atau cerita rakyat, meskipun memiliki kesamaan dengan cerita rakyat lainnya, akan selalu membawa keunikan yang tidak didapatkan pada hal serupa lainnya.

Cerita rakyat atau dongeng, menurut J.J. Hoenigman (via Koentjaraningrat, 1986), termasuk ke dalam salah satu kebudayaan non-material yang diantaranya adalah ciptaan-ciptaan abstrak yang diwariskan dari satu generasi ke generasi lainnya. Selain itu, cerita rakyat atau dongeng dapat juga digolongkan ke dalam folklor. Hal itu sesuai dengan pernyataan bahwa folklor merupakan bagian kebudayaan yang bersifat kolektif, tersebar dan diwariskan secara turun menurun, secara tradisional dalam versi yang berbeda, baik dalam bentuk lisan maupun yang disertai gerak isyarat atau alat bantu pengingat (*mnemonic device*) (Danandjaja, 1991:2).

Dari pengertian yang disampaikan oleh J.J. Hoenigman dan yang disadur dari Danandjaja tersebut, dapat disimpulkan bahwa cerita rakyat biasanya berkembang dari suatu daerah tertentu dengan mengusung kebudayaan masyarakat serta cerminan budaya masyarakat penciptanya. Satu hal yang tak dapat dilupakan, dongeng juga mengandung nilai budaya yang mencerminkan pola pikir, nilai moral, dan *way of life* kelompok masyarakat tempat cerita itu diwariskan turun menurun dari satu generasi ke generasi yang lainnya.

Arab -sebagai sebuah bangsa dan peradaban- memiliki dongeng atau cerita rakyat yang juga menarik untuk dikaji dengan segudang kekayaan kebudayaan dan sisi sosio-historis yang dimilikinya. Seolah tak lekang oleh waktu, cerita rakyat itu juga turun temurun diturunkan dari generasi awal cerita itu dibuat hingga

^{*)} Dosen Prodi Bahasa dan Sastra Arab Fadib UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

saat ini. Bahkan cerita tersebut tidak hanya dapat diketahui, didengar, dan diceritakan kembali oleh bangsa mereka sendiri, tapi juga sampai ke telinga bangsa lainnya, termasuk Indonesia.

Salah satu bentuk nyata dongeng yang sampai saat ini dibaca di seluruh dunia adalah satu bagian dari kisah *alfu lailah wa Lailah* (seribu satu malam), yang berjudul *Qashash Min Alfi Laylah: 'Ali Baba* yang dalam Bahasa Indonesia terkenal dengan judul kisah Ali Baba dan 40 pencuri atau *Ali Baba and the Forty Thieves* dalam versi Bahasa Inggrisnya. Kisah ini menceritakan seorang miskin yang menjadi kaya setelah menemukan timbunan emas yang disembunyikan oleh para pencuri padang pasir dan memunculkan kisah petualangan Ali Baba hingga dapat terbebas dari kejaran para pencuri tersebut.

Melalui dongeng *masyhur* tersebut, penulis berusaha untuk melakukan penelitian dengan menggunakan teori struktur naratologi, dan bertujuan untuk mengungkap morfologi cerita dongeng Arab khususnya kisah *Qashash Min Alfi Laylah: 'Ali Baba* tersebut. Pertanyaan yang akan dijawab pada penelitian ini adalah bagaimana morfologi cerita *Qashash Min Alfi Laylah: 'Ali Baba* dengan menggunakan teori struktur naratologi Vladimir Propp.

Sebagai suatu dasar dan langkah mula, analisis struktur merupakan suatu tahap yang sulit dihindari dalam penelitian sastra apapun, sebab melalui analisis semacam itu baru memungkinkan pengertian yang optimal (Teeuw dalam Suaka, 2014:2). Pada dasarnya, penelitian cerita rakyat *Qashash Min Alfi Laylah: 'Ali Baba* tergolong dalam analisis struktur. Analisis struktur yang dilakukan tidak hanya terpaku pada struktur formal, melainkan struktur yang memungkinkan penulis untuk melakukan analisis sesuai dengan kepentingan analisis dan pendekatan yang digunakan, yang dalam hal ini adalah pendekatan naratologi Vladimir Propp. Hal ini rupanya sejalan dengan yang apa dikemukakan Faruk (2012:66), kritik sastra struktural adalah kritik sastra yang bertujuan menemukan sistem sastra yang bersifat abstrak, kolektif, terbatas, dan stabil seperti karakteristik yang dimiliki oleh *langue*, bukan memahami dan menilai karya sastra tertentu yang konkret.

Berdasarkan masalah yang telah dikemukakan sebelumnya, penelitian ini bertujuan untuk menganalisis dan mendeskripsikan morfologi cerita rakyat *Qashash Min Alfi Laylah: 'Ali Baba* dengan menerapkan teori struktur naratologi Propp. Sementara itu,

kegunaan penelitian ini meliputi kegunaan praktis dan kegunaan teoritis. Penelitian ini diharapkan bermanfaat bagi: 1) dosen pengasuh mata kuliah Bahasa dan sastra (Arab) sebagai referensi teoretis; 2) peneliti untuk kepentingan riset sastra; 3) guru bahasa dan sastra sebagai bahan ajar dalam pembelajaran sastra; dan 4) mahasiswa jurusan Bahasa dan sastra (Arab) yang baru memulai untuk mengkaji teori sastra dan pengaplikasiannya dalam karya sastra.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif. Metode ini memanfaatkan cara-cara penafsiran dengan menyajikannya dalam bentuk deskripsi. Ratna (2006: 46-47) menyatakan bahwa metode kualitatif dianggap persis sama dengan metode pemahaman atau *verstehen*. Sesuai dengan namanya, penelitian kualitatif mempertahankan hakikat nilai-nilai. Oleh karena itu, objek penelitian bukan gejala sosial sebagai bentuk substantif, melainkan sejumlah makna yang terkandung di balik tindakan, yang justru mendorong timbulnya gejala sosial tersebut.

Pengumpulan data dilakukan dengan menggunakan teknik dokumentasi. Teknik dokumentasi yang dimaksud adalah mengumpulkan data berupa dokumen-dokumen yang berhubungan dengan objek yang dianalisis, melalui studi pustaka. Penyeleksian dilakukan untuk melihat relevansi antara data dengan konstruksi penelitian. Data yang relevan diberi penekanan (ditandai) untuk memudahkan peneliti dalam menganalisis.

Analisis data dalam penelitian ini menggunakan teknik analisis struktur naratologi yang dikemukakan oleh Vladimir Propp. Konsep dasar analisis morfologi (analisis struktur naratologi) Vladimir Propp adalah fungsi dan peranan pelaku dalam cerita. Cara analisis ini dimulai dengan memeriksa kembali data-data dan memilahnya berdasarkan jenis dan tipenya. Teknik analisis data disesuaikan dengan penerapan teori fungsi Vladimir Propp. Teknik tersebut antara lain 1) mengidentifikasi fungsi dalam sebuah dongeng, kemudian fungsi tersebut dimasukkan ke dalam tanda atau lambang khusus yang telah dibuat oleh Propp; 2) mendistribusikan fungsi-fungsi tersebut ke dalam lingkaran atau lingkungan tindakan (spheres of action) tertentu.

Sumber data penelitian ini berupa a) data primer, teks *Qashash Min Alfi Laylah: 'Ali Baba* dan b) data sekunder berupa

data pendukung yang berasal dari sumber lain yang relreван (internet, majalah, dan jurnal).

B. Kajian Teori

Teori yang digunakan dalam penelitian ini adalah teori fungsi pelaku cerita rakyat yang dicetuskan oleh Vladimir Propp melalui bukunya *Morphology of Folklores* yang terdiri dari 31 fungsi. Dalam buku tersebut, Propp menjelaskan tentang morfologi cerita rakyat, yaitu fungsi-fungsi pelaku yang menyusun jalannya sebuah cerita rakyat. Fungsi-fungsi yang berjumlah 31 itu ia dapatkan setelah melakukan penelitian terhadap 100 dongeng/cerita rakyat yang ada di Rusia. Ia juga beranggapan bahwa fungsi-fungsi tersebut bisa berlaku untuk cerita rakyat atau dongeng secara umum, tidak hanya cerita rakyat di Rusia saja, dengan catatan tanpa memasuki *detail* fungsinya lebih dulu.

Propp merupakan seorang peneliti dongeng (*foktale/folklore*) berkebangsaan Rusia. Ia menyusun karakter-karakter yang selalu ditemukan dalam narasi. Ia mulanya meneliti cerita rakyat dan dongeng yang ada di Rusia untuk kemudian dipotong-potong menjadi beberapa bagian. Dari situ Propp kemudian menemukan bahwa setiap cerita mempunyai karakter yang menempati fungsi tertentu dalam sebuah narasi yang menjadikan sebuah narasi menjadi utuh. Teori yang ditemukan oleh Vladimir Propp ini kemudian lebih dikenal dengan istilah Naratologi.

Naratologi sendiri dilihat dari asal usul katanya, berasal dari Bahasa Latin, yaitu *narre*, yang memiliki arti, ‘memberi tahu’. Dengan demikian, narasi berkaitan dengan upaya untuk memberitahu suatu peristiwa (dalam Eriyanto, 2013:1). Naratologi juga disebut berasal dari kata Latin *naratio* yang berarti ‘perkataan, kisah, hikayat, dan cerita’, dan *logos* yang berarti ‘ilmu’. Para ahli berbeda pendapat mengenai definisi dari narasi. Girard Ganette (dalam Eriyanto 2013:1) misalnya, menyatakan bahwa narasi adalah representasi dari sebuah peristiwa atau rangkaian peristiwa-peristiwa. Sementara itu, Gerald Prince (dalam Eriyanto, 2013:1) mengatakan bahwa narasi adalah representasi dari satu atau lebih peristiwa nyata atau fiktif yang dikomunikasikan oleh satu, dua, atau beberapa narator untuk satu, dua, atau beberapa *naratee*. Sedangkan menurut Porter Abbot (dalam Eriyanto, 2013:1) mendefinisikan narasi sebagai representasi dari peristiwa-peristiwa, memasukkan

cerita dan wacana naratif, dimana cerita adalah peristiwa atau rangkaian peristiwa/Tindakan dan wacana naratif adalah peristiwa sebagaimana ditampilkan.

Meski tampak ada beberapa perbedaan definisi dari para ahli tentang definisi narasi, akan tetapi tetap dapat ditarik benang merahnya, yaitu bahwa narasi adalah representasi dari peristiwa-peristiwa atau rangkaian peristiwa. Dengan demikian, sebuah teks baru bisa disebut sebagai narasi apabila terdapat beberapa peristiwa atau rangkaian dari peristiwa-peristiwa tersebut.

Propp (dalam Susanto, 2011: 111; Lestari, 2013: 133, 2015, 143,) mengembangkan teori yang berasal dari konsep formalisme (struktur formal) Rusia yang berhubungan dengan alur dari peristiwa atau aksi. Pendekatan digunakan Propp bergerak dari etik menuju emik terhadap struktur naratif. Ia memberikan penekanan yang lebih pada motif naratif terpenting, yaitu tindakan atau perbuatan (action). Tindakan tersebut yang kemudian dinamakan dengan fungsi. Fungsi adalah tindakan seorang tokoh yang dibatasi dari segi maknanya untuk jalannya suatu cerita. Propp menjelaskan bahwa pada dasarnya suatu cerita pasti mempunyai konstruksi. Konstruksi yang terdiri atas motif-motif terdiri dari tiga unsur, yakni pelaku, perbuatan, dan penderita. Unsur-unsur itu kemudian dibagi menjadi dua, yakni unsur tetap dan unsur tidak tetap. Unsur tetap adalah perbuatan -yang menurut Propp adalah unsur terpenting- dan unsur tidak tetap adalah pelaku dan penderita.

Propp dalam (Suwondo, 2011: 55-59; Teew, 1984: 291; Scholes, 1977: 63; Lestari, 2013: 133) memberikan simpulan berdasarkan penelitiannya terhadap seratus dongeng Rusia yang disebutnya *fairytale*: (1) unsur-unsur yang mantap dan tidak berubah dalam sebuah dongeng bukanlah motif atau pelaku, melainkan fungsi, terlepas dari siapa pelaku yang menduduki fungsi itu; (2) jumlah fungsi dalam dongeng terbatas; (3) urutan fungsi dalam dongeng selalu sama; (4) dari segi struktur semua dongeng mewakili satu tipe. Sehubungan dengan simpulan (2), Propp menyatakan bahwa paling tidak sebuah dongeng terdiri atas 31 fungsi. Namun, ia juga menyatakan bahwa setiap dongeng tidak selalu mengandung fungsi itu karena banyak dongeng yang ternyata hanya mengandung beberapa fungsi. Fungsi-fungsi itulah, berapapun jumlahnya, yang membentuk kerangka pokok cerita.

Untuk mempermudah pembuatan skema, Propp memberikan tanda atau lambang khusus pada setiap fungsinya. Dikutip dari (Suwondo, 2011: 57), berikut fungsi dan lambang yang dikemukakan Propp.

Tabel 1 Fungsi dan lambangnya

No	Fungsi	Lambang
1	Absentation = ketiadaan	B
2	Interdiction = larangan	Γ
3	Violation = pelanggaran	Δ
4	Reconnaissance = pengintaian	E
5	Delivery = penyampaian informasi	Ξ
6	Fraud = penipuan / tipu daya	H
7	Complicity = keterlibatan	Θ
8	Villainy = kejahatan	A
8a	Lack = kekurangan (kebutuhan)	A
9	Mediation, the connective incident = perantaraan, peristiwa penghubung	B
10	Beginning counter action = penetralan (Tindakan) dimulai	C
11	Departure = keberangkatan (kepergian)	
12	The first function of the donor = fungsi pertama donor (pemberi)	D
13	The hero's reaction = reaksi pahlawan	E
14	Provision or receipt of a magical agent = penerimaan unsur magis (lat sakti)	F
15	Spacial translocation = perpindahan (tempat)	G
16	Struggle (berjuang/bertarung)	H



No	Fungsi	Lambang
17	Marking = penandaan	J
18	Victory = kemenangan	I
19	The initial misfortune or lack is liquidated = kekurangan (kebutuhan terpenuhi)	K
20	Return = Kembali	
21	Pursuit, chase = pengejaran, penyelidikan	Pr
22	Rescue = penyelamatan	Rs
23	Unrecognized arrival = datang tak dikenali	O
24	Unfounded claims = tuntutan yang tak mendasar	L
25	The difficult task = tugas yang sulit	M
26	Solution = penyelesaian tugas	N
27	Recognition = pahlawan dikenali	Q
29	Exposure = penyingkapan (tabir)	Ex
28	Transfiguration = penjelmaan	T
30	Punishment = hukuman	U
31	Wedding = perkawinan (naik tahta)	W



Fungsi-fungsi tersebut dapat didistribusikan ke dalam lingkaran tindakan (spheres of action) tertentu. Lingkaran atau lingkungan tindakan itu antara lain (1) villain = lingkungan aksi penjahat; (2) donor/provider = lingkungan aksi donor/pembekal; (3) helper = lingkungan aksi pembantu; (4) the princess and her father = lingkungan aksi putri dan ayahnya; (5) dispatcher = lingkungan aksi perantara (pemberangkat); (6) hero = lingkungan aksi pahlawan; dan (7) false hero = lingkungan aksi pahlawan palsu. Dari tujuh lingkungan Tindakan (aksi) itulah, seorang peneliti dapat mengetahui frekuensi kemunculan pelaku dan bagaimana watak pelaku diperkenalkan.

Teori naratologi Propp ini peneliti anggap layak untuk diaplikasikan pada dongeng-dongeng Arab karena teori tersebut lahir

dari *rahim* dongeng atau cerita rakyat pula, meski daerah yang berbeda, yakni Rusia. Teori ini dipilih karena peneliti ingin menguji coba ini terhadap cerita rakyat atau dongeng di dunia Arab. Tidak menutup kemungkinan, nantinya akan ditemukan ciri-ciri khusus atau keunikan tersendiri dalam cerita rakyat di dunia Arab tersebut.

C. Hasil dan Pembahasan

3.1. Ringkasan Cerita

Dahulu kala, terdapat dua orang kakak beradik, Ali Baba dan Kasim. Setelah kematian orang tuanya, Kasim yang rakus menikahi seorang gadis kaya dan menjadi saudagar, melanjutkan usaha jual beli mertuanya. Sementara itu, Ali Baba menikahi seorang gadis miskin dan tak punya apapun selain rumah yang ia dan istrinya tinggali, dan tiga ekor keledai yang membawa kayu bakar dari hutan.

Suatu hari, sama seperti hari lainnya, Ali Baba memotong kayu bakar dan mengumpulkannya di hutan saat tiba-tiba ia mendengar gelombolan pencuri berkuda yang datang untuk menyembunyikan hasil jarahannya. Perhiasan dan harta ini mereka letakkan dalam sebuah gua, yang mulutnya disegel oleh sebuah batu yang sangat besar. Batu besar itu akan terbelah dan membuka mulut gua ketika seseorang berkata “bukalah, biji wijen” dan akan tertutup ketika berkata “tutuplah, biji wijen.” Saat keempat puluh pencuri tersebut pergi, Ali Baba memasuki gua sendiri dan mengambil beberapa dinar harta yang bisa diangkut tiga keledainya.

Istrinya, yang hendak menimbang jumlah koin emas yang didapat suaminya, meminjam timbangan pada istri iparnya, istri Kasim. Karena ingin tahu akan menimbang apa, istri Kasim meletakkan madu di atas timbangannya. Begitu dikembalikan, betapa terkejutnya istri Kasim bahwa yang ditimbang oleh adik iparnya adalah koin emas. Ali Baba pun dengan terpaksa menceritakan kejadian ini kepada kakanya, Kasim. Kasim pergi ke gua, dengan membawa sepuluh keledai untuk dapat membawa harta dan perhiasan sebanyak mungkin. Ia masuk dengan menyebutkan kata-kata ajaib yang telah dipelajarinya dari sang adik. Akan tetapi dalam kerakusan dan kebahagiaannya karena mendapatkan harta dan perhiasan, ia lupa terhadap kata-kata ajaib untuk keluar. Para pencuri menemukannya di sana, dan membunuhnya. Karena saudaranya tak kunjung kembali, Ali Baba segera menuju gua untuk mencarinya. Benar saja, ia menemukan tubuh sang kakak sudah terpotong

menjadi empat dan dipajang di empat sudut masuk gua, sebagai peringatan agar tak ada yang masuk lagi.

Ali Baba membawa pulang jasad saudaranya, dimana ia mempercayakan pada Marjanah, budak perempuan yang pandai di keluarga Kasim, dengan tugas membuat orang lain percaya bahwa Kasim meninggal dengan cara secara yang alami. Pertama, Marjanah membeli obat kepada seorang tabib, dengan mengatakan bahwa Kasim sedang sakit berat. Kemudian, ia mendemukan seorang penjahit tua yang dikenal dengan nama Baba Mustafa yang bisa ia bayar, ia tutup matanya, dan ia tuntun ke rumah kasim. Di sana, ia menjahit potongan jasad kasim hingga utuh kembali, hingga Ali Baba dan keluarga bisa memberikan upacara pemaknaan yang layak tanpa ada orang yang menduga macam-macam.

Para pencuri, yang mendapati jasad Kasim hilang, menyadari pasti seseorang telah mengetahui rahasianya, dan berencana menelusuri siapa dan dimana. Salah satu pencuri berhasil menemukan Baba Mustafa dan memintanya menunjukkan dimana rumah jasad orang mati yang dijahitnya. Rumah itu ia tandai dengan simbol agar yang lain dapat mengenalinya, akan tetapi rencana itu digagalkan oleh Marjanah yang mengetahui trik keji mereka. Salah satu pencuri yang dianggap gagal itu dibunuh dengan kejam oleh ketua mereka. Keesokan harinya, salah satu pencuri yang lain diperintahkan hal yang sama, dimana kali ini ia menandai dengan tanda berwarna merah pada rumah tersebut. Tapi, lagi-lagi usaha ini digagalkan oleh Marjanah yang meletakkan tanda serupa di rumah yang lainnya. Pencuri yang bertugas kali ini pun dibunuh ketuanya. Keesokan harinya, sang ketua datang sendiri dan menemukan rumah si Kasim yang sekarang ditempati oleh Ali Baba.

Ketua dari gerombolan pencuri berpura-pura menjadi pedagang minyak yang membawa 40 guci, dengan dua di antaranya berisi minyak dan 38 lainnya berisi bala pasukannya. Ketuga gerombolan pencuri yang berpura-pura menjadi pedagang dan tamu setia saudaranya mendapatkan keramahan yang luar biasa. Ketika Ali Baba tertidur, ia berusaha membunuhnya. Tapi ke 38 pasukan di guci dibunuh habis oleh Marjanah dengan menuangkan minyak ke dalam guci-guci tersebut dan membakarnya. Saat sang ketua akan memanggil pasukannya dengan kode rahasia, ia sadar bahwa semua telah mati terbunuh dengan api yang membara.

Ketua pencuri itu tetap tidak berhenti berusaha, ia membangun sebuah toko tepat di samping toko milik Ali Baba, dan berteman dengan anak dari kasim, hingga satu waktu diundang ke rumah Ali Baba untuk makan malam. Akan tetapi, lagi-lagi pencuri ini diketahui oleh Marjanah yang mengenakan pakaian terbaiknya, melakukan tarian pedang hingga membuat sang kepala pencuri terbuai, dan menikam tepat di hatinya. Mulanya, Ali Baba marah terhadapnya, tapi saat ia tahu bahwa sang kepala pencuri hendak membunuhnya, ia berterima kasih dan menikahnya dengan anak saudaranya.

3.2. Morfologi Cerita

3.2.1. Analisis Fungsi

Dalam analisis ini, fungsi-fungsi pelaku ditampilkan hanya dalam bentuk pokok yang disertai lambang dan ringkasan isi cerita. Adapun hasil analisis fungsi dalam dongeng *Qashash Min Alfi Laylah*: ‘*Ali Baba* adalah sebagai berikut.

(0) Situasi Awal

Situasi awal dari dongeng *Qashash Min Alfi Laylah*: ‘*Ali Baba* adalah ketika dikisahkan dua orang bersaudara kakak-beradik, satu diantaranya kaya raya bernama Kasim, dan lainnya miskin tak punya apa-apa, bernama Ali Baba. Kasim, kakak Ali Baba, mulanya juga orang miskin sama seperti saudaranya, tapi ia menikah dengan seorang gadis dari saudagar toko yang kaya raya, dan ia kemudian menerima warisan toko itu dari mertuanya. Sementara si Ali Baba, menikah dengan gadis miskin dari kalangan ekonomi rendah, hal itu tampak dari kutipan berikut ini:

كان في قديم الزمان، أخوان شقيقان، يعيشان في بلد من بلاد الفرس،
أحدهما غني جدا، والآخر فقير جدا، واسم الأول: قاسم، والسم الثاني:
علي بابا.

“Dahulu kala, tinggallah dua saudara kandung, yang tinggal di salah satu negeri Persia, yang satu kaya raya, dan lainnya miskin semiskin-miskinnya. Yang pertama bernama Kasim, dan saudaranya bernama ‘Ali Baba.”

(1) *Lack*: kekurangan (kebutuhan), lambang: A

Ali Baba, sebagai tokoh utama, adalah seorang yang sangat berkekurangan. Ia diceritakan tak punya apapun selain rumah yang ditinggalinya bersama istri dan tiga keledainya yang digunakan mencari kayu bakar.

أما أخوه علي بابا فكان متزوجا بامرأة فقيرة جدا. ولم يكن يملك من الدنيا إلا بيتا حقيرا يسكنه وثلاثة حمير يذهب بها كل يوم إلى الغابة، ويحملها ما يقطعه من الخشب، ثم يبيعه ويشترى بتمنه ما يحتاج إليه من القوت.

“sementara itu, saudaranya, si Ali Baba menikah dengan seorang gadis yang sangat miskin. Ia tak memiliki apapun dari dunia ini kecuali sebuah rumah kecil nan kotor yang ia tinggali bersama istrinya dan tiga keledainya yang digunakkannya untuk pergi tiap hari ke hutan, ia bawaikan di atas keledai-keledai itu kayu bakar yang telah dipotongnya. Kayu bakar itu ia jual dan hasilnya ia gunakan untuk membeli bahan pokok yang dibutuhkannya.”

Selain itu, limpahan harta yang dimiliki sang kakak, Kasim tidak membuatnya memiliki belas kasih terhadap Ali Baba. Hal itu dapat dilihat dari kutipan berikut:

وكان أخوه قاسم قاسيا جدا. فكان على غناه وثورته العظيمة لا يعينه بشيء من المال. وكانت زوجته أفسى منه قلبا. فلم تكن تعطف على أخيه الفقير وكانت تعبس في وجهه كلما رآته، ولا تجود عليه بشيء من القوت والمال.

“Kasim, saudara Ali Baba, berhati keras sekali. Meskipun kaya dan memiliki harya yang melimpah ruah, tak pernah sepeserpun membantu Ali Baba. Istri Kasim, jauh lebih keras. Tak pernah ia memiliki rasa kasihan terhadap adiknya fakir dan selalu bermuram durga setiap ia melihat adik iparnya, dan tak pernah berbaik hati memberi bahan pokok atau uang.”

(2) *Mediation, the connective incident*: perantaraan, peristiwa penghubung, lambang: B

Suatu hari, saat pergi mengumpulkan kayu bakar, Ali Baba dikejutkan oleh kedatangan kawanan perompak berkuda yang dapat membuka gua di balik batu besar dengan mengucapkan kata ajaib.

وفي يوم من الأيام ذهب علي بابا إلى الغابة كعادته -ومعه حميره الثلاثة- وجعل يقطع من الشجر حتى جمع ما يستطيع حميره الثلاثة أن تحمله. ولما أراد أن يحمل عليها ما جمعه من الخشب رأى فرسانا يقتربون منه. فخاف على نفسه، وأسرع إلى حميره الثلاثة، فربطها في شجرة كبيرة من أشجار الغابة، ثم صعد إلى أعلاها واختبأ بين أغصانها حتى لا يراه أحد.

“Suatu hari, Ali Baba pergi ke hutan seperti biasanya, ia membawa ketiga keledainya. Ia mulai memoong kayu lalu ia kumpulkan sebanyak yang bisa dibawa oleh ketiga keledainya. Ketika ia ingin membawa pulang kayu bakar yang sudah diperolehnya, ia melihat pasukan berkuda yang sedang mendekatnya. Ia merasa takut dan bergegas menuju tiga keledainya, kemudian mengikatnya pada sebuah pohon besar di antara pohon-pohon yang ada di hutan. Ia lalu naik tinggi di atasnya, ia bersembunyi di antara dahan-dahan pohon sehingga tak dapat dilihat seorang pun.”

(3) *Provision or receipt of magical agent*: penerimaan unsur magis lambang F

Ali Baba mendengar tetua kawanan perompak mengatakan kata ajaib “bukalah biji wijen”, lalu sebuah batu terbelah, membuka gua yang tersembunyi di baliknya.

ثم وقف شيخ اللصوص -وعلي بابا يراه- أمام صخرة كبيرة في الجبل. وقال: "افتح يا سميم". فانشقت الصخرة بالحل ودخل الأربعة لصا مع كبيرهم ومكنوا في الكهف مدة قليلة ثم خرجوا

“Kemudian seorang tetua gerombolan pencuri itu berhenti -dan dilihat oleh Ali Baba- di depan sebuah batu besar di sebuah gunung, ia kemudian berkata: “Bukalah biji wijen, lalu terbelahlah saat itu juga batu itu, ke 40 pencuri masuk termasuk tetuanya,

mereka berada di dalam gua tersebut sebentar saja, lalu keluar”

- (4) *Beginning counter action*: penetralan (Tindakan) dimulai, lambang C

Ali Baba masuk ke dalam gua dengan cara yang sama dilakukan oleh tetua kawanan perompak padang pasir, ia mendapati banyak harta dan perhiasan, tapi ia takut kawanan perompak akan segera datang. Tapi akhirnya, ia selamat tanpa diketahui oleh seorang pun.

فدهش علي بابا أشد دهشة، وخشي أن يعود اللصوص إلى الكهف،
فحمل منه كل ما تستطيع حميره الثلاثة أن تحمله من المال. ثم خرج بسرعة
من الكهف...

“Ali Baba terkage-kaget (dengan perhiasan dan harta yang ada di dalamnya), dan khawatir para pencuri akan kembali ke dalam gua. Maka ia membawa sebanyak yang bisa dibawa oleh keledainya. Kemudian ia keluar dengan cepat dari dalam gua.”

- (5) *Initial misfortune or lack is liquidated*: kekurangan kebutuhan terpenuhi, lambang: K

Istri Ali Baba tak bisa menghitung uang yang dibawa oleh suaminya karena saking banyaknya. Dengan uang yang dimiliki sekarang, jangankan untuk bahan pokok, untuk membuat toko bahan pokok uang yang mereka miliki saat ini masih berlebih.

وأرادت أن تعد الدنانير، فلم تستطع أن تعدها لكثرتها.

“Istri Ali Baba hendak menghitung jumlah uang yang didapat suaminya, tapi tak berhasil karena begitu banyaknya.”

- (6) *Delivery*: penyampaian informasi, lambang: ξ

Kasim yang mengetahui bahwa adiknya sekarang lebih kaya darinya karena memiliki gundukan harta, datang dan memnita untuk ditunjukkan tempat dimana ia mendapatkan harta sebanyak itu.

وقال لأخيه وهو عابس الوجه: "لا بد أن تعرفني طريق هذا الكنز، وإلا ذهبت إلى القاضي وقصصت عليه قصتك، ليأخذ مالك قهراً، وينزل بك أشد العقاب"

“Kasim berkata pada Ali Baba dengan berkerut dahi, “Kau harus memberitahukan padauk jalan menuju tempat harta itu, jika tidak, akan kuadukan Kau pada hakim, ‘kan kuceritakan padanya, hingga hakim akan merebutnya secara paksa darimu, dan menjatuhkan hukuman yang berat untukmu.”

(7) *Interdiction*: larangan, lambang: γ

Ali Baba berusaha memperingatkan Kasim agar tak pergi kesana, karena khawatir akan adanya para kawanan perompak yang melakukan sesuatu yang buruk padanya.

أنا لا أخشى القاضي لأنني لم أسرق هذا المال. ولكنني أحبك وأخلص لك، ولا أضن عليك بما تطلبه – ولو أخذت مالي كله – فأنت أخي وشقيقي الأكبر، وإذا شئت أرشدتك إلى مكان الكنز. ولكنني أخشى عليك اللصوص.

“aku tak takut pada hakim karena memang aku tak mencuri uang ini. Akan tetapi, aku sayang padamu dan tulus. Aku tak akan marah apapun yang kau minta -meski kau ambil semua harta ini- karena engkau adalah saudaraku, dan kakak kandungku. Jika kau mau, akan kutunjukkan padamu tempat harta ini, tapi aku khawatir, para pencuri itu akan berbuat buruk padamu.”

(8) *Violation*: pelanggaran, lambang: δ

Kasim tak bergeming, ia tetap pada rencananya untuk mendapatkan perhiasan dan harta dari gua yang ditemukan Ali Baba.

فلم يبال قاسم بالخطر. ولم يكده يعرف طريق الكنز، حتى أعد عشرة بغال، ليحملها ما يختاره من النفائس والمال.

“Kasim tak peduli dengan resiko yang mungkin menimpanya. Ia tetap ingin tahu jalan menuju ke gua,

ia siapkan sepuluh keledai, untuk mengangkat perhiasan dan harta yang dipilihnya,”

(9) *Villainy*: kejahatan, lambang: A

Setelah masuk gua, rupanya Kasim lupa kata ajaibnya, ia tak bisa keluar hingga para pencuri menemukannya di dalam, lalu membunuhnya dengan cara yang amat kejam.

وضربه أحد اللصوص بالسيف فقتله. واشتد غيظ اللصوص عليه فقطعوا
جسمه أربعة أجزاء، ووضعوا كل جزء منه في زاوية من زوايا الكنز، حتى إذا
رآه شركاؤه - إن كان له شركاء - خافوا، ولم يجروا على العودة إلى الكهف
بعد ذلك.

“salah seorang pencuri menikamnya dengan pedang dan membunuhnya. Kemarahan para pencuri memuncak hingga memotong-motong jasad Kasim menjadi empat bagian, dan meletakkannya di ujung-ujung gua, hingga jika dilihat oleh kerabatnya -jika ia punya kerabat- akan takut, dan tak berani kembali lagi ke gua ini.”

(10) *The difficult task*: tugas yang sulit, lambang: M

Ali Baba mendapat tugas yang berat tentang bagaimana mengubur kakak tersayang yang meninggal di tangan para pencuri. Ia kemudian menugaskan pada salah seorang pembantu yang loyal dan cerdas di rumah Kasim, Marjanah untuk mencari cara agar dapat menguburnya dengan layak.

وكان في بيت قاسم خادم أمينة ذكية اسمها مرجانة - وكانت تسمع ما
يقولان - فقالت لهما: "أنا أخضر لكما من يخطط جثته". ثم ذهبت
مسرعة إلى دكان خياط ماهر اسمه "بابا مصطفى" وأعطته دينارين. ففرح
بهما، وسار معها حتى اقترب من البيت. فوضعت منديلا على عينيه حتى
لا يعرف البيت ولما رجعت إلى البيت عاونت سيدتها وعلي بابا في
دفن قاسم من غير أن يفطن أحد إلى ما حدث له.

“di rumah Kasim, terdapat seorang pembantu yang jujur dan cerdas bernama Marjanah – Ia mendengar yang dibicarakan Ali Baba dan istri mendiang

Kasim- lalu berkata kepada mereka: “Aku bisa menghadirkan penjahit yang dapat menyatukan kembali jasad Kasim”. Lalu, ia pergi dengan cepat ke toko penjahit terkenal bernama Baba Mustafa dan memberinya dua dinar. Penjahit itu merasa senang, dan berjalan bersamanya hingga mendekati rumah duka. Marjanah meletakkan sapu tangan untuk menutupi mata Baba Mustafa sehingga takt ahu rumah yang dituju..... ketika kembali ke rumah, Marjanah membantu Ali Baba dan istri mendiang Kasim untuk menguburkan jasad tanpa dicurigai seseorang.”

(11) *Pursuit, chase*: penyelidikan, lambang: Pr

Ketika kawanan perompak tahu bahwa jasad Kasim menghilang, mereka sadar ada orang lain yang tahu mengenai gua rahasia. Mereka pun melakukan penyelidikan.

ولما عاد اللصوص إلى كهفهم لم يجدوا جثة قاسم فيه، فعلموا أن له شركاء.
وأرسل شيخ اللصوص أحد أتباعه ل يبحث عنهم.

“Tatkala para pencuri itu kembali ke gua rahasia meerka, jasad Kasim tak lagi ditemukan. Mereka pun sadar, pasti Kasim tak sendiri. Tetua kawanan pencuri itu memerintahkan salah seorang pengikutnya untuk melakukan pencarian.”

(12) *Marking*: penandaan, lambang: J

Pesuruh tetua kawanan perompak mengetahui keberadaan Baba Mustafa, dan membujuknya agar dapat menunjukkan dimana rumah Kasim yang saat ini ditempati Ali Baba. Meski awalnya tak bisa, akhirnya Baba Mustafa berhasil menemukan rumah yang dituju pencuri itu. Pesuruh itu pun memberikan tanda pada pintu rumah Kasim.

فسار معه بابا مصطفى مدة يسيرة، ثم وقف وقال له: "ها هنا بيتها."
فخط اللص على الباب خطأ، وذهب إلى اللصوص وأخبرهم بكل مت
حدث.

“Baba Mustafa berjalan bersama pesuruh itu perlahan-lahan, kemudian ia berhenti, dan berkata: ‘di sini letak rumahnya.’ Kemudian, Pesuruh itu memberikan sebuah tanda di pintu, kemudian bergegas pergi pada kawanan pencuri dan mengabarkan pada mereka semua yang terjadi.”

- (13) *The first function of the Donor*: fungsi pertama donor (pemberi), lambang: D

Marjanah yang mengetahui hal tersebut, segera memberikan tanda yang sama pada pintu rumah yang berdampingan dengan rumah Kasim. Hal itu membuat para pencuri kebingungan.

ورأت مرجانة ما خطه اللص على الباب. ففطنت إلى الحيلة، وخطت على كل باب من الأبواب التي تجاوره خطا مثله. ولما عاد اللصوص في الليل وجدوا على كل باب خطا، فعادوا خائبين.

“Marjanah melihat penandaan yang dilakukan pesuruh pencuri itu. Ia menemukan ide, untuk membuat tanda yang sama di semua pintu yang berdampingan dengan rumah mendiang tuannya. Saat para pencuri itu kembali di malam hari, mereka melihat tanda di semua pintu, mereka pun pulang dengan tangan hampa.”

- (14) *Unrecognized arrival*: kedatangan yang tak dikenali, lambang: O

Sadar bahwa cara yang pertama gagal, kawanan pencuri mencari cara yang lain. Mereka menyamar menjadi tukang minyak yang biasa men-*supply* minyak di toko mendiang Kasim.

ثم أخضر شيخ اللصوص أربعين خابية، ومألاً خابيتين منها زيتا، ووضع في كل خابية من الخواوي الباقية لصا من عصابته، واتفقوا على الانتقام من أعدائهم متى رمى شيخهم حجرا. ثم نزل ضيفا في بيت علي بابا بعد أن أوهمه أنه تاجر زيت.

“tetua kawanan perompak menyiapkan empat puluh guci, yang mengisi dua diantaranya dengan minyak. Ia letakkan para gerombolannya di sisa guci yang

lain. Mereka telah bersepakat untuk Bersama-sama menyerang saat sang tetua melemparkan batu sebagai pertanda. Ia singgah di rumah Ali Baba dengan menyamar sebagai penjual minyak.”

(15) *Rescue*: penyelamatan, lambang: Rs

Dewi Fortuna nampaknya masih menghingapi Ali Baba. Marjanah yang lagi-lagi menjadi pahlawannya. Marjanah yang merasa minyaknya telah habis segera keluar melihat kendi yang dibawa tetua pencuri. Namun, ia mendapati ada yang aneh, dan membakar semua guci dengan minyak dan api.

فأدرك بذكائها حيلة اللصوص. ومألت وعاء كبيرا بالزيت، ووضعت على النار حتى اشتد غليانه، ثم فتحت كل خابية وصبت فيها شيئا من الزيت حتى قتلت اللصوص جميعا أشنع قتلة.

“dengan kecerdasannya, Marjanah mengetahui muslihat para pencuri. Ia isi sebuah wadah yang besar dengan minyak, kemudian meletakkannya di atas api, hingga mendidih. Kemudian, ia buka seluruh guci dan menuangkannya dengan minyak hingga berhasil membunuh semua pencuri itu dengan cara yang menyeramkan.”

(16) *Fraud*: tipu daya, lambang: η

Tetua kawan perompak seolah tak percaya seluruh kawanannya telah tiada. Ia berlaku layaknya orang gila, memanggil-manggil rekannya, menampar wajahnya, hingga menangis. Tapi hal itu semakin membulatkan tekadnya untuk membalas dendam, ia mengganti pakaian dan penampilannya, membuka toko di samping toko Ali Baba, dan berusaha mendekati anak Kasim.

ثم رأى أن الحزن لا ينفع، فعزم على الانتقام فغير زيّه وهيئته، وفتح دكان تجارة بالقرب من بيت علي بابا، وصار يتودد إلى ولد قاسم ويهدي إليه أنفس الهدايا.

“tetua kawan itu akhirnya sadar bahwa berduka tiada guna, ia berniat membalaskan dendam rekan-rekannya, kemudian mengganti pakaian dan penampilannya, lalu membuka toko tepat di samping

rumah Ali Baba, dan mendekati anak Kasim dengan memberikannya hadiah-hadiah yang paling mewah.”

(17) *Solution*: penyelesaian (tugas), lambang: N

Melalui tipu daya itu, tetua kawanan pencuri diundang ke rumah Ali Baba, dan disambut dengan hangat karena merupakan tamu dari ponakannya. Akan tetapi Marjanah mengendus bau tidak sedap, ia melihat ada pisau yang besar di di balik ikat pinggangnya. Ia pun mencari baju terbaiknya dan melakukan tarian pedang hingga membuai si tetua.

فدعاه يوما إلى بيته، ورحب به علي بابا لأنه ضيف ابن أخيه. ولكن
مرجانة الذكية ارتابت حين رأت في حزامه سكيناً كبيرة. وحين أنعمت
النظر فيه عرفته وأدركت غرضه. فلبس أوفر ما عندها من الثياب ورقصت
أمامه متظاهرة بافرح لقدمه.

“suatu waktu, anak Kasim mengajak pedagang baru itu ke rumahnya. Ali Baba menyambutnya dengan hangat karena tahu ia adalah tamu dari ponakannya. Akan tetapi, Marjanah yang cerdas ragu ketika melihat sebuah pisau besar di balik ikat pinggangnya. Setelah lama mengintai, ia tersadar pada sosok di hadapannya, dan mengetahui apa tujuannya. Ia kemudian kenakan baju termewah yang pernah dimilikinya, dan menari di hadapan pedagang baru itu dengan menunjukkan rasa senang akan kedatangannya.”

(18) *Punishment*: hukuman (bagi penjahat), lambang: U

Tarian Marjanah rupanya membuai tetua pencuri. Sang pembantu pun mengambil pisau dengan cekatan, dan menghujamkannya ke jantung si tetua pencuri, yang mati saat itu juga.

ثم غافلته وأخذت سكيناً من وسطها برشاقة، وضربت به في قلبه، فقتلته
بالحال.

“Marjanah -dengan tariannya- membuai tetua pencuri itu, dan dengan tangkas merebut pisau di balik ikat pinggangnya, kemudian menghujamkan

pisau itu ke jantungnya. Tetua pencuri itu mati seketika.”

- (19) *Exposure*: penyingkapan (tabir), lambang: Ex
 Ali Baba dan anak Kasim marah besar terhadap Marjanah. Hal itu membuat Marjanah harus menyingkap tabir sebenarnya.

وغيض علي بابا وابن أخيه مما حدث أشد الغضب. فأخبرتهما مرجانة
 بحقيقة الأمر.

“Ali Baba dan ponakannya marah besar terhadap pembantu mereka, sehingga Marjanah menceritakan kepada mereka berdua tentang kejadian yang sebenarnya.”

- (20) *Recognition*: pahlawan dikenali, lambang: Q
 Setelah Ali Baba dan ponakannya mengetahui kejadian yang sesungguhnya, mereka sadar telah salah menilai orang, alih-alih berterima kasih, mereka malah marah pada pahlawan yang menyelamatkan mereka. Mereka pun akhirnya berterima kasih pada pembantunya yang cerdas itu.

فشكرا لها أحسن الشكر ثم تعاونوا جميعا على دفنه بجوار أصحابه
 للصوص، من غير أن يفتن إليهم أحد.

“Ali Baba dan ponakannya sungguh berterima kasih kepada Marjanah. Mereka pun Bersama-masa tolong menolong untuk menguburkan jasad tetua pencuri di samping rekan-rekan kawanan pencurinya, tanpa diketahui siapapun.”

- (21) *Wedding*: perkawinan (naik tahta), lambang: W
 Ali Baba akan terus mengenag jasa baik Marjanah terhadapnya. Sebagai balasanya, ia menikahkannya dengan putra Kasim yang memang serasi dengannya, karena pengetahuan dan kecerdasan yang dimiliki pembantunya itu.

ولم ينس علي بابا فضل مرجانة عليه، فزوجها ابن أخيه مكافأة لها على
 معروفها وذكائها.

“Ali Baba tidak melupakan jasa Marjanah terhadapnya. Ia kemudian menikahkannya dengan

putra Kasim, yang memang serasi dengannya, karena pengetahuan dan kepintaran yang dimiliki gadis itu.”

(22) Situasi Akhir. Lambang: X

Situasi akhir yang menutup dongeng ini adalah tiadanya orang lain selain Ali Baba yang mengetahui gua rahasia, dan kebijakannya untuk membagi rata semua hartanya dengan anak Kasim dan istrinya, Marjanah.

وأصبح الكنز - منذ ذلك اليوم - ملكا لعلي بابا بعد قتل اللصوص،
فقسمه بينه وبينهما بالسوية، وعاشوا جميعا طول الحياة وهم على أسعد
حال وأهنأ بال.

“harta karun dalam gua - sejak saat itu – menjadi milik Ali Baba setelah kematian para kawanan pencuri, Ia bagi dengan rata harta itu dengan Kasim dan istrinya. Mereka pun hidup bahagia selamanya.”

3.2.2. Fungsi Skema

Jika dongeng *Qashash Min Alfi Laylah*: 'Ali Baba disusun dalam bentuk skema, kerangka cerita yang membentuk strukturnya akan tampak sebagaimana berikut.

(α) : a B F C K ξ γ δ A M Pr J D O R S η N U Ex Q W : (X)

3.2.3. Pola Cerita

Setelah unsur-unsur penting dan unsur-unsur penjelasnya ditunjukkan, dalam cerita itu dapat ditemukan pola-pola tertentu. Propp (dalam Suwondo: 2011, 68) mengatakan bahwa satu cerita (komponen) tertentu dapat ditandai oleh satu perkembangan atau pergerakan yang diawali dengan penetralan (Tindakan) dimulai dan diakhiri dengan mencapai tujuan setelah melalui fungsi-fungsi perantaraan. Setelah mencermati fungsi-fungsi pelaku di atas, pola yang ditemukan berdasarkan cerita ini adalah sebagai berikut.

- I. a ----- C
- II. K ----- U
- III. Ex ----- W

Pola I disebut sebagai awal cerita, pola II merupakan isi cerita, pola III adalah bagian akhir cerita. Secara umum, ketiga pola ini menunjukkan bahwa alur cerita ini maju (forward). Hal itu

disebabkan oleh keterkaitan peristiwa yang terbentuk dalam cerita ini terus berkembang maju.

3.2.4. Distribusi Fungsi di Kalangan Pelaku

Menurut Propp (dalam Suwondo: 2011: 69-70), ke-31 fungsi yang menjadi kerangka pokok dongeng *Qashash Min Alfi Laylah: 'Ali Baba* dapat didistribusikan dalam lingkaran Tindakan (spheres of action). Ada tujuh lingkaran dalam sebuah dongeng atau cerita rakyat. Jadi, setiap lingkaran tindakan dapat mencakup satu atau beberapa fungsi. Akan tetapi, pada dongeng *Qashash Min Alfi Laylah: 'Ali Baba* ini, peneliti hanya menemukan lima lingkungan Tindakan, yaitu:

- (1) Lingkungan aksi penjahat: A, Pr, J, O, η, δ.
- (2) Lingkungan aksi donor: D.
- (3) Lingkungan aksi pembantu: Rs, N, U, Ex, W.
- (4) Lingkungan aksi perantara: M.
- (5) Lingkungan aksi pahlawan: a, B, ξ, F, K, C, γ, Q.

D. Simpulan

Berdasarkan pembahasan di dalam penelitian dongeng *Qashash Min Alfi Laylah: 'Ali Baba*, peneliti dapat memberikan beberapa simpulan sebagai berikut.

- (a) Terdapat 21 fungsi naratif yang terdapat dalam dongeng *Qashash Min Alfi Laylah: 'Ali Baba*
- (b) Fungsi skema dongeng *Qashash Min Alfi Laylah: 'Ali Baba*:
(α) : a B F C K ξ γ δ A M Pr J D O R S η N U Ex Q W : (X)
- (c) Ditemukan tiga pola cerita, yaitu awal, isi, dan akhir cerita. Dongeng *Qashash Min Alfi Laylah: 'Ali Baba* menggunakan alur maju (*forward*), dan memiliki lima lingkaran Tindakan (spheres of action).
- (d) Penerapan teori ini dapat memberikan pengetahuan dan pemahaman setepat mungkin tentang fungsi unsur-unsur sebuah cerita dalam keseluruhannya, sehingga transformasi cerita menjadi jelas berdasarkan pemahaman makna bagian motif-motif dalam keseluruhan cerita. Selain itu, penerapan teori ini dapat menunjukkan beberapa nilai moral sebagai landasan untuk pembentukan karakter. Nilai-nilai moral tersebut antara lain: persaudaraan, kerja keras, loyalitas, kebijaksanaan, dan kebaikan hati.

Peneliti merekomendasikan agar kegiatan penelitian sastra, khususnya sastra Arab dalam *genre* apapun baik berupa dongeng, cerpen, novel, dan puisi dapat dilakukan secara lebih terarah, bertahap, dan berkelanjutan agar nilai-nilai moral di dalamnya dapat diambil secara utuh dan menyeluruh guna pembangunan mental yang baik seluruh penikmat di berbagai negara, khususnya di Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

- Kailani, Kamil. 2002. *Qashash min Alfi Laylah: Ali Baba*. Cet. 22. Kairo: Dar al-Ma'arif.
- Endraswara, Suwardi. 2013. *Teori Kritik Sastra: Prinsip, Falsafah, dan Penerapan*. Yogyakarta. CAPS.
- Lestari, Ummu Fatihah Ria. 2013. "Morfologi Cerita Rakyat Ormu (*Sebuah Telaah Teori Propp*).” Multilingual, Volume XII, Nomor 1, Juni 2013.
- Lestari, Ummu Fatihah Ria. 2015. "Morfologi Cerita Rakyat Arso Watuwe: *Sebuah Analisis Naratologi Vladimir Propp*.” Metasastra, Volume VIII, Nomor 1, Juni 2015.
- Ratna, Nyiman Kutha. 2006. *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra: Dari Strukturalisme hingga Poststrukturalisme Perspektik Wacana Naratif Yogyakarta*. Pustaka Pelajar.
- Scholes, Robert. 1977. *Structuralism in Literature: An Introduction*. New Heaven and London: Yale University Press.
- Sehandi, Yohanes. 2014. *Mengenal 25 Teori Sastra*. Yogyakarta: Ombak.
- Suaka, I Nyoman. 2014. *Analisis Sastra: Teori dan Aplikasi*. Yogyakarta: Ombak.
- Susanto, Dwi. 2012. *Pengantar Teori Sastra: Dasar-Dasar Memahami Fenomena Kesusasteraan*. Yogyakarta: CAPS.
- Suwondo, Tirto. 2011. *Studi Sastra: Konsep Dasar dan Penerapannya pada Karya Sastra*. Yogyakarta: Gama Media.
- Taum, Yoseph Yapi. 2011. *Studi Sastra Lisan: Sejarah, Teori, Metode, dan Pendekatan Disertai Contoh Penerapannya*. Yogyakarta: Lamera.
- Teeuw, A. 1988. *Sastra dan Ilmu Sastra Pengantar Teori Sastra*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Propp, Vladimir. 1968. *Morphology of Folktales*. Austin and London: University of Texas

- Danandjaja, James. 1991. *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng, dan lain-lain*. Jakarta: Grafiti.
- Eriyanto. 2013. *Analisisi Naratif: Dasar-Dasar Penerapan dalam Analisis Teks Berita Media*. Jakarta: Kencana Prenada Media Grup.

TEORI TRANSFORMATIF DALAM TRADISI STRUKTURALISME

(Kritik Atas Nalar Chomsky)

Oleh: Sugeng Sugiyono^{*)}

E-mail: sugeng.sugiyono@uin-suka.ac.id

A. Linguistik Strukturalisme

Saat ini Ferdinand de Saussure diklaim oleh banyak sarjana di luar disiplin linguistik sebagai sosok pemikir daripada sebagai sosok yang reputasinya sebagai seorang sarjana bahasa. Dia dianggap sebagai perintis aliran besar (*broad current*) dan sering disebut sebagai semiolog yang telah berhasil meletakkan dasar-dasar prinsip yang dikenal sejak tahun 1970-an dengan sebutan *structuralism*. Aliran semacam ini pada kenyataannya tidak selalu diaplikasikan langsung dalam ranah keilmuan bahasa. Hasil pemikiran dan kerja ilmiah Saussure diperkirakan banyak dikembangkan menjadi metode pendekatan dalam linguistik, tepatnya apa yang disebut sebagai *langue*. Perbedaan antara *langue* dan *parole* dianggap sebagai kunci dari ide dalam linguistik strukturalisme.

Apa yang disebut sebagai definisi pendekatan strukturalis secara tegas mendorong bahasa untuk dipelajari sebagai fenomena dalam sebuah sistem tersendiri yang mana sistem tersebut ditentukan oleh adanya hubungan-hubungan internal antar bagian-bagiannya, bukan seperti studi sejarah, sosial, filsafat, dan pendidikan. Sejak kemunculannya, de Saussure menekankan bahwa dunia bahasa hampir selalu dipelajari dalam kaitannya dengan sesuatu yang lain serta dari berbagai sudut pandang yang lain pula. Pertanyaannya, jika bahasa hanyalah refleksi atau ekspresi dari sesuatu yang bersifat *nonlinguistik*, lalu apa yang sebenarnya disebut sebagai bahasa itu? Orang akan memperoleh jawaban mengenai apa yang disebut sebagai bahasa dari gagasan Saussure yang semakin matang cara berfikirnya dengan menunjuk bahwa bahasa tidak lain sebagai sebuah proses pendekatan terhadap sistem tanda (*sign system*). Dengan demikian, de Saussure telah berhasil meletakkan studi linguistik sebagai sebuah

^{*)} Guru Besar Prodi Bahasa dan Sastra Arab Fadib UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

titik sentral bagi lahirnya pengetahuan-pengetahuan baru. Mempelajari bahasa adalah sebuah keniscayaan seperti yang dikemukakan Deborah Kameron sebagai berikut.

mempelajari kehidupan tanda-tanda dalam masyarakat adalah sebuah keniscayaan; ia bagian dari psikologi sosial yang saya sebut sebagai semiologi. Semiologi menunjukkan segala sesuatu yang membentuk tanda serta hukum-hukum yang menentukannya.¹⁰²

Dengan kata lain, Saussure meyakini bahwa pertanyaan mengenai bahasa itu selalu dikaitkan dengan pertanyaan-pertanyaan yang sifatnya sosial dan psikologi. Bahkan, bahasa merupakan bagian dari fenomena dari psikologi sosial sekaligus menjadi bagian dari studi bahasa sesuai dengan kecenderungan budaya manusia dalam mengkonstruksi sistem-sistem simbol ucapan maupun tulisan, tanda-tanda bahasa, kode dan sebagainya. Ia sangat berjasa dalam memberi kontribusi terhadap lahirnya *semiology*, sebuah ilmu mengenai tanda-tanda dalam menganalisis tatakerja sistem tanda itu sendiri.

Saussure meyakini semiologi milik dan hidup bersama fenomena dalam dunia sosial dan psikologi dan tak seorang pun di antara ahli bahasa yang menolak bahwa bahasa itu merupakan gejala mental dan sekaligus sebuah fenomena kognisional.¹⁰³ Pada pertengahan abad 20, penganut strukturalis Amerika cenderung mengadopsi model tingkahlaku dalam psikologi disamping upaya-upaya untuk mempelajari proses berpikir dalam diri manusia itu sendiri. Bahasa perilaku adalah dan yang sejenisnya disuguhkan dalam bentuk-bentuk conditioning, stimulus, dan response. Dapat dikatakan bahwa analisis struktural bahasa adalah sebuah sistem dalam sistemnya sendiri.

Tampaknya, sisi fenomena bahasa inilah yang ditangkap oleh seorang pakar bahasa, Noam Chomsky di akhir tahun 1950-an dalam sebuah gerakan untuk mengubah tujuan dan metode linguistik dengan metode dan cara yang terlihat radikal. Avram Noam Chomsky adalah seorang ahli bahasa disamping seorang politikus,

¹⁰² Deborah Kameron, *Feminism and Linguistic Theory*, second edition, The Macmillan Press Ltd, 1992, hlm. 23.

¹⁰³ *Ibid.*, hlm. 27.

dilahirkan di Piladelphia pada tanggal 7 Desember tahun 1928. Ayahnya seorang ahli bahasa dan konon juga mengenal bahasa Arab sehingga tidak heran jika Chomsky mewarisi keahlian ayahnya sebagai seorang pakar bahasa. Chomsky sejak kecil sudah diajari bagaimana mengedit hasil penelitian bahasa yang dilakukan ayahnya takala masih berusia 10 tahun. Chomsky sangat tertarik dengan analisis bahasa khususnya analisis struktural yang diilhami oleh pemikiran strukturalis de Saussure. Selama dua tahun penuh ia menekuni penelitian untuk memperoleh gelar magister yang hasilnya kemudian dipublikasikan pada tahun 1951 dengan judul *Morphophonemics of Modern Hebrew*. Ia mengambil bahasa Ibrani sebagai objek penelitian, salah satu bahasa dari rumpun bahasa Semit yang juga salah satu induk bahasa Arab.

Pada tahun 1955 Chomsky berhasil meraih gelar doktor dalam bidang filsafat dari Universitas Pensilvania dengan karyanya yang monumental dalam Syntactic Structure berjudul *The Logical Structure of Linguistic Theory*. Hasil-hasil pemikirannya banyak didiskusikan di Universitas Harvard di saat ia menjadi anggota konsorsium antara tahun 1951 sampai dengan tahun 1955. Dalam bukunya, ia berbicara tentang tatabahasa transformatif, tujuan, hipotesis, dan metodenya. Pada tahun yang sama Chomsky ditunjuk menjadi seorang dosen di lembaga pendidikan Massachusetts Institut of Technology, tempat ia mengembangkan ilmunya sampai berhasil memperoleh predikat guru besar dan menjadi salah satu tokoh pengibar bendera perkembangan studi linguistik di Amerika. Di antara tokoh guru yang berpengaruh pada pemikiran Chomsky adalah Zellig Harris, sarjana kelahiran Rusia yang menjadi dosen Universitas Pensilvania dalam bidang ilmu bahasa distribusional.

Saat Chomsky melibatkan diri dalam dunia linguistik pada tahun 1957, strukturalisme Amerika mengalami kejayaan dan di kala itu pula de Saussure sudah dikenal oleh para peneliti di luar disiplin linguistik. Chomsky yang dididik dalam tradisi Bloomfield mengambil orientasi dalam pendekatan linguistik berdasarkan tatabahasa. Di dalam *Syntactic Structure*, ia mulai menyusun suatu tipe analisis baru yang disebut sebagai tatabahasa transformatif (*generatif transformatif*).

B. Strukturalisme dan Semiologi

Semiologi tidak sama dengan strukturalisme. Semiologi adalah sebuah disiplin pengetahuan tentang tanda (versi de Saussure) sementara strukturalisme adalah sebuah metode yang dapat diimplementasikan dalam kerja semiologi. Semiologi dan strukturalisme tidak identik dalam studi bahasa. Semiologi mempelajari semua jenis sistem tanda, sementara metode strukturalis dapat diterapkan untuk hal-hal lain di samping bahasa sendiri.

Semenjak ide-ide Saussure ditulis, sebuah fenomena tatapikir yang luarbiasa mulai dipelajari sebagai sistem tanda oleh sarjana-sarjana yang mengambil pemikiran linguistik de Saussure dan selanjutnya diterapkan di berbagai bidang. Sosok antropolog, Claude Levi-Staruss sebagai contohnya, telah mempelajari sistem kekerabatan (*kinship*) sebagaimana dalam bahasa-bahasa. Jadi, prinsip hubungan hubungan dan kontras diterapkan secara begitu bagusny dalam istilah-istilah kekerabatan yang dalam tradisi Arab disebut *qarâbah*.¹⁰⁴

Ilustrasi yang dicontohkan Roland Barthes tentang analisis semiologi diterapkan pada suatu tanda nonlinguistik ditulis dalam bukunya *Mythologies*. Ia menganalisis sebuah cover majalah mengenai sebuah tanda. Cover majalah tersebut menunjukkan seorang tentara Hitam (*Black soldier*) sedang menghormat pada bendera Perancis. Barthes menunjukkan bahwa tanda *Black soldier saluting the French flag* merupakan petanda (*signified*) untuk penanda (*signifier*) selanjutnya yang lebih abstrak yang levelnya lebih tinggi sebab berkaitan dengan proposisi ideologi. Jadi, patriotisme dan loyalitas seorang tentara Hitam tidak menunjukkan bahwa imperialisme yang dilakukan negara Perancis sertamerta membuat seseorang tidak bersikap loyal terhadap negara tersebut.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Sistem kekerabatan seperti dalam keluarga, marga, keturunan, suku, *âli*, *ahl*, *sya'b*, *qabilah*, dan dalam militer seperti kopral, sersan, dan sersan mayor. Masyarakat Arab Jahiliah mengenal sistem kekerabatan (sosio-sistem) yang digambarkan sebagai anggota tubuh seperti; *sya'b* 'kepala', *qabilah* 'wajah', *'imarah* 'dada', *batn* 'perut', *rahm* 'rahim', *fakhz* 'paha', *fasilah* 'betis', dan *'asyirah* 'sepuluh jari kaki'.

¹⁰⁵ Roland Barthes, *Mythologies*, terj. Annette Lavers, cet. 5, New York, Hill and Wang, 1983, hlm. 116.

Model dua level analisis yang bersifat bahasa nonliteral sebagai proposisi ideologi semacam ini ia sebut sebagai mitologi. Pada contoh yang dilakukan Barthes seseorang hanya dapat memitiskan tanda apabila ia menaruh perhatian terhadap satu bagian tertentu seperti ras tentara tersebut dan itu tidak terjadi dengan sendirinya, melainkan sebuah refleksi seseorang terhadap rasisme budaya.

Model pemikiran ini mungkin selangkah lebih jauh dari contoh semacam *cat* yang terdiri dari sederet bunyi dan arti yang kompleks sehingga orang tidak mudah mengesampingkan begitu saja kekuatan dan sejarah munculnya pertanyaan-pertanyaan ekstra bahasa semacam itu. Strukturalisme sendiri tidak dapat menjelaskan bagaimana dan mengapa berbagai tanda (*signs*) seperti kata-kata dan pikiran dapat melakukan dan memperoleh signifikansi dari tanda-tanda tersebut.

Disamping itu, beberapa ahli yang telah mengaplikasikan ide de Saussure menganjurkan pada ranah yang lain tentang konsep tanda bahwa anak kecil belajar lewat budaya lingkungannya. Oleh karenanya, teori tanda ini telah menyuguhkan kontribusi kepada sebuah teori bagaimana manusia berkembang dalam masyarakat. Teori de Saussure ini memperoleh apresiasi Lacan dalam psikoanalisisnya. Lacan, sebagai bapak pendiri aliran psikoalisis menekankan pentingnya bahasa sebagai komponen bawah sadar. Bahasa adalah pokok utama dalam analisis apa sepanjang para ahli belum menemukan cara lain untuk menggapai bawahsadar yang hanya bisa dicapai melalui perantaraan bahasa. Lacan menilai bahwa alam bawah sadar menurut Freud merupakan sesuatu yang terstruktur begitu rupa sebagaimana bahasa. Alam bawah sadar itu sendiri menurut de Saussure terdiri atas tanda-tanda (*signs*). Ketika kaum strukturalis mengatakan tidak terdapat perbedaan (*differentiation*) ataupun signifikasi di luar bahasa, Lacan mengambil kesimpulan bahwa bawah sadar tersebut sesungguhnya dibentuk sebagaimana bahasa yang berkembang pada diri anak kecil melalui lingkungan dan budayanya. Seperti halnya dalam psikoanalisis, untuk memahami akulturasi ini maka teori tanda bahasa (*linguistic signs*) dapat menjadi pisau analisisnya.

C. Sumber Inspirasi Chomsky

Chomsky tertarik dengan struktur kalimat (*sentence structure*) daripada unit-unit bahasa kecil semisal fonem, kata-kata,

atau sejenisnya yang telah secara berhasil dipelajari oleh kaum strukturalis. Chomsky menemukan bahwa aturan-aturan sintaksis ternyata sangat kompleks untuk dipelajari melalui cara-cara yang dilakukan oleh aliran behaviorisme. Ia menyatakan bahwa *linguistik* merupakan sebuah teori yang sarat perbendaharaan khususnya yang ia dapati dalam struktur bahasa yang harus mampu merefleksikan struktur kesadaran manusia, dan bukan sekedar prosedur analisis bahasa. Dengan sebutan transformatif, berarti suatu model tatabahasa yang menurunkan atau menghasilkan semua kalimat yang mungkin dari sebuah bahasa dan menunjukkan bagaimana sebuah kalimat dapat ditransformasikan ke dalam kalimat yang lain dengan menerapkan aturan-aturan tertentu. Karena dididik di Amerika, praktis Chomsky tidak belajar langsung dari de Saussure. Ia mengenal de Saussure setelah munculnya terjemahan pertama *Cours de linguistique générale* dalam bahasa Inggris tahun 1959. Karier Chomsky bisa dikategorikan ke dalam tiga fase terhitung dari tahun tersebut hingga seterusnya. Keberadaan pemikiran de Saussure yang merasuk dalam pemikiran Chomsky cukup bervariasi, berkembang menurut kemajuan gagasannya melalui tiga fase tersebut.

Pada mulanya, dengan mengacu pemikiran de Saussure adalah gagasan Chomsky dalam memusatkan perhatian pada dualitas penuturan bahasa dipandang sebagai suatu segi kelemahan. Ide yang dikenalkan de Saussure adalah bahwa struktur kalimat termasuk bagian dalam penuturan, dan bukan merupakan sistem bahasa yang menghalanginya untuk mengembangkan aturan-aturan sistematis bagi fungsi kalimat. Sedangkan menurut Chomsky sendiri, sistem bahasa adalah sebuah sistem yang terkait dengan proses generatif. Adapun metafor tentang sebuah lambang dalam pemikiran de Saussure hanya digunakan secara terbatas. Dalam pengertian teknis Chomsky, seperangkat aturan yang diterapkan secara berulang-ulang dalam suatu susunan tetap akan menghasilkan kalimat-kalimat. Perbedaannya dengan gagasan de Saussure tentang bagaimana bahasa berfungsi dan ide Chomsky dalam sintaksisnya inilah yang menyebabkan Chomsky tidak merasa puas atas pendekatan de Saussure dalam menggambarkan sistem bahasa. Meskipun melakukan kritikan, Chomsky tetap menganggap de Saussure sebagai sumber inspirasi utama yang mendukung idenya mengenai program tatabahasa generatif.

Sekitar tahun 1986, dengan masih mengacu pada konsep de Saussure, ide-idenya mengenai sistem bahasa mulai muncul kembali dalam tulisan-tulisannya. Konsep baru Chomsky ini digolongkan sebagai konsep menyulitkan pandangannya sendiri disebabkan ia telah mempersempit kembali pandangan kreativitasnya dalam linguistik. Kenyataannya, orang sudah mulai belajar menciptakan variasi kalimat-kalimat yang tidak terbatas dari sejumlah model yang terbatas. Dalam fase ketiga kariernya, Chomsky juga kelihatan memberikan kritik seperti yang diulang-ulang pada fase pertama, yaitu bahwa de Saussure memandang bahasa lebih sebagai sebuah sistem elemen-elemen daripada sebagai sebuah sistem aturan.

D. Manusia dan Bakat Bahasa

Chomsky setidaknya telah menelurkan aliran pemikiran dalam bahasa. *Pertama*, ia menyatakan bahwa apa yang harus dipelajari anak kecil-termasuk pendapat para ahli bahasa- bukanlah kata-kata (*words*) atau kalimat (*sentences*) akan tetapi aturan-aturan bagaimana memproduksi bahasa ini. Fakta tersebut muncul dari kenyataan bahwa kalimat (*sentence*) dalam bahasa apa pun secara prinsip tidaklah terhingga dan tak seorang pun mampu mempelajari itu semua. Jika anak kecil menirukan bahasa sederhana yang lalu ia ungkapkan, sesungguhnya ia tidak mampu menghasilkan kalimat baru atau membuat kreatifitas bahasa sejenisnya. Ia seperti melakukan beberapa kesalahan bahasa atau ucapan yang ia tidak mendengarnya sendiri dari orang-orang dewasa di sekitarnya. Chomsky juga menyatakan bahwa anak kecil pembawaannya selalu cenderung belajar berbahasa dan ia mengetahui jenis kata apa saja yang diperolehnya. *Kedua*, bahasa manusia meskipun berbeda-beda, bahasa tersebut membentuk satu pola (*single pattern*). Sebagai contohnya, anak-anak di China dan di Italy memiliki pembawaan dan kecenderungan yang sama, yaitu anak-anak China belajar Cantonese sementara anak-anak Italy belajar dialek Italy. Cantonese dan bahasa Itali mestilah memiliki kemiripan dimana masing-masing merupakan jenis bahasa yang cenderung digunakan anak-anak. Ini penting, menurut Chomsky, sehingga para ahli bahasa seharusnya membuat teori bahwa bahasa-bahasa itu di bawah asas tunggal (*single language*) dan ditemukan sifat gramatika universalnya (*an-*

nahw al-kully)¹⁰⁶ sehingga ditemukan rumusan definisi bahasa secara umum. *Ketiga*, dalam teori transformasi-nya, Chomsky memandang bahasa itu merupakan kemampuan fitrah (*malakah fitriyah*) yang mengandung daya kreasi (*ibda'î*) dan hasil tersebut tampak dalam bahasa anak-anak dari suku bahasa apa pun yang memungkinkan untuk memahami dan menciptakan pola struktur yang tidak habis-habisnya sebagai hasil gambaran dari sistem kognisi otak (*an-nidâm al-idrâki li al-'aql*)¹⁰⁷ dan yang sejalan dengan susunan saraf otak manusia (*ad-dimag al-basyari*). Tata aturan bahasa yang saling berkaitan dan terbatas tersebut bercirikan *track* 'warisan' yang bersumber dari apa yang disebut sebagai prinsip dasar dari kaidah tetap (*al-kulliyyat an-nahwiyyah*) yang diyakini dapat diterapkan pada semua bahasa manusia. Fenomena ini juga dipahami sebagai tafsiran atas prakondisi awal berdasar pengalaman dan skill bahasa. Mekanisme transformasi bahasa dengan cara demikian ini kemudian melahirkan teori yang disebut sebagai teori transformatif (*tahwiliyyah*) atau teori generatif (*taulidiyyah*).¹⁰⁸

Ide tentang bahasa universal ini mengisyaratkan pengertian bahwa sifat tersebut terjadinya hampir di setiap bahasa, sekaligus mengandung sebuah konsep penyederhanaan secara berlebihan (*oversimplification*). Konsep universal di sini merupakan sebuah kategori yang diperlukan untuk mendiskripsikan semua aturan bahasa manusia. Beberapa contoh sifat universal ini terjadi pada tata bahasa (*grammar, nahw*) semisal NP (*noun phrase*) dan N terlihat memiliki bentuk universal yang kuat (*strong universals*) yang terjadi di hampir semua jenis bahasa.¹⁰⁹

Teori transformatif dari Chomsky juga mengisyaratkan bahwa belajar bahasa bagi anak-anak tidak memerlukan pengalaman

¹⁰⁶ Sifat bahasa universal dalam istilah Ali Harb disebut sebagai *al-kulliyyat an-nahwiyyah* yang mengandung unsur-unsur dasar aturan pada setiap bahasa manusia mana pun.

¹⁰⁷ Istilah *idraki* digunakan Ali Harb untuk menunjuk struktur otak (*cognitive*) dibedakan dari istilah *ma'rafi* (*epistemology*) sebagai sifat dari susunan ilmu pengetahuan.

¹⁰⁸ Teori transformatif-generatif dari Chomsky ini muncul di tahun 1957 di tengah-tengah semaraknya pergolakan pemikiran ilmu bahasa yang dirangkum dalam bukunya *Syntactic Structure* yang kemudian disusul dengan *Aspects of the Theory of Syntax* tahun 1965.

¹⁰⁹ Neil Smith dan Deirdre Wilson, *Modern Linguistics: The results of Chomsky's Revolution*, New York, Penguin Books, 1983. hlm. 80.

atau kerampilan tertentu karena terbentuk melalui alam bawah sadar sesuai dengan kognisi manusia yang pada dasarnya mampu mewujudkan pemahaman, ucapan, atau belajar melalui gambaran yang didasarkan atas daya kreatif (*an-nasyat al-ibdâ'i*). Dengan demikian, cara menerjemahkan prinsip-prinsip dasar umum tata aturan universal dalam berbagai macam bentuk bahasa dan perubahannya adalah sesuai dengan perbedaan cara pemakaian setiap bahasa itu sendiri.

E. Transformatif Sebuah Revolusi Bahasa

Teori transformative (*tahwili*) atau juga dikenal sebagai teori generatif (*taulidi*) ini muncul dan diterima sebagai jalan pembuka bagi perkembangan ilmu bahasa yang pengaruhnya begitu luas dalam pemikiran bahasa secara umum. Teori ini berhasil menyuguhkan contoh bagaimana memahami fakta-fakta unik linguistik dengan melibatkan faktor-faktor mental dan kesadaran di luar pengalaman yang biasa terlihat dalam studi deskriptif. Artinya, kemampuan dasar bahasa individu tidak dilandasi oleh fakta sebagaimana tata kerja induktif, melainkan berangkat dari prinsip dasar kepada fakta, yaitu dari pemahaman atau kesadaran yang ditafsirkan lewat mekanisme generatif secara bersamaan dalam memproduksi bahasa dan kemungkinan-kemungkinan linguistik lainnya.

Titik tolak ide Chomsky bukan untuk mendeskripsikan suatu bahasa tertentu melainkan untuk menunjuk adanya pembicara atau pendengar ideal bagi sejumlah komunitas bahasa yang sudah teratur. Pandangan kontroversial yang lain yang ditunjukkan melalui teori linguistiknya adalah terwujudnya pembicara ideal (*mutakallim namûzaji*) tanpa kesalahan atau cacat sebagaimana dijelaskan oleh teori tersebut. Sesungguhnya idealisme yang ada dalam teori universal ini, kebenaran dan kejujurannya tampaknya tertutup oleh kekurangan yang melekat pada teori itu sendiri, demikian disebut oleh Ali Harb.¹¹⁰

Tidak diragukan lagi bahwa apa yang dihasilkan oleh Chomsky adalah otentik mengingat ia merupakan inti pemikiran bahasa yang menghasilkan perubahan dalam pemikiran linguisti khususnya yang terkait dengan persoalan pemahaman gramatika transformatif (*an-nahw at-taufîdî*), kaidah ransformatif (*al-qawâid*

¹¹⁰ Ali Harb, *Al-Mahiyah wa al-'Alaqah nahwa Mantiq Tahwili*, Beirut: Al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi, 1998, hlm. 109.

at-tahwīliyah), potensi bahasa (*al-kafāh al-lugawiyyah*), dan performansi (*al-adā al-lugawī*). Dari segi lain, terlihat Chomsky telah melampaui batas-batas pemikiran bahasa ke ranah pemikiran filsafat, teori pengetahuan, dan ranah mental terkait dengan persoalan-persoalan epistemologis mengenai potensi berbahasa seseorang.¹¹¹

Dengan demikian, akhirnya masyarakat linguistik menganggap Chomsky sebagai peletak dasar pertama untuk tema-tema linguistik berdasar teori transformatifnya, sekaligus adanya upaya mengalihkan studi linguistik deskriptif ke arah studi kognisi dan penafsiran. Di balik semua itu, Ferdinand de Saussure telah mampu membuka jalan baru kajian linguistik sekaligus dikenal sebagai bapak pelopor linguistik modern. Ia bukan saja peletak proposisi dasar ilmu pengetahuan, namun juga membuka pikiran mengenai bahasa yang lebih dinamis serta cakrawala kajiannya yang pengaruhnya melampaui batas-batas studi filsafat dan humaniora secara keseluruhan.¹¹²

F. Problematika dalam Teori Transformatif

Kesadaran universal menurut Chomsky telah berfungsi dalam membentuk teori dasar tetap untuk semua jenis bahasa serta penjelasan bagaimana proses penerjamahannya ke dalam bahasa-bahasa tertentu. Dengan kata lain, ia ingin menjelaskan mekanisme perubahan bahasa secara umum dalam kaidah-kaidah khusus. Chomsky ingin menjelaskan bahwa dalam teori transformasi, bakat bahasa bawaan memiliki daya kreasi untuk menafsirkan berbagai fakta dasar penciptaan bahasa. Keyakinan ini mendorong orang untuk bisa memahami bahwa anak-anak mampu belajar bahasa dengan mudah lewat analogi berdasar kemampuan dasar tersebut dalam memahami dan menyusun kata-kata atau kalimat yang belum pernah ia dengar sekalipun. Padahal, sistem bahasa adalah sebuah sistem yang rumit dan meretasnya tentu memerlukan waktu yang panjang dan semestinya dilakukan oleh para pakar dan ahlinya. Ide mengenai terdapatnya kemampuan bahasa

¹¹¹ Tak pelak teori Chomsky ini banyak mendapat komentar terutama dari pengikut aliran behaviorisme dan pragmatisme baik di Amerika sendiri maupun di Eropa maupun ahli tata bahasa dan filsafat bahasa yaitu sekitar persoalan hubungan antara bakat (*fitriah*) dan pengalaman (*khibrah*), watak alami (*malakah*) dan kemampuan (*qudrah*), antara teori (*nadzariyyah*) dan fakta (*waqi'ah*).

¹¹² Ali Harb, *Al-Mahiyah*, hlm. 110.

universal ini mendorong orang untuk memahami kalimat-kalimat yang cenderung bias yang selanjutnya memunculkan berbagai persoalan pelik. Teori transformasi bahasa ini akhirnya membawa pemahaman terhadap dua unsur; yaitu unsur *malakah* ‘bakat’ dan unsur *qudrah* ‘kemampuan’, yaitu unsur *kafāh* ‘kompetensi’ dan unsur *adā* ‘aksi’, serta antara unsur *mabnā* ‘*amiqah* (*deep structure*)’ dan *mabnā sathiyyah* (*surface structure*) melalui proses yang rumit.¹¹³

Teori transformatif-generatif ini tak ubahnya seperti teori keserupaan Plato atau ide fitrah Descartes atau juga proposisi Kant. Chomsky tidak saja mengacu pada Descartes yang diilhami oleh dugaan generatifnya, melainkan juga mengacu kepada Plato lewat diskusi Socrates dengan anak buahnya dalam mempelajari dasar-dasar matematika tanpa melalui latihan sebelumnya layaknya ide tentang gramatika universal. Pengetahuan bagi Plato adalah *tadzakkur* ‘memori’ oleh karenanya belajar bahasa juga semacam proses mengingat ini. Anak-anak, menurut Chomsky tidak belajar kecuali nama-nama gambaran atau abstraksi hasil pemahaman di balik fenomena bahasa.¹¹⁴

Teori Chomsky yang didasari oleh aturan semesta dan bakat ini paling tidak melahirkan dua asumsi; *pertama*, bahasa ditafsir secara naluri lewat otak manusia berdasar *track* memori yang ada pada setiap manusia, dan *kedua*, fakta-fakta bahasa ditafsirkan melalui daya intelektual atas dasar kultur kebebasan manusia berkreasi melalui cara-cara dan mekanisme yang bersifat transformatif-generatif.

Jika dibaca dengan cermat, apa yang dibaca Chomsky tentang fenomena bahasa cenderung kepada pemahaman yang pertama seperti ia kemukakan berkali-kali dalam beberapa kuliahnya, bahwa bahasa bukan sesuatu yang kita pelajari, melainkan sesuatu yang terjadi begitu saja. Seperti halnya anak belajar berjalan sejak kecil hingga tumbuh dewasa, begitu seterusnya, tumbuh dan berkembang layaknya sayap burung. Adapun ketrampilan, pengalaman, dan lingkungan hanyalah sebagai pemicu agar bakat bahasa bekerja

¹¹³ Proses transformasi sejalan dengan proses perhitungan matematik yang diperkirakan dapat dijelaskan, berangkat dari proposisi dan syarat terbatas dari unsur-unsur kaidah kemudian dicipta darinya susunan yang tak terbatas. Pemahaman semacam ini sudah dimulai jaman Yunani Kuno untuk bidang penafsiran khususnya dalam bidang ilmu pasti.

¹¹⁴ Ali Harb, *Al-Mahhiyah* hlm. 107—108.

sesuai dengan kebutuhan dan mekanisme kerjanya. Sistem berbahasa diibaratkan bakat run-temurun yang diprogram untuk melahirkan layaknya protoplasma yang melahirkan sell-sell yang lain.¹¹⁵

G. Peristiwa, Proses dan Pelaku Bahasa

Hal yang mungkin sulit dimengerti adalah bagaimana penciptaan bahasa secara generatif berdasar kemampuan manusia lewat proses transformasi dan daya kreasi alami ini terjadi pada penutur bahasa. Apa yang disebut sebagai daya kreasi adalah kemampuan mentransfer bahasa secara alami tanpa melalui regulasi dan dengan mengabaikan bingkai prinsip dasar. Dengan kata lain, tidaklah terjadi kreasi penciptaan bahasa tanpa adanya daya aktif (*fā'iliyyah*). Chomsky bersiteguh pada prinsip *mâwarai* 'di balik realitas' berupa landasan dasar berpijak, berupa naluri kemanusiaan yang dengan naluri tersebut orang tidak perlu belajar bahasa kecuali hanya melahirkan ungkapan bahasa sesuai dengan kesadaran akan pemahaman atau kognisi yang telah dipersiapkan sebelumnya.

Bila direnungkan lebih dalam, apa yang dikemukakan Chomsky di atas bertentangan dengan peristiwa bahasa itu sendiri. Bahasa, menurut Ali Harb, merupakan fakta yang terjadi tetapi bukan sebagai fenomena atau kejadian biologis seperti tumbuhnya gigi, rambut, dan bentuk tubuh lainnya atau seperti pertumbuhan menuju dewasa atau sekedar 'apa yang terjadi terjadilah' seperti apa yang dikatakan Chomsky. Tetapi, peristiwa pertumbuhan dan perubahan fisik tersebut sedapat mungkin memang harus seiring dengan adanya upaya untuk mewujudkan, dan tentunya lewat proses, sebab jika tidak demikian maka hal tersebut menyebabkan tidak bermaknanya arti 'kreasi' dan 'penciptaan'. Manusia bukan sekedar penutur dan pelaku dari bahasa universal atau penerjemah gramatika universal, melainkan ia juga tokoh pelaku sekaligus ahli berbahasa (*fā'ilun lugawiyyun*) secara nyata berupa tuturan lisan, dialek, serta gaya (stile)nya. Istilah *fā'ilun lugawi* sebagai dikemukakan Ali Harb sesuai dengan teori penciptaan bahasa lewat transformasi dinamis dimana manusia memiliki kemampuan diri untuk membentuk ungkapan bahasa yang bebas dan tidak terbatas.

Benar, manusia merupakan bagian dari alam dengan tabiatnya, akan tetapi *kalam* 'tuturan bahasa' bukan sekedar perilaku

¹¹⁵ *Ibid.*, hlm. 109.

tabiat atau gerak tubuh, melainkan ia sebuah spirit budaya dan aktivitas yang tak pernah berhenti, daya pikir aktif dalam melakukan signifikasi terhadap berbagai bentuk tanda (*signs*). Artinya, setiap kesadaran adalah kesadaran terhadap tanda (*signs*) dan semua pengetahuan senantiasa berkaitan erat dengan aktifitas 'tutur bahasa'. Pengertian di atas bukan berarti spirit berbahasa ini harus selalu mengikuti bangunan epistemologinya atau menyesuaikan dengan bingkai kesadaran intelektual dan mentalnya, sebab di antara bahasa dan pikiran tidak terdapat dinding pemisahannya.

Sesungguhnya, berbagai tanggapan terhadap teori bakat bahasa bukan terbatas pada ide tentang pengalaman manusia dan mekanisme pragmatismenya, tetapi lebih meluruskan pengertian bahwa ide tentang bakat (*fitri*) dan pengalaman (*tajribi*) adalah merupakan dua hal yang tak terpisahkan, layaknya keping mata uang yang kedua unsurnya saling merefleksikan satu sama lain. Bakat intelektual ini selanjutnya disebut sebagai cermin watak manusia (*mirâh at-tabi'ah*) sedangkan bahasa itu sendiri merupakan cermin pikiran (*mirâh al-fikr*) atau refleksi atas realitas yang mempengaruhi kondisi mental tertentu. Behaviorisme juga memandang apa yang dipahami seseorang dalam perilaku bahasa adalah bentuk respon terhadap dua hal yang saling mempengaruhi satu sama lain dalam bentuk *mutual reflection*. Jadi, intervensi bilateral antara dua hal yang berbeda (fitrah dan pengalaman) akan memunculkan ide bahasa yang berakar dari konsep kognisi yang mampu mengaburkan pemisah antara dua hal yang bertentangan, ibarat lapangan dan luasnya, jaringan dan petanya, cakrawala dan jagadnya. Dunia manusia itu luas dan menjangkau berbagai kemungkinan yang selalu terbuka dalam proses dan mekanisme hubungan-hubungan yang terus berubah.

Tak pelak, ide tentang gramatika generatif melahirkan fenomena unik dalam pemikiran linguistik dan mampu menggiring para ahli bahasa ke arah cara berpikir berbeda dari sebelum datangnya Chomsky. Pertanyaan yang sering muncul adalah, "Bagaimana bias muncul pemahaman terhadap suatu bahasa yang direfleksikan dalam susunan atau ungkapan yang tak terbatas yang penutur bahasa belum pernah mendengarnya sendiri?" Teori Chomsky ini terlihat kurang memperhatikan proses dalam peristiwa transformasi bahasa itu sendiri, ia lebih memfokuskan perhatian pada 'watak tetap bahasa' yang mengkristal dalam gramatika universal

yang melampau studi teks dan bahkan melupakan realitas bahasa itu sendiri. Di atas adalah cara berpikir tentang wujud kondisi yang mendahului (*mâ warâiyah*) dalam menentukan lahirnya bahasa ideal. Model berpikir di bawah alam sadar ini menepiskan kenyataan akan dunia perwujudan bahasa seperti kata, ungkapan, karangan, orasi, dan tindak tutur atau sejenisnya yang mampu membangun dan mengubah susunan gramatika dan bahkan hubungan-hubungan semantik di dalamnya. Jadi, dibalik pencarian hakikat sumber bahasa dan pengalaman yang mendahuluinya, Chomsky telah melupakan realitas yang lahir bersama bahasa itu sendiri. Proses transformasi dalam pemikiran linguistik yang tercermin dalam wujud tuturan atau teks, mestilah tergantung dari aturan dan logikanya, berupa susunan kata dan cara pemaduan komprehensifnya. Tuturan bahasalah yang sebenarnya yang bersifat 'tetap' yang mampu mengambil alih peristiwa, dan bukan karena adanya bakat potensi bahasa sebagaimana terori yang dikemukakan Chomsky. Teks bahasalah yang punya daya pengaruh dan melahirkanognisi dalam setiap peristiwanya, sejalan dengan pembacaan terhadap realitas dan cara pembentukannya.

H. Meretas Nalar Gramatika Transformatif

Menurut Austin, fenomena bahasa (sebut *langue*) selalu terbuka terhadap segala kemungkinan wujud bahasa sejalan dengan perubahan dirinya dalam menciptakan bahasa dengan perantaraan ungkapan berupa kata atau kalimat. Buah pikir Chomsky menutup diri dari fakta sifat perwujudan bahasa semacam ini sebab ia bergeming dalam mencari identitas di balik fakta (*metalanguage, huwiyyah mâwarâiyah*) bagi bahasa, sesuatu yang mendahului dan bersifat tetap dan universal untuk ditafsirkan dalam ragam bahasa berdasar prinsip umum melalui cara-cara induktif.

Teori dalam gramatika universal menyatakan bahwa hakekat bahasa mendahului wujudnya, ia berada di luar dan bergantung pada prinsip dasar gambarannya. Ini bertentangan dengan peristiwa bahasa yang sebenarnya terlahir dari realitas. Oleh karenanya, Chomsky telah menepiskan adanya wujud bahasa yang seharusnya bisa dikalkulasikan, diperkirakan atau ditafsirkan sebagai sebuah fenomena bahasa dengan bentuk-bentuk yang dihasilkan bahasa seperti bahasa metaforis, *isti'arah*, stile, gaya dan berbagai bentuk tindak tutur lainnya.

Dalam gramatika universal, fakta bahasa hanyalah bukti-bukti dari cara berpikir induktif atas sifat dasar yang disebut *deep structure* seperti yang dijumpai dalam teori emanasi mengenai keberadaan dan wujud Tuhan di tengah-tengah dunia nyata berdasar analogi *in praesentia* (hadir, *syâhid*) dan *in absentia* (*gâib*).

Lewat logika transformatif, bahasa mestilah produk terus-menerus bagi lahirnya ungkapan bahasa dalam bentuk struktur generatif yang terjalin dari dua arah berlawanan (*rivalry of precedence, tafaduliyyah*) dan yang terjadi dalam satu waktu. Artinya, susunan tersebut terus mengalami dekonstruksi dalam membentuk susunan-susunan yang lain. Saling berlawanan adalah sumber perubahan sebab dari perbedaan tersebut lahir makna sebagaimana disebut Ibn al-Arabi 'dari sumber satu, semua terkumpul dan semua bercerai' (*bi al-wahid tatajamma'u al-asyâ wa bihi tatafarraqu*).¹¹⁶ Jika gramatika universal (*an-nahw al-kulli*) memandang bahasa ibarat pohon sedang tumbuh dan bercabang menjadi model-model bahasa dan dialek, sedangkan dalam logika transformatif, bahasa diibaratkan peta atau sketsa yang menunjukkan beragamnya bahasa dan penyebarannya, atau tanda (*signs*) yang mampu memperlihatkan perbedaan dan penyebaran yang tanpa batas. Jadi, jika pada teori gramatika universal bahasa adalah wujud yang terus-menerus, sedangkan dalam logika transformatif bahasa merupakan jaringan-jaringan generatif yang masing-masing saling berhubungan.

Ide dalam gramatika universal melihat bahasa sebagai 'cermin akal' sementara logika transformasi memandang bahasa adalah 'cermin realitas'. Dalam pandangan ini eksistensi bahasa itu tidak terjadi pemisahan antara makna (konsep) dan referensinya atau antara 'aku' dan 'alam', apalagi jika dikaitkan dengan logika matematis, dimana fenomena bahasa penuh dengan kode dan simbol yang perlu dipahami, petunjuk-petunjuk semantik, dan arti-arti metaforis. Dalam teori gramatika universal menjadi hal yang mustahil untuk merumuskan kesesuaian antara *dâl* dan *madlul*, antara intelligible dan komprehensi. Watak bahasa yang seharusnya dapat dipahami secara komprehensif dalam teori gramatika universal hanyalah lahir lewat transformasi yang tak lain berupa kalam 'ujaran' yang tercipta dan terbentuk dengan sendirinya. Pengetahuan,

¹¹⁶ Ali Harb, *Mahiyah*, hlm. 118.

menurut logika transformatif, selalu menghasilkan perubahan lewat proses atau pergeseran dalam makna (*semantic shifting*). Pemikiran linguistik bukan sekedar menyuguhkan fakta bahasa yang menjadi objeknya, melainkan juga melakukan signifikasi terhadap tema-tema pemikiran baru yang ada dalam peristiwa berbahasa pada diri manusia. Jika pengetahuan dalam gramatika universal menemukan struktur dalam (*al-binyah al-'amiqah*) paling dasar untuk ditafsirkan pada permukaan yang nyata, dalam logika transformatif tidak dibedakan antara struktur dalam dan luar sebab apa yang dihasilkan dan dibentuk adalah berbeda dengan sendirinya. Perbedaan itu tercermin dalam perbedaan-perbedaan bahasa, dialek, logat, gaya bahasa dan cara mengekspresikannya. Jadi, cara berikir (logika) tentang transformasi bahasa telah melampaui batas-batas prinsip dasar teori transformatif dalam gramatika universal.

Jika teori transformatif ini diterapkan pada pemahaman hasil penafsiran dari struktur dalam sehingga maknanya hanya dapat dipahami melalui struktur luarnya, maka orang secara tak sadar akan mengalami banyak kendala berupa bias atau yang sering disebut kesalahpahaman. Contoh, untuk memahami struktur kalimat *dosen wajib menegur mahasiswa yang hadir sesudah lewat pukul delapan* ini akan menimbulkan berbagai pemahaman antara lain.

1. Dosen wajib menegur seorang mahasiswa yang hadir sesudah lewat pukul delapan
2. Dosen wajib menegur setiap mahasiswa yang hadir sesudah lewat pukul delapan
3. Dosen setelah sesudah lewat pukul delapan wajib menegur mahasiswa yang hadir
4. Dosen wajib menegur (kapan saja) mahasiswa yang hadir sesudah lewat pukul delapan

Kasus yang sama juga sering dijumpai dalam bahasa Arab seperti *syâhada at-tiflu al-qitta qâ'idan* bisa dimaknai a) anak tersebut menyaksikan kucing sambil duduk atau b) anak tersebut menyaksikan kucing yang dalam keadaan sedang duduk, dan masih banyak lagi. Dalam firman-Nya, *ilaihi yas'udu al-kalimu at-tayyib wa al-'amalu as-salihu yarfa'uhu* dapat berarti a) *yarfa'û Allâh al-kalim at-tayyib* atau b) *al-'amalu as-salih yarfa'û al-kalim at-tayyib*.

I. Kritik Atas Nalar Transformatif

Bahasa dalam logika transformatif bukanlah statis melainkan bekerja secara aktif dan membentuk hubungan-hubungan yang terus berubah sedangkan esensinya tergantung pada yang terjadi pada dirinya dalam membentuk kreasi-kreasi yang dinamis. Apabila bahasa berupa sebuah fenomena 'penciptaan dan kreasi', maka tentu wujudnya tidak selalu bergantung pada wujud yang mendahuluinya (*al-wujūd as-sâbiqah*) melainkan berupa kreasi penciptaan dan perubahan yang selalu berkaitan. Jika manusia hanya sebagai lakon atau pekerja maka ia hanya menuruti tabiat intelektual atau watak bahasanya padahal mereka bukan sekedar 'makhluk berbahasa' (*hayawânât nâtiqah*) melainkan juga pekerja aktif dan dinamis dalam berkreasi lewat watak intelektual dan potensi bahasa yang dimilikinya.

Soal bahasa, menurut Ali Harb, bukan soal kembali kepada prinsip-prinsip dasar umum seperti tersedianya bahan bagi kebutuhan biologis dalam membentuk kesadaran dan perkembangan susunan saraf otak (sesuatu yang dicipta lagi) sebagaimana disebut Chomsky dalam *Language and Mind*.¹¹⁷ Bahasa bukan reproduksi yang selalu bergantung kepada menemukan dan mengungkapkan kembali *binyah 'amîqah* 'struktur dalam' dari wujud sebuah bahasa. Chomsky dengan pemikiran bahasa dan metode induktifnya terhadap wujud pendahulu hanyalah upaya menghasilkan sesuatu yang sudah ada (*tahsîl al-hâsil*). Bahkan, apa yang dilakukan tidak lebih dari memenuhi tujuan merubah peta konsep linguistik dengan metodenya, seolah ia telah membuka cakrawala baru dalam dunia berpikir soal bahasa. Sebab, bahasa sesungguhnya lebih merupakan sebuah wujud jaringan (*syabakah*) daripada sekedar soal bakat (*malakah*), ia memerankan fungsi dalam realitas dari sekedar stuktur yang terdapat di balik realitas yang ada. Bahasa bukanlah sekedar apa yang dipahami lewat teori-teori kaidah jarak melainkan lewat lapangan luas yang terbuka bagi dibaca, ditafsirkan, ditakwilkan, didekonstruksi, dan kalau perlu diadakan perubahan.

Tulisan ini bukan hendak menepiskan satu teori untuk menetapkan teori yang dianggap lebih meyakinkan seperti yang terjadi pada beberapa diskusi antara Chomsky dan para penentangannya, melainkan untuk lebih membuka cakrawala berpikir dalam linguistik dengan ide-ide segar, cara berpikir dinamis dan

¹¹⁷ Noam Chomsky, *Language and Mind*, New York: Harcourt Brace

komprehensif. Bukan pula untuk mencari identitas yang hilang dari fenomena bahasa penuh kerumitan sejak munculnya ide Plato, Descartes, atau Bertrand Russel tentang terbentuknya sistem persepsi bahasa dalam akal, dan tentang kemampuan manusia dalam mengetahui segala yang ia kenal dengan keterbatasan usia atau pengalaman dalam memahami wujud kosmos.

Ada perbedaan nyata antara Chomsky dengan Descartes. Descartes membuka peluang bagi kebebasan manusia untuk berpikir dan bergerak menuju fenomena baru yang berbeda dan yang mampu merubah hubungan antara eksistensi diri dan kosmosnya. *Cogito ergo sum* (aku berpikir maka aku ada) membebaskan manusia dari kelemahan dan meninggalkan sifat pasif ciptaan (*makhlu'qiyah*)nya dan menjadikan kehadiran dirinya mampu secara efektivitas mendayagunakan pikir dan menghasilkan karya. Mengikuti ide Chomsky tanpa daya kritis, mendorong seseorang terbelenggu dan cenderung menjadi tawanan dari tabiat berpikirnya, tidak kreatif dalam mengenal dan berbicara tentang dunia kecuali yang sesuai dengan yang digambarkan, diketahui, dan diingat sebelumnya.

J. Simpulan

Sejak mengenalkan teori generatifnya, Chomsky dengan teori transformatif dalam gagasan gramatika universal (*an-nahw al-kulliyah*)nya selalu mengarahkan daya pikirnya untuk melihat ke belakang. Alih-alih mengikuti pembaruan pemikiran Nitsche dan Jaques Derrida yang telah melahirkan transformasi pemikiran dan lompatan epistemologi mampu mengubah konsep hakekat pengetahuan termasuk hubungan bahasa dan pikiran, Chomsky masih disibukkan oleh konsepsi tradisional tentang *al-lughah mi'rah al-fikr* "bahasa sebagai cermin pikiran". Hubungan antara bahasa dan pikiran, bahasa dan realitas seperti diungkapkan Haedeger, Gadamer, dan Austin telah membuka cakrawala baru mengenai konsep bahasa dan hubungannya dengan wujud nyata, merefleksikan cara berpikir atau berbicara sesuai dengan realitas yang ada.

Bahasa lebih luas, lebih kaya, dan lebih kompleks dari sekedar kaedah gramatika atau logika untuk maksud-maksud terwujudnya bahasa yang bernilai transendental bagi penuturnya. Bahasa harus bersifat terbuka sebagai ranah kemungkinan untuk dikomunikasikan dengan berbagai fenomena, menembus batas-batas serupa jaringan yang terbuka dan bukan sekedar pengulangan terhadap susunan

sebelumnya. Oleh sebab itu, ketika ditanya oleh ‘Abd al-Wahhab al-Masîrî mengenai produk filsafat postmodernisme saat memberikan kuliah di Kairo tahun 1994, Chomsky memberikan komentar bahwa itu merupakan wacana yang hasil obrolan yang kurang bisa dipertanggungjawabkan dari segi nilai ilmiahnya. Padahal, pemikiran postmodernisme saat itu telah meluas di kalangan para sarjana di Amerika khususnya lewat tulisan Derrida.

DAFTAR PUSTAKA

- Ali Harb, 1998. *Al-Mahiyah wa al-'Alaqah nahwa Mantiq Tahwili*, Beirut: Al-Markaz as-Saqafi al-'Arabi.
- Boderra, Abdulrahman.2005. "Some Phenomena of Similarities between Arabic Linguistics and Contemporary Linguistic Studi" dalam *Annal of the Arts and Social Sciences. A Referred Academic Quarterly*. Vol. 25, Maret 2005. Kuwait: The Academic Publication Council-University of Kuwait.
- Giddens, Anthony, tt. "Structuralism, Post-structuralism and the Production of Culture" dalam Giddens (Ed.), *Social Theory Today*.tt.z California: Stanford University Press.
- Gordon, W. Terrence. 2002. *Saussure Untuk Pemula*. Terj. Setyantana. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Kameron, Deborah. 1992. *Feminism and Linguistic Theory*. Second Edition. London: The Macmillan Press Ltd.
- Lehtonen, Micco. 2000. *The Cultural Analysisi of Texts*. London: Sage Publications.
- Noam Chomsky, *Language and Mind*, New York: Harcourt Brace
- Roland Barthes. 1983. *Mythologies*. terj. Annete Lavers. cet. ke-5. New York: Hill and Wang.
- Smith, Neil dan Deirdre Wilson. 1983. *Modern Linguistics: The results of Chomsky's Revolution*. New York: Penguin Books.
- Sugiyono, Sugeng. 2008. "Nazariyyah Chomsky al-Lugawiyyah at-Tahwiliyyah fi Mizan an-Nagd" dalam Hermenia Jurnal Kajian Islam Interdisipliner. Vo. 7. No. 1, Januari-Juni 2008.
- Zaza, Hasan. 1971. *As-Samiyun wa Lugatuhum*. Kairo: Matba'ah al-Misri tauzi' Dar al-Ma'arif

THE MIRACULOUS NATURE OF THE QUR'AN (I'JAZ AL-QUR'AN) ACCORDING TO ABUL QASIM IBN 'UMAR AL-ZAMAKHSHARI

Oleh: Jarot Wahyudi^{*)}

E-mail: jarot.wahyudi@uin-suka.ac.id

A. Introduction

ZAMAKHSHARI'S theory of *I'jaz al-Qur'an* can be extracted from his multivolume *al-Khashshaf*, where he uses a rhetorical interpretation to show that the inimitability of the Qur'an rests on its composition (*nadzam*). This essay will examine specific passages of *al-Kashshaf* to show that Zamakhshari uses this work to implement his theory of rhetorical interpretation. A discussion of Zamakhshari's personal background as well as a consideration of the Muslim scholars who have discussed his works enables us to understand his perspective on where the miraculous nature of the Qur'an is situated.

B. Al-Zamakhshari: His Life and Works in Brief

Abu al-Qasim Mahmud b. 'Umar al-Zamakhshari was born in 467/1075 in the province of Khawarazm,¹ only seven years after the death of al-Tusi,² a prominent Shi'i exegete. He spent the first

^{*)} Jarot Wahyudi is the lecturer of the Miraculous Nature of the Qur'an (*I'jaz Al-Qur'an*) and **Civic Education** of the Department of Arabic Language and Literature at the Faculty of Adab and Cultural Studies, State Islamic University (UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia (1994-Now). B.A. in Arabic Language and Literature, Faculty of ADAB IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta (1991). B.A. in Law, Indonesia Islamic University (UII) Yogyakarta (1993). M.A. in Qur'anic Studies, McGill's Institute of Islamic Studies, Montreal (1997), Ph.D. Student, Faculty of Law UII, Yogyakarta (2014-Now).

¹ C. Broclemann, *Geschichte der Arabischen Litterature (GAL)* (Leiden: E.J. Brill, 1937), Book I, 290; c.f. Supplement, 507.

² Muhammad b. Al-Hasan b. 'Ali Abu Ja'far al-Tusi who was born in 385/995 is the author of *al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an*, 10 vols. (Najaf: al-Matba'ah al-'Ilmiyyah, 1376/1957). In the most recent edition, it has been printed in ten volumes. Henri Corbin places al-Tusi in the second period of Shi'i intellectual history. See Henri Corbin, *History of Islamic Philosophy*. Translated from French

eighteen years of his life as a subject of the great Saljuq Sultan Malik Shah I.³ He traveled a great deal, studying under scholars in Bukhara, Samarqand, Baghdad and Mecca. It is said that his strongest intellectual influence was Mamud b. Jarir al-Dabbi al-Isbahani later known as Abu Mudar (d. 507/1113).⁴ He was credited with introducing Zamakhshari to Mu'tazili teachings and the people of Khawarazm, where his proselytism was far-reaching.⁵ Zamakhshari had a close personal relationship with his teacher who not only imparted knowledge to his student, but also supported him financially.⁶ Because Zamakhshari was well versed in knowledge, some scholars called him "unique in his time" (*wahid 'asrihi*).⁷

Zamakhshari's own adoption of the Mu'tazilite doctrine was open and outspoken. He frequently called himself "Abu Qasim al-Mu'tazili;"⁸ once he answered a call by saying that "Abu al-Qasim al-Mu'tazili is at the gate." Proud of being Mu'tazili, he states explicitly that *al-Kashshaf* was written in order to provide a much-needed comprehensive Mu'tazili commentary to the Qur'an.⁹ This exegete is said to have begun his tafsir with the phrase: "*al-hamdu li-llahi al-ladhi khalaqa al-Qur'an*." He was later persuaded to temper the tone of "*khalaqa*" to "*ja'ala*," some scholars say "*anzala*" however, he didn't want to change it; any copy of his *tafsir* which uses these two proposed words, has clearly been edited by subsequent scholars.¹⁰

by Liadain Sherrard with the assistance of Philip Sherrard (London & New York: Kegan Paul, 1993) 23.

³ Jane Dammen McAuffie, *Qur'anic Christian: An Analysis of Classical and Modern Exegesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) 49.

⁴ Yusuf Biqa'i, *Sharh Maqamat al-Zamakhshari* (Beirut: Dar al-Kitab al-Lubani, 1981) 5.

⁵ See Lutpi Ibrahim, "Az-Zamakhshari: His Life and Works," *Islamic Studies* 29. 2 (1980) 95-97. See also McAuffie, *Qur'anic Christians*, 50.

⁶ Lutpi Ibrahim, "Az-Zamakhshari," 96.

⁷ Lutpi Ibrahim, "Az-Zamakhshari," 96.

⁸ Yusuf Biqa'i, *Sharh Maqamat*, 6.

⁹ Andrew Rippin, "Zamakhshari, al." *The Encyclopedia of Religion* (New York: MacMillan Publishing Company, 1987) 15: 554-55

¹⁰ Zamakhshari, *Asas al-Balaghah* (Beirut: Dar Sawir li-ttiba'ah wa al-Nashr, 1965) 6.

It is said that by the time Zamakhshari reached Baghdad, the golden days under vizier Nidham al-Mulk had already ended. The Saljuq empire was feeling the strain of internecine rivalry.¹¹ Yet the intellectual legacy of the previous era remained, continuing to attract students such as Zamakhshari to Baghdad's *madaris* (study center).¹² While in Baghdad Zamakhshari received licenses (*ijazat*) from some of that generation's leading scholars in *Hadith* and literary studies.¹³

After getting a licence in *Hadith* from Baghdad, he moved to Mecca, where he settled for a while and to which he returned from subsequent travels. His tenure in that city was long enough to win him the nickname of "God's neighbor (*Jar Allah*)."¹⁴ Although born a Persian, his mastery of Arabic was extraordinary. He taught in Arabic and, more than that, he refused to speak any language other than Arabic to his students. He acknowledged the superiority of the Arabic language.¹⁵ His book on Arabic grammar, *al-Mufasssal* became renowned for its bright and comprehensive exposition of grammatical principles.

In 538/1144, at the age of seventy-one, al-Zamakhshari died in Jurjaniyah, a town about twenty miles north of Zamakhshari. History justifies that Zamakhshari's tafsir is among the most noted and most quoted of Qur'an commentaries. Ibn Khallikan wrote: "Nothing like it had been written before."¹⁶ The noted fourteenth-century Muslim historian Ibn Khaldun (also known as the author of *al-Muqaddima*) suggested that his student make use of this *tafsir* for

¹¹ Bernard Lewis, *The Middle East: 2000 Years of History from the Rise of Christianity to the Present Day*. Paperback edition (London: Phoenix Giant, 1996) 92-95. See also Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) 166 and 173.

¹² A brief description on the transmission of learning through the medium of *madrasah* can be found in Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1991) 163-166.

¹³ McAuliffe, *Qur'anic Christians*, 50.

¹⁴ BN MacGuckin De Slane, trans. *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*, vol 3. (Paris: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1842) 322.

¹⁵ Andrew Rippin, "Zamakhshari, al," *The Encyclopedia of Religion*, 15: 554-55.

¹⁶ Shams al-Din Ahmad b. Muhammad b. Abi Bakr Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan wa Auba al-Zaman*, edited by Ihsan 'Abbas, vol. 5 (Beirut: Dar al-Thaqafah, 1968) 168.

varied linguistic information. However, he also reminded them to be careful when reading it: as Zamakhshari was a Mu'tazillite by faith and action, he consequently used the verses of the Qur'an to argue in favor of the doctrines of the Mu'tazila.¹⁷

It was during his second visit to Mecca that he wrote his commentary on the Qur'an entitled *al-Kashshaf an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*. This work was completed during a two-year stay in Mecca around 1134. It is mentioned clearly in the introduction of his *tafsir* that he had expected to spend more than thirty years on the task; he attributed the swift completion of the work to the miraculous power of the Ka'bah and the blessed influence that emanates from it.¹⁸

C. Comments on al-Zamakhshari's Methods in interpreting the Qur'an

According to Andrew Rappin, the work is a phrase by phrase philosophical and philological commentary on the entire text of the Qur'an, written in a concise, careful, and somewhat difficult style. Zamakhshari first presented what he considered to be the obvious meaning of a verse and then noted other possible interpretations on the basis of grammar and textual variant readings, while always paying full attention to the notion of the rhetorical beauty (*I'jaz*) of the Qur'an.¹⁹ More than that, Ibn Khaldun remarks that Zamakhshari's commentary of the Qur'an is based wholly upon the discipline of the science of rhetoric (*Ilm al-Balaghah*).²⁰ This science is needed most importantly to Qur'an commentators. Most classical commentators before Zamakhshari disregarded it. When he wrote his Qur'an commentary, he investigated each verse of the Qur'an according to the rules of this discipline. This indicates, in

¹⁷ Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, 2: 447.

¹⁸ Zamakhshari, *al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil* (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, n.d.) 1: page ghayn.

¹⁹ Andrew Rappin, "Zamakhshari, al," *The Encyclopedia of Religion*, 15: 554-55.

²⁰ Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: an Introduction to History*, vol. 3. Translated from the Arabic by Franz Rosenthal (London: Routledge & Kegan Paul, 1958) 337.

part, its inimitability. It gives his commentary greater distinction than that possessed by any other commentary. However, he tried to confirm the articles of faith of the Mu'tazila innovators by deriving them from the Qur'an by means of different aspects of rhetoric (*balaghah*). Therefore, many orthodox Muslims have read his commentary with caution, despite his abundant knowledge of rhetoric.²¹

Al-Khashshaf is known as the only complete extant Mu'tazilite commentary on the Qur'an. It is also the first and by far the most successful effort to apply the principles of Arabic rhetorics to Qur'anic exegesis with a view to laying bare the bases of I'jaz, the inimitability of the Qur'an.²² Zamakhshari believed that the beauty of Qur'anic composition, the elegance of its style and the marvel of its diction could not be appreciated, nor its I'jaz, its inimitability, be established unless reference is made to the principles of Ma'ani and Bayan, the two disciplines of Arabic rhetorics.²³ He was convinced that a fuller comprehension of the I'jaz al-Qur'an and a deeper and more thorough understanding of the bases on which the Qur'anic challenge rested demanded the employment to the principles of Arabic rhetoric as the most effective and sophisticated tool of interpretation of the Qur'anic verses. For the first time in the history of the Qur'anic exegesis, he produced an explication of the entire Qur'an on the groundwork of rhetorical principles, exposing thereby the roots of the inimitability of the Qur'an and establishing its I'jaz on literary grounds. While doing so he made an important contribution to the evolution and development of Arabic rhetorics as well, by elucidating its principles in the framework of the interpretation of the Qur'anic verses. He also enriched Arabic rhetorics by enunciating a number of rhetorical principles, hitherto

²¹ Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, 338-39.

²² Fazlur Rahman, *An Analytical Study of al-Zamakhshari's Commentary on the Qur'an al-Kashshaf* (Aligarh: Faculty of Theology, 1982), ii.

²³ Mustafa al-Sawi al-Juwayni, *Manhaj al-Zamakhshari fi Tafsir al-Qur'an wa Bayan I'jazih* (Egypt: Dar al-Ma'arif, 1968) 216-17. See also Fazlur Rahman, *An Analytical Study*, ii, and its review, *Islamic Culture* 63 (1989): 114-16.

unknown, and by adding numerous original rhetorical forms to those already existing.²⁴

Fazlur Rahman has commented that *Tafsir al-Kashshaf* fully reflects the achievements of its author, a versatile genius who had mastered the literary and religious science of his times.²⁵ The orthodox trend of *tafsir bi al-ma'thur* also received Zamakhshari's full attention. However, it is ironic that his approach towards the traditional exegetical reports (*riwaya*) was that of an uncritical and passive acceptance, while, on the other hand, he was a Mu'tazilite by faith and action.

To understand Zamakhshari's commentary demand a knowledge of Arabic grammar; without this his remarks are sometimes difficult to follow.²⁶ Commenting on this matter, McAuliffe states that: "on the basis of grammar, Zamakhshari examined the stylistic peculiarities of the Qur'an minutely and gave reasons for the apparent irregularities in the text. Deviations of word order and morphology are exhaustively explained. Unusual significances are justified, frequently by recourse to the corpus of classical poetry. Such syntactical and lexical idiosyncrasies are then lauded as marks of the Qur'an's rhetorical preeminence. What begins as philological analysis becomes, in Zamakhshari's hands, a paean to the doctrine of the Qur'an's inimitability (*I'jaz*)."²⁷

Sawi al-Juwayni mentions that 'Abd al-Qahir al-Jurjani's²⁸ theory of rhetoric (*balaghah*) has flourished since the appearance of Zamakhshari's *Kashshaf*.²⁹ In accord with this statement, al-Hafiz 'Abd al-Rahim agrees that Zamakhshari used and developed al-

²⁴ Fazlur Rahman, *An Analytical Study*, ii.

²⁵ Fazlur Rahman, *An Analytical Study*, iii.

²⁶ J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1974) 62-63.

²⁷ McAuliffe, *Qur'anic Christians*, 53-54.

²⁸ Al-Jurjani is the author of *Dala'il al-I'jaz* where he rejects the idea of *sarfa* (turning away), as he did in *al-Risalah al-Shafi'iyah*. For his complete biography as well as his works, see Ahmad Ahmad Badawi, '*Abd al-Qahir al-Jurjani wa Juhuduhu fi al-Balaghah al-'Arabiyyah*' (Cairo: Mu'assasah al-Misriyyah al-'Ammah, n.d.) 5-29 his life, 30-77 his complete works.

²⁹ al-Juwayni, *Manhaj al-Zamakhshari*, 216.

Jurjani's theory of rhetoric. He adds that Zamakhshari's *Kashshaf* is not only a *tafsir* devoted to analyzing the Qur'anic verses grammatically as such, but also treats it from the rhetorical point of view which indicates the beauty of the Qur'anic composition.³⁰ Shawqi Dayf also remarks that Zamakhshari's theory of rhetoric is parallel to 'Abd al-Qahir's.³¹ In the last part of his article, Issa J. Boullata underlines that al-Jurjani's theory of *nadhham* was organized by Fakhr al-Din al-Razi (d. 1209) in *Nihayat al-I'jaz fi Dirayat al-I'jaz* and put to practical purposes by al-Zamakhshari in his *Kashshaf*.³² More than that, Boullata says "that there is no book on Qur'an exegesis that has better used the growing science of rhetoric in understanding the sacred text and shedding light on its I'jaz and its inimitable beauty and expressiveness than *al-Kashshaf* of Zamakhshari."³³ The evidence that 'Abd al-Rahim, Sawi al-Juwayni, Shawqi Dayf and Issa Boullata are right can be found in the text of *Kashshaf*. This exegete consistently implements grammatical rules as well as rhetorical theory to explain the Qur'anic verses. Soraya Hajjaji-Jarrah also states that Zamakhshari's *Kashshaf* represents the increasing sophistication in the treatment of the holy Scripture of Islam. She argues that Zamakhshari's exegesis presents a combination of the philological, religious and dogmatic modes of thinking of his time.³⁴ She found Zamakhshari explores how the Qur'anic discourse utilizes the Arabic language's greatest possible penetrating power. This effort is intended to prove the literary superiority and inimitability of the Qur'anic discourse.³⁵ The

³⁰ al-Hafiz 'abd al-Rahim, "al-Imam 'abd al-Qahir al-Jurjani wa Manhajuhu al-Balaghi," *al-Dirasat al-Islamiyyah* 3, vol. 26 (1991): 64-65.

³¹ See Shawqi Dayf, *al-Balaghah: Tatawwur wa Tarikh* (Egypt: Dar al Ma'arif, 1965) 243.

³² Issa J. Boullata, "I'jaz," *The Encyclopedia of Religion*, 7: 87-88.

³³ Issa J. Boullata, "The Rhetorical Interpretation of the Qur'an: I'jaz and Related Topics," In *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed. Andrew Rippin (Oxford: Clarendon Press, 1988), 47.

³⁴ Soraya Hajjaji-Jarrah, "Al-Zamakhshari and Yawm ad-Din: Dogmatic and Literary Exegesis," unpublished term paper for Classical Qur'an Exegesis Course taught by Prof. Issa J. Boullata, *McGill's Institute of Islamic Studies*, 1995, 5.

³⁵ Soraya Hajjaji-Jarrah, "Al-Zamakhshari," 5-6.

following passages are examples of Zamakhshari's treatment of the Qur'anic verses based on grammatical analysis and rhetorical theory.

Before discussing examples from *al-Kashshaf*, it is necessary to underline the fact that Zamakhshari considered the miraculous nature of the Qur'an to rest upon two aspects: its *nadham*³⁶ (composition) and its *ikhbar 'an al-ghuyub* (information about unseen matters).³⁷ He supported his ideas by citing the Qur'anic verses: "*Fa'lamu annama unzila bi 'ilmillahi*."³⁸ (know that it (the Qur'an) was revealed by God's knowledge). Zamakhshari understands God knowledge (*'ilm Allah*) as *nadham* and information about unseen matters.³⁹ So it is understood that nobody can produce *nadham* similar to the Qur'an and its *ikhbar 'an al-ghuyub* except God alone.

D. *I'jaz al-Qur'an* according to al-Zamakhshari

The following section will discuss examples of Zamakhshari's methods in explaining *I'jaz al-Qur'an* in turn. Zamakhshari's explanation of *I'jaz* can be divided into three aspect: The science of meaning or Semantic (*'Ilm al-Ma'ani*), the science of syntax and style (*'Ilm al-Bayan*), and the science of rhetorical figure (*'Ilm al-Badi'*).⁴⁰ First of all, it is important to note that Zamakhshari deals with information about the unseen (*ikhbar 'an al-ghuyub*) is a miracle (*mu'jiza*), Zamakhshari cites Qur'anic verses. First he quotes Qur'an 2:24: "And if you are not sure of what We have revealed to Our servant, then produce one sure like it."⁴¹ "If

³⁶ The same opinion is also expressed by 'Abd al-Qahir al-Jurjani who states that the miraculous nature of the Qur'an rests upon its *balaghah*, and the essence of *balaghah* is its *nazm*. See Ahmad Badawi, "*Abd al-Qahir al-Jurjani*", 79.

³⁷ "*Innahu kitabun mu'jizun min jihatayni, min jihati I'jazi nazmihi wa min jihati ma fihi min al-ikhbari bi al-ghuyub*." See Mustafa al-Sawi al-Juwayni, *Manhaj al-Zamakhshari*, 217.

³⁸ Qur'an, 11:14.

³⁹ Zamakhshari, *al-Kashshaf*, vo. 1, 96-101.

⁴⁰ M. Khalafallah explains that '*Ilm al-Badi'*' is the branch of rhetorical science which dealt with the beautification of literary style. See his article on '*Badi'*', in *The Encyclopedia of Islam*, 1960, 1: 857-58.

⁴¹ This is the author's own translation of *surat al-Baqarah* (2): 23.

you can not do (that) and you will never be able to do (it) then protect yourselves from hell-fire.⁴² It can be understood that God's challenge to produce such a sura is followed by a warning of hell-fire, which is unseen matter. Other verses that give information about the unseen matters include surat al-Baqarah (2): 94-95 which explains about the hereafter and the mystery of death. In addition, Zamakhshari argues that information about what has happened and what will happen is also considered a miracle; this can be found in surat al-Rum (30): 1-3, which reads, "Alif Lam Mim, The Roman Empire has been defeated, in a land close by, but they, (even) after (this) defeat of theirs, will soon be victorious."⁴³

The essence of Zamakhshari's theory of I'jaz can be explained by using to text or al-Kashshaf which analyses most of Qur'anic verses based on this discipline. He highlights the fact that composition is the essence of the miraculous nature of the Qur'an (*al-nadhamu huwa ummu I'jaz al-Qur'an*) and the regulation dealing with the *nadham* should be known by the *mufassir*.⁴⁴

In implementing 'Ilm al-Ma'ani, Zamakhshari analyses some Qur'anic verses base on this discipline; he believes that the use of demonstrative pronouns "*dhalika*" to honor something (*li al-ta'zim*); as in, *dhalika al-kitabu*⁴⁵ while "*hadhihi*" is intended to lessen the importance of something (*li al-tahqir*); for example, *wa ma hadhihi al-hayat ud dunya illa lahwun wa la'ib*⁴⁶ is to lessen the importance of worldly matters. Zamakhshari raised the question "why do the Qur'anic verses use the demonstrative pronoun "*dhalika*" to refer to something that is very close. For example *dhalika l-kitabu* and not *hadha l-kitabu*. It is to praise *al-Kitab*. But, why does the Qur'an use

⁴² Qur'an, 2: 24, the author's translation.

⁴³ A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Translation and Commentary* (Lahore: Islamic Propagation Centre International, 1993) 1051.

⁴⁴ Zamakhshari, *al-Kashshaf*, vol. 2, 24.

⁴⁵ Qur'an, 2: 2.

⁴⁶ Compare between the following Qur'anic verses:

6:32 "wama lhayat al-dunya illa la'ib wa lahw..."

29:64 "wama hadhihi l-hayat al-dunya illa lahw wa la'ib ..."

47:36 "inna lhayat al-dunya la'ib wa lahw..."

dhalika to refer to something masculine. This is because many meanings are included in the word *al-Kitab*, so it is better to use the general term to challenge the human mind.⁴⁷ Here we find that Zamakhshari is very concerned with the aspect of the language used by the Qur'an, which becomes an important aspect of his rhetorical exegesis. To Zamakhshari, the structure of the verses has also a secret meaning, such as the use of nominal sentence which comes after a verbal one is meant to strengthen the meaning of the whole message. For example, in "*wakh-shaw yauman la yajzi walidun 'an waladihi, wala mauludun huwa jazin 'an walidihi shay'an*," the sentence "*wala mauludun huwa jazin 'an walidihi shay'an*" is intended to strengthen the verbal sentence that comes before it, that is "*wahshaw yauman la yajzi walidun 'an waladihi*." Based on this analysis, the rhetorical meaning should be: if the parents can not give *jaza'*⁴⁸ to their children, how can the children give *jaza'* to their parents in the life after life.⁴⁹ The significance of this analysis is that everybody is responsible to God for their own actions in the hereafter.

Another example of his discourse on *'Ilm al-Ma'ani* can be found in his interpretation of the Qur'anic verses: "*wa zannu annahum ma ni'atuhum husunuhum* (and they thought that their fortresses would defend them [from God]).⁵⁰ In an ordinary sentence we can say *wazannu anna husunahum tamna'uhum*, but, Zamakhshari argues, the Qur'anic verse is better because its real intent is to express the idea that the Jews of Banu Nadir were overly trusting in their power (*dalilun 'ala farati wathuqihim bihasanatiha*) to protect themselves from God's torture. The pronoun (*damir*) "*hum*" here is the subject (*ism*) of *anna* and indicates their trust in

⁴⁷ A. detailed explanation about *dhalika al-Kitab* can be read in Zamakhshari's *Kashshaf*, vol I, 32-37.

⁴⁸ *Jaza'* is a kind of reward in the hereafter. This idea arose when the parents of believers are going to hell because they are unbelievers, and their children ask God to save the parents for the sake of their believing children. Some scholars called it *shafa'ah*.

⁴⁹ Mustafa al-Sawi, *Manhaj al-Zamakhshari*, 220-221.

⁵⁰ Qur'an, 59: 2.

themselves. This meaning can not be found in the second statement (*wa zannu anna husunahum tamna'uhum*).⁵¹

It is interesting to see how Zamakhshari explains the dual expression (*tathniyah*) in the Qur'an. He argues that this style can be used to produce a deeper and stronger understanding of the intended meaning (*ablagh wa akad fi taqdir al-ma'na al-murad*), for example "*bal yadahu mabsutatan*." The preceding verse reads *yadu-llahi maghlulah* in the singular form, intending to show that God is very generous and at the same time reject the idea of miserliness (*bukhl*).⁵² In other words, we can say that God gives all with his two hands.

When he reaches the Qur'anic verse: *afara 'aytum ma tad'una min duni-llahi in aradaniya-llahu bidurrin hal hunna kashifat durrihi*, Zamakhshari analyses it from the point of view of the form of the word '*kashifat*.' It is in the feminine form (*ta'nith*); according to Zamakhshari *ta'nith* is a sign of weakness and softness. This expression is intended to show the unbelievers that their female goddesses (*al-lata*, *al'uzza* and *manat*) were weak beings who could not protect them from danger. To summarize Zamakhshari implementation of '*Ilm al-Ma'ani* in the interpretation of the Qur'an, there is one final example, *uslub al-I'jaz* (simple style). When Zamakhshari read the Qur'anic verse: *huda li-lmuttaqin*, he posed a question, "why not *huda li-ddallin*?" "Then he himself answered his own question by arguing that may be guided. That's why the Qur'an uses *huda li-lmuttaqin* as a shortened form of the long phrase *huda li-ssa'irin ila al-huda ba'da al-dalal*.⁵³

Having examined Zamakhshari's rhetorical exegesis on '*Ilm al-Ma'ani*, the next step is to analyze the ways in which he implements '*Ilm al-Bayan* in his rhetorical exegesis. He analyses some verses of the Qur'an based on the principles of '*Ilm al-Bayan*, such as his treatment of the Qur'anic verse: *ula'ika al-ladhina-shtarawu ddalalata bi al-huda fama rabihat tijaratuhum wama kanu muhtadin*. Zamakhshari treats this verse according to *majaz*. But he

⁵¹ Mustafa al-Sawi, *Manhaj al-Zamakhshari*, 221.

⁵² Mustafa al-Sawi, *Ibid*, 221-222.

⁵³ Zamakhshari, *al-Kashshaf*, vol. I, 35. See also footnote on the same page.

expands its meaning and goes beyond it by implementing the idea of ‘*aqidah* and does not only discuss it from the aspect of its rhetoric. He questions, why the lost (*al-khusran*) is related to the trade (*al-tijarah*) and then answers his own question by arguing that according to the theory of *isnad al-majazi*,⁵⁴ the verb should be related to something real, such as the relationship between trade and the subject of trade (*an yusnada al-fi’lu ila shay’in yaltabisu bi-lladhi huwa fi al-haqiqah lahu kama talabbasat al-tijarah bi al-mushtarin*). Therefore the intention behind the mention of the words: “*al-ribh*” and *al-“tijarah”* is to describe the real trade (*mubaya ‘ah ‘ala al-haqiqah*).

The next example of Zamakhshari’s analysis on ‘*Ilm al-Bayan is uslub al-kinayah wa l-ta’rid fi al-Qur’an*. Zamakhshari distinguishes between *kinayah wa al-ta’rid*. *Al-Kinayah* is to mention something indirectly through the use of metaphor (*an tadhkura al-shay’a bighayri lafzihi al-maudu’*). For example *tawil al-nijad wa al-hama’il* is said *li tuli al-Qamah* or *kathir al-ramad* to attribute the generous people. While *al-Ta’rid* denotes the thing that is not mentioned, as in statements that approach the subject in a roundabout manner; for example: *ji’tuka li’usal-lima ‘alayka wa li’anzura ila wajhika al-karim*, for this purpose it is enough to say: *wa hasbuka bi-ttaslimi minni taqadiyan*. This style is also called *al-talwih*.

The last example of his rhetorical exegesis deal with ‘*Ilm al-badi*. For example, take the style *al-jinas* in the verse: *waji’tuka min saba’in binaba’in yaqin*. This is saying that ‘*min saba’in binaba’in*’ is a kind of *jinas*. This is a sort of *mahasin al-kalam* which dealt with *lafz* by maintaining *sihhat al-ma’na*. Another example is *ya asafi ‘ala yusuf*. Another example is *uslub al-laff*. Zamakhshari takes *ayat al-tashri’* as an example: *wali-tukmilu al-‘iddata walitukabbiru-llaha ‘ala ma hadakum wala’al-lakum tashkurun*. *Li tukmilu* is to maintain the number, *litukabbiru* is to show the way they celebrate as the time of breaking the fast, and *la’allakum tashkurun* is to show that God’s command of fasting is something reasonable, that the believers

⁵⁴ Appropriate discussion on the theory of *majaz* can be read in Ahmad Badawi, ‘*Abd al-Qahir al-Jurjani*, 236-246.

should thank Him for. Another example is *wamin rahmatihī ja'ala lakumul-layla wa-nnahara litaskunu fīhi walitabtaghu min fadlihi wala'allakum tashkurun*. From the last example, we can infer that some aspect of the Qur'an's beauty rests upon its style, such as the comparable element between night (layl) and day (nahar) which has three aims; to stay or to take a rest at night, to seek God's sustenance in the day, and to command people to thank God for His blessing and for making their life harmonious.

E. Conclusion

In conclusion, Zamakhshari believed that the miraculous nature of the Qur'an rested upon its *nadham* and its information about the unseen. He successfully implemented the theory of rhetoric in his *tafsir, al-Kashshaf*. Scholars consider it to be a rhetorical interpretation of the Qur'an, and this is what distinguishes Zamakhshari from other exegetes.

REFERENCES

- ‘Abd al-Rahim, al-Hafiz “al-Imam ‘Abd al-Qahir al-Jurjani wa Manhajuhu al-Balaghi,” *al-Dirasat al-Islamiyyah* 24 (1991): 51-68.
- Ali, A. Yusuf. *The Holy Qur’an: Translation and Commentary*. Lahore: Islamic Propagation Centre International, 1993.
- Badawi, Ahmad Ahmad. *‘Abd al-Qahir al-Jurjani wa Juhuduhu fi al-Balagha ‘Arabiyyah*. Cairo: Mu’assasah al-Misriyyah al-‘Ammah, n.d.
- Boullata, Issa J. “The Rhetorical Interpretation of the Qur’an: I’jaz and Related Topics,” in *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’an*, ed. Andrew Rippin, 139-155. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- , “I’jaz,” *The Encyclopedia of Religion*, 7: 87-88. New York: Mac Millan Publishing Company, 1987.
- Brocklemann, C. *Geschichte der Arabischen Literatur (GAL)*. Leiden: E.J. Brill, 1937/ Book I, and its Supplement.
- Corbin, Henri. *History of Islamic Philosophy*. London & New York: Kegan Paul, 1993.
- De Slane, BN Mac Guckin, trans. *Ibn Khallikan’s Biographical Dictionary*. Vol. III. Paris: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1842.
- Dayf, Shawqi. *al-Balaghah: Tatawwur wa Tarikh*. Cairo: Dar al-Ma’arif, 1965.
- Hajjaj-Jarrah, Soraya. “Al-Zamakhshari and Yawm ad-Din: Dogmatic and Literary Exegesis,” unpublished term paper for Classical Qur’an Exegesis Course taught by Prof. Issa J. Boullata, *McGill’s Institute of Islamic Studies*, 1995.
- Hourani, Albert. *A History of The Arab Peoples*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1991.
- Ibrahim, Lutpi, “Az-Zamakhshari: His Life and Works.” *Islamic Studies* 19 (1980): 95-97.

- Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: an Introduction to History*. Translated from the Arabic by Franz Rosenthal. London: Routledge & Kegan Paul, 1958.
- Ibn Khallikan, Shams al-Din Ahmad b. Muhammad b. Abi Bakr. *Wafayat al-A'yan wa Anba' al-Zaman*. Edited by Ihsan 'Abbas, vol. 5. Beirut: Dar al-Thaqafah, 1968.
- Khalafallah, M. "Badi'," *The Encyclopedia of Islam* I: 857-58. Leiden: E.J. Brill, 1960.
- Al-Juwayni, Mustafa al-Sawi. *Manhaj al-Zamakhshari fi Tafsir al-Qur'an wa Bayan I'jazih*. Egypt: Dar al-Ma'arif, 1968.
- Jansen, J.J.G. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. Leiden: E.J. Brill, 1974.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Lewis, Bernard. *The Middle East: 2000 Years of History from the Rise of Christianity to the Present Day*. Paperback edition. London: Phoenix Giant, 1996.
- McAuliffe, Jane Dammen. *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegeses*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Rahman, Fazlur. *An Analytical Study of al-Zamakhshari's Commentary on the Qur'an, al-Kashshaf*. Aligarh: Faculty of Theology, 1982.
- , "An Analytical Study of al-Zamakhshari's Commentary on the Qur'an, al-Kashshaf." *Islamic Culture* Vol. LXIII. No. 3, July, 1989, pp.114-116.
- Al-Thusi, Muhammad b. al-Hasan b. 'Ali Abu Ja'far *al Tibyan fi Tafsir al-Qur'an*, Vol. 10. Najaf: al Matba'ah al-'Ilmiyyah, 1376/1957.

SERAT WULANG PB II UPAYA KEBANGKITAN KERAJAAN SURAKARTA

Oleh: Maharsi^{*)}

E-mail: maharsi@uin-suka.ac.id

A. Pendahuluan

Dalam periodisasi Sejarah Sastra Jawa, istilah Sastra Arab tidak pernah disebut oleh para ahli. Poerbatjaraka dalam *Kapustakan Jawi* (1952) membagi periodisasi Sastra Jawa meliputi Sastra Jawa Kuna, Jawa Tengahan, Jaman Islam, dan Jaman Surakarta. Dalam bukunya *Ngengrengan Kasusastran Jawi*, Padmosoekotjo (1960) membagi Sastra Jawa menjadi Sastra Jaman Hindhu, Majapahit, Islam, Mataram, Sekarang. Sementara Pigeaud dalam *Literature of Java* (1967) membagi Sastra Jawa menjadi Sastra Jaman Hindhu, Jawa-Bali, Pesisir, Surakarta-Yogyakarta. Istilah Sastra Arab ditemukan dalam Naskah *Serat Piwulang Dalem Paku Buwana II* Pupuh I Tembang Sinom bait 11, baris ke 7-9. Dalam karyanya tersebut, Paku Buwana II menyebutkan bahwa ada 2 sastra yang menjadi petunjuk penting dalam kehidupan masyarakat Kerajaan Islam Surakarta, yaitu Sastra Arab dan Sastra Jawa. Kedua sastra itu ibarat dua bola mata dalam diri manusia.

Pada masa pemerintahan Paku Buwana II (1726-1749), Kerajaan Kartasura mengalami berbagai krisis, ketegangan, guncangan dan ancaman, baik dari dalam maupun dari luar kerajaan. Dalam menjalankan pemerintahan Kerajaan Kartasura, Paku Buwana II memimpikan kerajaan yang diilhami oleh kesholehan dan standar ajaran Islam yang murni. Sementara di sisi lain ibu suri yaitu Ratu Amangkurat menganjurkan agar raja bersahabat dengan VOC. Amangkurat I sendiri pernah dikenal sebagai raja yang pernah melakukan pembunuhan besar-besaran terhadap para ulama Kartasura. Akibatnya di kalangan istana timbul persaingan antar bangsawan antara yang pro Islam dengan pro VOC untuk menguatkan pengaruhnya kepada raja.

^{*)} Dosen Prodi Sejarah dan Kebudayaan Islam Fadib UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Dalam rangka menjaga keselarasan, kedamaian dan kesejahteraan terhadap Kerajaan Surakarta yang baru saja dibangunnya, Paku Buwana II menulis *Serat Piwulang Dalem Paku Buwana II* yang berisi pentingnya Sastra Arab dan Sastra Jawa. Tulisan ini akan mengungkap makna Sastra Arab dan Sastra Jawa bagi upaya kebangkitan Kerajaan Surakarta pada masa itu dan kontribusinya bagi masyarakat masa sekarang ini.

B. Situasi Kartasura Pertengahan Abad XVIII

Pada hari Ahad 1 Syawal 1650 tahun Jawa bertepatan dengan 2 Juni 1726 Masehi, Pangeran Adipati Anom yang baru berusia 15 tahun dilantik sebagai Raja Kartasura oleh Gubernur Jenderal Belanda Pieter Gijsbert Noodt di Semarang (Kasdi, 2003: 45). Pelantikan Sunan Pakubuwana II yang bergelar Susuhunan Pakubuwana Senapati Ingalaga Abdul Rahman Sayidin Panatagama menimbulkan pertentangan di kalangan keluarga istana. *Babad Kartasura* dan *Babad Pacina* menyebutkan bahwa Raja Kartasura Amangkurat IV sebenarnya telah mencalonkan keempat putranya sebagai calon pengganti. Keempat putra mahkota tersebut berdasarkan prioritas adalah Pangeran Arya Mangkunegara, Pangeran Adipati Anom, Pangeran Buminata, dan Pangeran Ngabehi Loring Pasar.

Sementara itu sumber VOC (Remmelink, 1983:11) dan *Babad Tanah Djawi* (edisi Balai Pustaka) menyatakan bahwa Amangkurat IV tidak pernah meminta persetujuan VOC untuk mencalonkan Pangeran Arya Mangkunagara sebagai penggantinya. Hal ini didasarkan pula pada tradisi pergantian Raja Mataram sebelumnya yang mengutamakan keturunan dari pihak permaisuri. Raja-raja Mataram, untuk mengatasi konflik suksesi, selalu berusaha mempertahankan statusnya dengan mengambil permaisuri dari keturunan orang yang mempunyai derajat yang tinggi. Keturunan raja, bangsawan, atau tokoh agama kharismatik dianggap sebagai keturunan yang memiliki unsur-unsur *trahing kusuma*, *rêmbêsing madu*, *wijining wong atapa*, dan *têdhaking andana warih* (Moertono, 1968: 52). Dilihat dari segi usia dan intelektual, Pangeran Arya Mangkunagara memang dianggap yang paling mampu menjadi Raja Kartasura, namun secara genealogis putra sulung Amangkurat IV tersebut tidak memenuhi syarat karena terlahir dari seorang selir yang berasal dari keturunan orang kebanyakan. Sementara itu, kedua

saudaranya yang lain, mereka merasa mempunyai hak sebagai calon raja karena Pangeran Adipati Anom masih terlalu muda untuk menjadi raja. Ketegangan dalam pergantian Raja Kartasura juga didukung oleh munculnya berita bahwa Ratu Ageng, permaisuri Amangkurat IV telah menyuap petinggi VOC agar menentang pencalonan Pangeran Arya Mangkunegara sebagai raja. Dengan demikian, putra Ratu Ageng, yaitu Pangeran Adipati Anom yang berhasil menggantikan sebagai Raja Kartasura. Namun demikian, tidak sedikit pula bangsawan Kartasura yang tidak puas dengan penobatan Pangeran Adipati Anom dan lebih condong memihak pada Pangeran Arya Mangkunegara, salah satunya adalah Adipati Citrasoma dari Jepara. Akibatnya, perselisihan masalah pergantian raja di istana Kartasura sepeninggal Amangkurat IV menjadi semakin tinggi.

Usaha untuk mengatasi berbagai ketegangan di lingkungan Kerajaan Kartasura sudah dilakukan oleh Sunan Pakubuwana II. Sepeninggal ayahnya Amangkurat IV, seluruh saudaranya sudah dikumpulkan dan dibagikan warisan yang ditinggalkan ayah mereka. Konsolidasi dengan bangsawan dan penguasa daerah juga dilakukan. Sunan Pakubuwana II mengambil istri putri Pangeran Balitar dan putri Pangeran Purbaya saudara tiri Amangkurat II. Kedua pangeran tersebut merupakan tokoh pemberontak Kartasura pada masa Amangkurat IV. Demikian pula Sunan mengawinkan salah satu adiknya dengan Adipati Cakraningrat dari Madura (Rommelink, 1983: 11). Adipati Cakraningrat adalah adipati yang paling berani menentang kekuasaan Kartasura, bahkan dia ingin melepaskan diri dengan Kartasura dan berada langsung di bawah kekuasaan VOC. Menurut *Babad Sadjarah Madura*, dalam perkawinan dengan adik sunan tersebut, Adipati Cakraningrat meminta wilayah Pasuruan, Bangil, dan Probolinggo sebagai kekuasaannya. Namun demikian, Sunan Pakubuwana II maupun VOC tidak mengabulkan permintaan Adipati Madura tersebut. Sunan juga membuat pernyataan resmi bahwa kepada semua bupati di Kartasura yang meninggal akan digantikan oleh putra sulungnya. Usaha untuk mencari dukungan dari golongan Islam dilakukan dengan cara membuat pengumuman resmi yang mengharuskan kepada setiap penduduk di Kartasura supaya rajin shalat Jumat. Sunan Pakubuwana II juga meminta VOC untuk menarik pasukannya dari istana sepeninggal ayahnya. Namun,

permintaan sunan tersebut tidak dikabulkan karena VOC belum yakin akan ketentraman dan keamanan di istana.

Sementara itu, Pangeran Adipati Anom yang sudah menjadi Sunan Pakubuwana II sebagai pemegang kekuasaan Kartasura tidak memiliki pendirian yang kuat. Pakubuwana II mudah sekali diombang-ambingkan oleh orang-orang di sekelilingnya yang memiliki ambisi-ambisi pribadi. Patih Kerajaan Kartasura pada saat itu dijabat oleh Danureja. Patih yang sudah mengabdikan kepada dua raja sebelumnya, yaitu Pakubuwana I dan Amangkurat IV tersebut sangat loyal kepada rajanya. Pangabdiannya yang panjang terhadap Sunan Pakubuwana I menyebabkan Danureja sangat dekat dengan para pemberontak kerajaan seperti Panembahan Purbaya, Pangeran Arya Balitar, dan Surapati. Oleh karena itu, sangat wajar jika Kompeni menganggap Danureja sebagai punggawa yang berbahaya. Kompeni khawatir Danureja dapat menghimpun kekuatan para punggawa Kartasura untuk menentang Kompeni. Ketika terjadi suksesi di Kerajaan Kartasura, awalnya Danureja mendukung pencalonan Pangeran Arya Mangkunagara sebagai pengganti Amangkurat IV. Namun, karena dukungan Danureja itu tidak terlalu diperhatikan oleh Pangeran Mangkunagara, Danureja kemudian berbalik mendukung Pangeran Adipati Anom yang akhirnya menjadi Pakubuwana II. Usia Pakubuwana II yang masih sangat muda dan kurang pengalaman, menjadikan Patih Danureja memegang peranan yang sangat penting dalam memegang pemerintahan di Kerajaan Kartasura.

Menurut *Serat Pranatan Jaman Kartasura*, Patih Danureja mempunyai kedudukan yang sangat tinggi dalam pemerintahan, bahkan melebihi putra mahkota sekalipun. Atas saran dan usulan Patih Danureja, Sunan Pakubuwana II dengan meminta bantuan Kompeni menyingkirkan Pangeran Arya Mangkunagara ke Batavia. Semua itu dilakukan untuk menghindari ancaman perebutan kekuasaan yang mungkin akan dilakukan Pangeran Arya Mangkunagara di Kerajaan Kartasura. Pangeran Arya Mangkunagara juga masih mempunyai ambisi untuk menggantikan tahta ayahandanya. Di samping itu, Pangeran Arya Mangkunagara juga mendapatkan dukungan dari beberapa bangsawan Kartasura yang merasa terpinggirkan oleh Sunan Pakubuwana II. Usaha yang dilakukan sunan dengan menyingkirkan Pangeran Arya

Mangkunagara ternyata juga tidak menyelesaikan ketegangan yang terjadi di istana.

Kedudukan Patih Danureja yang sangat berpengaruh dalam pemerintahan kerajaan menimbulkan ketidaksenangan para bangsawan dan punggawa yang tidak sejalan dengannya. Para bangsawan dan punggawa kerajaan khawatir Patih Danureja akan menyingkirkan orang-orang yang tidak disukainya. Sebagai punggawa kerajaan yang paling dekat dengan Sunan Pakubuwana II, Danureja dapat mengusulkan berbagai kebijaksanaan yang menguntungkan kelompoknya kepada baginda. Ibunda Sunan Pakubuwana II Ratu Ageng yang semula bersekutu dengan Patih Danureja juga merasa khawatir dengan kedudukan Patih Danureja yang semakin kuat. Dengan berbagai cara, para bangsawan itu berusaha menyingkirkan Patih Danureja dari istana Kartasura.

Usaha untuk menyingkirkan Patih Danureja dilakukan dengan cara membuat berita yang menyatakan bahwa Patih Danureja bersekongkol dengan Adipati Madura Cakraningrat, dan keturunan Surapati yang bernama Mas Brahim. Patih Danureja diberitakan akan menyerang VOC dan menguasai Kartasura. Apabila usaha komplotan itu berhasil, Patih Danureja dikabarkan akan menggantikan sunan sebagai raja, sedangkan Cakraningrat sebagai panembahan dan Mas Brahim sebagai penguasa pesisir (Rommelink, 1983: 28). Danureja juga dituduh telah mendalangi pembunuhan terhadap punggawa Kerajaan Kartasura bernama Ngabehi Surawijaya. Atas usulan Ratu Ageng dan disetujui Sunan Pakubuwana II, akhirnya Kompeni membuang Danureja ke Ceylon atau Srilangka, tahun 1733 M.

Sebagai pengganti Patih Danureja, Sunan Pakubuwana II mengusulkan Pangeran Purbaya sebagai Patih Kerajaan Kartasura. Namun usulan Sunan ditolak oleh VOC karena Pangeran Purbaya pernah membantu Pangeran Blitar memberontak terhadap Kartasura. VOC mengusulkan Raden Tumenggung Natakusuma yang diangkat sebagai patih. Raden Tumenggung Natakusuma adalah cucu Pangeran Mangkubumi, yang juga pernah menjabat sebagai Patih Sunan Pakubuwana I. Di samping itu, menurut *Babad Tanah Djawi* edisi Balai Pustaka, Natakusuma juga merupakan saudara laki-laki Sunan Pakubuwana I dan Amangkurat II. Pada waktu terjadi perebutan kekuasaan antara Amangkurat Mas dan Sunan

Pakubuwana I, Natakusuma bersama Pangeran Arya Mataram memihak Sunan Amangkurat I.

Dalam menjalankan pemerintahan di Kerajaan Kartasura, Raden Tumenggung Natakusuma banyak dipengaruhi oleh kakak iparnya, yaitu Pangeran Purbaya yang juga merupakan saudara kandung Amangkurat IV. Sebagai *Wedana Keparak*, Pangeran Purbaya bertanggung jawab masalah keamanan, sehingga dia berusaha membersihkan para pejabat yang dianggap membahayakan Kerajaan Kartasura. Tindakan yang dilakukan Pangeran Purbaya menimbulkan reaksi yang besar dari para pesaingnya. Pangeran Loring Pasar dan Pangeran Buminata yang merasa tersisih dan tidak mendapatkan kedudukan di kerajaan, juga berusaha mencari perhatian Sunan Pakubuwana II. VOC yang mempunyai kepentingan politik dan ekonomi terhadap Kerajaan Kartasura memanfaatkan pengaruh Ratu Ageng dan Wedana Gedhong Tengan Tumenggung Tirtawiguna untuk mempengaruhi keputusan-keputusan penting yang dilakukan Pakubuwana II. Berbagai intrik dan kepentingan yang terjadi di Kerajaan Kartasura ini tidak disadari oleh Pakubuwana II.

Pada tahun 1740, terjadi kerusuhan di daerah kekuasaan VOC di Batavia yang dilakukan oleh orang-orang Cina. Kerusuhan yang dilakukan orang-orang Cina ini dipicu oleh peraturan VOC yang mewajibkan orang-orang Cina untuk memiliki ijin tinggal secara khusus. Mereka yang tidak memiliki ijin tersebut diancam akan dibuang ke Ceilon atau Srilangka. Dalam prakteknya muncul penjualan ijin khusus bagi orang Cina yang dilakukan para pegawai VOC. Skandal penjualan ijin khusus tersebut akhirnya terbongkar sehingga pemerintah VOC mengeluarkan peraturan lainnya untuk menyelesaikan emigran Cina di Batavia. Orang-orang Cina menganggap peraturan baru tersebut sangat memberatkan sehingga timbul berbagai protes. Pejabat-pejabat VOC yang melaksanakan peraturan itu bertindak sangat tegas dan tidak mengenal perikemanusiaan sehingga menimbulkan permusuhan dengan orang Cina. Ribuan orang Cina ditangkap, dirantai bahkan sampai dibunuh. Mendengar teman-temannya terancam, orang-orang Cina di Batavia yang jumlahnya ribuan itu bergegas melucuti senjata petugas-petugas VOC serta menyerang Batavia (Hanna, 1988: 127).

Kerusuhan yang dilakukan orang-orang Cina sudah menjalar ke arah timur, pertahanan VOC di Tangerang diserang oleh

gerombolan Cina yang berjumlah 3000 orang. Pemberontakan orang-orang Cina juga sampai di kota-kota Pesisir Utara Jawa, seperti Tegal, Pekalongan, Semarang, Jepara, Demak, bahkan garnisun Belanda di Kartasura (Ricklefs, 2002: 61). Pertentangan antara pasukan Cina dan VOC ini merupakan peluang yang sangat berharga bagi kerajaan Kartasura. Dalam pertempuran ini, VOC kelihatan sangat terancam kedudukannya karena jumlah orang Cina yang sangat besar. Apabila Kartasura mampu menggunakan kesempatan ini, maka akan memperoleh keuntungan besar. Para bangsawan Kartasura yang memang sudah saling bersaing dan bertentangan untuk merebut kekuasaan menggunakan kekuatan-kekuatan yang sedang berselisih untuk mencari dukungan.

Sebagai akibatnya, di keraton Kartasura muncul tiga kelompok yang saling menjatuhkan. Kelompok pertama adalah mereka yang tetap setia dengan VOC. Mereka berharap pasukan Kartasura membantu VOC mengalahkan pasukan pemberontak Cina. Apabila VOC berhasil memenangkan pertempuran melawan Cina, mereka berharap VOC akan membebaskan kontrak-kontrak perjanjian yang telah dilakukannya dengan para penguasa Kartasura, termasuk pembebasan utang-utang serta kewajiban lain yang dibebankan kepada Kerajaan Kartasura. Kelompok ini dipelopori oleh Ratu Ageng, Tirtawiguna, Pangeran Ngabehi Loring Pasar, Bupati Pekalongan Tumenggung Jayaningrat II, Adipati Citrasoma dari Jepara, Tumenggung Surabrata dari Panaraga dan Tumenggung Mataun dari Jipang. Kelompok kedua dimotori oleh Pangeran Prangwedana, Pangeran Buminata, dan Natakusuma yang menjabat sebagai Patih Kerajaan Kartasura. Natakusuma sebagai patih kerajaan menyarankan Sunan Pakubuwana II membantu pemberontakan orang-orang Cina, dengan harapan bahwa VOC akan kalah dan berhasil diusir dari Tanah Jawa. Setelah VOC dipaksa untuk meninggalkan kekuasaannya di Jawa maka secara otomatis hubungan Kartasura dengan VOC akan hilang dengan sendirinya. Berbagai kontrak perjanjian juga akan berakhir dan semua kewajiban keraton Kartasura kepada VOC menjadi bebas.

Sunan Pakubuwana II yang tidak mempunyai pendirian kuat itu, mengikuti saran Natakusuma untuk berpihak kepada pemberontak Cina. Ketika pasukan Kompeni dalam pertempuran di Semarang terdesak oleh pemberontak Cina, pejabat VOC meminta bantuan pada Sunan Pakubuwana II. Permintaan bantuan VOC itu

tentu tidak dapat ditolak dengan terang-terangan oleh Pakubuwana II, maka Sunan memerintahkan Tumenggung Jayaningrat untuk berpura-pura melawan orang-orang Cina. Sebaliknya, secara diam-diam pasukan kerajaan Kartasura melalui Patih Natakusuma membantu pasukan Cina melawan Kompeni. Oleh karena itu, dalam berbagai pertempuran pasukan VOC selalu mengalami kekalahan. Menurut *Babad Kraton*, Sunan Pakubuwana II terpaksa melaksanakan serangan terhadap Kompeni karena khawatir menghadapi pemberontakan yang dilakukan keturunan Amangkurat II yang bersekutu dengan pemberontak Cina. Di samping itu, alasan-alasan keagamaan juga menjadi pendorong terjadinya persekutuan itu. Pasukan Cina dan pasukan Sunan Pakubuwana II juga berhasil mengepung benteng VOC di Kartasura. Dalam pengepungan yang dilakukan oleh gabungan pasukan Kartasura dan pasukan Cina tersebut, pasukan Kompeni akhirnya menyerah. Para prajurit VOC yang menyerah tersebut kemudian dipaksa untuk menganut agama Islam.

Kekalahan pasukan VOC di berbagai tempat di Pesisir Jawa dan di benteng Kartasura, menyebabkan Gubernur Jenderal Kompeni mengirimkan pasukannya dari Makasar ke Jawa. Dengan persenjataan lengkap dan kondisi siap tempur pasukan Kompeni dari Makasar segera menyerang pemberontak Cina yang ada di Semarang. Dalam waktu yang tidak terlalu lama, pasukan VOC berhasil menguasai Semarang. Kemenangan VOC terhadap pemberontak Cina di Semarang membuat Sunan Pakubuwana II dan para bangsawan serta pejabat tinggi Kartasura merasa cemas. Mereka khawatir, pasukan VOC mengetahui persekongkolan dirinya dengan pemberontak sehingga akan menyerang Kraton Kartasura. Keadaan ini dimanfaatkan oleh Adipati Madura Cakraningrat untuk menguasai daerah-daerah di Pesisir Utara Jawa Timur. Beberapa wilayah strategis kekuasaan Kartasura seperti Gresik, Sedayu, dan Jipang berhasil dikuasai Cakraningrat. Sunan Pakubuwana II menjadi sangat gelisah menghadapi berbagai persoalan di kerajaannya. Akhirnya, raja yang tidak mempunyai pendirian kuat itu berbalik membantu VOC. Atas bujukan ibundanya, Ratu Ageng yang tergabung dalam kelompok yang pro-VOC, Sunan Pakubuwana II akhirnya membantu VOC melawan pemberontak Cina. Sunan Pakubuwana II juga menyanggupi untuk menarik pasukannya dan berbalik ikut menumpas pemberontakan Cina.

Dalam suratnya kepada pemimpin VOC, Sunan Pakubuwana II juga menyatakan tetap setia kepada VOC dan meminta maaf kepada Belanda atas kesalahannya membantu Cina (Kasdi, 2003: 414). Usaha Pakubuwana II membantu VOC menumpas pemberontak Cina selalu mengalami kegagalan. Kejadian ini membuat Sunan kehilangan kepercayaan terhadap pasukannya sendiri karena terus-menerus ditekan VOC.

Sementara itu, pasukan Cina yang sudah mengetahui Sunan Pakubuwana II menarik dukungannya untuk melawan VOC, sudah bersiap-siap hendak merebut ibu kota Kerajaan Kartasura. Pasukan Cina dan para bangsawan Kartasura yang anti-VOC kemudian mengangkat Mas Garendi, cucu Amangkurat III sebagai raja bergelar Sunan Kuning. Dalam suatu penyerbuan ke istana Kartasura, pemberontak Cina berhasil menguasai Kraton Kartasura pada tanggal 30 Juni 1742 M. Dalam pertempuran tersebut, Sunan Pakubuwana II beserta keluarganya berhasil meloloskan diri ke Ponorogo. Dalam pelariannya ke Jawa Timur, Sunan Pakubuwana II juga meminta kepada VOC agar berkenan membantunya merebut Kartasura. Adipati Madura Cakraningrat yang sudah sejak lama ingin melepaskan diri dari Kartasura juga tergerak hatinya untuk ikut merebut kembali kerajaan yang diduduki oleh Pasukan Cina itu. Adipati Cakraningrat berharap setelah berhasil membantu VOC merebut Kraton Kartasura, tuntutan untuk melepaskan diri dari kekuasaan Kartasura dikabulkan oleh VOC. Dengan bantuan VOC, pasukan Madura serta sisa-sisa pasukan Kartasura yang masih setia, akhirnya Sunan Pakubuwana II berhasil merebut kembali istananya. Sunan Pakubuwana II juga berhasil menduduki kembali tahtanya sebagai Raja Kartasura.

Setelah pasukan Cina berhasil diusir dari kraton, Patih Natakusuma yang terbukti membantu pemberontak akhirnya berhasil ditangkap dan dipenjara. Pangeran Prangwedana yang juga membantu pemberontak berhasil meloloskan diri pergi ke Gumantar dan menjadi raja bergelar Sunan Hadi Prakosa. Sementara itu, Pangeran Buminata melarikan diri ke wilayah Gunung Kidul menjadi penguasa setempat bergelar Sultan Dandung Martengsari (Nitinegara, 1981: 27). Kedudukan Patih Kartasura kemudian digantikan oleh Adipati Pringgalaya dan Tumenggung Tirtawiguna. Menurut *Babad Kartasura*, kedua pejabat itu baru dilantik pada tahun

1743 M. Berbeda dengan Natakusuma, Patih Pringgalaya sangat berpihak kepada VOC.

Adanya berbagai kekacauan dan intrik yang terjadi di istana Kartasura menyebabkan perekonomian negara juga menjadi kacau. Keadaan ekonomi Kartasura menjadi sangat merosot sehingga tidak memungkinkan untuk melunasi hutang-hutangnya kepada VOC selama masa perang. Hutang kepada VOC yang telah dilakukan raja-raja sebelumnya dalam membantu pertempuran terhadap musuh-musuh Kartasura juga belum dapat terbayar dan bahkan menjadi bertambah besar. Akibatnya, Pakubuwana II yang berkepribadian lemah itu terpaksa menerima tekanan-tekanan VOC, termasuk permintaan VOC membuang Pangeran Purbaya dan Patih Natakusuma ke Ceylon atau Srilangka karena dianggap sangat membahayakan kerajaan. Kedudukan Sunan Pakubuwana II sebagai penguasa Kerajaan Mataram semakin lama semakin lemah. Pada tahun 1743 M, Sunan Pakubuwana II harus menandatangani perjanjian dengan VOC. Dalam perjanjian itu, Kartasura harus menyerahkan seluruh wilayah Pesisir Utara Jawa dan menyerahkan barang-barang dagangan yang diperlukan VOC. Di samping itu pengangkatan Patih Kartasura juga harus seizin VOC (Stapel, 1935: 379). Dengan ditandatanganinya perjanjian tersebut, Kerajaan Kartasura sudah kehilangan kedaulatannya. Sunan Pakubuwana II sudah menjadi raja bawahan yang harus memenuhi keperluan VOC. Keputusan Sunan Pakubuwana II yang menandatangani penyerahan wilayah pesisir kepada VOC juga tidak terlepas dari peran dan dukungan Pringgalaya sebagai Patih Surakarta. Peran Patih Pringgalaya yang mendorong sunan menandatangani perjanjian yang sangat merugikan kerajaan tersebut menyebabkan para pangeran dan bangsawan Surakarta tidak menyukainya.

Hilangnya kekuasaan Kerajaan Kartasura atas Pesisir Utara Jawa membawa pengaruh yang besar bagi perekonomian kerajaan di Jawa itu. Pajak kota-kota pelabuhan di sepanjang pantai Pesisir Utara Jawa tersebut sebelumnya merupakan pendapatan terbesar bagi Kerajaan Kartasura. Bahkan, menurut Ricklefs, pendapatan dari pajak wilayah Pesisir Utara Jawa tersebut lebih besar dibandingkan pendapatan Mataram yang diperoleh dari kabupaten-kabupaten di pedalaman (1986:13). Sejak perjanjian dengan VOC itu ditandatanganinya Pakubuwana II, kegiatan perdagangan Kerajaan Kartasura di Pantai Utara Pulau Jawa itu berakhir. Akibatnya,

Kartasura tidak lagi menjadi kerajaan maritim, tetapi lebih memfokuskan diri pada kehidupan agraris.

Secara politis, Kartasura juga kehilangan wilayahnya di pesisir, seperti Cirebon, Tegal, Jepara, dan Pati. Para penguasa kabupaten-kabupaten di wilayah tersebut juga secara otomatis memisahkan diri dari Kartasura kecuali yang terikat oleh tali perkawinan. Mereka yang dahulunya merupakan bawahan Kerajaan Kartasura, akhirnya memisahkan diri menjadi wilayah VOC. Sejak saat itu, kebudayaan Jawa juga mengalami perubahan orientasi dari berorientasi ke luar (*outward oriented*) menjadi berorientasi ke dalam (*inward oriented*).

C. Kerajaan Surakarta dan Runtuhnya Kekuasaan Raja di Jawa

Pada tahun 1742 M, Kraton Kartasura diserbu oleh prajurit Cina yang mengangkat Mas Garendi atau Sunan Kuning sebagai raja. Akibat konflik internal yang terjadi dalam istana, dalam waktu yang tidak terlalu lama Kraton Kartasura dikuasai oleh Mas Garendi. Paku Buwana II melarikan diri ke wilayah timur. Ketika itu para punggawa dan bangsawan diperintahkan oleh Sunan untuk menyelamatkan keluarga raja. Mereka juga diperintahkan untuk mengamankan benda-benda pusaka kraton agar tidak dirampas pemberontak. Dalam keadaan yang tidak menentu tersebut, Pangeran Mangkubumi bertemu dengan Tumenggung Suranata yang membawa pusaka kraton Tombak Kyai Plered. Tombak Kyai Plered adalah pusaka penting kerajaan yang merupakan lambang kekuasaan Mataram. Menurut tradisi yang terjadi di Kerajaan Mataram, siapa yang membawa tombak keramat tersebut akan menjadi raja (Nitinegara, 1981: 25). Tumenggung Suranata menyerahkan tombak yang pernah dipakai pendiri Kerajaan Mataram untuk membunuh Pangeran Arya Penangsang itu kepada Pangeran Mangkubumi. Sementara itu Tumenggung Martapura bertugas menyelamatkan keluarga raja ke pesanggrahan Sukawati. Atas bantuan Belanda dan Adipati Cakraningrat, enam bulan kemudian Kraton Kartasura dapat direbut kembali dan Paku Buwana II kembali menjadi Raja Kartasura.

Pada Bulan Februari 1746 M, Sunan Pakubuwana II membangun istana yang baru di Surakarta, dekat ibu kota Kerajaan Pajang (Poedjosoedarmo dan Ricklefs, 1967: 88). Di istananya yang baru, Sunan Pakubuwana II berharap akan mendapatkan ketenangan

dalam memimpin negerinya. Namun demikian, ternyata berbagai gejolak dan pertentangan yang terjadi sebelumnya di kerajaan terus berlanjut. Beberapa pangeran dan bangsawan Kerajaan Kartasura tidak puas dengan berbagai kebijaksanaan yang dilakukan oleh Sunan Pakubuwana II yang tidak punya pendirian yang kuat tersebut. Tumenggung Martapura yang sangat berjasa melindungi keluarga raja dan mengungsikannya ke Sukawati tidak mendapat penghargaan sama sekali. Tumenggung Martapura yang tidak puas dengan kebijaksanaan Pakubuwana II, tidak mau menghadap raja di istananya yang baru. Ketidakpuasan Tumenggung Martapura semakin memuncak ketika Patih Natakusuma disingkirkan oleh Pakubuwana II atas bujukan VOC. Tumenggung Martapura kemudian mengadakan pemberontakan terhadap Surakarta dan mendirikan benteng pertahanan di daerah Sukowati.

Tindakan Tumenggung Martapura yang memberontak terhadap Surakarta ini menimbulkan kemarahan Pakubuwana II. Pasukan Surakarta dan Kompeni dikerahkan untuk menumpas pemberontakan di Sukawati. Tumenggung Martapura mendapatkan dukungan dari seluruh rakyat Sukawati, sehingga tidak mudah ditumpas pasukan Surakarta. Sunan Pakubuwana II yang merasa kewalahan menghadapi pemberontak, kemudian mengeluarkan pengumuman kepada siapa saja yang mampu mengusir pemberontak dari Sukowati akan diberi kekuasaan atas 3000 cacah¹⁷² di wilayah itu (Ricklefs, 2002: 63). Seluruh prajurit Surakarta tidak ada yang berani menerima tawaran sunan yang sangat menggiurkan itu. Akhirnya, Pangeran Mangkubumi menerima tawaran Sunan Pakubuwana II. Pangeran Mangkubumi dengan diikuti oleh pasukannya menyerang Sukawati. Dalam sebuah pertempuran yang sangat seru, pada tahun 1746 M pasukan pemberontak berhasil diusir dari Sukowati. Tumenggung Martapura berhasil meloloskan diri ke arah utara.

Pangeran Mangkubumi yang sudah berhasil mengusir pemberontak memperoleh kekuasaan militer di Sukowati. Namun demikian, hadiah 3000 cacah yang dijanjikan Sunan Pakubuwana II tidak segera diberikan. Patih Pringgalaya yang sejak semula tidak disukai Pangeran Mangkubumi karena mendukung perjanjian dengan VOC tahun 1743 M, menentang pemberian hadiah 3000 cacah. Permusuhan pribadi antara Pangeran Mangkubumi dan Patih

¹⁷² cacah sama dengan rumah tangga.

Pringgalaya kembali terjadi. Namun, Patih Pringgalaya mendapatkan dukungan dari Gubernur Jenderal Belanda G.W. van Imhoff. Menurut Imhoff, pemberian bumi Sukowati kepada Pangeran Mangkubumi akan memberikan kekuasaan terlalu besar kepadanya. Akhirnya Sunan Pakubuwana II memutuskan untuk menarik kembali janjinya. Dalam suatu pertemuan di istana Kerajaan Surakarta, Gubernur Jenderal Belanda G.W. van Imhoff juga mengatakan kepada Pangeran Mangkubumi agar tidak terlalu berambisi menguasai Sukowati. Pangeran Mangkubumi yang merasa tersinggung karena dikatakan terlalu ambisius oleh van Imhoff, akhirnya melaksanakan pemberontakan terhadap Kartasura pada bulan Mei 1746 M (Ricklefs, 2002: 63).

Pada waktu Gubernur Jenderal G.W. van Imhoff akan kembali ke Semarang setelah mengadakan kunjungan ke Surakarta, di tengah jalan diserang oleh pasukan Pangeran Mangkubumi. Mendengar berita bahwa tamunya diserang Pangeran Mangkubumi, Sunan Pakubuwana II sangat marah. Sunan memerintahkan pasukannya mengejar pemberontak yang dipimpin Pangeran Mangkubumi. Tidak lama kemudian, pasukan Kompeni yang berjumlah 1000 orang dengan dipimpin Mayor De Clerq diperintahkan untuk menangkap Mangkubumi. Dalam operasi penangkapan Pangeran Mangkubumi tersebut, pasukan Kompeni dibantu prajurit Surakarta di bawah pimpinan Tumenggung Hanggawangsa dan Tumenggung Kertanagara. Pasukan Pangeran Mangkubumi yang merasa kewalahan menghadapi besarnya pasukan Kompeni terus bergerak mundur keluar dari wilayah Surakarta. Selama mengundurkan diri dari pertempuran melawan Kompeni dan pasukan Kartasura tersebut, Pangeran Mangkubumi tidak henti-hentikan bersemedi mendekatkan diri kepada Yang Maha Kuasa. Pangeran Mangkubumi selalu meminta petunjuk kepada Sang Pencipta, bagaimana arah kehidupan yang harus dilakukannya? Pada suatu malam ketika sedang bersemedi, Pangeran Mangkubumi mendapatkan petunjuk dari suara gaib bahwa dirinya disuruh pergi ke arah barat.

Di daerah Purwareja, Pangeran Mangkubumi banyak mendapatkan pengikut setia yang bersedia diajak melawan Kompeni. Mayor De Clerq yang mendengar pemberontak bersembunyi di Purwareja segera menyiapkan tentaranya menyerang daerah itu. Dengan mengerahkan 500 pasukan Kompeni, De Clerq mengepung

pasukan Mangkubumi. Pertempuran sengit terjadi antara pasukan Pangeran Mangkubumi melawan Kompeni. Pangeran Mangkubumi yang mendapat dukungan dari masyarakat setempat berhasil memporakporandakan pasukan Kompeni. Dengan senjata Kerajaan Mataram Tombak Kyai Plered, Pangeran Mangkubumi berhasil membunuh Mayor Clerq. Peristiwa pembantaian pasukan Kompeni oleh Pangeran Mangkubumi ini terjadi di dekat sungai Bagawanta pada tahun 1751 M (Nitinagara, 1981: 39). Tumenggung Martapura yang mendengar Pangeran Mangkubumi memberontak dan melawan Kompeni, tergerak hatinya untuk membantu pangeran yang mengalahkannya di Sukowati itu. Pangeran Mangkubumi menerima dengan senang hati Tumenggung Martapura untuk bergabung melawan Kompeni.

Sunan Pakubuwana II sangat terpuak menerima laporan bahwa pasukan Kompeni dikalahkan pasukan pemberontak pimpinan Pangeran Mangkubumi. Sunan segera mengirim utusan untuk meminta bantuan pasukan kepada Gubernur Jenderal Batavia. Kraton Surakarta sendiri juga disibukkan dengan ancaman pemberontakan yang dilakukan oleh Sunan Hadi Prakosa yang berasal dari Gumantar dan Sultan Dandung Matengsari dari Gunungkidul. Kedua bekas Pangeran Kartasura yang sudah menjadi raja itu memanfaatkan kelemahan pasukan Surakarta yang sedang sibuk menghadapi pasukan Pangeran Mangkubumi. Sunan Pakubuwana II mengirimkan lebih dari seribu prajurit Surakarta dengan dibantu pasukan Kompeni yang dipimpin Mayor van Hogendorff, Tumenggung Rajaniti, Tumenggung Mangkuyuda, dan Tumenggung Suradiningrat itu menyerang Gumantar dan Gunung Kidul. Pasukan gabungan Kompeni dan Surakarta yang berjumlah besar tersebut berhasil menumpas pemberontak. Namun demikian, Sunan Hadi Prakosa dan Sultan Dandung Matengsari berhasil meloloskan diri, kemudian bergabung dengan Pangeran Mangkubumi.

Sementara itu, bangsawan di dalam kraton sendiri juga ada yang tidak puas dan menentang terhadap kebijaksanaan Sunan Pakubuwana II. Penentangan ini disebabkan Sunan Pakubuwana II terlalu banyak dipengaruhi Kompeni, terutama setelah perjanjian dengan Kompeni tahun 1743 M. Salah satunya adalah Raden Mas Said, putra Pangeran Mangkunegara yang diasingkan Kompeni di Ceilon. Raden Mas Said yang tidak kuat melihat kondisi Kerajaan

Kartasura memutuskan untuk pergi dari istana dan bergabung dengan Pangeran Mangkubumi melawan Kompeni. Pangeran Mangkubumi sangat gembira menyambut kedatangan Raden Mas Said yang menyatakan bersama-sama berjuang melawan Kompeni. Sebagai ikatan perjuangan tersebut, Raden Mas Said dinikahkan dengan putrinya, Raden Ajeng Kusumawardani.

Perjuangan Pangeran Mangkubumi dengan dibantu Raden Mas Said akhirnya berhasil menguasai Gunung Kidul, Gumantar, dan daerah Sukawati. Daerah Sukowati kemudian dijadikan pos pertahanan pasukan Pangeran Mangkubumi dan Raden Mas Said. Kedua bangsawan Mataram itu terus melakukan pemberontakan di daerah-daerah di Jawa Tengah. Banyak prajurit Kartasura dan Kompeni yang sedang dalam menjalankan tugas keamanan Kartasura berhasil dibinasakan. Jumlah pasukan Pangeran Mangkubumi semakin lama semakin bertambah besar, pada tahun 1747 M konon berjumlah 13.000 orang termasuk pasukan berkuda (Ricklefs, 2002: 7).

Sunan Pakubuwana II yang mendapatkan laporan bahwa Pangeran Mangkubumi berada di Sukowati segera memerintahkan pasukan Surakarta dengan dibantu Kompeni menyerang Sukowati. Patih Pringgalaya yang disertai tugas memimpin penumpasan pemberontakan tersebut, berusaha mengepung pasukan Mangkubumi di Sukowati. Ketika pasukan Surakarta berkonsentrasi mengepung Sukowati, pasukan Pangeran Mangkubumi berhasil memporakporandakan Keraton Surakarta. Namun, karena kesaktian Gong Kyai Bicak yang dibawa oleh Sunan Pakubuwana II, Pangeran Mangkubumi harus mengundurkan pasukannya (Nitinagara, 1981: 49).

Selanjutnya, pasukan Pangeran Mangkubumi meninggalkan Surakarta menuju ke arah utara. Mereka bergerilya ke wilayah-wilayah Pesisir Pantai Utara Jawa yang selama ini dikuasai oleh Kompeni. Beberapa wilayah Pesisir Utara Jawa berhasil ditaklukkan Pangeran Mangkubumi dan pasukannya. Dalam pertempuran yang sengit di Juwana Pathi, Pangeran Mangkubumi dan pasukannya berhasil membunuh Residen Kompeni di kota ini. Keadaan ini menyebabkan keberadaan Kompeni di Pesisir Utara Jawa menjadi tidak tenang karena terancam oleh pasukan pemberontak. Selanjutnya Pangeran Mangkubumi memindahkan benteng pertahanannya ke Gunung Tidar dan membangun pesanggarahan di

Kabanaran. Setelah merasa mempunyai kedudukan yang cukup kuat dan didukung oleh rakyat, maka pada tahun 1749 M Pangeran Mangkubumi mendirikan Kraton Ambarketawang yang berada di sebelah barat Plered dan Kota Gedhe, dua pusat Kerajaan Mataram Islam masa lalu. Beberapa pangeran dan bangsawan Surakarta yang merasa tidak puas dengan pemerintahan Sunan Pakubuwana II, kemudian mendesak Pangeran Mangkubumi untuk merebut tahta Surakarta. Akhirnya, Pangeran Mangkubumi menobatkan dirinya menjadi Raja Jawa bergelar Sultan Hamengkubuwana Senapati Ingalaga Ngabdurahman Sayidin Panatagama.

Di Kraton Surakarta, kondisi Sunan Pakubuwana II yang menderita sakit tidak ingin lagi menyibukkan dirinya dengan urusan pemerintahan. Namun, Sunan tidak tahu lagi kepada siapa harus membicarakan masalah suksesi Kerajaan Surakarta. Pada waktu itu putranya sendiri yang telah diangkat sebagai Pangeran Adipati Anom sedang mempunyai hubungan tidak baik dengan Sunan karena putra mahkota selingkuh dengan salah satu selirnya. Satu-satunya orang yang dianggapnya pantas dan mampu diserahi tugas adalah Gubernur Jenderal von Hohendorff. Von Hohendorff adalah sahabat lamanya yang ketika terjadi pemberontakan Cina, dia masih berpangkat Kapten Kompeni dan pernah melindungi Pakubuwana II. Pada tanggal 11 Desember 1749 M, Sunan Pakubuwana II menandatangani penyerahan Kerajaan Surakarta kepada Belanda melalui Gubernur Jenderal von Hohendorff (Soekanto, 1952: 178-179). Setelah menerima pelimpahan kekuasaan Kerajaan Kartasura dari Sunan Pakubuwana II, kemudian Kompeni menawarkan beberapa syarat kepada Putra Mahkota Pangeran Adipati Anom untuk menjadi raja.

Pada tanggal 15 Desember 1749 M, putra mahkota kerajaan Pangeran Adipati Anom bersedia menerima syarat-syarat yang diajukan VOC, kemudian dia dilantik oleh Kompeni sebagai Sunan Pakubuwana III. Sumber VOC menyatakan, Gubernur Jenderal von Hohendorff merasa perlu segera melantik raja baru tanpa banyak melibatkan para bangsawan karena terdengar kabar bahwa Pangeran Mangkubumi sudah dinyatakan sebagai Susuhunan oleh masyarakat Ambarketawang (Ricklefs, 2002: 79). Penobatan Pangeran Mangkubumi sebagai susuhunan di Ambarketawang juga mendapatkan dukungan dan dihadiri hampir semua bangsawan Surakarta. Sementara itu pengangkatan Sunan Pakubuwana III

sebagai raja hanya didukung oleh kekuasaan VOC dan tidak banyak mendapat dukungan para bangsawan Jawa. Kebijakan VOC tanpa melibatkan bangsawan Jawa dalam suksesi ini menyebabkan Pangeran Mangkubumi dan para bangsawan Surakarta sangat membenci von Hohendorff. Apalagi VOC juga berusaha melakukan tindakan-tindakan penangkapan terhadap para pangeran yang dianggapnya sebagai sumber adanya pemberontak di Surakarta. Banyaknya bangsawan yang ditangkap dan dipenjara Kompeni menyebabkan Sunan Pakubuwana III merasa sangat bersedih dan kesepian karena ditinggalkan oleh saudara-saudaranya.

Ketergantungan Sunan Pakubuwana III kepada Kompeni, menempatkan Kerajaan Surakarta sebagai vasal Hindia Timur Belanda. Sejak itu Surakarta benar-benar menjadi negara bawahan Kerajaan Belanda dan tunduk kepada peraturan dan undang-undang negeri itu. Keadaan Kerajaan Surakarta ini merupakan titik terendah kekuasaan Mataram dan puncak pengaruh kekuasaan Belanda di Kerajaan Jawa. Sementara itu Sunan Pakubuwana II yang sedang dalam keadaan sakit menyaksikan keadaan Kraton Surakarta menjadi sangat terpukul, tidak lama kemudian Sunan meninggal.

D. *Serat Wulang Paku Buwana II* sebagai Upaya Landasan Berdirinya Kasunanan Surakarta.

D.1 Naskah *Serat Wulang Paku Buwana II*

Naskah *Serat Wulang Paku Buwana II* merupakan naskah yang sangat populer di masyarakat Jawa. Berdasarkan hasil inventarisasi yang dilakukan ditemukan ada 3 Naskah *Serat Wulang Paku Buwana II* yaitu naskah A, B, dan C.

Naskah A merupakan Naskah dengan nomor PW 46 Koleksi Perpustakaan Fakultas Ilmu Budaya Universitas Indonesia Jakarta. Jumlah halaman naskah 144 halaman, dengan ukuran 20, 5 x 34 cm. Tebal naskah 2,3 cm. Naskah ditulis dengan Huruf Jawa dan Bahasa Jawa. Pada halaman judul tertulis *Serat Panitisastra saha Piwulang Warni-warni*. Naskah ini berisi tiga teks yaitu Panitisastra, Wulang dalem Paku Buwana II, dan Wirid Bujangga Surakarta Paku Buwana III. Berdasarkan *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 3-B* Fakultas Sastra Universitas Indonesia (Behrend dan Titik Pudji Astuti, 1977: 696-697) naskah ini hanya berjumlah satu naskah. Naskah A keadaannya sudah tidak jelas, sulit dibaca dan sudah

dilapisi dengan kertas minyak agar awet. Pada bagian awal teks disebutkan bahwa naskah koleksi Universitas Indonesia ini disalin pada hari Jumat Pahing tanggal 15 Muharam 1773 Tahun Jawa atau 1851 Masehi, namun tidak disebutkan penyalinnya.

Naskah B adalah naskah koleksi Sasana Pustaka Kasunanan Surakarta. Naskah dengan judul *Serat Bab Warni-warni* ini mempunyai jumlah halaman 158 dengan ukuran 19.5 x 32 cm. Tebal naskah 2,2 cm. Naskah ditulis dalam huruf Jawa dan berbahasa Jawa. Jumlah naskah hanya satu buah dengan Kode KS 337. Naskah ini berisi 8 teks dengan Judul *Naskah Serat Wulang Nglangkungan, Serat Wulang dalem Ingkang Sinuhun Kanjeng Susuhunan Paku Buwana II*. Menurut *Literature in Surakarta Manuscripts of the Keraton Surakarta Vol. I* (Florida, 1993: 189), naskah ini hanya berjumlah satu buah. Naskah dalam keadaan agak rusak, lapuk banyak lubang dimakan rayap. Pada bagian awal naskah terdapat keterangan waktu penyalinan teks pada hari Jumat Pahing tanggal 15 Muharam Jimawal 1773 Tahun Jawa atau 1851 Masehi.

Naskah C merupakan naskah Koleksi Sasana Pustaka Kasunanan Surakarta. Naskah dengan judul *Serat Wulang dalem Sampeyan Dalem Ingkang Sinuwun Kanjeng Susuhunan Paku Buwana Ingkang Kaping II*. Naskah dengan Kode KS 367 210 Na-B SMP 140/17 ini mempunyai jumlah halaman 163 halaman, dengan ukuran 20,5 x 33 dengan tebal 3.4 cm. Naskah ditulis dengan huruf Jawa dan berbahasa Jawa. Secara umum keadaan naskah masih cukup baik meskipun ada beberapa halaman yang kecoklat-coklatan karena sudah terlihat sangat tua. Naskah ditulis dalam kertas Eropa tanpa water mark. Tulisan dengan tinta hitam dan sudah agak tembus ke halaman sebaliknya. Naskah ini disalin pada hari Kamis malam tanggal 15 Ruwah tahun 1778 Tahun Jawa atau 1856 Masehi oleh pangeran cakra Adiningrat. Keterangan mengenai penyalin naskah terdapat dalam halaman awal naskah. Pada bait keempat teks tertulis keterangan waktu penulisan naskah yaitu pada hari Sabtu Legi tanggal 24 Syawal 1751 Tahun Jawa atau 1829 Masehi oleh Sunan Ngelangkungan.

Berdasarkan perbandingan naskah dan teks yang dilakukan, naskah C mempunyai kelebihan dengan naskah A maupun naskah B. Oleh karena itu penelitian ini menggunakan metode landasan dengan memilih naskah C sebagai naskah yang dijadikan landasan dengan pertimbangan sebagai berikut.

- a. Secara fisik naskah C lebih utuh tidak banyak kerusakan sehingga mudah dibaca. Sementara naskah A dan B sudah banyak yang rusak, berlubang dimakan rayat serta beberapa halaman hilang.
- b. Jumlah halaman dalam Naskah C yaitu 163 halaman lebih banyak dibandingkan dengan naskah A 144 halaman dan naskah B 158 halaman.
- c. Tulisan pada naskah C mudah dibaca dan dimengerti, sedangkan naskah A dan B sudah tidak jelas karena sudah dilapisi kertas minyak dan banyak yang tintanya blobor.
- d. Kolofon yang terdapat dalam naskah C lebih jelas dan lengkap dibandingkan dengan naskah A dan B, baik mengenai tanggal penyalinan, pengarang maupun orang yang menyalin serta yang mengarang.

D.2. Gambaran Umum Isi Serat Wulang Paku Buwana II

Serat Wulang Paku Buwana II terdiri dari empat pupuh yaitu Sinom, Dhandhanggula, Pangkur dan Durma. Masing-masing pupuh mempunyai jumlah bait yang berbeda. Pada Pupuh Sinom terdiri 32 bait, Dhandhanggula 28 bait, Pangkur 36 bait dan Durma 52 bait.

Pada awal pupuh 1 Sinom menceritakan bahwa naskah ini disalin oleh Kanjeng Pangeran Cakra Adiningrat pada hari Kamis, 15 Ruwah tahun Ehe Windu Sengara Wuku Dhresthatalu bertepatan tahun 1778 Tahun Jawa atau 1856 Masehi. Bait selanjutnya disebutkan bahwa penulis teks ini adalah Sunan Nglangkungan pada tanggal 24 Syawal tahun Dal tahun 1751 atau 1829 Masehi. Pada pupuh ini juga dituliskan bahwa teks Serat Wulang PB II karya sastra yang bersumber dari Al Qur'an, Hadits, dan ajaran nenek moyang. Setiap orang Jawa harus memahami pentingnya Sastra Arab dan Jawa sebagai pegangan untuk mencapai kesempurnaan hidup.

Pupuh 2 Dhandhanggula mengajarkan bahwa Tuhan tidak pernah melupakan makhluknya. Disampaikan pula bahwa setiap manusia tidak boleh melakukan kesalahan dalam hidupnya. Dalam kehidupannya manusia harus selalu melaksanakan rukun Islam. Supaya dalam menjalankan kewajibannya sebagai makhluk Tuhan, manusia harus mempunyai ilmu yang cukup. Tanpa adanya ilmu pengetahuan, hidup manusia tidak akan berguna dan sia-sia.

Pupuh 3 Pangkur memuat ajaran tentang posisi manusia sebagai milik Tuhan dan akan kembali kepadaNya. Kehidupan manusia harus menjauhi hal-hal yang dilarang Tuhan yaitu berjudi

dan minum candu. Berjudi dan minum candu menjadikan manusia celaka karena menyalahi perintah Tuhan. Manusia merupakan makhluk sempurna sehingga berbeda dengan ciptaan Tuhan yang lain seperti hewan dan tumbuhan.

Pupub 4 Durma menceritakan tentang pentingnya sastra sebagai alat untuk menuju kesejahteraan. Segala perbuatan manusia selalu berada di bawah kekuasaan Tuhan. Manusia harus menerima dan pasrah dalam menerima takdir yang Maha Kuasa. Manusia adalah tempatnya salah dan harus mau menerima apa yang dikehendakiNya. Manusia harus selalu beriman, melaksanakan ajaran agama yang bersumber dari TuhanYang Maha Kuasa. Manusia harus menghindari sifat kianat, kimat dan kidib. Sebaliknya manusia harus bersifat dan berperilaku sidik , amanat dan tabligh. Manusia harus mampu bersikap ikhlas sehingga akan membawa kesejahteraan dan keselamatan.

D.3. Berdirinya Kasunanan Surakarta

Pada masa pemerintahan Paku Buwana II, Kerajaan Kartasura mengalami berbagai krisis, ketegangan, guncangan dan ancaman, baik dari dalam maupun dari luar kerajaan. Dalam menjalankan pemerintahan Kerajaan Kartasura, Paku Buwana II yang dinobatkan sebagai raja dalam usia belia (15 th) berada dibawah bimbingan eyang putrinya Ratu Pakubuwana. Atas pengaruh eyangnya, Paku Buwana II memimpikan kerajaan yang diilhami oleh kesholehan dan standar ajaran Islam yang murni. Sementara ibu suri yaitu Ratu Amangkurat menganjurkan agar raja bersahabat dengan VOC yang dianggap kafir oleh sebagaian bangsawan.. Amangkurat I sendiri dikenal sebagai raja yang pernah melakukan pembunuhan besar-besaran terhadap para ulama Kartasura. Akibatnya di kalangan istana timbul persaingan antar bangsawan antara yang pro Islam dengan pro VOC untuk menguatkan pengaruhnya kepada raja. Konflik antar bangsawan yang pro Islam dengan pro Kumpeni terus berlanjut selama masa kekuasaan Paku Buwana II. Hal ini menjadikan Kerajaan Surakarta dalam kondisi yang kacau.

Akhirnya kekuasaan Sunan Pakubuwana II sudah sangat lemah, berbagai kekuatan, terutama Kompeni Belanda sudah sangat mengekang raja. Lebih-lebih setelah perjanjian Kartasura-VOC tahun 1743 M, terpaksa derah-daerah pesisir Kartasura dikuasai oleh Kompeni. Demikian pula para bangsawan dan pembesar istana

Kartasura saling berebut pengaruh untuk mendapatkan kekuasaan. Peran Pakubuwana II sebagai Raja Kartasura sudah tidak lagi mencerminkan Raja Jawa sebagai pusat kehidupan di kerajaan. Namun demikian, sebagai pangeran, Mangkubumi masih sangat patuh dan tunduk dengan segala perintah raja. Sampai pada suatu ketika Pangeran Mangkubumi diperintahkan untuk menumpas pemberontakan Martapura di Sukawati dengan imbalan 3000 cacah di wilayah itu. Setelah Pangeran Mangkubumi berhasil mengusir pemberontak, ternyata hadiah yang dijanjikan Sunan Pakubuwana II tidak pernah diberikan. Patih Pringgalaya dan Kompeni mempengaruhi Sunan Pakubuwana II agar tidak menyerahkan hadiah yang menjadi hak Pangeran Mangkubumi itu.

Bersamaan dengan berpindahnya istana Kartasura ke Surakarta pada tahun 1746 M, Pangeran Mangkubumi yang merasa kecewa dengan keputusan Sunan Pakubuwana II melakukan pemberontakan. Pangeran Mangkubumi bergabung dengan Raden Mas Said mengadakan berbagai pertempuran melawan Kerajaan Surakarta. Kedua bangsawan itu berhasil mengumpulkan pengikut yang banyak. Mereka juga berhasil beberapa kali memporak-porandakan pasukan Surakarta. Sunan Pakubuwana II yang merasa kewalahan segera meminta bantuan Kompeni Belanda. Gabungan pasukan Kartasura dan Belanda ini akhirnya berhasil mengusir pemberontak dari istana Kartasura.

Setelah Paku Buwana II berhasil kembali menguasai Kerajaan Kartasura, beliau membangun kerajaan baru di desa Sala dengan nama Kerajaan Surakarta. Melalui kerajaan yang baru ini, Paku Buwana II ingin menata kembali kerajaannya yang sudah hancur menjadi kerajaan Islam yang sangat disegani. Paku Buwana II juga menulis *Serat Wulang* bagi keturunannya agar dapat menjalankan kehidupan Kerajaan Islam yang damai dan sejahtera. Dalam naskah yang ditulis dalam aksara Jawa dan Bahasa Jawa itu dikatakan bahwa Sastra Arab dan Sastra Jawa merupakan pedoman dan petunjuk penting dalam kehidupan Kerajaan Islam Surakarta, tidak hanya kehidupan beragama tetapi juga kehidupan kemasyarakatan. Sebagaimana dalam kutipan *Serat Wulang Dalem Paku Buwana II* Pupuh I Tembang Sinom bait 11 – 13 berikut ini.

Loro dununging sastra

pengetahuan tertulis (sastra)
ada dua

Jawa Arab netra kalih

*Arab tengen sastra Jawané
kang kiwa*

/12/ delap deliping ngagesang

kudu wruh salah satunggil

siji-siji sok meléka

dadi jalarning budi

bubudén amrih becik

ambeciki raganipun

jer sastra Arab dadya

paningaling sukma jati

sastra Jawa dadya

paninggaling raga

*/13/ yén tan wruh salah
satunggal*

sastra Jawa angliputi

titah nora mangang ujar

wuruké bapa lan kaki

wus kawrat anéng ngudi

miwah krena myang pa ndulu

kresondha anéng ujar

kenyatahan solah liring

*liring iku dadya juru basing
manah*

Jawa dan Arab ibarat dua bola
mata

sastra Arab sebelah kanan
dan sastra Jawa sebelah kiri
setidak-tidaknya makhluk
hidup itu

harus mengetahui salah satu
satu namun jelas
dapat menjadi sebab budi
pekerti menjadi baik
memperbaiki raga
sebenarnya sastra Arab
menjadi

pengetahuan batin

sastra Jawa menjadi

pengetahuan

lahir

jika tidak memahami salah satu
di

antaranya

meliputi sastra Jawa

maka tidak akan dapat
menyerap

ajaran ayah dan nenek moyang
yang telah termuat dalam hasil
yang telah diusahakan

dan lagi dapat terlihat mata
tertanda dalam berbagai pesan
menjadi kenyataan dalam
segala

perilaku

semua itu menjadi juru bahasa
pemakna bagi hati

Berdasarkan kutipan di atas, bahwa Sastra Jawa dan Sastra Arab diibaratkan sebagai dua bola mata yang sangat penting dalam kehidupan masyarakat Surakarta pada masa itu. Sastra Arab dalam hal ini ajaran agama Islam diibaratkan sebagai bola mata kanan dan menjadi penglihatan utama dalam kehidupan masyarakat. Sementara

sastra Jawa diibaratkan bola mata kiri yang juga penting untuk melengkapi penglihatan mata kanan untuk menuju dan menuntun kepada kehidupan Kerajaan Surakarta yang makmur, harmonis dan sejahtera. Pemahaman yang mendalam tentang makna Sastra Jawa dan Arab ini sangat penting untuk mengetahui kehidupan khususnya keagamaan masyarakat Islam Jawa pada masa itu. Hal yang tidak kalah penting makna kedua sastra itu dapat dijadikan penglihatan dan pegangan masyarakat kita sekarang ini yang menghadapi masalah yang sama dalam mengatur kehidupan beragama yang dipengaruhi budaya global.

Dalam naskah tersebut, Paku Buwana II mengajarkan kepada anak keturunannya bahwa untuk menjadi manusia yang sempurna harus menguasai Ilmu Pengetahuan atau sastra, yaitu Sastra Arab dan Sastra Jawa. Sastra Arab dan Sastra Jawa bagaikan sepasang bola mata. Sastra Arab merupakan mata kanan dan Sastra Jawa mata kiri. Kedua-duanya harus digunakan dalam mengatasi berbagai dinamika kehidupan yang dialami orang Jawa. Sastra Arab merupakan ilmu pengetahuan batin yang berhubungan dengan Tuhan, sedangkan sastra Jawa merupakan pengetahuan jasmani yang menjadi petunjuk dalam kehidupan bermasyarakat.

Sementara Sastra Jawa bersumber dari tradisi nenek moyang berisi tentang ajaran manusia dalam kehidupan bermasyarakat. Sebagai manusia harus dapat berhubungan dengan sesama dalam kehidupan yang saling menghargai, menghormati menjaga kesopanan dan kesantunan. Setiap manusia dalam hidupnya pasti berhubungan dengan orang yang lebih tua, lebih muda, atau sederajat. Sastra Jawa berisi petunjuk bagaimana manusia dalam berhubungan dengan sesama manusia agar berjalan dengan harmonis. Sastra Arab dan Sastra Jawa dapat menjadi petunjuk dan sarana dalam mengharmoniskan hubungan antara ajaran islam dengan budaya Jawa. Melalui Sastra Arab, orang Jawa dapat terus menjaga hubungannya dengan Tuhan Yang Maha Kuasa, sedangkan Sastra Jawa menjadikan mereka tidak melupakan tradisi budaya nenek moyangnya dalam menjalin hubungan dengan sesama manusia. Sastra Arab dan Sastra Jawa dapat menjadi petunjuk dan sarana dalam mengharmoniskan hubungan antara ajaran islam dengan budaya Jawa. Melalui Sastra Arab, orang Jawa dapat terus menjaga hubungannya dengan Tuhan Yang Maha Kuasa, sedangkan Sastra Jawa menjadikan mereka tidak melupakan tradisi budaya nenek

moyangnya dalam menjalin hubungan dengan sesama manusia. Sumbangan pemikiran yang dapat diambil dalam naskah *Wulang Paku Buwana II* bagi kehidupan beragama masyarakat Indonesia sekarang ini adalah Masyarakat Indonesia sekarang ini juga sering terjadi ketegangan dan konflik antar umat beragama, baik internal maupun antar agama. Ketegangan ini dapat diatasi dengan *local wisdom* berupa “Sastra Jawa” yang berisi tradisi dan tatakrama.

E. Simpulan

Pada Paku Buwana II dilantik sebagai Raja Kerajaan Kartasura (1726) usianya masih sangat muda (15 tahun). Dalam menjalankan pemerintah, ia dibimbing oleh eyang putrinya Ratu Pakubuwana menginginkan Kerajaan Kartasura diilhami oleh kesholehan dan standar ajaran Islam yang murni. Sementara ibu suri yaitu Ratu Amangkurat menganjurkan agar raja bersahabat dengan VOC, yang dianggap kafir oleh sebagian besar bangsawan. Akibatnya selama pemerintahan Paku Buwana II di lingkungan istana timbul persaingan antar bangsawan antara yang pro Islam dengan pro VOC untuk menguatkan pengaruhnya kepada raja.

Selama kekuasaan Sunan Pakubuwana II, Kerajaan Kartasura sangat lemah dan sangat dipengaruhi oleh Kompeni terutama setelah perjanjian Kartasura-VOC tahun 1743 M. Daerah-daerah pesisir Kartasura dikuasai oleh Kompeni, para bangsawan dan pembesar istana Kartasura saling berebut pengaruh untuk mendapatkan kekuasaan. Meskipun Pakubuwana II kekuasaannya lemah, namun Pangeran Mangkubumi masih sangat patuh dengan segala perintah raja. Ketika Pangeran Mangkubumi berhasil mengusir pemberontak di Sukowati, atas pengaruh Kompeni hadiah tanah seluas 3000 cacah yang dijanjikan Sunan Pakubuwana II tidak pernah diberikan.

Pada waktu Sunan Paku Buwana II memindahkan istana Kartasura ke Surakarta pada tahun 1746 M, Pangeran Mangkubumi yang merasa kecewa melakukan pemberontakan. Dengan bantuan Raden Mas Said, Pangeran Mangkubumi menyerang Kerajaan Surakarta. Kedua bangsawan itu berhasil memporak-porandakan pasukan Surakarta. Akhirnya Sunan Pakubuwana II meminta bantuan Kompeni mengusir para pemberontak dari istana Kartasura.

Setelah mendirikan kerajaan baru, Paku Buwana II meletakkan tatanan kehidupan yang menjamin kehidupan kerajaannya agar damai dan sejahtera terutama diantara anak

keturunannya. Paku Buwana II menulis *Serat Piwulang Dalem Paku Buwana II*. Serat *Piwulang Dalem Paku Buwana II* terdiri dari 4 pupuh Tembang Macapat yaitu Sinom (32 bait), Dhangahanggula (28 bait), Pangkur (36 bait), dan durma (52 bait). Melalui naskah tersebut, Paku Buwana II mengajarkan keturunannya agar menguasai Sastra Arab dan Sastra Jawa. Sastra Arab ibarat mata kanan dan mata kiri. Sastra Arab merupakan ilmu pengetahuan batin yang berhubungan dengan Tuhan, sedangkan sastra Jawa merupakan pengetahuan jasmani yang menjadi petunjuk dalam kehidupan bermasyarakat.

Sastra Jawa bersumber dari tradisi nenek moyang berisi tentang ajaran manusia dalam kehidupan bermasyarakat. Sementara Sastra Arab mengajarkan hubungan manusia dengan Tuhan Yang Maha Kuasa. Melalui Sastra Arab, orang Jawa dapat terus menjaga hubungannya dengan Tuhan Yang Maha Kuasa, sedangkan Sastra Jawa menjadikan mereka tidak melupakan tradisi budaya nenek moyangnya dalam menjalin hubungan sosial dengan sesama manusia.

Sumbangan pemikiran yang dapat diambil dalam naskah *Wulang Paku Buwana II* bagi kehidupan beragama masyarakat Indonesia sekarang ini adalah Masyarakat Indonesia sekarang ini juga sering terjadi ketegangan dan konflik antar umat beragama, baik internal maupun antar agama. Ketegangan ini dapat diatasi dengan *local wisdom* berupa “Sastra Jawa” yang berisi tradisi dan tatakrama masyarakatnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Behred, T.A. 1990. *Katalog Induk Naskah - Naskah Nusantara Jilid 1. Museum Sonobudoyo Yogyakarta*. Jakarta: Penerbit Djambatan.
- dan Titik Pudji Astuti. 1997. *Katalog Induk Naskah -Naskah Nusantara Jilid 3 – B Fakultas Sastra Universitas Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- , 1998. *Katalog Induk Naskah – Naskah Nusantara Jilid 4 Perpustakaan Nasional Republik Indonesia*. Jakarta : Yayasan Obor Indonesia.
- Damono, Sapardi Djoko. 2002. *Pedoman Penelitian Sosiologi Sastra*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional.
- Darsiti, Suratman. 1989. *Kehidupan Dunia Kraton Surakarta*. Taman Siswa: Yogyakarta
- Florida, Nency. 1993. *Javanese Literature in Surakarta Manuscripts, Volume 1, Introduction and Manuscripts of the Keraton Surakarta*. Ithaca : Cornell University Southeast Asia Program.
- Ikhrum, Achadiati. 1997. *Fililogia Nusantara*. Jakarta : Pustaka Jaya.
- Kuntowijoyo, 1991. *Paradigma Islam*. Bandung: Mizan
- Muhdir, Ibnu. 2013. “Hadis-Hadis dalam Serat Piwulang Estri”. *Disertasi* diperhankan di Universitas Islam Negeri sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun 2013.
- Mulder, Niels. 1984. *Kebatinan dan Hidup Sehari-hari Orang Jawa*. Jakarta : Gramedia.
- Pigeaud. 1967. *Literature of Java Catalogue Raisonne of Library of the University of Leiden and Other Public Collection in the Netherlands. Vol. I* The Hague : Martinus Nyhoff.
- Poerbatjaraka dan Tardjan Hadidjaja. 1957. *Kepustakaan Jawa*. Jakarta : Penerbit Djambatan.
- Poerwadarminta, W. J. S. 1939. *Baoesastra Djawa*. Batavia : T.B. Wolters Uitgevers Maatschappij N.V. Groningen.

- Pudjiastuti, Titik. 2006. *Naskah dan Studi Naskah*. Bogor : Akademia.
- Ricklef, Ratu Paku Buwana, Sufi Perempuan Leluhur Wangsa Mataram, 31 Juli 2018.
- Ricklefs, M.C., "A Consideration of Three Versions of the Babad Tanah Djawi with Excerpts on the Fall of Majapahit", *BSOAS* vol. 35, 1972.
- _____, "Some Statistical Evidence Javanese Social Economic and Demographic History in the later Seventeenth and Eighteenth Centuries" *Modern Indonesian Studies, Volume 20, 1986*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- _____, *Yogyakarta di bawah Sultan Mangkubumi 1749-1792*, Yogyakarta: Mata Bangsa, 2002.
- Robson, S.O. 1978. " Pengkajian Sastra - Sastra Tradisional Indonesia". Dalam *Bahasa dan Sastra* Nomor 6, Tahun IV, Tahun 1978. Jakarta : Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- , 1994. *Prinsip-prinsip Filologi Indonesia*. RUL: Jakarta.
- Santosa, Sedya, 2016. "Nilai-nilai Pendidikan karakter dalam Serat Sasana Sunu karya Kiai R. Ng. Yasadipura II Pujangga Keraton Kasunanan Surakarta". *Disertasi* dipertahankan di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta pada tahun 2016.
- Soeratman, Darsiti . 1989. *Kehidupan Dunia Kraton Surakarta 1830 – 1939*. Yogyakarta : Penerbit Tamansiswa Yogyakarta.
- Sudewa. 1991. *Serat Panitisastra, Resepsi, dan Transformasi*. Yogyakarta : Duta Wacana University Press.
- Sutrisno, Sulastin. 1981. *Relevansi Studi Filologi*. Yogyakarta : Liberty.
- , 1985. "Teori Filologi dan Penerapannya". dalam Nafron Hasjim (editor).
- Swingewood, Alan and Diana Laurenson, 1972. *The Sociology of Literature*. Paladine.

- Widiyanti, Lilis Retno. 2016. "Religiositas dalam Serat Wulang Dalem Paku Buwana II dalam *Jurnal Ilmiah Universitas Muhammadiyah Purworejo*. Vol. 9. No. 1 Tahun 2016.
- Widyastuti, Sri Harti, 2018. "Konsep Kekuasaan Islam Jawa dalam Serat Wulang Paku Buwana IX dan Kedudukan Paku Buwana IX dalam Konstelasi Sejarah Sastra Jawa" *Disertasi* dipertahankan di Universitas Islam Negeri sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2018.

**TREND KARYA ILMIAH MAHASISWA BAHASA DAN
SASTRA ARAB
FAKULTAS ADAB DAN ILMU BUDAYA UIN SUNAN
KALIJAGA YOGYAKARTA ANTARA TAHUN 2010-2020**

Oleh: Musthofa^{*)}

E-mail: musthofa.a@uin-suka.ac.id

A. Pendahuluan

Salah satu tugas yang harus diselesaikan oleh mahasiswa jenjang S1 adalah membuat karya ilmiah atau tugas akhir sebagai syarat untuk mendapatkan predikat lulus jenjang S1 sesuai dengan bidang kompetensinya. Karya ilmiah mahasiswa berupa skripsi atau tugas akhir adalah bagian dari Standar Kompetensi Lulusan yang harus ada dalam Rumusan Keterampilan Umum berkaitan dengan Capaian Pembelajaran¹ Mahasiswa jenjang sarjana S1. Dalam rumusan Capaian Pembelajaran Lulusan (CPL) yang berkaitan Keterampilan Umum Program Sarjana disebutkan bahwa;

Lulusan Program Sarjana wajib memiliki keterampilan umum sebagai berikut:

1. mampu menerapkan pemikiran logis, kritis, sistematis, dan inovatif dalam konteks pengembangan atau implementasi ilmu pengetahuan dan teknologi yang memperhatikan dan menerapkan nilai humaniora yang sesuai dengan bidang keahliannya
2. mampu menunjukkan kinerja mandiri, bermutu, dan terukur
3. mampu mengkaji implikasi pengembangan atau implementasi ilmu pengetahuan teknologi yang memperhatikan dan menerapkan nilai humaniora sesuai dengan keahliannya berdasarkan kaidah, tata cara dan etika ilmiah dalam rangka menghasilkan solusi, gagasan, desain atau kritik seni, menyusun deskripsi saintifik hasil kajiannya dalam bentuk skripsi atau

^{*)} Dosen Prodi Bahasa dan Sastra Arab Fadib UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

¹ Rumusan Capaian Pembelajaran Keterampilan Umum Program Sarjana, *Lampiran Permendikbud No. 3 Tahun 2020*, tentang Standar Nasional Pendidikan Tinggi, hal. 62-63.

laporan tugas akhir, dan mengunggahnya dalam laman perguruan tinggi.²

Dari rumusan di atas tampak jelas bahwa salah satu kewajiban mahasiswa adalah menyusun karya ilmiah sebagai laporan kegiatan tugas akhir dan menyampaikannya dalam bentuk laporan penelitian/skripsi atau publikasi ilmiah.³ Skripsi atau tugas akhir yang disusun oleh mahasiswa adalah bagian dari bentuk implemenasi dari kemampuan pemikiran logis, kritis, sistematis, dan inovatif yang dimiliki mahasiswa sesuai dengan bidang keahliannya. Skripsi/Tugas yang disusun oleh mahasiswa menjelang akhir studinya dapat berupa hasil kegiatan penelitian, studi literatur, studi kasus dan/atau perancangan dengan melakukan analisis keilmuan sesuai dengan disiplin ilmu masing-masing.⁴

Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sebagai bagian dari Institusi Pendidikan Tinggi Keagamaan Negeri, dalam menetapkan capaian pembelajaran lulusan dan proses pembelajarannya, juga telah mengikuti aturan dan menetapkan kompetensi lulusan sesuai Standar Nasional Pendidikan Tinggi, yakni mahasiswa harus menyusun karya ilmiah dalam bentuk tugas akhir/skripsi sebagai syarat bagi mahasiswa untuk meraih gelar sarjana S1. Skripsi yang disusun oleh mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab harus berbahasa Arab. Dalam hal ini, mahasiswa bisa mengambil tema dalam 3 (tiga) bidang kajian, yaitu: 1) Bahasa Arab, 2) Sastra Arab, dan 3) Terjemah.⁵ Meski demikian, Jurusan Bahasa dan Sastra Arab juga tidak hanya mengorientasikan kajian studinya menjadi bahasa

² Standar kompetensi lulusan merupakan kriteria minimal tentang kualifikasi kemampuan lulusan yang mencakup sikap, pengetahuan, dan keterampilan yang dinyatakan dalam rumusan capaian Pembelajaran lulusan. (pasal 5 ayat (1), Permendikbud no 3 tahun 2020)

³ Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan RI, 2020, *Buku Panduan Merdeka Belajar - Kampus Merdeka*, Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Kemdikbud RI, hal. 17. Lihat juga Prof. Dr. H. Sutrisno, M.Ag., dkk., 2018, *Buku Pedoman Akademik Universitas Program Sarjana (S-1)*, Yogyakarta: UIN Suka, hal. 19.

⁴ Prof. Dr. H. Sutrisno, M.Ag., dkk., 2018, *Buku Pedoman Akademik Universitas Program Sarjana (S-1)*, hal. 19 dan 37.

⁵ Tatik Maryatut Tasnimah, dkk., 2017, *Pedoman Penulisan Skripsi Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Yogyakarta: Jurusan BSA, hal. 23.

Arab, sastra Arab, dan terjemah saja, tetapi juga beorientasi pada ilmu pengetahuan, teknologi seni, masalah sumber daya, dan pengembangan kelembagaan.

Kajian dalam bidang bahasa Arab dapat dilakukan pada, misalnya, Ilmu al-Ashwat (Fonologi), Ilmu saraf (Morfologi), Nahu (Sintaksis), Ilmu ad-Dalalah (Semantik), Ilmu at-Tadawuliyah (Pragmatik), Ilmu al-Lughah al-Ijtima'i (Sosiolinguistik), Ilmu al-Lughah an-Nafsi (Psikolinguistik).nahu (sintaksis), saraf (morfologi), balaghah (retorika), dan fiqh al-lughah.⁶ Dalam bidang kajian sastra, mahasiswa dapat memilih bidang kajiannya dalam bentuk kritik sastra, yang objek kajiannya dapat mencakup seluruh produk sastra Arab, baik genre puisi, prosa (cerpen, novel, dongeng, khutbah, rasa'il, amtsal, dan lain-lain) ataupun drama (narasi), baik yang dihasilkan pada zaman klasik ataupun modern, bahkan kontemporer. Ada banyak teori sastra yang bisa diimplementasikan dalam penelitian sastra Arab, seperti: strukturalisme genetik, strukturalisme Roland Barthes, intrinsik, kritik sastra feminis, psikologi sastra, sosiologi sastra, post-kolonial, resepsi sastra, hermeneutik, dan lain-lain, untuk prosa. Dan semiotik Riffaterre, 'arudl qawafi, strukturalisme, lapis makna Roman Ingarden, dan lain-lain, untuk puisi.⁷

Dalam bidang terjemah, mahasiswa bisa melakukan kajian terjemah dengan dua perspektif, yaitu kritik dan analisis. Kritik dilakukan dengan memilih hasil terjemahan yang sudah ada, lalu permasalahan tertentu dinilai sesuai kerangka pemikiran yang sudah dirumuskan. Penelitian menggunakan perspektif analisis dilakukan dengan menerjemah teks terlebih dahulu untuk kemudian dideskripsikan problem penerjemahan yang dialami dengan terlebih dahulu dirumuskan persoalan penelitian tertentu. Perspektif kedua ini, dengan demikian menjadikan peneliti seorang penerjemah dan peneliti.⁸

Objek material dari ketiga bidang kajian di atas, baik bahasa, sastra, dan terjemah, bisa jadi ada yang sama, walaupun tentu banyak juga yang berbeda. Jikalau objek materialnya sama, namun jika didekati dengan kerangka pemikiran atau teori yang berbeda, maka

⁶ *Ibid.*, hal. 31-33.

⁷ *Ibid.*, hal. 33-35.

⁸ *Ibid.*, hal. 35-37.

akan membuahkan hasil yang berbeda. Untuk itu, di sinilah arti penting dari objek formal. Ia bisa menentukan keterbedaan hasil dalam penelitian.

Berdasarkan uraian di atas, maka persoalan yang akan dibahas pada tulisan ini adalah bagaimana kecenderungan mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di dalam menulis karya ilmiah/skripsi ? Dalam bidang apa dan bagaimana trend atau kecenderungan mereka di dalam menulis karya ilmiah/skripsi? Persoalan ini akan dibahas menggunakan pendekatan deskriptif statistik sehingga secara statistik bisa tergambar bagaimana trend tersebut.

B. Trend Dalam Konteks Statistik

Sebagaimana terlihat pada judul, tulisan ini akan membahas mengenai trend karya ilmiah mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab periode 2010-2020. Sebagai alat analisisnya, penulis akan menggunakan pendekatan Deskriptif Statistik. Dan sebelum masuk pembahasan, perlu kiranya diuraikan mengenai istilah “trend” dan juga gambaran mengenai pendekatan deskriptif statistik.

Istilah “*trend*” berasal dari bahasa Inggris yang memiliki arti “kecenderungan, atau gerakan umum yang terjadi dari waktu ke waktu dan bisa dideteksi secara statistik”.⁹ Istilah ini telah diserap menjadi bahasa Indonesia “tren” dengan makna “gaya mutakhir”. Dari dua pengertian di atas, tulisan ini akan menggunakan pengertian yang pertama karena lebih sesuai dengan kajian statistik.

Adapun istilah “Statistik” dapat dipahami sebagai seni belajar dari data.¹⁰ Statistik adalah cabang ilmu yang berhubungan dengan kegiatan : 1) Mengumpulkan, 2) Mengorganisasikan, 3) Meringkas, 4) Menganalisis data, dan 5) Membuat kesimpulan, atau keputusan dan prediksi, tentang populasi berdasarkan data dalam sampel.¹¹ Tujuan utamanya adalah menerjemahkan data ke dalam

⁹ Merriam Webster Inc, 2020, *Merriam-Webster Dictionary* (versi Mobile), pada entri kata “trend”.

¹⁰ Dharmaraja Selvamuthu and Dipayan Das, 2018, *Introduction to Statistical Methods, Design of Experiments and Statistical Quality Control*, Singapore: Springer Nature Singapore Pte Ltd. hal. 63.

¹¹ Mohammed A. Shayib, 2018, *Descriptive Statistics: The Basics for Biostatistics*: Volume I, USA: Bookboon, The eBook Company, hal. 10.

pengetahuan dan pemahaman tentang dunia di sekitar kita. Kajian statistik merupakan proses investigasi yang melibatkan empat komponen: (1) merumuskan pertanyaan statistik, (2) mengumpulkan data, (3) menganalisis data, dan (4) menginterpretasikan hasil.¹² Salah satu tugas yang harus dilakukan dalam kajian statistik, setelah mengumpulkan data dari situasi yang diamati, fenomena, atau variabel yang ditemukan, adalah menganalisis data tersebut untuk mengekstrak beberapa informasi yang berguna sesuai dengan tujuan penelitian.¹³

Dalam kajian statistik, ada dua model statistik yang bisa digunakan untuk membuat gambaran atau mendapatkan informasi maksimal dari data, yaitu: 1. Statistik Deskriptif, dan 2. Statistik Inferensial. Statistik deskriptif adalah model analisis statistik yang digunakan untuk mengorganisir, mendeskripsikan, atau meringkas data. Sedangkan Statistik Inferensial adalah model analisis statistik yang menggunakan probabilitas untuk menentukan seberapa yakin kita bahwa kesimpulan kita benar.¹⁴ Untuk mendeskripsikan data statistik dapat dilakukan dengan dua cara, yaitu: a) Secara grafis atau b) Secara numerik. Deskripsi grafis dari data bisa dilakukan pada dua jenis data: data kualitatif dan kuantitatif. Grafik untuk menggambarkan data bisa berupa : 1) Grafik Batang, 2) Diagram Lingkaran, atau 3) Diagram Pareto.¹⁵ Tujuan utama statistik deskriptif adalah untuk mereduksi data menjadi ringkasan sederhana tanpa mengubah atau kehilangan banyak informasi yang diakandungnya. Grafik dan angka, seperti persentase dan rata-rata,

¹² Alan Agresti, Christine Franklin, and Bernhard Klingenberg, 2018, *Statistics: The Art and Science of Learning From Data*, Harlow: Pearson Education Limited 2018. hal. 30.

¹³ Dharmaraja Selvamuthu and Dipayan Das, *Introduction to Statistical Methods, Design of Experiments and Statistical Quality Control*, hal. 63.

¹⁴ Sheldon M. Ross, 2010, *Introductory Statistics*, Burlington: Elsevier Inc., hal. 4., dan Mohammed A. Shayib, *Descriptive Statistics: The Basics for Biostatistics*: Volume I, hal. 14.

¹⁵ Sheldon M. Ross, *Introductory Statistics*, hal. 4., dan Mohammed A. Shayib, *Descriptive Statistics: The Basics for Biostatistics*: Volume I, hal. 14.

lebih mudah dipahami daripada melihat dan memahami seluruh kumpulan data.¹⁶

Sebelum menyajikan data dalam bentuk grafik, biasanya data disajikan terlebih dahulu dalam bentuk tabel berdasarkan karakteristik dan klasifikasi yang dipilih.¹⁷ Dari data tabel ini akan diperoleh informasi yang kemudian digunakan untuk menggambarkan fenomena yang diamati. Setelah menggambarkan fenomena, analis dapat menyimpulkan beberapa karakteristik utama dari fenomena, sehingga memungkinkan bagi peneliti untuk memodelkan tren atau kecenderungan yang diamati, perilaku, keadaan yang tidak biasa, atau yang lainnya.¹⁸ Analisis trend merupakan suatu metode analisis statistik yang ditujukan untuk mendeskripsikan kecenderungan sesuatu atau perilaku berdasarkan data yang diperolehnya. Oleh karenanya, analisis trend secara statistik ini sangat cocok untuk mendeskripsikan trend atau kecenderungan mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di dalam menyusun karya ilmiahnya.

C. Deskripsi Statistik Trend Karya Ilmiah Mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Tahun 2010-2020

Sebagaimana disebutkan di depan, objek kajian tulisan ini adalah data judul karya ilmiah/skripsi mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab mulai tahun 2010 sampai 2020. Berkaitan dengan ini, penulis melakukan pencarian data karya ilmiah mahasiswa di Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, baik melalui data manual maupun melalui data di Sistem Informasi Akademik (SIA). Selama periode tersebut, ada sebanyak 762 judul karya ilmiah/skripsi yang ditulis oleh mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab. Judul-judul karya ilmiah tersebut terbagi dalam 3 (tiga) kategori, yaitu: bahasa Arab, sastra Arab, dan terjemah. Masing-masing kategori ini kemudian

¹⁶ Alan Agresti, Christine Franklin, and Bernhard Klingenberg, *Statistics: The Art and Science of Learning From Data*, hal. 35-36.

¹⁷ Mohammed A. Shayib, 2018, *Descriptive Statistics: The Basics for Biostatistics*. Volume I, hal. 14.

¹⁸ Dharmaraja Selvamuthu and Dipayan Das, *Introduction to Statistical Methods, Design of Experiments and Statistical Quality Control*, hal. 63.

diklasifikasikan ke dalam dua kelompok berdasarkan objek material dan objek formalnya.

Setelah penulis melakukan identifikasi dan klasifikasi terhadap data karya ilmiah/skripsi mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, baik berdasarkan kategori utama maupun kategori masing-masing bidang, maka penulis akan menganalisis dan menyajikannya dalam bentuk deskriptif statistik. Deskripsi statistik mengenai trend atau kecenderungan mahasiswa di dalam menulis karya ilmiahnya ini akan dibagi menjadi 2 bagian, yaitu: 1). Trend atau kecenderungan utama karya ilmiah mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab berdasarkan bidang kajian utama, dan 2). Trend atau kecenderungan karya ilmiah mahasiswa di masing-masing bidang kajian, baik berdasarkan objek formal maupun objek materialnya.

D. Trend atau Kecenderungan Utama Karya Ilmiah Mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab.

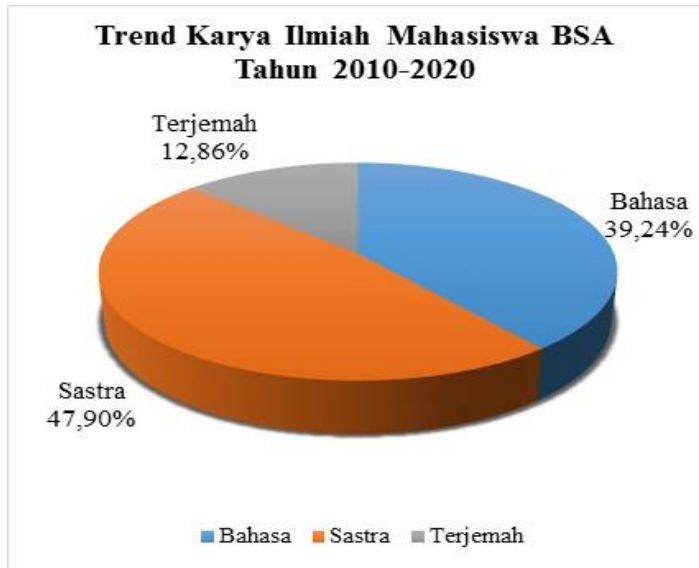
Setelah penulis melakukan identifikasi dan klasifikasi terhadap semua judul karya ilmiah/skripsi mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab mulai tahun 2010 sampai 2020, maka dapat digambarkan secara statistik bahwa jumlah karya ilmiah mahasiswa dalam bidang kajian bahasa Arab berjumlah 299 karya, atau 39,24%, dan dalam bidang kajian sastra Arab berjumlah 365 karya, atau 47,90%, dan dalam bidang kajian terjemah berjumlah 98 karya, atau 12,86%. Dalam bentuk tabel karya-karya tersebut dapat dilihat sebagai berikut:

No	Bidang	Jumlah	Prosentase
1	Bahasa	299	39,24
2	Sastra	365	47,90
3	Terjemah	98	12,86
Jumlah		762	100,00

Tabel 1

Jika kita melihat karya ilmiah mahasiswa berdasarkan data tabel di atas, maka dapat diketahui bahwa trend atau kecenderungan

utama skripsi mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab adalah skripsi dalam bidang kajian sastra Arab, yakni sebanyak 365 karya atau 47,90 %. Dan jika data di atas digambarkan dalam bentuk grafik maka akan kelihatan sebagaimana berikut:



Grafik. 1

Jika kita melihat dan memperhatikan data di atas, baik yang ada di dalam tabel maupun gambar grafik, maka tampak jelas bahwa mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra dalam menulis karya ilmiah atau skripsinya memiliki kecenderungan utama ke dalam bidang sastra Arab, yakni sebanyak 365 karya atau 47,90 %, kemudian diikuti skripsi dalam bidang bahasa Arab sebanyak 299 karya atau 39,24 %, dan kemudian diikuti skripsi dalam bidang terjemah sebanyak 98 karya atau 12,86 %.

Dengan demikian, tampak jelas bahwa Trend atau kecenderungan mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di dalam menulis karya ilmiahnya mereka cenderung lebih memilih bidang kajian sastra, yakni sebanyak 365 karya atau 47,90 %, ketimbang bidang kajian bahasa atau terjemah. Trend atau kecenderungan mahasiswa pada ketiga bidang kajian keilmuan ini masih merupakan gambaran umum atau gambaran utama kecenderungan karya ilmiah mahasiswa dalam tiga bidang kajian tersebut. Di masing-masing

bidang tersebut masih bisa dilihat lagi secara rinci bagaimana trend atau kecenderungan mahasiswa di dalam menulis karya ilmiahnya/skripsi, baik berdasarkan objek formalnya maupun objek materianya. Lalu, bagaimana trend atau kecenderungan mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab dala menulis skripsi di masing-masing bidang tersebut? Deskripsinya bisa dilihat pada urain berikut ini.

D.1. Trend atau Kecenderungan Karya Ilmiah Mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Dalam Bidang Bahasa.

Sebagaimana disebutkan di atas bahwa karya ilmiah atau skripsi mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab terbagi menjadi tiga bidang utama, yaitu bidang sastra Arab sebanyak 365 karya atau 47,90 %, bidang bahasa Arab sebanyak 299 karya atau 39,24 %, dan bidang terjemah sebanyak 98 karya atau 12,86 %. Kemudian bagaimana kecenderungan mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra dalam menulis karya ilmiah skripsi dalam bidang kajian bahasa? Trend atau kecenderungan karya ilmiah mahasiswa di bidang kajian bahasa ini bisa dilihat dari 2 (dua) sisi, yaitu objek formal dan objek materialnya. Deskripsi mengenai hal tersebut bisa dilihat apda uraian berikut.

D.2.1. Trend Objek Formal Karya Ilmiah Mahasiswa Bidang Bahasa.

Data karya ilmiah mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab mulai tahun 2010-2020 dalam bidang kajian bahasa jumlahnya ada 299 karya atau 39,24 % dari total judul karya ilmiah/skripsi yang ada. Lalu, jika kita melihat data karya ilmiah mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab dari sisi objek formalnya, maka terdapat 24 (dua puluh empat) kategori judul karya ilmiah yang menunjukkan pada kecenderungan mahasiswa di dalam memilih objek formalnya dalam bidang kajian bahasa.

Dari semua kecenderungan tersebut, ada 3 (tiga) kecenderungan utama mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di dalam memilih objek formalnya. Secara berurutan, ketiga kecenderungan utama tersebut adalah Retorika/Stilistika sebanyak 117 atau 39,13 %, Pragmatik sebanyak 52 atau 17,39 %, dan

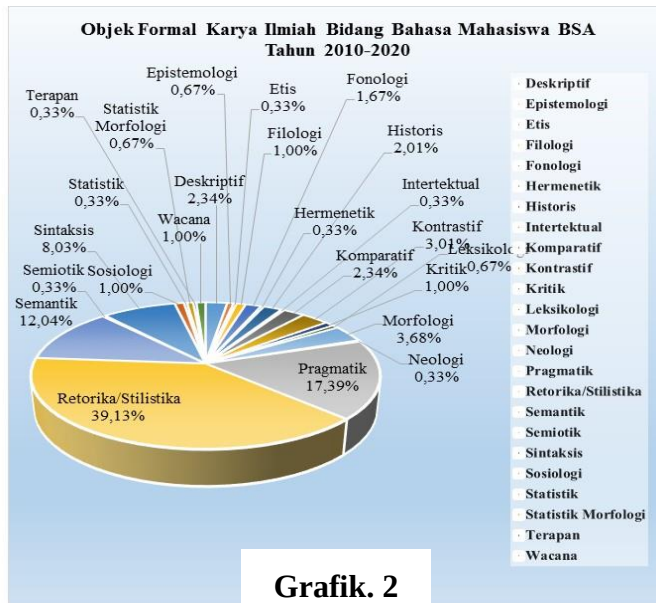
Semantik sebanyak 36 atau 12,04 %. Lalu, 3 (tiga) kecenderungan utama berikutnya adalah sintaksis sebanyak 24 atau 8,02 %, morfologi sebanyak 11 atau 3,67 %, dan kontrastif sebanyak 9 atau 3,01 %. Selebihnya, mahasiswa memilih objek formal yang lain dalam bidang bahasa. Ada fonologi, filologi, leksikologi, wacana dan lainnya. Gambaran detil dari kecenderungan tersebut dapat dilihat pada tabel berikut:

No	Bidang	Formal	Jumlah	Prosentase
1	Bahasa	Retorika/Stilistika	117	39,13
2	Bahasa	Pragmatik	52	17,39
3	Bahasa	Semantik	36	12,04
4	Bahasa	Sintaksis	24	8,03
5	Bahasa	Morfologi	11	3,68
6	Bahasa	Kontrastif	9	3,01
7	Bahasa	Deskriptif	7	2,34
8	Bahasa	Komparatif	7	2,34
9	Bahasa	Historis	6	2,01
10	Bahasa	Fonologi	5	1,67
11	Bahasa	Filologi	3	1,00
12	Bahasa	Kritik	3	1,00
13	Bahasa	Sosiologi	3	1,00
14	Bahasa	Wacana	3	1,00
15	Bahasa	Epistemologi	2	0,67
16	Bahasa	Leksikologi	2	0,67
17	Bahasa	Statistik Morfologi	2	0,67
18	Bahasa	Etis	1	0,33
19	Bahasa	Hermenetik	1	0,33
20	Bahasa	Intertektual	1	0,33
21	Bahasa	Neologi	1	0,33
22	Bahasa	Semiotik	1	0,33
23	Bahasa	Statistik	1	0,33
24	Bahasa	Terapan	1	0,33
Jumlah			299	100

Tabel. 2

Jika data mengenai trend atau kecendenderungan utama mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di dalam memilih objek

formal karya ilmiahnya dalam bidang kajian bahasa tersebut dilihat dalam bentuk grafik, maka akan tampak sebagai berikut:



Jika kita melihat dan memperhatikan data di atas, baik yang ada di dalam tabel maupun gambar grafik, maka tampak jelas bahwa mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, dilihat dari sisi pilihan objek formalnya dalam bidang kajian bahasa, mereka memiliki kecenderungan utama yang berbeda. Ada 3 (tiga) kecenderungan utama mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di dalam memilih objek formalnya, yaitu: Retorika/Stilistika sebanyak 117 atau 39,13 %, Pragmatik sebanyak 52 atau 17,39 %, dan Semantik sebanyak 36 atau 12,04 %. Ini artinya, objek formal bidang kajian bahasa seperti retorika/stilistika, pragmatik, dan semantik merupakan bidang kajian yang paling banyak diminati oleh mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab.

D.2.2. Trend Objek Material Karya Ilmiah Mahasiswa Bidang Bahasa.

Di samping memilih objek formal dalam bidang kajiannya, mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab juga memilih objek material yang berbeda dalam bidang kajian bahasa. Jika melihat data karya ilmiah mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab mulai tahun

2010-2020 dalam bidang kajian bahasa yang jumlahnya ada 299 karya atau 39,24 % dari sisi objek materialnya, maka ada 32 (tiga puluh dua) kategori karya ilmiah yang menunjukkan pada kecenderungan yang berbeda-beda dari mahasiswa di dalam memilih objek material bidang kajiannya.

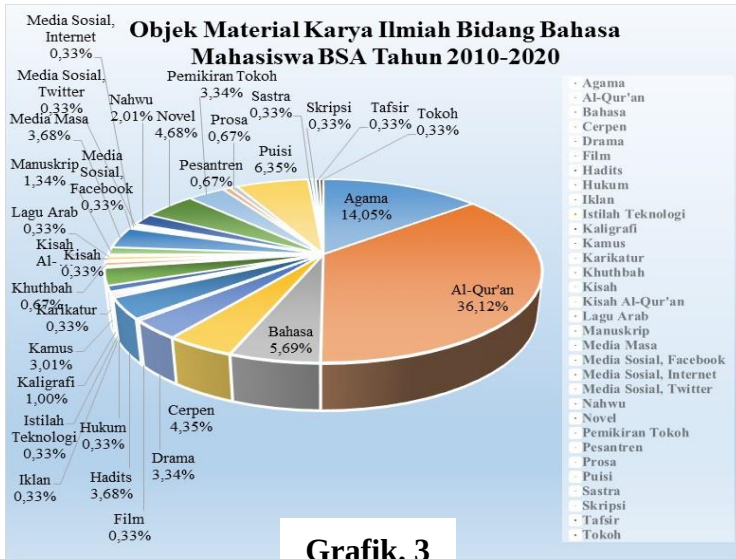
Dari semua kecenderungan tersebut, ada 3 (tiga) kecenderungan utama mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di dalam memilih objek materialnya. Secara berurutan, ketiga kecenderungan utama tersebut adalah Al-Qur'an sebanyak 108 atau 36,12 %, Agama sebanyak 42 atau 14,04 %, dan Puisi sebanyak 19 atau 6,35 %. Lalu, 3 (tiga) kecenderungan utama berikutnya adalah Bahasa sebanyak 17 atau 5,68 %, Novel sebanyak 14 atau 4,68 %, dan Cerpen sebanyak 13 atau 4,34 %. Selebihnya, mahasiswa memilih objek material yang lain dalam bidang bahasa. Ada yang memilih objek material hadits, cerpen, media masa, medsos, drama, film, iklan, pemikiran tokoh, dan lainnya. Dengan demikian tampak jelas bahwa objek material karya ilmiah mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di bidang kajian bahasa ada yang memiliki kesamaan objek materialnya dengan kajian ilmiah dalam bidang sastra. Di antaranya adalah puisi, cerpen, novel, drama, film, kisah, yang semuanya ini merupakan objek material utama dalam kajian ilmiah dalam bidang sastra. Gambaran detil dari kecenderungan tersebut dapat dilihat pada tabel berikut:

No	Bidang	Objek Material	Jumlah	Prosentase
1	Bahasa	Al-Qur'an	108	36,12
2	Bahasa	Agama	42	14,05
3	Bahasa	Puisi	19	6,35
4	Bahasa	Bahasa	17	5,69
5	Bahasa	Novel	14	4,68
6	Bahasa	Cerpen	13	4,35
7	Bahasa	Hadits	11	3,68
8	Bahasa	Media Masa	11	3,68
9	Bahasa	Drama	10	3,34
10	Bahasa	Pemikiran Tokoh	10	3,34
11	Bahasa	Kamus	9	3,01
12	Bahasa	Nahwu	6	2,01
13	Bahasa	Manuskrip	4	1,34

No	Bidang	Objek Material	Jumlah	Prosentase
14	Bahasa	Kaligrafi	3	1,00
15	Bahasa	Khuthbah	2	0,67
16	Bahasa	Kisah Al-Qur'an	2	0,67
17	Bahasa	Pesantren	2	0,67
18	Bahasa	Prosa	2	0,67
19	Bahasa	Film	1	0,33
20	Bahasa	Hukum	1	0,33
21	Bahasa	Iklan	1	0,33
22	Bahasa	Istilah Teknologi	1	0,33
23	Bahasa	Karikatur	1	0,33
24	Bahasa	Kisah	1	0,33
25	Bahasa	Lagu Arab	1	0,33
26	Bahasa	Media Sosial, Facebook	1	0,33
27	Bahasa	Media Sosial, Internet	1	0,33
28	Bahasa	Media Sosial, Twitter	1	0,33
29	Bahasa	Sastra	1	0,33
30	Bahasa	Skripsi	1	0,33
31	Bahasa	Tafsir	1	0,33
32	Bahasa	Tokoh	1	0,33
Jumlah			299	100

Tabel. 3

Jika melihat data mengenai trend atau kecenderungan utama mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di dalam memilih objek material karya ilmiahnya dalam bidang bahasa tersebut digambarkan dalam bentuk grafik, maka akan tampak sebagai berikut:



Jika kita melihat dan memperhatikan data di atas, baik yang ada di dalam tabel maupun gambar grafik, maka tampak jelas bahwa mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, dilihat dari sisi pilihan objek materialnya dalam bidang kajian bahasa, mereka juga memiliki kecenderungan utama yang berbeda. Ada 3 (tiga) kecenderungan utama mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di dalam memilih objek materialnya, yaitu: Al-Qur'an sebanyak 108 atau 36,12 %, Agama sebanyak 42 atau 14,04 %, dan Puisi sebanyak 19 atau 6,35 %. Ini artinya, objek material dalam bidang kajian bahasa berupa Al-Qur'an, buku-buku Agama, dan Puisi merupakan objek material yang paling banyak diminati oleh mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab yang memilih bidang kajian bahasa.

D.3.1. Trend Objek Formal Karya Ilmiah Mahasiswa Bidang Sastra

Mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tidak hanya memilih bidang kajian bahasa saja. Akan tetapi mereka juga memiliki kecenderungan untuk memilih bidang kajian sastra. Jika dilihat data mengenai karya ilmiah mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab mulai tahun 2010-2020, maka kecenderungan mahasiswa untuk memilih bidang kajian sastra menjadi trend atau kecenderungan utama mahasiswa, dan jumlahnya adalah yang terbanyak jika dibandingkan dengan bidang bahasa dan terjemah.

Dalam bidang kajian sastra terdapat 365 judul karya ilmiah, atau 47,90% dari total karya ilmiah mahasiswa yang berjumlah 762 buah karya. Dari 362 karya ilmiah mahasiswa tersebut, mahasiswa memiliki kecenderungan yang berbeda di dalam memilih objek formal dan objek material kajiannya.

Setelah penulis melakukan identifikasi dan klasifikasi terhadap semua judul karya ilmiah mahasiswa dalam bidang sastra tersebut, maka dapat diketahui bahwa mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab memiliki kecenderungan yang berbeda di dalam memilih objek formalnya dalam bidang sastra. Berdasarkan data karya ilmiah mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab dalam bidang sastra mulai tahun 2010-2020, dapat diketahui bahwa ada 31 (tiga puluh satu) kategori karya ilmiah mahasiswa yang menunjukkan pada kecenderungan yang berbeda-beda dari mahasiswa di dalam memilih objek formal bidang kajiannya.

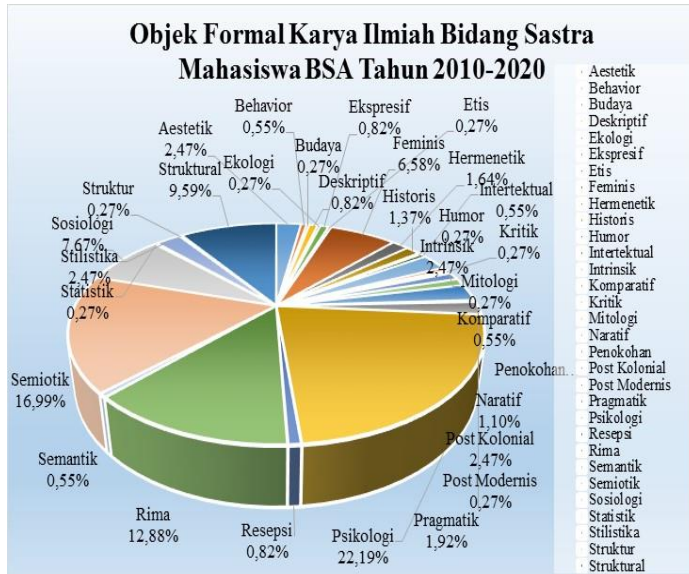
Dari semua kecenderungan tersebut, ada 3 (tiga) kecenderungan utama mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di dalam memilih objek formalnya dalam bidang sastra. Secara berurutan, ketiga kecenderungan utama tersebut adalah Psikologi sebanyak 81 atau 22,19 %, Semiotik sebanyak 62 atau 16,98 %, dan Rima sebanyak 47 atau 12,87 %. Kemudian, 3 (tiga) kecenderungan utama berikutnya adalah pendekatan Struktural sebanyak 35 atau 9,58 %, Sosiologi sebanyak 28 atau 7,67 %, dan Feminis sebanyak 24 atau 6,57 %. Selebihnya, mahasiswa memilih objek formal yang lain dalam bidang sastra. Ada estetis, intrinsik, post kolonial, stilistika, pragmatik, hermenetik, historis, naratif, penokohan, ekspresif, resepsi, dan lainnya. Gambaran detil dari kecenderungan tersebut dapat dilihat pada tabel berikut:

No	Bidang	Objek Formal	Jumlah	Prosentase
1	Sastra	Psikologi	81	22,19
2	Sastra	Semiotik	62	16,99
3	Sastra	Rima	47	12,88
4	Sastra	Struktural	35	9,59
5	Sastra	Sosiologi	28	7,67
6	Sastra	Feminis	24	6,58
7	Sastra	Aestetik	9	2,47
8	Sastra	Intrinsik	9	2,47
9	Sastra	Post Kolonial	9	2,47

No	Bidang	Objek Formal	Jumlah	Prosentase
10	Sastra	Stilistika	9	2,47
11	Sastra	Pragmatik	7	1,92
12	Sastra	Hermenetik	6	1,64
13	Sastra	Historis	5	1,37
14	Sastra	Naratif	4	1,10
15	Sastra	Penokohan	4	1,10
16	Sastra	Deskriptif	3	0,82
17	Sastra	Ekspresif	3	0,82
18	Sastra	Resepsi	3	0,82
19	Sastra	Behavior	2	0,55
20	Sastra	Intertekstual	2	0,55
21	Sastra	Komparatif	2	0,55
22	Sastra	Semantik	2	0,55
23	Sastra	Budaya	1	0,27
24	Sastra	Ekologi	1	0,27
25	Sastra	Etis	1	0,27
26	Sastra	Humor	1	0,27
27	Sastra	Kritik	1	0,27
28	Sastra	Mitologi	1	0,27
29	Sastra	Post Modernis	1	0,27
30	Sastra	Statistik	1	0,27
31	Sastra	Struktur	1	0,27
Jumlah			365	100

Tabel. 4

Jika data mengenai trend atau kecenderungan utama mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di dalam memilih objek formal karya ilmiahnya dalam bidang sastra tersebut digambarkan dalam bentuk grafik, maka akan tampak sebagai berikut:

**Grafik 4**

Jika kita melihat dan memperhatikan data di atas, baik yang ada di dalam tabel maupun gambar grafik, maka tampak jelas bahwa mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, dilihat dari sisi pilihan objek formalnya dalam bidang kajian sastra, mereka memiliki kecenderungan utama yang berbeda. Ada 3 (tiga) kecenderungan utama mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di dalam memilih objek formalnya, yaitu: Psikologi sebanyak 81 atau 22,19 %, Semiotik sebanyak 62 atau 16,98 %, dan Rima sebanyak 47 atau 12,87 %. Ini artinya, objek formal bidang kajian sastra berupa pendekatan psikologi, semiotik, dan rima atau arudl merupakan objek formal yang paling banyak diminati oleh mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab yang memilih bidang kajian sastra.

D.3.2. Trend Objek Material Karya Ilmiah Mahasiswa Bidang Sastra

Di samping memilih objek formal dalam bidang kajian sastra, mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab juga memilih objek material yang berbeda dalam bidang sastra. Jika melihat data karya ilmiah mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab mulai tahun 2010-2020 dari sisi objek materialnya, maka dari sejumlah 365 judul karya

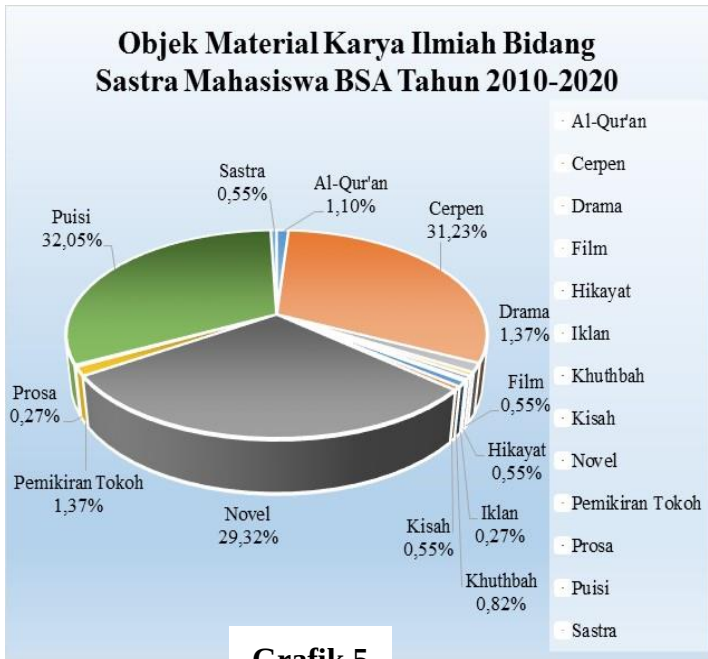
ilmiah, atau 47,90% dari total karya ilmiah mahasiswa yang berjumlah 762 buah karya ini, ada 13 (tiga belas) kategori karya ilmiah mahasiswa yang menunjukkan kecenderungan yang berbeda di dalam memilih objek material pada bidang kajian sastra. Dari semua kecenderungan tersebut, ada 3 (tiga) kecenderungan utama mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di dalam memilih objek materialnya di bidang kajian sastra. Secara berurutan, ketiga kecenderungan utama tersebut adalah Puisi sebanyak 117 atau 32,05 %, Cerpen sebanyak 114 atau 31,23 %, dan Novel sebanyak 107 atau 29,31 %. Kemudian, 3 (tiga) kecenderungan utama berikutnya adalah Drama sebanyak 5 atau 1,36 %, Pemikiran Tokoh sebanyak 5 atau 1,36 %, dan Al-Qur'an sebanyak 4 atau 1,09 %. Selebihnya, mahasiswa memilih objek material yang lain dalam bidang sastra. Ada Khuthbah, Film, hikayat, dan lainnya. Gambaran detil dari kecenderungan tersebut dapat dilihat pada tabel berikut:

No	Bidang	Objek Material	Jumlah	Prosentase
1	Sastra	Puisi	117	32,05
2	Sastra	Cerpen	114	31,23
3	Sastra	Novel	107	29,32
4	Sastra	Drama	5	1,37
5	Sastra	Pemikiran Tokoh	5	1,37
6	Sastra	Al-Qur'an	4	1,10
7	Sastra	Khuthbah	3	0,82
8	Sastra	Film	2	0,55
9	Sastra	Hikayat	2	0,55
10	Sastra	Kisah	2	0,55
11	Sastra	Sastra	2	0,55
12	Sastra	Iklan	1	0,27
13	Sastra	Prosa	1	0,27
Jumlah			365	100

Tabel. 5

Jika data mengenai trend atau kecendenderungan utama mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di dalam memilih objek

material karya ilmiahnya dalam bidang sastra tersebut digambarkan dalam bentuk grafik, maka akan tampak sebagai berikut:



Jika kita melihat dan memperhatikan data di atas, baik yang ada di dalam tabel maupun gambar grafik, maka tampak jelas bahwa mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, dilihat dari sisi pilihan objek materialnya dalam bidang kajian sastra, mereka memiliki kecenderungan utama yang berbeda. Ada 3 (tiga) kecenderungan utama mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di dalam memilih objek materialnya, yaitu: Puisi sebanyak 117 atau 32,05 %, Cerpen sebanyak 114 atau 31,23 %, dan Novel sebanyak 107 atau 29,31 %. Ini artinya, objek material bidang kajian sastra berupa puisi, cerpen, dan novel merupakan objek material yang paling banyak diminati oleh mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab yang memilih bidang kajian sastra.

D.4.1. Trend Objek Formal Karya Ilmiah Mahasiswa Bidang Terjemah

Bidang kajian lain yang menjadi kecenderungan mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta di dalam menulis karya ilmiahnya

adalah bidang terjemah, di samping bidang kajian bahasa dan bidang kajian sastra. Dibandingkan dengan bidang kajian sastra dan bahasa, kecenderungan mahasiswa untuk memilih bidang kajian terjemah ini berada di posisi ketiga atau yang paling sedikit.

Jika melihat dan memperhatikan data mengenai karya ilmiah mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab mulai tahun 2010-2020, maka terdapat 98 judul karya ilmiah, atau 12,86 % dari total karya ilmiah mahasiswa yang berjumlah 762 buah karya. Dari 98 karya ilmiah mahasiswa tersebut, mereka memiliki kecenderungan yang berbeda di dalam memilih objek formal dan objek material kajiannya.

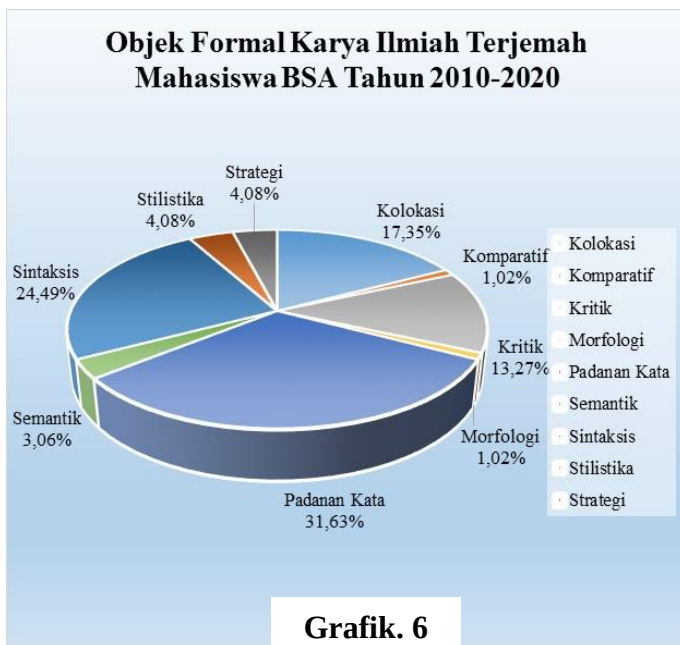
Berdasarkan identifikasi dan klasifikasi yang dilakukan oleh penulis terhadap semua judul karya ilmiah mahasiswa dalam bidang terjemah, maka dapat diketahui bahwa mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab memiliki kecenderungan yang berbeda di dalam memilih objek formalnya dalam bidang terjemah. Data karya ilmiah mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab dalam bidang sastra mulai tahun 2010-2020 menunjukkan ada 9 (sembilan) kategori karya ilmiah bidang terjemah yang menjadi kecenderungan mahasiswa di dalam memilih objek formal bidang kajiannya. Dari semua kecenderungan tersebut, ada 3 (tiga) kecenderungan utama mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di dalam memilih objek formalnya dalam bidang terjemah. Secara berurutan, ketiga kecenderungan utama tersebut adalah Padanan Kata sebanyak 31 atau 31,63 %, Sintaksis sebanyak 24 atau 24,48 %, dan Kolokasi sebanyak 17 atau 17,34 %. Kemudian, 3 (tiga) kecenderungan utama berikutnya adalah Kritik sebanyak 13 atau 13,26 %, Stilistika sebanyak 4 atau 4,08 %, dan Strategi terjemah sebanyak 4 atau 4,08 %. Selebihnya, mahasiswa memilih objek formal yang lain dalam bidang terjemah. Ada pendekatan Semantik, Komparatif, dan Morfologi. Gambaran detail mengenai kecenderungan pemilihan objek formal bidang kajian terjemah mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab tersebut dapat dilihat pada tabel berikut:

No	Bidang	Objek Formal	Jumlah	Prosentase
1	Terjemah	Padanan Kata	31	31,63
2	Terjemah	Sintaksis	24	24,49
3	Terjemah	Kolokasi	17	17,35

No	Bidang	Objek Formal	Jumlah	Prosentase
4	Terjemah	Kritik	13	13,27
5	Terjemah	Stilistika	4	4,08
6	Terjemah	Strategi	4	4,08
7	Terjemah	Semantik	3	3,06
8	Terjemah	Komparatif	1	1,02
9	Terjemah	Morfologi	1	1,02
Jumlah			98	100

Tabel. 6

Jika data mengenai trend atau kecenderungan utama mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di dalam memilih objek formal karya ilmiahnya dalam bidang terjemah tersebut digambarkan dalam bentuk grafik, maka akan tampak sebagai berikut:



Jika kita melihat dan memperhatikan data di atas, baik yang ada di dalam tabel maupun gambar grafik, maka tampak jelas bahwa mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, dilihat dari sisi pilihan

objek formalnya dalam bidang kajian terjemah, mereka memiliki kecenderungan utama yang berbeda. Ada 3 (tiga) kecenderungan utama mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di dalam memilih objek formalnya, yaitu: Padanan Kata sebanyak 31 atau 31,63 %, Sintaksis sebanyak 24 atau 24,48 %, dan Kolokasi sebanyak 17 atau 17,34 %. Ini artinya, objek formal bidang kajian terjemah berupa analisis padanan kata, sintaksis, dan kolokasi merupakan objek formal yang paling banyak diminati oleh mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab yang memilih bidang kajian terjemah.

D.4.2. Trend Objek Material Karya Ilmiah Mahasiswa Bidang Terjemah

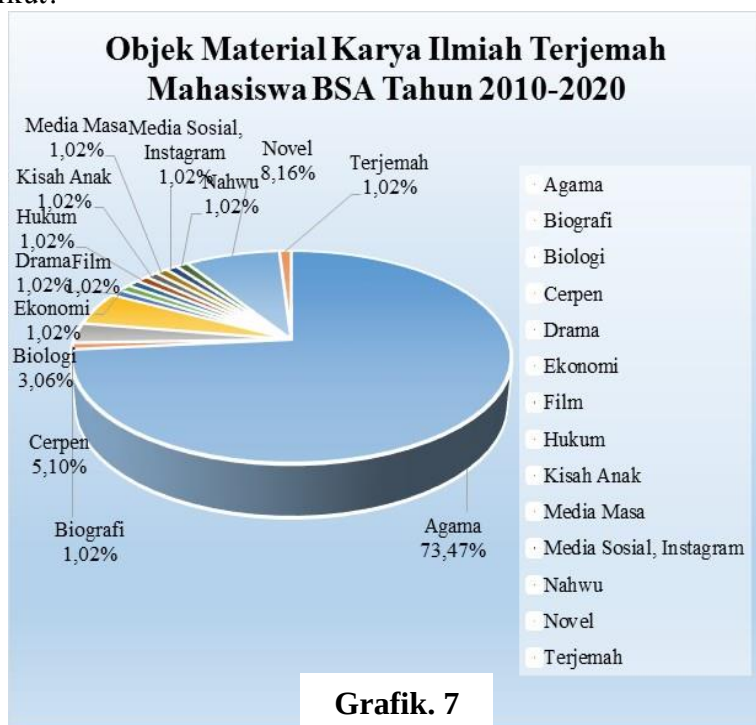
Di samping memilih objek formal dalam bidang kajiannya, mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab juga memilih objek material yang berbeda dalam bidang terjemah. Jika melihat data karya ilmiah mahasiswa bidang terjemah pada Jurusan Bahasa dan Sastra Arab mulai tahun 2010-2020 dari sisi objek materialnya, maka ada 14 (empat belas) kategori karya ilmiah yang menjadi kecenderungan mahasiswa di dalam memilih objek material bidang kajiannya. Dari semua kecenderungan tersebut, ada 3 (tiga) kategori karya ilmiah yang menjadi kecenderungan utama mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di dalam memilih objek materialnya di bidang terjemah. Secara berurutan, ketiga kecenderungan utama tersebut adalah buku-buku Agama sebanyak 72 atau 73,46 %, Novel sebanyak 8 atau 8,16 %, dan Cerpen sebanyak 5 atau 5,10 %. Selebihnya, mahasiswa memilih objek material yang lain dalam bidang terjemah. Gambaran detil dari kecenderungan tersebut dapat dilihat pada tabel berikut:

No	Bidang	Objek Material	Jumlah	Prosentase
1	Terjemah	Agama	72	73,47
2	Terjemah	Novel	8	8,16
3	Terjemah	Cerpen	5	5,10
4	Terjemah	Biologi	3	3,06
5	Terjemah	Biografi	1	1,02
6	Terjemah	Drama	1	1,02
7	Terjemah	Ekonomi	1	1,02
8	Terjemah	Film	1	1,02

9	Terjemah	Hukum	1	1,02
10	Terjemah	Kisah Anak	1	1,02
11	Terjemah	Media Masa	1	1,02
12	Terjemah	Media Sosial, Instagram	1	1,02
13	Terjemah	Nahwu	1	1,02
14	Terjemah	Terjemah	1	1,02
Jumlah			98	100

Tabel. 7

Jika data mengenai trend atau kecenderungan utama mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di dalam memilih objek material karya ilmiahnya dalam bidang terjemah tersebut digambarkan dalam bentuk grafik, maka akan tampak sebagai berikut:



Jika kita melihat dan memperhatikan data di atas, baik yang ada di dalam tabel maupun gambar grafik, maka tampak jelas bahwa

mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, dilihat dari sisi pilihan objek materialnya dalam bidang kajian terjemah, mereka memiliki kecenderungan utama yang berbeda. Ada 3 (tiga) kecenderungan utama mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di dalam memilih objek materialnya, yaitu: buku-buku Agama sebanyak 72 atau 73,46 %, Novel sebanyak 8 atau 8,16 %, dan Cerpen sebanyak 5 atau 5,10 %. Ini artinya, objek material bidang kajian terjemah berupa buku-buku Agama, Novel, dan Cerpen merupakan objek material yang paling banyak diminati oleh mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab yang memilih bidang kajian sastra.

E. Simpulan

Setelah penulis melakukan identifikasi dan klasifikasi terhadap data karya ilmiah mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab mulai tahun 2010-2020, maka dapat diketahui bahwa trend atau kecenderungan mahasiswa di dalam menulis karya ilmiahnya dapat dideskripsikan menjadi 2 bagian, yaitu: 1). Trend atau kecenderungan utama karya ilmiah mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, dan 2). Trend atau kecenderungan karya ilmiah mahasiswa di masing-masing bidang kajian, baik berdasarkan objek formal maupun objek materialnya. Deskripsi terhadap masing masing bagian tersebut adalah sebagai berikut:

1. Jika dilihat dari sudut pandang 3 (tiga) bidang kajian utama, yaitu bahasa, sastra dan terjemah, maka trend atau kecenderungan utama mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di dalam menulis karya ilmiahnya mereka paling banyak memilih bidang kajian sastra Arab, yakni sebanyak 365 karya atau 47,90 %, kemudian diikuti skripsi dalam bidang bahasa Arab sebanyak 299 karya atau 39,24 %, dan kemudian diikuti skripsi dalam bidang terjemah sebanyak 98 karya atau 12,86 %.
2. Dalam bidang kajian bahasa Arab, dilihat dari sisi objek formalnya, trend mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab cenderung memilih objek formalnya berupa pendekatan Retorika/Stilistika sebanyak 117 atau 39,13 %, atau yang paling banyak, kemudian Pragmatik sebanyak 52 atau 17,39 %, dan Semantik sebanyak 36 atau 12,04 %. Sedangkan jika dilihat dari sisi objek materialnya, maka trend mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab cenderung memilih objek material berupa Al-Qur'an sebanyak 108 atau 36,12 %, atau yang paling banyak,

kemudian diikuti dengan objek material berupa buku-buku Agama sebanyak 42 atau 14,04 %, dan kemudian Puisi sebanyak 19 atau 6,35 %.

3. Dalam bidang kajian sastra Arab, dilihat dari sisi objek formalnya, mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab cenderung memilih objek formalnya berupa pendekatan Psikologi sebanyak 81 atau 22,19 % sebagai yang terbanyak, kemudian diikuti Semiotik sebanyak 62 atau 16,98 %, dan Rima sebanyak 47 atau 12,87 %. Sedangkan jika dilihat dari sisi objek materialnya, maka mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab cenderung memilih objek material berupa Puisi sebanyak 117 atau 32,05 %, sebagai yang terbanyak, kemudian diikuti dengan Cerpen sebanyak 114 atau 31,23 %, dan Novel sebanyak 107 atau 29,31 %.
4. Dalam bidang kajian terjemah, dilihat dari sisi objek formalnya, mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab cenderung memilih objek formalnya berupa pendekatan atau analisis Padanan Kata sebanyak 31 atau 31,63 %, Sintaksis sebanyak 24 atau 24,48 %, dan Kolokasi sebanyak 17 atau 17,34 %. Sedangkan jika dilihat dari sisi objek materialnya, maka mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab cenderung memilih objek material berupa buku-buku Agama sebanyak 72 atau 73,46 %, Novel sebanyak 8 atau 8,16 %, dan Cerpen sebanyak 5 atau 5,10 %.

Deskripsi statistik yang menggambarkan tentang trend atau kecenderungan mahasiswa Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dalam bentuk tabel dan diagram di atas dapat digunakan untuk membuat evaluasi atau kebijakan di dalam pengembangan teori keilmuan, dan juga bisa digunakan oleh Jurusan Bahasa dan Sastra Arab untuk membuat kebijakan dan arah karya ilmiah bagi mahasiswa. Semoga tulisan ini bermanfaat, amin

DAFTAR PUSTAKA

- Agresti, Alan, Christine Franklin, and Bernhard Klingenberg, 2018, *Statistics: The Art and Science of Learning From Data*, Harlow: Pearson Education Limited 2018.
- Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan RI, 2020, *Buku Panduan Merdeka Belajar - Kampus Merdeka*, Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Kemdikbud RI.
- Merriam Webster Inc, 2020, *Merriam-Webster Dictionary* (versi Mobile).
- Permendikbud No. 3 Tahun 2020*, tentang Standar Nasional Pendidikan Tinggi.
- Ross, Sheldon M., 2010, *Introductory Statistics*, Burlington: Elsevier Inc.
- Selvamuthu, Dharmaraja and Dipayan Das, 2018, *Introduction to Statistical Methods, Design of Experiments and Statistical Quality Control*, Singapore: Springer Nature Singapore Pte Ltd.
- Shayib, Mohammed A., 2018, *Descriptive Statistics: The Basics for Biostatistics: Volume I*, USA: Bookboon, The eBook Company.
- Sutrisno, Prof. Dr. H., M.Ag., dkk., 2018, *Buku Pedoman Akademik Universitas Program Sarjana (S-1)*, Yogyakarta: UIN Suka.
- Tasnimah, Tatik Maryatut, dkk., 2017, *Pedoman Penulisan Skripsi Jurusan Bahasa dan Sastra Arab*, Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Yogyakarta: Jurusan BSA.

MELVIL DEWEY DAN PUSTAKAWAN PEREMPUAN

Oleh: Faisal Syarifudin^{*)}

E-mail: faisal.syarifudin@uin-suka.ac.id

A. Pengantar

Tulisan ini dimaksudkan sebagai penghormatan dan untuk mengenang jasa almarhum Prof. Dr. H. Taufiq Ahmad Daldiri, SU dan Prof. Dr. H. Alwan Khoiri, MA, dua guru besar Fakultas Adab dan Ilmu Budaya yang keduanya pernah memimpin sebagai dekan. Beliau telah mendahului menghadap sang Khalik dengan membawa amal kebaikan dan mewariskan ilmu yang sangat bermanfaat kepada murid-murid dan rekan beliau. Prof. Taufiq telah merintis dibukanya Program D3 Ilmu Perpustakaan pada tahun 1998, yang sekarang menjelma menjadi program S1. Adapun Prof. Alwan, di masa menjabat Dekan mengusahakan program S2 dan memungkinkan beberapa dosen melanjutkan ke jenjang doktor. Pimpinan lain tentu sangatlah besar pula jasanya bagi kemajuan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya. Kepada yang telah berpulang, ter kirim doa agar mendapatkan kedudukan paling mulia di sisi Allah swt., dan yang masih bersama kita semoga selalu sehat walafiat dalam menjalankan kegiatannya. Amin.

Topik yang penulis angkat berkaitan dengan bidang perpustakaan, yaitu sekelumit kiprah dari figur yang menyejarah yaitu Melvil Dewey. Tokoh ini memprakarsai pendidikan formal pustakawan dan membentuk serikat pustakawan di Amerika, American Library Association (ALA). Siapa saja yang bergiat di bidang ini akan mengenalnya melalui Dewey Decimal Classification yang digunakan oleh berbagai perpustakaan di dunia sebagai standar pengelompokan koleksi menurut subjek atau temanya. Setelah memperkenalkan proyeknya yang sangat sukses itu secara sepintas, kita akan membuka lembaran cerita Dewey dalam perjalanan profesi pustakawan perempuan di masanya.

^{*)} Dosen Prodi Ilmu Perpustakaan Fadib UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

B. Karya Monumental: DDC

Dewey menerbitkan edisi perdana DDC dengan judul *A Classification and Subject Index for Cataloguing and Arranging the Books and Pamphlets of a Library* pada tahun 1876, yang dilanjutkan edisi kedua 1885, edisi ketiga 1888, dan ketika wafatnya tahun 1931 DDC telah mencapai dua belas edisi. Penerbitan berlanjut melintasi abad 20 dan 21. Versi cetak terakhir adalah edisi 23, tahun 2011. Selanjutnya terbit online melalui WebDewey, www.oclc.org/dewey yang dikelola oleh Online Computer Library Center (OCLC).

Klasifikasi persepuluhan Dewey disusun menurut sepuluh kelas utama yang terdiri dari tiga angka Arab 000-900 (topik: Umum hingga Sejarah & Geografi), kemudian secara hirarkis masing-masing kelas dipecah menjadi sepuluh divisi, tiap-tiap divisi seterusnya dikembangkan menjadi sepuluh seksi. Di samping itu, ada 6 tabel yang memfasilitasi apabila sebuah karya semakin spesifik seperti aspek wilayah, bahasa, atau periode sejarahnya (OCLC, 2019, hlm. 11).

DDC telah diadaptasi ke dalam sistem klasifikasi perpustakaan negara-negara berbahasa non-Inggris seperti China, Korea dan Jepang. Perpustakaan di Indonesia kebanyakan juga menggunakan DDC sesuai keperluannya. Perpustakaan Nasional menerbitkan *Perluasan dan Penyesuaian Notasi DDC untuk Wilayah Indonesia*, 2004 dan berkontribusi dalam penyusunan DDC 23 mengenai penguraian wilayah Indonesia hingga tingkat provinsi (Suharyanto, 2012). Penyusunan subjek keislaman secara khusus pun dilakukan berbasis notasi DDC **297 (Islam)** ke dalam skema **2x0**. Di antara pedoman yang digunakan di perguruan tinggi Islam adalah *Daftar Tajuk Subyek Islam dan Sistem Klasifikasi Islam: Adaptasi dan Perluasan DDC Seksi Islam*, diterbitkan 1999 oleh Balitbang Departemen Agama. Salah seorang penyusunnya Dr. Anis Masruri dosen Ilmu Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga.

Kesinambungan sistem DDC terjaga melalui lembaga, dengan dewan redaksi yang berkantor di Dewey Section Library of Congress, perpustakaan DPR AS yang bertindak sebagai perpustakaan nasional di negara tersebut. Dengan begitu para editor DDC mampu mendeteksi tren literatur dan memadukannya ke dalam daftar klasifikasi (Online Computer Library Center, 2019, hlm. 2). Melampaui delapan dekade kematiannya, DDC yang terus diperbarui mengokohkan Melvil Dewey sebagai figur berpengaruh di bidang

perpustakaan. Karya monumentalnya itu selain diaplikasikan sebagai sistem klasifikasi, juga melahirkan kajian-kajian akademik di tangan para sarjana.

C. Profesi bagi Perempuan

Ketika mendirikan jurusan Library Economy di Columbia College tahun 1887, Melvil Dewey merekrut para calon pustakawan perempuan. Ia berpendapat bahwa pekerjaan di perpustakaan sangat cocok dengan karakter mereka yang teratur dan telaten sebagaimana perempuan melakukan pekerjaan-pekerjaan di dalam rumah (Higgins, 2017, hlm. 70). Perempuan mulai keluar dari ranah domestik untuk bekerja mencari penghasilan. Mereka dapat pekerjaan sebagai guru, pustakawan dan perawat yang bayarannya sedikit. Di abad sembilan belas dan awal abad dua puluh, masyarakat masih kurang menghargai kemampuan perempuan karena pendidikannya yang masih rendah, sikap emosional dan kekuatan fisik tidak seperti laki-laki (Adams, 2010, hlm. 455). Meskipun demikian gelombang terjunnya perempuan ke sektor publik semakin besar, dan menjadi pustakawan dipilih sebab cukup terpendang secara sosial terutama bagi kelas menengah terdidik.

Kepustakawanan akhirnya disebut profesi feminin setelah populasi pustakawan berangsur-angsur didominasi oleh perempuan. Soal ini sekarang kita bisa lihat data dari US Bureau of Labor Statistics bahwa di Amerika tahun 2019, jumlah pustakawan perempuannya mencapai 79,9 persen yang tersebar di perpustakaan umum, akademik, sekolah dan lainnya. Komposisinya lebih kurang tidak berbeda di Indonesia walaupun kita tidak memperoleh laporan statistiknya. Cobalah melihat mahasiswa di kelas-kelas jurusan IP atau menemui petugas di perpustakaan, jumlah perempuan biasanya lebih banyak dibandingkan laki-laki.

Sebagai perempuan yang bekerja di ruang publik dan meninggalkan rumah, pustakawan perempuan menghadapi berbagai problem yang menghambat kemajuan karier. Bagi mereka sulit menyeimbangkan kehidupan keluarga dan pekerjaan. Perempuan yang bekerja tetap mengurus rumah, anak atau merawat orang tua.

Karena itu energinya sudah terkuras sehingga tidak mudah memaksimalkan diri dalam pekerjaan.

Segi lain, organisasi secara struktur banyak dikuasai laki-laki, yang seringkali menjadi *invisible factor* yang sulit diatasi akibat budaya patriarki di masyarakat yang merembet ke dalam organisasi. Aturan dan fasilitas di tempat kerja juga kurang mendukung ketika perempuan hamil dan menyusui anak. Akhirnya, perempuan secara personal mungkin memutuskan tidak mengejar posisi yang lebih tinggi, jika perlu keluar dari pekerjaan dengan alasan mengutamakan keluarga (Vokić dkk., 2019, hlm. 62).

Bekerja di sektor publik membuat perempuan rentan mengalami pelecehan. Ada kasus-kasus pustakawan perempuan menjadi korban tindakan tidak pantas di perpustakaan. Ini terjadi ketika pengunjung bisa berinteraksi langsung dengan petugas. Bentuk pelecehan berupa tatapan, kerlingan mata, pertanyaan atau komentar yang mengarah ke seksual hingga menyentuh fisik. Seperti korban pelecehan umumnya, pustakawan perempuan takut menceritakan gangguan yang menimpa mereka. Tetapi seiring kampanye *MeToo* yang sedang gencar, perempuan mulai menyuarakannya melalui platform online. Amy von Stackelberg (2018) menunjukkan bahwa dalam survey terhadap pustakawan perempuan ternyata banyak yang menceritakan gangguan-gangguan di perpustakaan.

Lalu apa urusannya dengan Mr. Dewey yang punya jasa bagi profesionalisme pustakawan? Dewey telah membuka pintu bagi perempuan untuk memperoleh pendidikan melalui jurusan yang ia dirikan pada paruh kedua abad 19 di Amerika. Di balik jasa dan kepakarannya, ada catatan tentang pemikiran dan perilakunya yang menarik kita kaitkan dengan Resolusi ALA, Juni 2019. Kita gunakan istilah “*declassified*,” *terdeklasifikasi* yang berarti tersingkap rahasianya, sebagaimana dilakukan Wayne Wiegand penulis biografi Dewey.

D. Rasis dan Seksis

Menciptakan DDC bukan satu-satunya kiprah Dewey. Di samping mendirikan jurusan perpustakaan, ia menjadi direktur

perpustakaan negara bagian New York, editor *Library Journal*, sekretaris *University of the State of New York*, salah satu pendiri dan dua kali sebagai presiden *American Library Association*. Di kemudian hari, 88 tahun setelah kematian salah seorang pendirinya itu, ALA menyingkirkan nama Dewey dari anugerah penghargaan bergengsi dalam bidang perpustakaan. Namun sebenarnya di saat Dewey masih hidup terjadi satu kasus yang membuat sebuah jabatan terlepas dari tangannya.

Diriwayatkan oleh Wayne Wiegand (1995) bahwa seorang bernama Henry Leipziger mengajukan lamaran keanggotaan *Lake Placid Club*. Klub yang didirikan oleh Dewey itu menjadi penyelenggara diskusi *Library Week* bagi para pustakawan di New York. Leipziger ditolak di *Lake Placid* disebabkan ia seorang Yahudi. Kebijakan klub yang dibuat oleh Dewey tidak mengizinkan seorang Yahudi menjadi anggota. Leipziger tidak terima, lalu ia bersama sejumlah warga Yahudi mengajukan petisi kepada dewan pimpinan New York. Pengacara handal Louis Marshall yang membela Leipziger mampu menjadikan kasus itu berujung pada mundurnya Dewey dari posisi direktur perpustakaan New York.

Dewey dianggap anti-semit dan rasis, sikap yang tidak mendapat tempat dalam kepustakawanan. Tetapi menunggu waktu cukup lama sampai ALA menghapus *Melvil Dewey Medal* dari penghargaan tahunan asosiasi itu. Konferensi ALA bulan Juni 2019 di Washington menghasilkan resolusi penghapusan tersebut. Tidak hanya sikap rasis Dewey, ALA juga merujuk kepada perilaku seksisnya yang melecehkan pustakawan perempuan (*American Library Association*, 2019).

Dewey telah membuka jalan bagi perempuan masuk *college* ketika ia mendirikan jurusan *Library Economy* yang di masa itu belum lazim perempuan bersekolah tinggi. Columbia hanya memberi waktu dua tahun hingga Dewey membawa jurusan itu pindah bersama dirinya ke *University of the State of New York*. Ia menghargai kemampuan perempuan, membawa mereka ke dalam kerja profesional, tetapi sekaligus memperlakukan mereka sebagai subordinat. Clare Beck (1996) membeberkan *affair* di tahun 1905-1906 setelah tersingkirnya Dewey dari *New York State Library*.

Tersebutlah Adelaide Hasse seorang pustakawan perempuan dari *New York Public Library*, berencana menerbitkan indeks dokumen pemerintah dalam multi volume. Ia berkonsultasi dengan

Dewey mengenai kemungkinan penerbitannya oleh ALA. Dewey menyambut rencana itu dengan antusias dan mengundang Hasse datang ke tempat tinggalnya. Ia menjadikan pertemuan mereka sebuah kencan yang membuat perempuan itu menjauhi Dewey. Pengurus ALA menawarkan advokasi kepada Hasse, yang ternyata keras menolak dan tidak mau dicampuri urusan pribadinya. Dapat diduga sikapnya itu karena malu dan ingin mempertahankan kariernya.

Anne Ford (2018) mengutip Wiegand bahwa setidaknya dari 1880an sampai 1929 Dewey terlibat serangkaian "pelukan yang tidak disukai, sentuhan yang tidak disukai, ciuman yang tidak disukai" dengan kenalan perempuan. Selepas konferensi di tahun 1905, Dewey melakukan tindakan fisik yang mengganggu beberapa perempuan sehingga ia menuai kecaman di ALA. Seorang mantan stenografer Dewey mengajukan gugatan ke pengadilan tahun 1929, karena Dewey telah menciumnya di depan umum. Dewey sendiri tidak menyangkal tindakan-tindakannya, dan mengatakan mereka yang menolaknya telah salah paham. Barangkali ia menganggap itu sesuatu yang normal.

Pekerja perempuan, termasuk pustakawan perempuan berada dalam kondisi yang rentan diskriminasi dan pelecehan meskipun di ranah pekerjaan yang mereka dominasi. Korban mengalami dilema ketika mengungkapkan kasusnya sebab sering pihak yang menjadi saksi tidak mendukung. Malah korban bisa disalahkan dan dipecat. Sedangkan hendak mengadu tidak yakin siapa yang bisa menolong.

Di dalam perkara itulah Dewey terlibat. Para perempuan di sekitarnya ada pada posisi tidak setara, yaitu murid-murid, asisten dan staf yang bekerja bersamanya. Relasi subordinasi demikian sampai kapan pun menjadikan perempuan tidak berdaya.

E. Dewey Declassified

Sepanjang kariernya, Melvil Dewey mengerahkan kapasitas manajemen dan intelektualnya membentuk pendidikan ilmu perpustakaan modern. Dewey adalah orang yang disiplin, teliti, terorganisir dan kreatif. Wayne Wiegand dalam *Dewey Declassified: A Revelatory Look at the "Irrepressible Reformer"* (1996), menunjukkan beberapa jabatan yang dipegang Dewey dalam waktu bersamaan dapat ia jalankan. Ia memiliki teknik membuat catatan

dan mengomunikasikan pesan yang efektif kepada staf di kantor. Sifatnya memang obsesif, tetapi harus diakui satu hasil positifnya yaitu kepustakawanan yang profesional.

Bagaimanapun para penulis sejarah kepustakawanan telah mengungkapkan sisi lain dalam kiprah Melvil Dewey. Pengungkapan sejarah semacam itu tidak ditujukan untuk mendiskreditkan reputasi atau menghapus kontribusinya dalam perkembangan profesi pustakawan. Warisan intelektual Dewey tidak mungkin dipungkiri, namun riwayat dalam sepak terjangnya yang menyakiti pustakawan perempuan menjadi sebuah pelajaran pahit. Perjuangan berat harus terus dilakukan melawan person, budaya dan sistem yang mensubordinasikan dan memperdaya perempuan, tidak terkecuali di dalam profesi pustakawan.

DAFTAR PUSTAKA

- Adams, T. L. (2010). Gender and Feminization in Health Care Professions. *Sociology Compass*, 4(7), 454–465.
<https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2010.00294.x>
- American Library Association. (2019). *Resolution on Renaming the Melvil Dewey Medal*. American Library Association.
http://www.ala.org/aboutala/sites/ala.org.aboutala/files/content/governance/council/council_documents/2019_ac_docs/ALA_CD_50_Resolution_on_Renaming_the_Melvil_Dewey_Medal.pdf
- Beck, C. (1996). A “Private” Grievance against Dewey. *American Libraries*, 27(1), 62–64. JSTOR.
<https://www.jstor.org/stable/25633860>
- Ford, A. (2018). Bringing Harassment Out of the History Books. *American Libraries Magazine*, 49(6), 48–52.
<https://americanlibrariesmagazine.org/2018/06/01/melvil-dewey-bringing-harassment-out-of-the-history-books/>
- Higgins, S. (2017). Embracing the Feminization of Librarianship. Dalam S. Lew & B. Yousefi (Ed.), *Feminists Among Us: Resistance and Advocacy in Library Leadership* (hlm. 67–89). Library Juice Press.
https://inspire.redlands.edu/oh_chapters/55
- Online Computer Library Center. (2019). *Introduction to the Dewey Decimal Classification*. OCLC.
<https://www.oclc.org/content/dam/oclc/dewey/versions/print/intro.pdf>
- Suharyanto. (2012). Notasi Wilayah untuk Indonesia pada DDC Edisi 23 dan Perluasan Notasi DDC untuk Wilayah Indonesia. *Visi Pustaka*, 14(2).
<https://www.perpusnas.go.id/magazine-detail.php?lang=en&id=8238>
- Vokić, N. P., Obadić, A., & Ćorić, D. S. (2019). *Gender Equality in the Workplace: Macro and Micro Perspectives on the Status of Highly Educated Women*. Pallgrave Springer.

von Stackelberg, A. (2018). Sexual Harassment by Library Patrons: TimesUp. *BCLA Perspectives*, 10(1).

<https://bclaconnect.ca/perspectives/2018/03/02/sexual-harassment-by-library-patrons-timesup/>

Wiegand, W. A. (1995). Jew Attack: The Story behind Melvil Dewey's Resignation as New York State Librarian in 1905. *American Jewish History*, 83(3), 359–379. JSTOR.

<https://www.jstor.org/stable/23885515>

-----, (1996). Dewey Declassified: A Revelatory Look at the “Irrepressible Reformer.” *American Libraries*, 27(1), 54–60. JSTOR. <https://www.jstor.org/stable/25633859>

PUISI ARAB DAN WAZAN

Oleh: Akhmad Patah^{*)}

E-mail: akhmad.patah@uin-suka.ac.id

A. Pendahuluan

Bagi bangsa Arab, puisi (*syi'r* atau syair) adalah genre sastra yang kuat sebagai media pengungkapan estetis. Sejak dahulu puisi Arab memiliki konsistensi yang tinggi terhadap konvensi yang unik, seperti pola wazan (*metrum*) yang dikenal dengan nama *bahr*. Setiap bait puisi selalu menggunakan tertentu yang dipilih oleh si penyair.

Sebagai genre sastra, puisi terdiri atas empat lapisan yang masing-masing saling mempengaruhi. Lapisan pertama adalah bunyi kata, termasuk bentukan-bentukan *fonetisnya* yang dibangun dengan mendasarkan diri pada bunyi kata. Oleh karena itu, ketika berhadapan dengan puisi, kita tidak hanya mendapatkan konfigurasi bunyi yang membawa arti, tetapi juga mendapatkan potensinya dalam menimbulkan efek-efek estetis seperti *rima* dan *ritme*. Lapisan kedua mencakup seluruh unit arti, lapisan ketiga objek-objek yang direpresentasikan, dan lapisan keempat berupa aspek-aspek skematik yang melaluinya objek-objek itu muncul. Dengan demikian para penyair melakukan seleksi kata-kata yang dipergunakan dalam puisinya agar ekspresi gagasannya menjadi lebih intensif dengan didasarkan pada nilai bunyi. Kehadiran bunyi-bunyi tersebut bukanlah tanpa tujuan, namun sebagai pendukung arti atau makna tertentu. Bahkan tidak jarang suatu puisi dinilai sangat baik (puitis) karena aspek bunyinya yang benar-benar estetis.¹

Aspek bunyi yang meliputi *rima*, *ritme* dan *metrum* dalam menentukan nilai estetis suatu puisi itu menjadi penting. Para penyair Arab sangat memperhatikannya dalam berpuisi. Dalam khazanah kesusastraan Arab dikenal suatu ilmu yang membahas masalah bunyi dalam puisi, yaitu ilmu '*Arûdl* dan *Qawâfi*.

Kecenderungan para penyair Arab dalam menjaga konsistensi keteraturan bunyi ini terlihat dalam karya-karya puisinya semenjak

^{*)} Dosen Prodi Bahasa dan Sastra Arab Fadib UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

¹ Suminto A, Sayuti, *Berkenalan Dengan Puisi*, Yogyakarta : Gama Media, 2002, hlm. 101-103.

masa Jahili (pra Islam). Pada abad ke 7 M muncul nama-nama penyair kondang seperti Umru' al-Qais dan lain-lain, dan di masa itu syair Arab sudah mengalami banyak kemajuan. Banyak di antara mereka memiliki koleksi syair yang cukup banyak, bahkan ada yang hapal berpuluh-puluh ribu bait syair.²

Konsistensi para penyair Arab dalam mengubah puisinya yang terikat dengan sistem *wazan* dan *bahr* memunculkan problem perubahan *wazan* dan penyimpangan dalam pembacaan teks.

B. Pola Wazan dan Perubahannya

Wazan pada puisi Arab adalah pola-pola bunyi yang mempunyai nilai musik dan lagu. Bunyi bersifat estetik, merupakan unsur puisi untuk mendapatkan keindahan dan tenaga ekspresif. Bunyi erat hubungannya dengan unsur-unsur musik, seperti lagu, melodi, irama dan sebagainya.³

Wazan bukanlah bentuk musik yang dipaksakan oleh penyairnya agar puisinya indah dan berefek puitis, akan tetapi merupakan manifestasi alami untuk mengekspresikan emosi yang tidak boleh diabaikan. Emosi merupakan potensi jiwa yang merefleksikan pada manusia seperti ketika marah, senang atau susah. Kondisi seperti ini jika diwujudkan dalam bentuk bahasa yang berwazan dan ungkapan yang berulang-ulang. Itulah pola-pola *taf'ilah* yang ada dalam *bahr* bait-bait puisi Arab.⁴

Dalam musikalitas puisi Arab dipergunakan dua macam fonem segmental yaitu panjang dan pendek. Fonem pendek terdiri dari satu huruf dengan harakatnya, seperti kata : رُفِعَ (*ra* dlammah, *fa* kasrah dan 'ain fathah). Sedang fonem panjang terdiri dari huruf dan harakat yang berakhir dengan huruf mati, yang dalam ilmu 'arudl disebut *sabab khafif*. Fonem panjang ini dibedakan menjadi dua, yaitu yang berakhir dengan huruf mati pendek seperti : كَمْ - مَنْ - قَدْ : dan yang berakhir dengan huruf mati panjang (*madd*) seperti : لَا - فِي : - دُو .

² Baca Al-Hasyimi, *Jawâhir al-Adab*, juz II, Beirut: Muassasah al-Ma'ârif, tt. hlm. 25-30. Ibn Rasyîq, *Al-'Umdah fi Mahâsin asy-Syi'r wa Adabih*, Beirut: Dâr al-Ma'ârif, 1988, hlm.189. Al-Iskandari, *Al-Wasîth fi al-Adab al-'Arabi wa Târîkhuh*, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1916, hlm. 42.

³ Rahmat Joko Pradopo, *Pengkajian Puisi*, Gajah Mada University Press, 1987, hlm. 22

⁴ Ahmad as-Syayib, 1964, 299

Fonem pendek dan fonem panjang ini menjadi dasar pembentukan pola wazan puisi, yang dalam ilmu ‘*arudl*’ disebut dengan *wihdah shautiyyah*. Atas dasar inilah bunyi dasar puisi Arab dapat dikelompokkan menjadi beberapa macam, tercermin dalam ungkapan orang Arab: ⁵ لَمْ أَرْ عَلَى ظَهْرِ جَبَلٍ سَمَكَةً. Ungkapan tersebut terdiri atas enam kata yang memperlihatkan adanya enam macam bunyi dasar. Enam macam bunyi dasar ini diberi sebutan sebagai berikut:

1. *Sabab khafif*, yaitu satu bunyi hidup (*konsonan-vocal*) diikuti bunyi mati konsonan-nonvocal) ditandai dengan (◌/) seperti kata: قَدْ ، لَمْ.
2. *Sabab tsaqil*, yaitu dua bunyi hidup (dua *konsonan-vocal*) yang ditandai dengan (//) seperti kata: مَعَ ، لَمْ ، أَرْ .
3. *Watad majmu’*, yaitu dua bunyi hidup (dua *konsonan-vocal*) diikuti bunyi mati (*konsonan-nonvokal*) ditandai dengan (◌/) seperti kata: عَلَى ، نَعَمْ ، هُدَى .
4. *Watad mafruq*, yaitu dua bunyi hidup (dua *konsonan-vocal*) dipisahkan bunyi mati (*konsonan-nonvocal*) ditandai dengan (◌/) seperti kata: نَعَمْ ، ثُمَّ ، ظَهَرَ .
5. *Fashilah shughra*, yaitu tiga bunyi hidup (tiga *konsonan-vocal*) diikuti bunyi mati (*konsonan-nonvocal*) ditandai dengan (◌//) seperti kata: خَلَقْتُ ، خَتَمَ ، جَبَلُنْ .
6. *Fashilah kubra*, yaitu empat bunyi hidup (empat *konsonan-vocal*) diikuti bunyi mati (*konsonan-nonvocal*) ditandai dengan (◌///) seperti kata: خَلَقَكُمْ ، سُبُّاْنَا ، سَمَكَتُنْ .⁶

Bunyi-bunyi dasar ini kemudian disusun menjadi *wazan* atau *taf’ilah*, kata jamaknya *tafa’il*, semuanya menjadi 10 macam, yaitu:

1. Gabungan *sabab khafif* dan *watad majmu’* menjadi: ◌// + ◌/
2. Gabungan *watad majmu’* dan *sabab khafif* menjadi: ◌/ + ◌//
3. Gabungan dua *sabab khafif* dan *watad majmu’* menjadi: + ◌/ + ◌/◌//

⁵ Umar al-As’ad, *Ma’ālim al-’Arūd wal-Qāfiyah* (Riyād: Maktabah al-’Abikān, 1996), hlm. 21.

⁶ Kita bisa mengatakan bahwa bunyi dasar itu hanya *sabab* dan *watad*, karena *fashilah shughra* merupakan penggabungan *sabab tsaqil* dengan *sabab khafif*, dan *fashilah kubra* merupakan penggabungan antara *sabab tsaqil* dengan *watad majmu’*. Hal ini baru akan kita lihat nanti pada saat kita membicarakan perubahan *wazan*, yang disebut *zihaf* dan ‘*illah*’.

4. Gabungan *watad majmu'* dan dua *sabab khafif* menjadi: $\text{o/} + \text{o//}$
 $\text{o/} +$
5. Gabungan *watad majmu'* dan *fashilah shughra* menjadi: $\text{o///} + \text{o//}$
6. Gabungan *fashilah shughra* dan *watad majmu'* menjadi: $\text{o//} + \text{o///}$
7. Gabungan *sabab khafif*, *watad majmu'* dan *sabab khafif*: $\text{o//} + \text{o/}$
 $\text{o/} +$
8. Gabungan dua *sabab khafif* dan *watad mafruq* menjadi: $+ \text{o/} + \text{o/}$
 $/\text{o/}$
9. Gabungan *sabab khafif*, *watad mafruq* dan *sabab khafif*: $/\text{o/} + \text{o/}$
 $\text{o/} +$
10. Gabungan *watad mafruq* dan dua *sabab khafif* menjadi: $+ \text{o/} + /\text{o/}$
 o/

Tanda-tanda bunyi dasar pada pola-pola tersebut kemudian dipermudah pengucapannya dengan kata tertentu, yang kemudian berfungsi sebagai *wazan* untuk mengukur sesuai/tidaknya bait puisi dengan *bahr*/matra tertentu. Kata-kata tersebut adalah:

$\text{o/ o//} = \text{فَعُولُنْ}$	$\text{o// o/} =$	فَاعِلُنْ
$\text{o/ o/ o//} = \text{مَفَاعِلُنْ}$	$\text{o// o/ o/} =$	مُسْتَفْعِلُنْ
$\text{o// o///} = \text{مُتَفَاعِلُنْ}$	$\text{o/// o//} =$	مُفَاعِلُنْ
$/\text{o/ o/ o/} = \text{مَفْعُولَاتْ}$	$\text{o/ o// o/} =$	فَاعِلَاتُنْ
$\text{o/ o/ o/} = \text{فَاع لَا تُنْ}$	$\text{o/ o/ o/} =$	مُسْتَفْعَلُنْ

Dengan berdasar pada 10 macam *taf'ilah* ini,⁷ sebuah bait puisi dapat disusun menjadi beberapa macam pola matra yang keseluruhannya ada 16 macam *bahr*. Cara penyusunannya ada kalanya dengan mengulang-ulang satu *taf'ilah*, seperti mengulang *wazan*: فَعُولُنْ hingga 8 kali

$$(\text{فَعُولُنْ فَعُولُنْ فَعُولُنْ فَعُولُنْ فَعُولُنْ فَعُولُنْ فَعُولُنْ فَعُولُنْ})$$

atau dengan menyusun dua *taf'ilah*, seperti مَفَاعِلُنْ dan فَعُولُنْ
($\text{فَعُولُنْ مَفَاعِلُنْ فَعُولُنْ مَفَاعِلُنْ فَعُولُنْ مَفَاعِلُنْ فَعُولُنْ مَفَاعِلُنْ}$)

⁷ Jumlah 10 macam *wazan* (*taf'ilah*) ini bisa disederhanakan hitungannya menjadi 8, karena ada 2 *wazan* yang sama bunyinya tetapi beda satuan (pola kaki sajaknya), yaitu $(\text{o//} + \text{o/} + \text{o/})$ مُسْتَفْعِلُنْ dengan $(\text{o/} + /\text{o/} + \text{o/})$ مُسْتَفْعَلُنْ dan $(\text{o/} + \text{o//} + \text{o/})$ فَاعِلَاتُنْ dengan $(\text{o/} + \text{o/} + /\text{o/})$ فَاع لَا تُنْ . Selanjutnya *wazan* مُسْتَفْعِلُنْ digunakan pada *bahr basith*, *rajaz*, *sari'*, dan *munsarih*, sedang *wazan* مُسْتَفْعَلُنْ digunakan pada *bahr khafif*. *Wazan* فَاعِلَاتُنْ digunakan pada *bahr madid*, *ramal*, *khafif* dan *mujtas*, sedangkan *wazan* فَاع لَا تُنْ digunakan pada *bahr mudlari'*.

Hampir selalu didapatkan perubahan wazan seperti itu pada setiap *bahr* bait-bait puisi Arab. Berikut contoh-contoh wazan yang berubah karena menyesuaikan dengan pemilihan diksi oleh penyairnya :

- Bait ini ber-*bahr thawil*, yang didalamnya terdapat *zihaf* yaitu han wazan dari مفاعيلن - فعولن menjadi مفاعيلن - فعول , dan ‘*illah* wazan مفاعيلن berubah menjadi مفاعي

- ⁸ Yang dimaksud *'arudl* di sini adalah *taf'ilah* terakhir dari separoh bait pertama, dan *dlarab* adalah *taf'ilah* terakhir dari separuh bait kedua (*taf'ilah* di akhir bait). Sedangkan *taf'ilah-taf'ilah* selain *'arudl* dan *dlarab* disebut dengan *hasywu*. Tentang pengertian *zihaf* dan *'illah* dapat dibaca pada 'Umar al-As'ad, *Ma'alim*, hlm. 24-26, dan Hasyim Shalih Manna', *asy-Syafi fil-'Arudl wal-Qawafi* (Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabiyy, 1995), hlm. 30.

Bait kedua ini berbahr *madid*, yang didalam wazannya terdapat 'illah yaitu pengurangan pada wazan فاعلاتن menjadi فاعلا - فاعلان.

3. وَإِنَّمَا الْأَمْمُ الْأَخْلَاقُ مَا بَقِيَتْ * وَإِنْ هُمُو ذَهَبَتْ أَخْلَاقُهُمْ ذَهَبُوا
5/// 5//5/5/ 5/// 5// 5// 5/// 5//5/5/ 5/// 5//5//
متفعّل فعّلن مستفعّلن فعّلن متفعّلن فعّلن مستفعّلن فعّلن

Contoh bait ketiga ini berbahr *basith*, dengan *zihaf* atau perubahan wazan dari مستفعّلن menjadi متفعّلن dan dari فاعلن menjadi فعّلن

4. وَرُبَّ جِدٍّ جَزَّهَ الْإِمْزَاحُ * إِنْ الْفَسَادُ ضِدُّهُ الصَّلَاحُ
5/5// 5//5/5/ 5//5// 5/5// 5//5// 5//5/5/
مستفعّلن متفعّلن متفعّلن متفعّلن متفعّلن متفعّلن

Contoh keempat adalah bait berbahr *rajaz*, dengan perubahan/*zihaf* dari wazan مستفعّلن menjadi متفعّلن dan 'illah dari wazan مستفعّلن menjadi متفعّلن

5. لَوْ مَثَلُوا لِي مَوْطِنِي وَتَنَاءُ * لَهَمَّمْتُ أَعْبُدُ ذَلِكَ الْوَرْتَنَاءُ
5/// 5//5/// 5//5/// 5/// 5//5/5/ 5//5/5/
متفاعّلن متفاعّلن متفاعّلن متفاعّلن متفاعّلن متفاعّلن

Bait kelima ini berbahr *kamil*, yang didalam penggunaan wazannya terdapat perubahan *zihaf* dari wazan متفاعّلن berubah menjadi متفاعّلن, dan 'illah pada متفاعّلن berubah menjadi متفاعّلن

6. إِنْ قَدَرْنَا يَوْمًا عَلَى عَامِرٍ * تَمَثَّلْ مِنْهُ أَوْ تَدْعُهُ لَكُمْ
5/// 5//5// 5//5/5/ 5//5/ 5//5/5/5/5//5/
فاعلاتن مستفعّلن فاعلاتن مستفعّلن فاعلاتن مستفعّلن

Bait keenam ini berbahr *khafif*, yang didapat adanya perubahan *zihaf* pada wazan مستفعّلن menjadi متفعّلن, dan 'illah pada wazan فاعلاتن berubah menjadi فاعلا.

Perubahan wazan seperti pada contoh-contoh di atas sudah sesuai dengan aturan yang disepakati oleh para ahli 'arudl. Perubahan-perubahan tersebut dijelaskan secara detil pada setiap bahr, *zihaf* dan 'illah apa saja yang bisa terjadi di masing-masing bahr. Yang pasti, keterikatan syair dengan wazan yang mengharuskan adanya perubahan wazan ini tidak sampai merusak ritme dan irama. Bahkan hal memberi kelonggaran para penyair didalam memilih kata dan menyusun kalimat saat mengubah puisinya.

C. Penyimpangan Teks

Selain adanya perubahan pada wazan, penyimpangan juga sering terjadi dalam bacaan teks, yang sebenarnya teks itu sudah

benar sesuai dengan apa yang tercetak. Sering kali bait-bait syair Arab tidak dilengkapi dengan *syakl* atau dalam teks terjadi kehilangan huruf/salah cetak, maka perpautannya dengan wazan ini sangat membantu meluruskan dari bacaan yang salah. Mungkin dari kaidah ilmu nahwu dan sharaf bacaan itu benar, akan tetapi tidak sesuai dengan wazan bahrnya sehingga efek musiknya berkurang, maka penyimpangan bacaan itupun terjadi.

Ketika menghadapi teks puisi, pembaca pasti memperhatikan faktor morfologis dan sintaksis, selain itu juga faktor kebahasaan penyair dalam menggunakan bahasanya yang terkadang menyimpang. Para penyair melakukan penyimpangan bahasa hanya dalam syairnya, tidak dalam bentuk prosa. Penyimpangan semacam ini dalam teori 'arudl disebut dengan *al-jawazat as-syi'riyah* atau *darurat as-syi'r*. Hal ini boleh terjadi karena seorang penyair harus mengeksplorasi aspek-aspek bahasa, supaya haru dan intuisi bahasanya bersatu.

Dari berbagai *diwan* (antologi puisi) sejak masa klasik sampai kini banyak dijumpai penyimpangan yang termasuk *ad-darurat as-syi'riyah*, di antaranya :

1. Membaca dengan *tanwin* kata *ism mamnu' minas-sharf* (ism yang tidak boleh ditanwin), seperti mentanwinkan kata *أندلس* dalam bait :
 في أرض أندلس ثلثتُ نِعَماءَ * ولا يفارقُ فيها القلبُ سرَّاءَ
2. Memendekkan yang seharusnya dibaca panjang (karena ada huruf *hamzah* setelah huruf *madd*), seperti membaca kata *البقاء* dengan *البقا* dalam bait :
 يسرّ الفتى طولَ السلامة واليقا * فكيف ترى طولَ السلامة يفعل
3. Memanjangkan yang seharusnya dibaca pendek seperti menambahkan huruf *hamzah* setelah huruf *madd*, seperti kata *هدى* menjadi *هداء* dalam bait :
 ورث الندى وحوى النهى وبنى العلى * وجلا الدجى ورمى الفضا بهداء
4. Mengganti *hamzah qath'* menjadi *hamzah washl*, seperti kata *أم* dalam bait :
 ومن يصنع المعروف مع غير أهله * يلاقى الذى لاقى مجيرًا عامرى
5. Mematikan huruf hidup/berharakat, seperti kata *مع* menjadi *مَع* pada bait di atas.
6. Men-*takhfif* atau meringankan bacaan huruf yang bertasydid, seperti kata *لم يعف* menjadi *لم يعف* dalam bait :
 ياطالبًا فى الهوى ما لا ينال * وسائلًا لم يعف ذل السؤال

7. Memanjangkan bunyi huruf akhir dari *ism dlamir*, atau di akhir bait, seperti pada bait berikut :

النَّاسُ دَاءٌ دَوَاءُ النَّاسِ قُرْبُهُمْ * وَفِي اعْتِزَالِهِمْ قَطْعُ الْمَوَدَّاتِ

8. Memberi harakat kasrah huruf akhir kata yang seharusnya mati, seperti kata يَنْقُطِمُ menjadi يَنْفُطِمُ pada bait :

وَالنَّفْسُ كَالطِّفْلِ إِنْ تُهْمِلُهُ شَبَّ عَلَى * حُبِّ الرِّضَاعِ وَإِنْ تَقْطُمَهُ يَنْقُطِمُ

Dalam *darurat syi'riyah* seperti yang telah disebutkan di atas, banyak dijumpai penggunaan kata-kata oleh para penyair yang menyimpang dari kaidah bahasa. Dengan mengetahui apa yang sering terjadi pada *darurat syi'riyah*, kemudian menggabungkannya dengan penelusuran wazan akan dapat meluruskan kepada bacaan teks yang benar, seperti kata وَإِنْ هُمُ dibaca هُمُ agar sesuai dengan wazan مستعلن / متعلن pada bait :

وَإِنَّمَا الْأُمَمُ الْأَخْلَاقُ مَا بَقِيَتْ * وَإِنْ هُمْ ذَهَبَتْ أَخْلَاقُهُمْ ذَهَبُوا

Kata غَنَى فَقْرًا di akhir bait harus dibaca غَنَى فَقْرًا dengan memanjangkan harakat fathah *ra'* agar sesuai dengan wazan مفاعيلن pada bait berikut ini :

غَنَى النَّفْسُ مَا يَكْفِيكَ مِنْ سِدِّ خَلَّةٍ * فَإِنْ زَادَ شَيْنَا عَادَ ذَاكَ الْغَنَى فَقْرًا

Demikian juga kata مع dan أمْ pada bait berikut, jika dibaca sesuai dengan bacaan aslinya, maka rusaklah wazannya dan terganggu keserasian musiknya.

وَمَنْ يَصْنَعُ الْمَعْرُوفَ مَعَ غَيْرِ أَهْلِهِ * يَلَاقِي الَّذِي لَاقَى مَجِيرًا عَامِرِي

Pengamatan terhadap kesesuaian teks syair dengan wazan sehingga ditemukan adanya perubahan wazan atau penyimpangan bacaan, tidak didasarkan kata-kata yang tersurat, tetapi pada bunyi-bunyi segmental yang dihasilkan dari pembacaan syair tersebut. Oleh karena itu, didalam menganalisis kesesuaian ini, teks ditulis berdasarkan bunyinya, artinya : apa yang terucapkan ditulis dan apa yang tidak terucapkan tidak ditulis. Penulisan seperti ini dalam teori 'arudl disebut dengan *khat 'arudliy*.

D. Simpulan

Dalam rentang waktu yang panjang, syair Arab konsisten mengikuti wazan dengan pola matra atau *bahr* tertentu. Wazan-wazan inilah yang menghasilkan keserasian musik pada puisi saat dibaca atau didendangkan. Namun dalam pemakaiannya, wazan tidak selalu utuh, tetapi banyak yang berubah dari aslinya. Perubahan wazan, apakah *zihaf* atau '*illah* sepanjang mengikuti aturan yang berlaku tidak merusak keserasian musik. Di sisi lain, keterpaduan

syair dengan wazan terkadang mengharuskan ada penyimpangan bacaan teks, dalam keadaan darurat menjadi konvensi para penyair, sehingga keserasian irama musik syair tetap terjaga.

DAFTAR PUSTAKA

- al-Hasyimi, Sayyid Ahmad, *Jawahir al-Adab*, Beirut : Muassasah al-Ma'arif, tt.
- , *Mizan az-Zahab fi Shina'ati Syi'ril 'Arab*, t.tp.: t.p.,1983.
- Ibn Rasyiq, Abu 'Ali al-Hasan, *al-'Umdah fi Mahasin asy-Syi'r wa Adabih*, Beirut : Dâr al-Ma'ârif, 1988.
- al-Iskandary, Ahmad -- wa Musthafa 'Inany, *al-Wasith fi al-Adab al-'Arabiyy wa Tarikhih*, Mesir : Dar al-Ma'arif, 1916.
- al-Jarsyah, Yusuf Abu al-'Ula, Shubhi 'Abdul Hamid Muhammad dan Ahmad 'Abdul Mun'im al-Rasyad, *al-Wafi fil 'arudl wal-Qawafi*, Jami'ah al-Azhar, 1999.
- Mahmud, Musthafa, *Ahda Sabil ila 'Ilmai al-Khalil, al-'Arudl wal-Qafiyah*, Beirut : Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992.
- Manna', Hasyim Shalih, *as-Syafi fil-'Arudl wa-Qawafi*, Beirut: Dar al- Fikr al-'Arabiyy,1995
- Raja'i, Ahmad *Auzan al-Alhan bi Lughah al-'arudl wa Tawaim minal Qaridl*, Dar al-Fikr, 1999.
- Rahmat Joko Pradopo, *Pengkajian Puisi*, Gajah Mada University Press, 1987
- as-Syayib, Ahmad, *Ushul an-Naqd al-Adabiy*, Maktabah an-Nahdlah al-Mashriyah, 1964
- Suminto A, Sayuti, *Berkenalan Dengan Puisi*, Yogyakarta : Gama Media, 2002
- Umar al-As'ad, *Ma'alim al-'Arudl wal-Qafiyah*, Riyadl : Maktabah al-'Abikan, 1996.
- Wajih, Ma'mun Abdul Halim, *Al-'Arudl wal-Qafiyah, bain at-Tutas wat-Tajdid*, Kairo, Muassasah al-Mukhtar, 2007
- Wajih Ya'qub al-Sayyid, *Min Qadlaya al-Syir' al-Jahiliyyah*, Kairo: Maktabah al-Adab, 2000.

DIMENSI TASAWUF DALAM FILM *SEJUTA SAYANG UNTUKNYA*

Oleh: Aning Ayu Kusumawati^{*)}

E-mail: aning.kusumawati@uin-suka.ac.id

A. Pendahuluan

Budaya media adalah budaya yang dominan saat ini. Ia telah menggantikan bentuk budaya tinggi (high culture) sebagai pusat perhatian dan pemberi dampak budaya pada orang banyak. Berbagai bentuk budaya audio visual telah menggantikan bentuk-bentuk budaya buku, dengan demikian budaya media semakin menjadi kekuatan sosialisasi yang dominan, menggantikan keluarga, sekolah, dan masjid, gereja sebagai penentu pilihan, nilai, dan pemikiran, menghasilkan berbagai model identifikasi berikut citra mendasar tentang gaya, cara berpakaian, dan perilaku yang baru. Atau dengan kata lain budaya media menghasilkan rajutan kehidupan sehari-hari, mendominasi waktu luang, membentuk pandangan-pandangan politik dan sikap sosial dan memberikan bahan untuk membangun identitas pribadi.

Budaya media yang diidentikkan sebagai budaya industri atau disebut juga budaya komersial yang produknya adalah komoditas yang berusaha menarik laba pribadi yang dihasilkan perusahaan-perusahaan raksasa dengan kepentingan mengumpulkan modal, bertujuan untuk membidik khalayak luas, sehingga tema-tema karya budaya media berputar pada masalah-masalah kekinian dan sangat berhubungan dengan yang sedang digemari saat ini.

Jenis-jenis budaya media yang diproduksi dan sedang populer saat ini misalnya, film-film hero, drama Korea, tiktok, konten-konten youtube, podcast, channel Deddy Corbuzier, Helmy Yahya Bicara, atau periklanan serta berita dan diskusi media mengartikulasikan pandangan ideologis khusus dan membantu mereproduksi bentuk-bentuk dominan kekuasaan sosial, melayani kepentingan atas penguasaan terhadap masyarakat, atau perlawanan terhadap bentuk-bentuk dominan budaya dan masyarakat atau memiliki dampak yang bertentangan. Film merupakan salah satu dari media massa, film

^{*)} Dosen Prodi Bahasa dan Sastra Arab Fadib UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

berperan sebagai sarana komunikasi yang digunakan tidak hanya sekedar berperan sebagai sarana komunikasi yang digunakan untuk penyebaran hiburan, menyajikan cerita, peristiwa musik, drama dan sajian teknik lainnya kepada masyarakat. Akan tetapi menyitir pendapatnya Besinger dan Nachbar-Groggs yang disitir oleh Danial Hidayatullah film yaitu sebagai salah satu produk budaya dari genre media visual merupakan representasi dari budaya populer, yang sekarang sudah menjadi bahan penelitian budaya yang penting dan mengakar kuat dalam mental maupun kesadaran. Sedangkan Nachbar dan Groggs menekankan bahwa mengamati film berarti mengamati mimpi, nilai, dan ketakutan masyarakat, sebagaimana seperti merasakan denyut budaya masyarakat itu. Dan menurut Steward yang disitir oleh Jansen Andreanus bahwa film adalah sebuah karya seni yang sudah terkenal mengandung kesusastraan, teater, seni panggung, tarian musik, keindahan alam, dan yang paling penting adalah penggunaan pencahayaan. Proses pembuatan film telah dikembangkan menjadi sebuah seni dan industri.

Film yang bertema atau bergenre religi ditahun 2000-an terlihat geliatnya, bermunculan seperti jamur dimusim hujan. Diawali dengan film *Ayat-Ayat Cinta* (2006) diangkat dari novel karya Habiburrahman el Shirazy, film *Perempuan Berkalung Sorban* (2009) diangkat dari Novel karya Abidah el Khalieqy, film *Sang Pencerah* (2010) mengangkat tokoh nasional K. H. Ahmad Dahlan pendiri organisasi besar Islam Muhammadiyah, film *Sang Kiai* (2013) juga mengangkat tokoh nasional K. H. Hasyim Asy'ari pendiri organisasi besar Islam Nahdhatul Ulama, film *99 Cahaya di Langit Eropa*, film *Haji Backpacker* (2014), film *Bulan Terbelah di Langit Amerika* (2015), Film *Mencari Hilal* (2015), film *Surga yang Tak Dirindukan* (2015). Dan film-film yang muncul di tahun 2017 sampai 2020 misalnya film *Iqro': Petualangan Meraih Bintang* (2017), *Insya Allah Sah 1* (2017) dan *Insya Allah Sah 2* (2018), *100% Halal* (2020) dan film *Sejuta Sayang Untuknya* (2020). Dengan perkembangan Film-film yang bernuansa Islam tersebut diatas menurut Hanung Bramantyo (Sineas) merupakan suatu yang wajar, karena 80 persen atau mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam, sehingga banyak kisah yang diangkat dan dengan masyarakat.

Film yang akan dikaji dalam tulisan ini adalah film dengan judul "*Sejuta Sayang Untuknya*". Film yang tayang di bulan Oktober tahun 2020 lewat Disney+Hotstar ini mendapat respon yang positif

dari khalayak. Misal Alif Mauludi menyoroti dialog dalam film tersebut:

"walaupun ada beberapa dialog yang terkesan terlalu puitis, dialog yang terkesan terlalu puitis, khususnya dialog-dialog yang dilontarkan oleh Deddy Mizwar, itu kaya tidak memberikan kesan membosankan atau kesal karena memceramahi penonton. Entah karena ada karakter anak mudanya yaitu Syifa Hadju dan Umay Shahab, atau karena ada factor lain, yang jelas dari segi dialog sangat bagus banget".

Juga ulasan dari web HIMASKA tentang film tersebut mengatakan bahwa dari sisi alur tidak terlalu kompleks, tetapi tidak juga monoton, sehingga film ini cukup ringan ditonton. Dan film *Sejuta Sayang Untuknya* ini juga memutar soundtrack yang tidak jauh-jauh tentang seorang ayah. Hal ini juga bisa membuat tangis penonton semakin deras.

Film *Sejuta Sayang Untuknya* ini menceritakan perjuangan seorang ayah bernama Aktor Sagala (Deddy Mizwar) yang berprofesi sebagai pemeran figura film. Bertahun-tahun dia kerjakan pekerjaannya itu dengan loyalitas yang tinggi walau karirnya tak meningkat sedikitpun. Aktor single parent membesarkan anak semata wayangnya. Sang anak yang baru duduk dikelas 3 SMA bernama Gina dimainkan (Syifa Hadju) bercita-cita ingin melanjutkan kuliah. Gina harus punya ponsel untuk ikut ujian try out Ujian Nasional. Aktor tak sanggup membeli ponsel tersebut. Bahkan untuk bayar hutang ke tetangganya pun tak mampu. Bagi Aktor hidup adalah dengan membahagiakan yang dicintainya yaitu anak perempuannya. Sedangkan bagi Gina yang terpenting adalah menghentikan penderitaan ayahnya.

Film yang disutradarai oleh Herwin Novianto, pada tahun 2012 Herwin memenangkan FFI sebagai sutradara terbaik dengan dalam dramanya *Tanah Surga*, Alkitabnya. Film *Sejuta Sayang Untuknya* ini pemeran utamanya Deddy Mizwar seorang aktor kawakan, film *Naga Bonar* tahun 1987 meroketkan namanya dengan perannya sebagai Jendral Naga Bonar, 4 kali mendapatkan piala Citra dalam FFI, dan ditahun 2000an sinetron dan film religinya cukup banyak diminati seperti, *Kiamat Sudah Dekat*, *Lorong Waktu*, *Para Pencari Tuhan*, Deddy Mizwar berperan sebagai Aktor Sagala. Gina diperankan oleh Syifa Hadju, dia artis muda yang masuk nominasi

Aktris Pendatang Baru Paling Ngetop pada SCTV Award 2016. Film yang pernah Syifa Hadju bintang anatar lain Aisyah Putri *The Series: Jilbab in Love*, Muhammad in Love dan *Ayat-Ayat Cinta 2*. Sedangkan Umay Shahab berperan sebagai Wisnu, Umay sebagai bintang muda sudah banyak bermain diberbagai film missal: *Rompis The Movie* (2018), *Danur 3* (2019), dan *Mahasiswa Baru* (2019). Penulis Skenario filmnya yaitu Wira Putra Basri, dan cerita dari Amirudin Olland mereka penulis drama religi *Para Pencari Tuhan*. Kemampuannya menulis cerita film religi dan tidak terkesan menggurui walau syarat bermuatan dakwah.

Film yang berdurasi 1 jam setengah ini mengisahkan, Aktor Sagala yang dimainkan oleh Deddy Mizwar adalah orang tua tunggal yang berprofesi sebagai aktor figuran. Meskipun perannya sebagai aktor figuran atau pendukung, Sagala bangga dan mencintai profesinya itu. Sagala mendedikasikan seluruh hasil kerja dan hidupnya untuk putri tunggalnya, Gina. Sagala mengatakan pada Gina bahwa ayahnya akan membawa Gina meraih pendidikan tinggi meski dengan segala keterbatasannya. Gina merasa pekerjaan ayahnya itu tidak layak dan meminta ayahnya untuk mencari pekerjaan yang tetap. Pada saat perdebatan antara seorang ayah dan anak terjadi berulang kali membahas tentang perekonomian, muncullah sosok Wisnu teman sekelas Gina, dan masuk dalam kehidupan Gina. Ia tertarik dengan Gina walaupun dengan sosok yang galak dan tidak mau berpacaran. Namun datangnya Wisnu di kehidupan Gina membawa perubahan dan salah satu kunci dalam menyelesaikan masalah ekonomi keluarga. Motor Wisnu dijual untuk membayar hutang-hutang ayah Gina di warung-warung tetangga. Tiba saatnya Gina wisuda dan meraih nilai Ujian Nasional tertinggi disekolahnya.

Dialog dalam film *Sejuta Sayang Untuknya* ini, terutama pada dialog aktor utama yaitu Aktor Sagala syarat bermuatan tasawuf. Ditegaskan di sini penulis tidak akan membahas tentang teknik film atau teknik gambar/visualnya, suara yang mana visual dalam film ini cukup bagus. Seperti yang dikatakan oleh Alif kualitas visual *Sejuta Sayang Untuknya* jauh lebih bagus, berkualitas, dan sangat enak dilihat. Pengertian skenario atau naskah adalah karya tulis yang dibuat khusus untuk program film atau televisi, yang terdiri dari tindakan, ekspresi, dan dialog karakter yang diriwayatkan, dan yang menjadi komponen utama adalah aksi dan dialog. Yang menjadi

fokus dalam kajian ini adalah dialog dan penceritaan yang ada pada skenario atau naskah film tersebut yang memuat nilai-nilai tasawuf. Misalnya; ketika Aktor (sang ayah) ditagih janjinya membelikan telepon genggam (Hp),

"Slow kau, slow, Allah tidak pernah tidur, dia lebih tahu apa yang dibutuhkan hamba-hambanya. Tugas kau cuma satu saja..berdoa".

Tema kemiskinan dalam film ini sangat menonjol, bagaimana sikap dalam mengatasi kemiskinan bagi seorang yang beriman? kemiskinan jalan untuk semakin dekat seorang hamba dengan sang kholiqnya. Dalam bahasa Arab miskin adalah faqr dapat berarti kekurangan harta yang diperlukan seseorang dalam menjalani kehidupan di dunia. Sikap faqr penting dimiliki orang yang berjalan menuju Allah, karena kekayaan atau kebanyakan harta memungkinkan manusia dekat dengan kejahatan, dan sekurang-kurangnya membuat jiwa menjadi tertambat pada selain Allah.

Kajian ini berdasar pengukuran dan analisis data penelitian dengan penelitian kualitatif yaitu penelitian yang datanya dinayatakan dalam bentuk verbal dan dianalisis tanpa menggunakan teknis statistik. Penelitian kualitatif akan dilakukan dengan menggunakan studi interdisipliner, yang film dijadikan sebagai objek kajian. Dari objek tersebut sebagai alat untuk melihat perubahan yang terjadi pada budaya masyarakat Islam Indonesia. Dengan objek formalnya yaitu dimensi tasawuf teknik pengumpulan data dilakukan dengan melihat dan mencermati film dilakukan lebih dari satu kali. Kemudian merekam dengan mencatat dialog-dialog yang mengarah pada pembahasan. Titik awal sebuah proses penelitian adalah adanya masalah penelitian. Tidak ada proses penelitian tanpa adanya masalah penelitian yang dapat diidentifikasi dan dirumuskan dengan jelas. Maka masalah dalam penelitian ini adalah bagaimana dimensi tasawuf dalam film *Sejuta Sayang Untuknya* ?

B. Tasawuf Dalam Peran Sosial

Islam sebagai agama universal memiliki seperangkat nilai-nilai bagi pembentukan diri dan pembangunan manusia sempurna (insan kamil) yang berlandaskan pada wahyu Allah dan Sunnah Nabi. Nilai etis dalam Islam bukan saja mampu dijadikan sebagai nilai dan norma yang sakral dan transendental tapi juga mampu untuk diturunkan sebagai etos yang menyatu dalam setiap perilaku para

pemeluknya. Tasawuf dalam perspektif peran sosial dapat dijadikan medium yang tepat bagi pembinaan ruhani dan moralitas manusia.

Mahdi menyitir pendapatnya Hanafi bahwa Ajaran tasawuf yang dikembangkan oleh kaum sufi lebih cenderung diarahkan pada pembentukan moral individual, atau menyebut tasawuf ini sebagai fase psikologis etis dengan mengabaikan akhlak sosial. Ketentuan dalam tasawuf dengan adanya *maqam* dan *ahwal* seolah tasawuf hanya berkutat pada pembangunan akhlak individual. *Maqam* oleh para sufi ialah tingkatan seorang hamba di hadapanNya, dalam hal ibadah dan latihan-latihan (*riyadhah*) jiwa yang dilakukannya, seperti: *tobat*, *zuhud*, *faqr*, *sabar*, syukur, rela dan tawakal. Sedangkan *ahwal* adalah keadaan atau kondisi psikologis ketika seorang sufi mencapai *maqam* tertentu, seperti, muhasabah dan muraqabah (waspada dan mawas diri), *hubb* (Cinta), *raja'* dan *khauf* (berharap dan takut). Ajaran-ajaran tasawuf seolah hanya sekedar ajaran dengan kategori individu ketimbang sebagai akhlak sosial yang bisa berperan nyata di masyarakat. Problem-problem konkret semacam kemiskinan, buta huruf atau kekurangan gizi merupakan problem aktual yang menuntut langkah nyata. Bagaimana tasawuf dengan ajaran-ajaran seperti di atas yang cenderung ke akhlak individual mempunyai signifikansi sosial ?

Tasawuf terdahulu secara tegas menempatkan penghayatan keagamaan yang paling benar pada pendekatan esoteris (pendekatan batiniah). Dampak dari pendekatan ini adalah timbulnya kepincangan dalam aktualisasi nilai-nilai Islam. Maka wajar apabila kaum sufi (pelaku tasawuf) tidak tertarik untuk memikirkan masalah-masalah sosial kemasyarakatan, kaum sufi bahkan terkesan mengarah ke privatisasi agama. Berangkat dari fakta di atas dapat dipahami bahwa dewasa ini sangat diperlukan menghidupkan kembali atau reaktualisasi ajaran-ajaran tasawuf dalam bentuk baru dan modern. Yaitu tasawuf yang sesuai dengan situasi, kondisi, saat ini baik dalam menyikapi masalah-masalah sosial maupun melakukan pembedayaan masyarakat.

Para ulama sepakat bahwa tasawuf adalah moralitas yang berdasar pada Islam. Maka dari itu pelaku tasawuf atau disebut sufi adalah mereka yang bermoral. Semakin seorang bermoral semakin bersih dan bening jiwanya. Dalam kita Pengertian tasawuf adalah moral berarti tasawuf adalah semangat inti Islam, karena ketentuan hukum Islam berdasarkan moral islami. Hukum Islam tanpa tasawuf

(moral) ibarat badan tanpa nyawa atau wadah tanpa isi. Selanjutnya seorang yang bermoral atau bisa disebut berakhlak melahirkan tindakan positif, baik itu bagi dirinya seperti, menjaga kesehatan jiwa dan raga dan bagi orang lain menyebabkan keharmonisan, kedamaian dalam hidup serta keselarasan dalam hidup.

Abdul Muhayya dalam tulisannya Peranan Tasawuf dalam Menanggulangi Krisis Spiritual mengatakan moralitas yang diajarkan oleh tasawuf akan mengangkat manusia ke tingkatan shafa al-tauhid. Pada tingkatan inilah manusia akan memiliki moralitas Allah atau disebut *al-takhalluq bi akhlaqi 'l-lah*. Jika manusia dapat berperilaku dengan perilaku Allah, maka terjadilah keselarasan dan keharmonisan antara kehendak manusia dan *iradah*Nya. Dengan demikian seorang akan mengadakan aktivitas yang positif dan membawa kemanfaatan sosial, serta selaras dengan tuntutan Allah. Dengan kata lain moralitas yang menjadi inti dari ajaran tasawuf dapat mendorong manusia untuk berperan dalam masalah-masalah sosial.

C. Dimensi Tasawuf Dalam Film Sejuta Sayang Untuknya

Film Sejuta Sayang Untuknya ini di latarbelakangi masalah kemiskinan. Kemiskinan diakui atau tidak merupakan masalah yang paling banyak dihadapi oleh negara-negara muslim. Pada dasarnya ajaran Islam sangat memerangi kemiskinan. Islam tidak hanya memandang kemiskinan sebagai masalah, bahkan menganggap kemiskinan sebagai musibah yang harus diselesaikan (dihilangkan). Dalam Islam sangat ditekankan anjuran infak, shodaqah dan zakat, selain mengajar kepedulian sesama yang kekurangan, tak lain tujuannya untuk mengentaskan kemiskinan. Seperti pada ayat al Maun ayat 1-7 yang artinya "Tahukah kamu (orang) yang mendustakan agama?, maka itulah orang-orang yang menhardik anak yatim, dan tidak mendorong memberi makan orang miskin, maka celakalah orang yang sholat, (yaitu) orang-orang yang lalai terhadap sholatnya, dan yang bernbuat riak, dan enggan (memberikan) bantuan".

Kemiskinan dalam film Sejuta Sayang Untuknya ini menjadi tema sentral. Kemiskinan berdasar UU No. 24 tahun 2004 adalah kondisi sosial ekonomi seseorang atau sekelompok orang yang tidak terpenuhinya hak-hak dasar untuk mempertahankan dan mengembangkan kehidupan yang bermartabat. Kebutuhan dasar

yang hak seseorang atau kelompok orang meliputi pangan, kesehatan, pendidikan, pekerjaan, perumahan, air bersih, pertanahan, sumber daya alam, lingkungan hidup, rasa aman, dari perlakuan atau ancaman tindak kekerasan, dan hak untuk berpartisipasi dalam penyelenggaraan kehidupan sosial dan politik. Aktor Sagala (tokoh utama) bekerja sebagai aktor figuran atau peran yang kecil-kecil. Dari pekerjaannya itu tidak bisa membiayai hidupnya dan anak perempuan satu-satunya. Hutangnya di mana-mana, hutang untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari. Aktor mengutang kepada warung makan kecil, hutang tukang sayur keliling, dan hutang di warung kelontong. Contoh dialog yang menunjukkan kemiskinan:

Gina (kepada ayahnya Aktor) : "Kalau lapar masih ada satu mie instan, tapi telurnya nggak ada".

Gina menyiapkan teh: "Yah..(sambil memberikan segelas teh)

Aktor: "Pahit"

Gina: "Udah tua nggak boleh banyak gula"

Aktor: "Gula habis?"

Gina: "Ada banyak, Ä¶ di warung"

Dalam tasawuf untuk mencapai kesempurnaan hidup, para sufi dengan berbagai aliran yang dianutnya memiliki suatu konsepsi tentang jalan menuju Allah. Jalan ini dimulai dengan latihan-latihan rohaniah (*riyadlah*), kemudian secara bertahap menemui beberapa fase yang dikenal dengan *maqam* (tingkatan), dan *hal* (keadaan), dan tujuan akhirnya adalah ma'rifat kepada Allah. Dalam *maqam* banyak ulama yang merumuskannya, semisal Imam al-Ghazali sebagai berikut: *tobat, mujahadah, khalwat, 'uzlah, takwa, wara', zuhud, khauf, raja', qana'ah, tawakal, syukur, sabar, muraqabah, rida, ikhlas, dzikir, faqr, mahabbah*, dan *syauq*. Aktor Sagala mencintai pekerjaannya walau hanya pemain figuran hal tersebut mencerminkan *maqam qana'ah*. Abu Hurairah r.a. menyampaikan sabda Rosulullah Saw. yang artinya:

"Jadilah orang yang wara', maka engkau akan menjadi orang yang paling ahli beribadah. Jadilah orang yang qana'ah, maka engkau akan menjadi orang yang paling bersyukur. ..."

Menurut Muhammad bin Ali At-Turmuzi, qana'ah adalah permulaan rela, rela terhadap pembagian rezeki yang telah ditentukan. Sedangkan Dzun Nun Al-Misri mengatakan, "Barang

siapa menerima ketenangan dari hasil pekerjaan, maka dia telah memberikan kenikmatan kepada semua orang". Seperti dalam dialog Aktor Sagala dengan anaknya Gina;

Aktor Sagala: "Gina, hidup ini macam pegas, ada kau pelajari itu kan per lentur dia, naik turun-naik turun..jadi saat beban kehidupan kita menekan kita ke bawah, nikmati, jangan dilawan biarkan hidup kita ditekan terus kalau perlu smapai rata dengan tanah. Kenapa? Supaya ada kekuatan energi balik yang membuat kita melompat, melenting lebih tinggi lagi."

Dan pada adegan saat Aktor ke tempat shooting mau bekerja akan tetapi oleh kru film perannya tidak ada atau dihilangkan. Nampak dalam dialog :

Aktor: "Gina perlu HP"

Kru film: "Eeeee,... ada perkembangan baru Bang, ..tapi tidsk enak."

Aktor: "Enak tidak enak harus kuterima."

Aktor Sagala menerima peran-peran orang hina, misal pencuri, sopir truk, koruptor yang dihukum mati. Nampak dalam dialog dengan Gina di kuburan istrinya, ketiak adanya keberatan dengan pekerjaan ayahnya yang tidak pasti penghasilannya, dia menjawab, "Aku mencintai pekerjaanku, seni peran, ada doa mamakku yang dititipkan dalam namaku". Kecintaan akan pekerjaannya walau itu hanya pekerjaan yang rendah adalah salah satu wujud dari qana'ah menerima semua ketentuan Allah. Dan ketika tidak ada job atau tidak dapat peran figuran shooting film, ia menerima untuk menjadi badut penghibur di acara ulang tahun dengan honor 100-250 ribu. Seperti dalam dialog:

Gina: "Ada shooting lagi yah?"

Aktor: "Iya minggu depan."

Gina: "Apa judulnya ?".

Aktor: "Ah ini.! tuyul yang sedang disambar petir minta tolong ibunya yang sedang tidur di truk molen."

Gina: "Ha ha (tertawa) ayah jadi apa?"

Aktor: "Ayah jadi sopir truk molen itu yang tidur dekat ibunya tuyul."

Gina: "Cuma tidur aja?"

Gina: "yaa figuran lagi ... figuran lagi.."

Aktor: "Peran-peran seperti ini lah yang membuat kita masih bisa hidup sampai sekarang".

Selain maqam qana'ah dalam film Sejuta Sayang Untuknya adalah maqam tawakal menyerahkan segala urusan kepada Allah 'Azza wa Jalla, membersihkannya dari ikhtiar yang keliru, dan tetap menapaki kawasan-kawasan hukum dan ketentuan. Tawakal adalah gambaran keteguhan hati dalam menggantungkan diri hanya kepada Allah. Terlihat dalam dialog: antara Aktor dengan anaknya yang nagis Hp.

Gina : "HP..gimana HP ..."

Aktor: "Slow kau, slow ..."

Allah tidak pernah tidur, dia lebih tahu apa yang dibutuhkan hamba-hambanya.

Tugasmu Cuma satu saja berdoa."

Atau dalam dialog Aktor Sagala ketika ditagih kapan bayar hutang oleh koh Johan (pedagang kelontong), dan mas Bejo penjual nasi, "Hanya Tuhan yang tahu, kalau kau Tanya padaku InsyaAllah besok kubayar".

Abul Qasim menegaskan bahwa tempat tawakal dalam hati. Gerakan yang dilakukan dengan anggota lahir tidak akan meniadakan tawakal yang dilakukan dengan anggota hati. Lebih-lebih seorang hamba yang menyatakan bahwa ketentuan hidup semata-mata dari Allah. Apabila sesuatu yang sulit itu ketentuanNya, apabila sesuatu itu relevan maka itu karena kemudahanNya. Pada adegan Aktor sudah dapat beli Hp dan menyerahkan kepada Gina ternyata sudah telat itu hp hanya untuk try out, respon Aktor dalam hal ini dia berkata " Keren..keren .. SkenarioMu." Dan pada dialog awal tentang mengibaratkan hidup itu bagai per.

Aktor Sagala: "Gina, hidup ini macam pegas, ada kau pelajari itu kan per lentur dia, naik turun-naik turun..jadi saat beban kehidupan kita menekan kita ke bawah, nikmati, jangan dilawan biarkan hidup kita ditekan terus kalau perlu sampai rata dengan tanah. Kenapa? Supaya ada kekuatan energi balik yang membuat kita melompat, melenting lebih tinggi lagi."

Dari sini tawakal/pasrah bahwa dalam kesulitan, keterbatasan, akan ada hikmah yang manusia biasa tak mampu menangkapnya sebelum terjadi. Keyakinan setiap kesulitan ada kemudahan seperti dalam surah Al Insyirah ayat 5 dan 6 bahwa sesungguhnya setiap kesulitan ada kemudahan. Aktor dalam ini pasrah walau dalam perjalanan hidupnya bebannya itu menekan ke bawah walau sampai rata dengan tanah.

Pendapat lain mengatakan bahwa tawakal adalah menghilangkan keragu-raguan dan meyerahkan diri kepada Allah. Dalam satu cerita disebutkan, sekelompok orang datang kepada Junaid. Mereka bertanya " Di mana kami harus mencari rejeki?" dijawab oleh Junaid: " Asalkan engkau tahu, di mana pun saja engkau boleh mencari rezeki." Hal ini terlihat keteguhan hati Aktor Sagala dan loyalitasnya bekerja hanya sebagai pemain figuran, pemain pelengkap, tapi dalam hatinya tidak ada sedikitpun keraguan akan kemurahan Allah. Nampak dalam dialog antar Aktor yang akan hutang makan lagi dengan mas Bejo penjual nasi . warung makan:

Aktor Sagala: "Masalah hutang itu yang terpenting adalah niat untuk membayar".

Mas Bejo: "Cuma niat nggak perlu bayar?"

Aktor Sagala: "Panjang penjelasannya itu ... nah sekarang mainkan dulu sarapanku".

Dan terlihat juga dalam dialog Aktor dengan penjual warung klontong, saat Aktor mau hutang gula pasir:

Aktor Sagala: "Maksudku kau tambah lagi hutangku, 500 ribu untuk gula".

Penjual Kelontong: " Oooo supaya jadi 500 ribu, terus bayarnya kapan?.

Aktor Sagala: "Semoga sebelum gula itu habis sudah ku bayar..doakan saja."

Penjual Kelontng: "Sudah minta ditambahi hutang, minta doa juga, gimana sih?!

Aktor Sagala: "Slow... InsyaAllah kubayar".

Kata 'doakan saja', 'insyaAllah kubayar' adalah wujud keyakinan Aktor tidak tahu kapan punya uang untuk membayar hutang tapi keyakinannya kuat akan pertolongan yang maha kuasa hutang akan terbayar.

Selanjutnya adalah *maqam ridha* (rela) menurut Abul Qasim bahwa kewajiban hamba adalah *ridha* terhadap keputusan yang telah diperintahkan untuk *ridha* kepadanya, atau dilengkapi dengan mendengarkan Ustadz Abu Ali Ad-Daqaq mengatakan, "Tidak dapat disebut *ridha* jika seorang belum pernah mendapatkan cobaan. Namun, dapat disebut *ridha* jika ia tidak menentang hukum dan keputusan Allah Swt." Tergambar jelas dalam film ini, Aktor Sagala mendapat ujian yang luar biasa dengan ditinggalkan istri tercintanya, meninggal saat melahirkan anak perempuannya yaitu Gina. Betapa ia rela menerima itu dengan merawat anaknya agar sukses walau dalam keadaan keterbatasan. Bukti bagaimana cintanya Aktor dengan istrinya ketika ziarah kubur istrinya dia berkata: "Nur Baidah, Ä||cahaya dari kejauhan walau kini kau jauh kau tetap bercahaya dihatiku".

Pengertian *ridha* yang lain adalah menerima dengan rasa puas terhadap apa yang dianugerahkan Allah. Orang yang mampu melihat hikmah dan kebaikan di balik cobaan yang diberikan Allah dan tidak berburuk sangka terhadap ketentuanNya. Aktor Sagala menerima tanpa mengeluh kemiskinannya itu dengan terus berusaha dan bekerja keras, walaupun bekerja sebagai Badut.

Kerelaan itu tercermin dalam dialog Gina saat menceritakan tentang ayahnya kepada wisnu, Gina: "Ayahku melihat hidup ini seperti panggung sandiwara, masalah datang dan pergi membuat penonton yang hanyut dan kesedihan, kebahagiaan, tertawa, menangis tertawa sambil menangis, menangis sambil tertawa".

D. Simpulan

Film sutradara Herwin Novianto yang berjudul *Sejuta Sayang Untuknya* penuh dengan nuansa religi ini dibahas dengan pendekatan dimensi tasawuf. Kemiskinan yang menjadi tema sentral film ini mengekspresikan atau mevisualkan pemainnya dalam mengatasi kemiskinan. Dialog-dialog dalam film *Sejuta Sayang Untuknya* ini mencerminkan dimensi tasawuf. Ajaran tasawuf yang terdiri dari berbagai *maqam* yang mana banyak ulama berbeda dalam menyusun atau menskala prioritasnya, misalnya Imam al-Ghazali berbeda dengan al-Kalabadzi berbeda pula dengan al-Qusyairi, namun pada prinsipnya sama. Dalam kajian ini penulis menemukan tiga *maqam* tasawuf dalam film tersebut yaitu *qana'ah*, *tawakkal* dan *ridla* (Rela). *Qana'ah* tidak akan tercapai tanpa *tawakkal*, dan *tawakkal* tidak akan

sempurna tanpa *ridla*. Aktor Sagala menerima kemiskinannya dengan kerja keras pantang menyerah. Menyerahkan segala urusan yang mendesak kepada Allah, mulai dari kebutuhan anaknya yang urgen yaitu HP dan membayar hutang-hutang kepada tetangganya dan rela akan takdir yang menimpanya dengan kehilangan istri tercinta, dan rela mendapat peran yang rendah atau hina.

DAFTAR PUSTAKA

- An Naisaburi, Abul Qasim Abdul Karim Hawazin Al Qusyairi, *Ar-Risalah Qusyairiyah fi 'ilmit Tashawwuf*, Terj. Risalah Qusyairiyah; Sumber Kajian Ilmu Tasawuf, Pustaka Amani: Jakarta, 2007
- At-Taftazani, Abu Al-Wafa' al-Ghanimi, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rofi' Utsmani. Pustaka, Bandung, 1985.
- Solihin dan Rosihon Anwar, *Ilmu Tasawuf*, Pustaka Setia: Bandung, 2014.
- Syukur, Amin, *Tasawuf Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Kellner, Douglas, *Budaya Media*, Penerbit Jalasutra, Yogyakarta: 2010
- Muhayya, Abdul, “Peranan Tasawuf dalam Menanggulangi Krisis Sipiritual” dalam buku, *Tasawuf dan Krisis*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta: 2001
- Dasar-Dasar Metodologi Penelitian*, Malang: Lembaga Pendidikan IKIP Malang, 1997.
- Danial Hidayatullah, “Alienasi Religius dalam Film Perempuan Berkalung Sorban”, *Adabiyat*, Vol. 10, No. 1, Juni 2011
- Mahdi, Kontes Doktrinal Akhlak Tasawuf dalam Realitas Sosial, *EDUEKSOS Jurnal Pendidikan Sosial dan Ekonomi*, Cirebon: Vol.2, No.2 2013.
- <https://www.syekhnurjati.ac.id/jurnal/index.php/edueksos/article/view/642>
- Jansen Andranus, Tindak Ujar Ekspresif dalam film Freedom Writer karya Erwin Gruwell Suatu kajian Pragmatik, *Jurnal Elektronik Fakultas Sastra Universitas Sam Ratulangi*, Vol. 3. No. 5. Tahun 2015
- <https://ejournal.unstrat.ac.id/index.php/article/view/9134/8712>
- Titik Wijayanti, Artikel, Film garapan Deddy Mizwar, ini Sinopsis Sejuta Sayang Untuknya, *Kompas.com*

<https://www.kompas.com/hype/read/2020/10/21/141822066/film-garapan-deddy-mizwar-ini-sinopsis-sejuta-sayang-untuknya?page=all>.

<https://www.kincir.com/movie/cinema/review-sejuta-sayang-untuknya-download>

<http://m.cnnindonesia.com/hiburan/20170608040854-220-220215/tak-ada-genre-religi-yang-ada-hanya-film-bernuansa-agama>

<https://medium.com/zinema-movie-media/ulasan-film-sejuta-sayang-untuknya-2020-a59eb4a2e838>

<https://himaskaur.org/hi-pov-sejuta-sayang-untuknya/>

<https://www.kincir.com/movie/cinema/review-sejuta-sayang-untuknya-download>

https://id.wikipedia.org/wiki/Deddy_Mizwar

<https://medium.com/zinema-movie-media/ulasan-film-sejuta-sayang-untuknya-2020-a59eb4a2e838>

<https://www.syekhnrjati.ac.id/jurnal/index.php/edueksos/article/view/642>

PUI SI DAN TASAWUF: TINJAUAN HERMENEUTIK TERHADAP ANTOLOGI PUI SI ADONIS HADZA HUWA ISMI

Oleh: Moh. Kanif Anwari^{*)}

E-mail: hanif@uin-suka.ac.id

A. Pendahuluan

Puisi, sebagai salah satu genre sastra, sering digunakan oleh para sufi dalam menuangkan pemikiran-pemikiran tasawufnya. Al-Hallaj, misalnya, menuangkan pemikiran Hululnya melalui medium puisi, “saya adalah orang yang mencintai dan orang yang mencintai adalah saya, kami adalah dua ruh yang termanifestasikan dalam satu badan, jika kamu melihat kami, maka kamu melihat dia, dan jika melihat dia, maka kamu melihat kami”. (Al-Yarwan, 1986: 40) Para sufi memang tidak menutup kemungkinan, adalah seorang penyair, namun demikian seorang penyair belum tentu seorang sufi, karena mereka hanya menggunakan ide-ide pemikiran tasawuf ke dalam karyanya.

Pergulatan tasawuf dan puisi terkait dengan keberadaan puisi Arab lama. Permulaan puisi Arab lama atau puisi Arab klasik konvensional pra Islam, sering juga disebut dengan qasidah mencakup beberapa unsur. Unsur-unsur tersebut adalah nasib (*erotic introduction*), *madih* (*panegyric*), *hija* (*defamation*), *fakhr* (*vainglory*), *ritha* (*elegy*). (G. S. Hodgson, T.t.: 458) Kritikus sastra abad pertengahan menyatakan bahwa keterkaitan tasawuf dan puisi didasari oleh tiga dasar utama, pertama nasib atau mengingat (*dzikr*, *rememberance*) terhadap kekasih, kedua perjalanan (contohnya: perjalanan haji), ketiga kebanggaan (*fakhr*). Dasar utama yang pertama dapat dipahami terbentuknya puisi tasawuf. Sebab, nasib memulai dengan mengingat kekasih (atau sesuatu yang dicintai) hilang. Sedangkan, mengingat ditunjukkan melalui simbol-simbol tertentu, seperti mengingat runtuhnya puing-puing (*dzikr al-atlah*), imajinasi penyair kepada kekasih yang menghilang, dan hubungan rahasia antara penyair dan kekasihnya. (*Ibid.*)

^{*)} Dosen Prodi Bahasa dan Sastra Arab Fadib UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Mengingat (*dzikr, remembrance*) di dalam unsur nasib merupakan sumber utama baik di dalam puisi itu sendiri, maupun di dalam tasawuf. Nasib yang digambarkan, digunakan dan ditransformasikan ke dalam sastra tasawuf memiliki unsur-unsur, *pertama*, pernyataan menyalahkan kekasih yang hilang karena perubahan bentuk dan perasaan (*ahwal*) secara berkelanjutan. *Kedua*, tingkatan (station, maqamat) perjalanan kekasih yang menjauh dari penyair, ketiga, imajinasi kesenangan dan ketenangan menimbulkan kenangan kepada kekasihnya di tempat reruntuhan kampungnya yang terisolasi. Imajinasi itu mendasari hasil kerja seni, sehingga gambaran kekasih seperti taman yang hilang. (Morshe and Bernard [ed.], 1989, 90)

Dari tasawuf juga, muncul himpunan penyair yang mengekspresikan Tuhan sebagai keindahan dan cinta yang mutlak yang tertuang di dalam karyanya, dan tidak hanya memunculkan para ahli mistik. Misalnya, agama Kristen mempunyai penyair mistik, John of The Cross yang setara dengan Jalaluddin Rumi, Fariduddin Al-Attar dan penyair mistik lainnya. (Abdul Hadi W.M., 2001:11) Dengan demikian tasawuf dan puisi mempunyai jalinan yang saling menguntungkan.

Selain sebagai penyair yang banyak menghasilkan sajak pendek yang bermutu, Adonis adalah seorang pemikir yang berpengaruh, terutama di negeri Arab-muslim. Puisi dan pemikirannya begitu menakutkan bagi mereka yang terlampau rigid memahami puisi dan Kitab Suci.

Akibatnya, ia menjadi seorang petualang yang tak dapat pulang, dan rumahnya adalah dunia yang terbentang di antara Jazirah Arab hingga negeri-negeri Eropa. Sejarah hidupnya begitu dekat dengan kehilangan, dan hijrah adalah bagian dari separuh perjalanan hidupnya. Dalam salah satu sajaknya, Hadza Huwa Ismi (Inilah Namaku), ia melukiskan hijrah sebagai darah-dagingnya:

لست ملكا ودمي هجرة

aku bukan dominasi
darahku adalah hijrah
(Adonis, 1996: 228)

Seorang yang berdarah hijrah adalah orang yang tak betah tinggal hanya pada satu dunia. Dunianya adalah alam berkembang yang luas, melintas bolak-balik dari benua ke benua. Tapi orang yang hijrah adalah orang yang berubah, sebagaimana terlukis dalam

sebuah puisinya, Tahawwulat al-‘Asyiq (Perubahan-Perubahan Sang Pencinta).

Puisi-puisinya banyak membahas tentang tanah air, berikut tragedi sejarahnya, yang ia lukiskan sebagai elegi zaman kini: ”wajah sejarah kita jauh siang malam diseret tragedi/sejarah kita ingatan di mana lubang ketakutan selalu bertambah dalam”.

Sepanjang sebagai penyair, ia telah menulis puluhan buku puisi yang diterbitkan dalam bahasa Arab, Inggris, Jerman, sebagian juga Prancis. Dengan gaya seorang pemberontak kemapanan, Adonis adalah penyair dan pemikir yang mesti diwaspadai sebagaimana kita mewaspadai filsafat Nietzsche yang anti-filsafat.

Beberapa penghargaan internasional telah diraihinya, antara lain Syria-Lebanon Award dari International Poetry Forum di Pittsburg (1971), Jean Malrieu Etranger (1991), Prix de La Mediterranee dan Naziim Hikmat Award (1994), dan Goethe Medal of The Goethe Gesellschaft (2001).

Tak heran bila dalam sepuluh tahun terakhir namanya disebut sebagai kandidat Nobel Sastra. Sebagian besar puisinya menyuarakan harga diri manusia dan kemanusiaan yang penting di zaman ini. Karena kritiknya yang mengganggu keyakinan para penguasa yang kerap kali mengatasnamakan ketentraman umat Islam, tak heran bila kemudian ia terusir dari negerinya sendiri, dan menjadi orang buangan. Eksil adalah rumahnya, perjalanan adalah kafilahnya, kesunyian adalah puisinya. ”Dari mana asalmu, dari negeri tak bernama? Tanah airku belum selesai, jiwaku melanglang jauh, meski nasibku dirundung sangsai, bongkar aku tetap sauh..kutenun langit baru dengan sutra puisi-puisiku”, tulisnya dalam puisi Elegi Zaman Kini.

Kritiknya atas tanah kelahiran begitu menghunjam-dalam hingga tercupan perpisahan yang lantang: ”selamat tinggal, o zaman lalat di negeriku” (sajak Elegi Zaman Kini). Sementara dalam sajak Elegi Abad Pertama kita temukan gugatan atas negeri yang terasa membelenggunya, dengan bahasa pengucapan yang ganas: ”inilah bangsa yang hamparkan wajahnya untuk dicakar kuku-kuku binatang, inilah negeri yang lebih pengecut dari sehelai bulu dan lebih rendah dari bantalan”. Di tempat lain, berbagai negeri telah menjadi rumahnya, dan konflik tentang tanah airnya kita rasakan begitu menghunjam dalam puisi-puisinya yang ”berwarna laut tengah”.

Salah satu larik sajak Elegi Zaman Kini melukiskan berbagai negeri perjalanan dengan kisah-kisah yang tak jarang ditarik dari kisah-kisah Alquran dan ditransformasikan menjadi puisi Kitab Suci yang justru terkesan anti-agama dan anti-Tuhan.

Dengan menggunakan metode hermeneutik, tulisan ini akan memaparkan bagaimana trend tasawuf di dalam puisi Adonis dan simbol-simbol apa yang digunakan Adonis dalam tasawufnya.

Untuk memberikan gambaran yang lebih nyata tentang siapa dan apa tasawuf yang dikembangkan oleh Adonis, terlebih dahulu dipaparkan tentang biografi Adonis dan pengertian tasawuf baik secara umum maupun khusus.

B. Biografi

Adonis adalah sastrawan cendekia yang menempuh karier sebagai seorang penyair, aktivis politik, penggiat sastra, dan budaya, penyunting berbagai antologi puisi Arab klasik, kemudian memantapkan diri menjadi penyair cum kritikus sastra-budaya yang masyhur karena selalu memunculkan pemikiran baru, ganjil, sekaligus menyegarkan.

Adonis lahir di Desa al-Qaṣṣābīn, dekat Kota Lakasia, Suriah, tahun 1930 dengan nama asli 'Alī Aḥmad Sa'īd Asbār. Meski tak duduk di sekolah formal sampai usia 12 tahun, anak pertama dari enam bersaudara ini sudah belajar membaca dan menulis pada seorang guru desa dan mendapat pendidikan Islam tradisional dari ayahnya, seorang petani dan imam masjid.

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 (*Syrian National Socialist Party*), ia juga mendirikan majalah puisi bersama temannya, Yusuf al-Khall, dengan nama *al-Shi'riy*. Ia menetap di Lebanon pada 1956 dan sampai sekarang masih hidup dengan menulis puluhan buku dan antologi puisi.

Nama Adonis bukanlah nama asli, nama Adonis diberikan oleh Anṭūn Sa'ādah, pendiri dan ketua partai Nasionalis Syiria di tahun 1940-an. Nama Adonis 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 Adonis lahir sebagai simbol kehidupan baru yang bebas dari dosa dan kenistaan.

Ketika membacakan puisi-puisi heroik karyanya di depan Presiden Suriah, Shukri al-Quwatli, tahun 1944, Sang Presiden terpesona, lalu mengirim Adonis ke sekolah Perancis di Kota Tartus. Adonis yang cerdas melompati tingkat-tingkat kelas. Ia menyelesaikan studi di bidang hukum dan filsafat di Universitas Damaskus, dan sempat belajar di Perancis. Tahun 1973, ia memperoleh Ph.D. dalam bidang Sastra Arab dari Universitas St. Joseph di Beirut. (Qubbānī, 2011: 1)

Semangat pembaharu terkandung dalam pilihan nama pena yang diambilnya dari mitologi Yunani. Ia sempat merasakan dinginnya lantai penjara pada tahun 1955. Bersama istrinya, kritikus sastra, Khālida Sa'īd, mereka pindah ke Lebanon tahun 1956. Ia mendirikan jurnal *Syi'r* yang memperkenalkan gagasan modernitas ke dalam puisi Arab, dan langsung dilarang di beberapa negara Arab. Ia juga mendirikan jurnal kebudayaan, *Mawāqif*. Adonis mengajar Sastra Arab di Universitas Lebanon sebelum menetap di Paris awal tahun 1980-an karena perang saudara di Lebanon. (Ibid.) Ia mengajar di Sorbonne Paris III, dan menjadi dosen tamu beberapa universitas di AS dan Swiss.

Meski berpindah-pindah tempat tinggal, ia tak pernah merisaukan persoalan identitas. Bagi dia, identitas adalah proses "menjadi" yang terus-menerus. Ayah dua anak perempuan, Arwad (50) dan Ninar (35), ini dikenal sebagai intelektual muslim dan penulis dunia yang membangun jembatan-jembatan pemikiran. Ia menerima berbagai macam penghargaan dari berbagai negara. Namanya berada dalam daftar pendek nominasi penerima Nobel untuk Kesusasteraan sejak tahun 2003.

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, 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. Tetapi, anehnya Adonis ini menulis sebuah teks yang luar biasa tentang al-

Qur'an—satu kitab suci yang dibawa oleh nabi asli, bukan nabi palsu. Adonis menulis sebuah teks tentang al-Qur'an dan tafsir al-Qur'an, judulnya yaitu *al-Naṣ al-Qur'āni wa Āfāq al-Kitābah*, dengan konsep dasar bahwa al-Qur'an adalah teks bahasa, bukan teks agama, layaknya teks-teks yang lain (Lihat, Adonis, 1993: 19-37).

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-ṭāūn, ma'a lughatī – ma'a hāzihi 'awālim al-kharsa', Aīsyu fī ḥadīqati at-tuffāḥ wa as-samā'....."* begitu tulisnya dalam *"As-Suqūṭ"* (Adonis, 1996: 178).

Beberapa negara Arab menutup pintu baginya karena kritiknya yang tajam mengenai kemandekan 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.

C. Tentang Tasawuf

Tasawuf (Tasawwuf) atau Sufisme (bahasa Arab: *تصوف* ,) adalah ilmu untuk mengetahui bagaimana cara menyucikan jiwa, menjernihkan akhlaq, membangun dhahir dan batin, untuk memperoleh kebahagiaan yang abadi. Tasawuf pada awalnya merupakan gerakan zuhud (menjauhi hal duniawi) dalam Islam, dan dalam perkembangannya melahirkan tradisi mistisme Islam. Tarekat (pelbagai aliran dalam Sufi) sering dihubungkan dengan Syiah, Sunni, cabang Islam yang lain, atau kombinasi dari beberapa tradisi. Pemikiran Sufi muncul di Timur Tengah pada abad ke-8, sekarang tradisi ini sudah tersebar ke seluruh belahan dunia.

Secara etimologis, kata "Sufi" berasal dari Suf (*صوف*), bahasa Arab untuk wol, merujuk kepada jubah sederhana yang dikenakan oleh para asetik Muslim. Namun tidak semua Sufi mengenakan jubah atau pakaian dari wol. Teori etimologis yang lain menyatakan bahwa akar kata dari Sufi adalah Sufa (*صفا*), yang berarti kemurnian. Hal ini menaruh penekanan pada Sufisme pada kemurnian hati dan jiwa.

Teori lain mengatakan bahwa tasawuf berasal dari kata Yunani theosofie artinya ilmu ketuhanan.

Yang lain menyebutkan bahwa etimologi dari Sufi berasal dari "*Ashab al-Suffa*" (Sahabat Beranda) atau "*Ahl al-Suffa*" (Orang-orang beranda), yang mana adalah sekelompok muslim pada waktu Nabi Muhammad yang menghabiskan waktu mereka di beranda masjid Nabi, mendedikasikan waktunya untuk berdoa.

Sedangkan Tasawuf menurut para penyair Arab modern merupakan suatu tradisi, *turâts*, yang mereka baca dan bukan suatu langkah beribadah, *suluk*, atau agama yang mereka anut sebagaimana yang dikenal di Barat dengan mistisisme, *mysticism*, dan di India dengan Nirvana, serta di Islam dengan sufi.

Para penyair Arab modern tidaklah melakukan praktek Tasawuf, *taṣawwuf* 'amaliy, sebagaimana yang umumnya dilakukan oleh para sufi dalam agama Islam. Hal ini, misalnya, diungkapkan langsung oleh salah seorang penyair, Muhammad 'Afifiy Mathar, "Tidak ada penyair yang mengatakan bahwa pengalaman puitisnya itu merupakan hasil penempatan dirinya pada suatu langkah, *tharîqah*, atau ekspresi tentang cara (sufi), *sulûk*, tertentu." Lebih dari itu, 'Abd al-Wahhab al-Bayâtî mengemukakan bahwa ada keterbatasan para penyair Arab yang mengandalkan kemampuan rohani mereka dalam mendalami dan menghasilkan karya nyata dan tujuan puisi tertentu. "Mayoritas penyair Arab modern tidak memiliki struktur jasmani dan rohani sebagaimana yang dimiliki oleh para penyair sufi. Yang mereka panen hanyalah kemandulan dan frustrasi. Petualangan sebagian mereka ke dalam wilayah rohani mengarah kepada kebisuan semata mengingat disamping tidak memiliki struktur jasmani dan rohani mereka juga tidak memiliki pandangan filosofis yang memberikan pertanyaan tentang personalitas. Umumnya, penyair Arab modern tidak memiliki kemampuan itu", tandas al-Bayâtî.

D. Tasawuf Adonis

Konsep Tasawuf, Sufism, menurut Adonis sangatlah berbeda secara prinsip dengan tasawuf yang dipahami oleh kebanyakan peneliti tradisional. Tasawuf tidaklah terpisah dari dan membongkar realitas. Ia merupakan kehidupan dan pengalaman manusia yang penuh dengan realitas. Sufi, oleh karenanya, dipahami sebagai pembongkar pandangan atau teori bagi sufi-sufi yang hidup

mendahuluinya. Ḥallāj, misalnya, telah mengkritik Socrates yang mengunggulkan penggunaan akal dalam kehidupan manusia karena akal baginya (Ḥallāj) hanyalah bagian dari pengalaman hidup manusia semata, bukan unsur utama.

Ḥallāj mengemukakan salah satu ajaran yang terkenal tentang hulul. Kata “*ḥulūl*” yang sinonimnya “*infusion*” diartikan dengan “penyerapan” yakni menyerap keseluruhan bagian obyek yang dapat menerimanya (*the infusion spreads to all part of the receptive object*). *Hulūl* yang demikian digambarkan oleh Ḥallāj “*ḥulūl al-lāhūt fī ‘l-nāsūt*” (penyerapan roh ketuhanan ke dalam tubuh manusia). *Hulūl* yang seperti ini terjadi bilamana jiwa seseorang telah bersih di dalam menempuh perjalanan hidup batin, berpindah dari satu maqam ke maqam yang lebih tinggi, dari maqam *Muslimīn*, *Mu’minīn*, *Ṣāliḥīn*, dan *Muqarrabīn*. Pada tingkat muqarabin ini manusia telah dekat dirinya dengan Tuhan, Di atas tingkat *muqarabīn*, roh ketuhanan (*lāhūt*) menyerap (masuk) ke dalam roh manusia dan (*nāsūt*) yang akhirnya lenyap (fanā) lah roh kemanusiaan karena telah bersatu dengan roh ketuhanan laksana persatuan antara gula dengan air. Dalam kitabnya yang berjudul “*Ṭawāsīn*” Ḥallāj berkata “*Kau telah mencampur rohmu ke dalam rohku seperti percampuran air anggur dengan air murni. Apabila sesuatu menyentuhmu maka akupun tersentuh karena kau dan aku satu dalam segala hal*”.

Kalau roh ketuhanan telah masuk dan bersatu dengan roh kemanusiaan apa saja yang keluar dari manusia semuanya dari Tuhan. Al-Hallaj dalam “*Ṭawāsīn*” berkata “*Aku adalah engkau tidak diragukan, kemahasucianmu adalah juga kemahasucianku, mentauhidkan engkau adalah juga mentauhidkan aku, berbuat maksiat kepadamu juga berbuat maksiat kepadaku*”. Karena itu menurut Ḥallāj manusia dapat menjelma menjadi Tuhan atau sekurangnya mempunyai sifat ketuhanan, bukan saja pada diri Isa bin Maryam bahkan siapa saja yang mampu menfanakan dirinya ke dalam Tuhan dan *baqā* di dalam Tuhan ia akan menjadi Tuhan dan pada saat itu tidak ada perbedaan antara dirinya sebagai *nāsūt* (manusia) dan Tuhan sebagai *lāhūt*. Dalam bukunya “*Ṭawāsīn*” Ḥallāj berkata: *Aku adalah rahasia al-Haq, bukankah al-Haq itu aku, bahkan aku adalah al-Haq, maka bedakan antara kami*”. Perbedaan antara dirinya dengan Tuhan diterangkan Ḥallāj, “*Tidak ada perbedaan antaraku dan antara Tuhanku melainkan dari dua sisi*;

adanya kami dari pada-Nya dan segala keperluan kami dari pada-Nya.

Apabila roh ketuhanan telah masuk ke dalam tubuh, tidak ada kehendak yang berlaku melainkan kehendak Allah. Roh Allah telah menyerap ke dalam dirinya sebagaimana roh ketuhanan yang telah menyerap ke dalam tubuh Isa bin Maryam. Itulah sebabnya—katanya—Allah memerintahkan malaikat agar bersujud kepada Adam karena dalam tubuh sudah ada roh ketuhanan.

Di dalam tasawuf terdapat kecenderungan tragedi oposisi biner antara individu-kelompok, makhluk-khaliq, datang-pergi, fisika-metafisika, dan hidup-mati. Tasawuf akan menghapus individualitas seseorang ke dalam kelompoknya dan meleburkan individualitas tersebut dalam cawan kelompoknya.

Kehidupan yang dilalui oleh seorang sufi bukanlah kehidupan dahir, eksistensial, yang ada di dunia ini melainkan kehidupan batin, substansial. Kehidupannya menghalangi eksistensi kehidupan duniawi saat ini yang rusak dan terbatas menjadi kehidupan ukhrowi yang substantif.

Kunci tasawuf bagi Adonis adalah *ẓawq*. Dalam esainya yang diterjemahkan oleh Mohamad Guntur Romli dari judul aslinya “*al-Haqîqah al-Syi’riyah wal Haqîqah al-Dîniyah*”, Adonis mendefinisikan *ẓawq* sebagai puncak kegelisahan yang pelik ditafsirkan. Mungkin yang terbaik dalam makna kegelisahan tadi adalah seperti yang diriwayatkan oleh Ibn Arabi tentang Zulaikha, istri seorang pembesar Fir’aun yang jatuh cinta pada Yusuf. Menurut riwayat itu, suatu ketika Zulaikha terluka, darahnya tercecceh ke tanah. Dari ceceran darah itu seketika tersusun sebuah tulisan yang huruf-hurufnya membentuk sebuah nama: Yusuf. Maknanya, kata Ibn Arabi, sesungguhnya Zulaikha sangat mencintai Yusuf hingga nama Yusuf pun mengalir dalam urat darahnya.

Ẓawq merupakan metode pengetahuan yang bertumpu pada pencapaian hakikat melalui penglihatan atas kenyataan. Ini berarti bahwa ia merupakan satu kondisi dari pergulatan internal seorang sufi, bukan merupakan penalaran atau dialektika. Bagi Adonis, *dzawq* bukan hanya alternatif bagi akal, melainkan juga merupakan lawannya. Hal itu karena *dzawq* merupakan keberlanjutan, dan dengan demikian ia merupakan perilaku.

Sebagaimana *ẓawq* bukan merupakan akal, demikian pula ia bukan pembelajaran. Oleh karena itu, dalam *ẓawq* tidak ada wilayah

bagi wahyu, perolehan, naql, taqlid, paparan dalil, penalaran ataupun logika. *Ẓawq* hanya perilaku dan kondisi. Sebagai konsekuensinya, *dzawq* mengarah pada hakikat. Oleh karena hakikat merupakan mata batin maka *ẓawq* melampaui yang lahir. Setiap yang melampaui yang lahir mengandung makna melampaui kaidah dan hukum, serta mengandung pengertian membangun kaidah dan hukum sesuai dengan yang batin dan tuntutananya.

Dari sini lalu dapat dipahami bagaimana pengalaman *ẓawqīyyah* memberikan prioritas terhadap hakikat dari pada terhadap syari'at. Kalau metode syari'at didasarkan pada pembuatan batasan, perintah dan larangan, maka *ẓawq* atau hakikat tidak memiliki batas.

Selanjutnya, untuk sampai kepada hakikat, kepada yang batin, menurut Adonis harus memakai dua jalan. *Pertama*, perjalanan dari yang lahir ke yang batin, dari syari'at ke hakikat, dan dari alam kepada Allah. *Kedua*, perubahan sifat dan transformasi internal yang menyiapkan jiwa dan menguatkannya untuk dapat melihat Allah dan berkomunikasi dengan-Nya. Pengertian jalan yang pertama mengacu kepada gerak-naik sang sufi menuju Allah. Sementara pengertian yang kedua mengacu kepada gerak turun pada jiwa tempat di mana ditemukan Allah.

Pemaknaan *ẓawq* dari Adonis di atas sedikit berbeda dengan makna *ẓawq* menurut Imam al-Ghazali. Menurut al-Ghazali, *ẓawq* bukan sekadar rasa, tapi cita rasa batiniah yang halus tentang puisi sufi yang hanya dikhususkan bagi mereka yang khawas (memiliki pengetahuan khusus). *Ẓawq* sejenis pencerapan batin, yang orang-orang lain dijauhkan darinya, hingga tak bisa membedakan antara irama-irama yang indah-teratur-rapi dan yang kacau serta sumbang. Perhatikanlah betapa sebagian orang memiliki *ẓawq* yang amat kuat hingga bisa menciptakan musik, lagu-lagu, melodi, yang adakalanya menimbulkan kesenduan atau kegembiraan, membuat pendengarnya terlelap, menangis, membunuh, pingsan atawa gila. Kuatnya pengaruh seperti itu hanyalah pada diri mereka yang memiliki bakat *dzaug* pula...Ilmu berada di atas iman, sementara *dzawq* berada di atas ilmu. Dan *ẓawq* adalah '*wijdān*', yaitu perasaan-perasaan halus yang timbul dari hati nurani terdalam.

Bagi Adonis, jika kalangan salafi-fundamentalis berdoa, "Ya Tuhan, tambahkan aku keyakinan"; Rumi, Attar dan kalangan sufi yang lain, berdoa dengan isi yang berbeda, "Ya Tuhan, tambahkanlah aku kegelisahan". Doa kalangan sufi ini dinisbatkan kepada do'a

Nabi: “Wahai Petunjuk bagi orang yang gelisah, tambahkanlah kegelisahanku terhadapmu”.

Fenomena tasawuf lain yang muncul dalam puisi Adonis adalah persoalan kemanusiaan, tempat dan tanah air, cinta yang tulus dan seks yang transendensi. Adonis seperti menemukan keintiman tentang tema sufistik justru ketika sedang bicara tentang imaji seks. Mungkin ini kedengaran janggal bagi sebagian orang, namun begitulah adanya pada penyair satu ini.

Di sini Adonis menampilkan satu puisi panjang bertajuk *Hadza Huwa Ismi* (Inilah Namaku), yang mengekspresi seksualitas dengan penuh penghayatan, yang mempesona, dan sempat membuat saya takjub, takzim, terutama oleh metafor-metafor yang cerdas. Adonis telah melangkah jauh dari kecenderungan puisi yang deskriptif dengan mengekspresikan imaji sebagai pilihan pengungkapan sekaligus renungan tentang kehidupan.

Simak misalnya untaian larik-larik puisinya berikut ini:

هذا هو إسمي
دخلت إلى حوضك أرض تدور حولي أعضاؤك
نيل يجري طفونا ترسبنا تقاكت في دمي قطعت

(Inilah Namaku
kumasuki pinggulmu
bumi berputar-putar di sekelilingku
anggota-anggota tubuhmu berdesau desir
seperti desau alir nil
kita terapung-apung
kita salam bersalam
kau terpotong-potong di dalam darahku)

Seksualitas dalam fragmen puisi di atas tidak dilukiskan sebagai semata hubungan badan antara dua kelamin, melainkan dimetaforakan sebagai seks yang mengandung kekuatan transendensi, alunan musik yang mistis, sebuah rasa hayatan yang melampaui kecenderungan seks yang ilustratif. Agaknya, dalam puisi itu sang penyair mencoba untuk “lebur” dalam imajinasi atau metafora tentang seks yang indah itu.

Memang sulit dibayangkan bentuk persetubuhan liar yang terkadang dramatik, seperti sejenak kita lihat dalam larik di atas,

kecuali memang sang penyairnya sendiri bukan sekedar penyair, tapi penyair yang memang pandai menghadirkan imaji lewat metafora yang hidup. Seks yang dramatik memang terasa lebih menohok orang-orang yang selama ini masih memperlakukan seks melulu urusan pribadi yang harus disembunyikan. Seks diekspresikan Adonis dengan sebuah lirik yang subtil, terkadang menggoda dan pembaca seakan diajak merenung atau diam, seperti tampak dalam lanjutan sajak Inilah Namaku berikut ini:

صدرك أمواجي انحصرت
لنبداً :
نسي الحب شفرة الليل
هل أصرخ أن الطوفان يأتي؟
لنبداً: صرحة تعرج المدينة
والناس مرايا تمشي
أذا عبر الملح التقينا هل أنت؟
حي جرح

(ombak-ombakku memotong-motong dadamu
kita pun lebur
marilah kita mulai:
cinta telah lupakan belati malam
mestikah ku berteriak bahwa topan akan datang?
marilah kita mulai:
sebuah teriakan memanjat kota
manusia adalah cermin-cermin berjalan
ketika garam telah berenang ke seberang
kita pernah berjumpa, itukah kamu?
—cintaku sebuah luka)

Bila pembaca sempat membaca sajak-sajak Adonis, betapa banyak buih yang digunakan untuk melukiskan perasaan terbang melayang mencari kepenuhan martabat kemanusiannya yang mulai cemas. Dalam sajak Elegi Abad Pertama, Adonis menulis: "laut melambai ke arah kita, laut menangis karena kita, siapa berenang di sana? Katakan pada kami harapanmu, o buih; kematian coreng tepian kita, di mana kita berlabuh abu bintang-bintang terakhir...aku dan waktu tidak bertukar sapa, kubiarkan langkah-langkahku tumbuh, di atas tanah berwarna lupa".

Dalam sajak Perubahan-perubahan Sang Pencinta, Adonis masih menempatkan tema seks sebagai bagian dari pencarian transendensi yang melampaui ruang dan waktu. Berbagai pilihan kata yang dekat dengan imaji seks muncul dalam baris-baris puisi panjang ini: "wangi tubuhnya mencuri penciumanku, di sana ada sebuah ranjang menantiku/tumbuh seperti payudara pantat, dada, pusar, alam kedua yang beranak pinak, bibirmu, nyala api memanjang dan menjilat bantal", dan sebagainya. Dari sini kemudian kita segera bertemu larik-larik yang menghadirkan soal seks:

أخترق سفينة جسدي إليك
أستطلع الأرض الغامضة في خريطة الجنس
أتقدم
أكسو ممراي بالطلاسم والإشارات
أبحرها بمذياي الأدعالي، بالنار والوشم،
أحسب نفسي موجة وأظنك الشاطئ
ظهرك نصف قارة، وتحت ثدييك جهاتي الأربع
...
أسمع أطرافك الهاذية
أسمع شهقة الخاصرة وسلام الأوراك
يغلبني الحال
أدخل صحراء الجزع هاتفا باسمك
نازلا إلى الأطباق السفلى
في حضرة العالم الأضيّق

kauseberangkan perahu tubuhku menuju
kausingkap bumi tersembunyi di peta kelamin
kulaju
kukenakan tempat-tempat di mana kuberlalu jimat dan tanda
kuasapkan dengan racauanku, dengan api dan rajah
derai serasa diriku ombak dan pantai serasa dirimu tepian
punggungmu setengah benua,
dan di bawah kedua payudaramu terdapat empat arah mata
anginku

.....
kudengar pinggul mengerang
kudengar pangkal-pangkal paha mengucapkan salam
aku dikuasai ekstase
kumasuki sahara ketakuan sambil kuseru namamu

turun ke lapis-lapis paling bawah
 ke hadirat dunia paling sempit
 (Adonis, 1988: 87)

Tentang perkelaminan, Adonis pernah menyampaikan semacam frase puitik: "kelamin menggoda erengan mereka, tapi hanya engkaulah yang tercinta", katanya. Lalu "kamu telah lebur dalam kelaminku, kelaminku tanpa batas tanpa bilah bidang, lantakkan dirimu, ku telah melantak."

Asosiasi tentang seks dalam sajak-sajak Adonis mengingatkan pada sajak-sajak seks Goenawan dan Tardji. Alunan komposisi sajak seks ketiganya muncul bagai drama musik senggama yang memuncak ke dalam erangan kesepian yang histeris. Berbagai pilihan kata untuk menguatkan persetubuhan muncul susul-menyusul lalu lenyap oleh soal-soal lain, dan muncul kembali dengan kejutan-kejutan yang menawan semacam ini: "Kaulumasi dua payudaramu dengan kata-kataku, dan aku tenggelam ke dalam dasar surga" dan "pinggulmulah sauhku", "wahai tubuh/mengerutlah, mereganglah, menampaklah, dan sembunyilah".

Adonis banyak menampilkan frase puitik sebagai bentuk pencarian seks yang transendensi yang mempesona. Dalam situasi semacam ini, ia pun tak ingin melepaskan kata-kata yang telah punya dunianya. Beberapa larik sajaknya yang menampilkan bunyi dalam situasi sepi yang singkat, misalnya lewat kata-kata semacam ini: "telah kita gali kata-kata terpendam/rasanya serasa perawan", atau "aku waktu/kita lebur jadi satu/berakarlal dalam labirinku".

Dalam sajak Perubahan-perubahan Sang Pencinta, Adonis begitu intens menyuarakan erangan tubuh dengan imaji-imaji yang dekat sekali dengan seks. Larik-lariknya memunculkan erangan dan histeria, ekstase, dengan bahasa pengucapan yang lirio namun tanpa pelukisan. Misalnya larik-larik berikut ini:

kausiapkan ranjangmu
 kauhamparkan bumi
 kita tanam pohon-pohon tubuh
 kita tutupi diri kita dengan suara kita
 ingát tiba saat untuk muncul
 tubuh terasa asing
 disentuh perubahan
 ngilu persendian, denyut seluruh anggota tubuh
 seluruh otot meregang, rasa tiada tertahan

mengisut, menyusut, membesar
tubuh naik-turun, mendatar, menggapai puncak, melengkung
bumi pinggul penuh bintang
penuh gunung berapi dengan bara-baa putih
penuh riam ganas dan jurang gairah

Walau laik-larik di atas tak secara langsung menampilkan tematik seksualitas, namun asosiasi yang kita tangkap mengarah ke perkelaminan. Sajak di atas melukiskan perubahan-perubahan yang oleh sang penyairnya disebut perubahan-perubahan sang pencinta. Imaji sang pencinta gemertab-pelan disentuh perubahan hingga terasa ngilu seluruh persendian dan menimbulkan denyar dan denyut ke tulang-tulang terdalam.

E. Simpulan

Trend tasawuf yang dikembangkan Adonis adalah tasawuf yang tidak terpisah dari dan membongkar realitas. Ia merupakan kehidupan dan pengalaman manusia yang penuh dengan realitas. Sufi, oleh karenanya, dipahami sebagai pembongkar pandangan atau teori bagi sufi-sufi yang hidup mendahuluinya.

Simbol-simbol sufistik yang banyak digunakan oleh Adonis antara lain manusia, alam, cinta dan seks. Persoalan manusia banyak diungkapkan eksistensi mereka pada masa-masa kekinian yang relative banyak meninggalkan tradisi masa lalu.

Kedekatan dengan alam secara fisik menginspirasi Adonis untuk mendapatkan makna transendensi terhadap keberadaan Penciptanya, sekalipun proses untuk mendapatkan makna tersebut meniscayakan adanya ‘pembunuhan’ terhadap Tuhan itu sendiri.

Cinta dan seks sebagai bagian dari pencarian transendensi yang melampaui ruang dan waktu menjadi fenomena sufistik yang unik bagi Adonis.

DAFTAR PUSTAKA

- Adonis. 2008. “Kebenaran Puisi dan Kebenaran Agama”, (terj.) Mohammad Guntur Romli. Dalam <http://www.ruangbaca.com/ruangbaca/?doky=MjAwOA==&dokm=MTI=&dokd=MDQ=&dig=YXJjaGl2ZXNM=&on=YXJs&uniq=NzY5>, diakses 15 September 2010.
- Adūnīs. 1988. *Hādza Huwa Ismī*. Beirut: Dār al-Ādāb.
- Adūnīs. 1993. *al-Naṣ al-Qur’āniy wa Āfāq al-Kitābah*. Beirut: Dār al-Ādāb.
- _____. 1996. *Aghānī al-Miḥyār al-Dimasyqiy*. Beirut: Dār al-Hudā li al-Šaqāfah wa an-Nasyr.
- _____. 2002. *Al-Šābit wa al-Mutaḥawwil: Baḥsun fī al-Ibdā’ wa al-Ittibā’ ‘Ind al-‘Arab*. Beirut: Dār al-Sāqiy. J.I-IV.
- _____. 2005. *Zaman al-Syi’ri*. Beirut: Dār al-Sāqiy.
- _____. 2006. *al-Syi’riyyah al-‘Arabiyyah*. Beirut: Dār al-Ādāb.
- _____. 2007. *Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam*. Terj. Khairon Nahdiyyin. Yogyakarta: LKiS
- Dayf, Syawqī. 1987. *Fī ‘l-Turās wa ‘l-Shi’r wa ‘l-Lugha*. Beirut: Dār al-Ma’ārif.
- “Myrrha”, dalam <http://en.wikipedia.org/wiki/>
- Hartiningsih, Maria. 2008. “Adonis Meretas Sekat dan Batas”. Dalam <http://m.kompas.com/index.php/news/read/data/2008.11.14.00445748>, diakses tanggal 15 September 2010.
- Al-Ḥallāj. 922. *Ṭawāsīn*. Tt: Tp.
- Jāḥiẓ. 1998. *al-Bayān wa al-Tabyīn*. J.III. Kairo: Maṭba’a al-Madani.
- Rosyid, Abdu. 2009. “Puisi Berdasarkan Zaman dan Bentuknya”. Dalam <http://abdurrosyid.wordpress.com/2009/07/28/>, diakses tanggal 25 September 2012.
- Al-Ghadāmi, Abdullāh. 2008. “Al-Ruwāiyyun wa ‘l-Ruwāiyyāt lā Yaṭlubūn Ra’ya al-Nuqād fī ‘l-Wāqi’ Hum Yaṭlubun Maḍīha

al-Nuqād”. Dalam
<http://www.alriyadh.com/2008/05/01/article338790.html>,
diakses 29 Mei 2012.

Wawancara Majalah Tempo. 2009. “Adonis Sastra Agama”, dalam
<http://sastrasantri.wordpress.com/2009/02/11/>

Adūnīs wa hāz al-Maqāl, dalam <http://ssnpjableh.wordpress.com/2012/03/07>.

Majalah Tempo, 41/XXXVII 01 Desember 2008

Manzūr, Ibn. T.t. *Lisān al-‘Arab*. Kairo: Dār al-Ma’ārif.

<http://kang-kolis.blogspot.com/2009/01/pemikiran-al-hallaj-dalam-tasawuf.html>

STRUKTUR SILABI DAN MORFEM DALAM KONTEKS BAHASA ARAB

Oleh: Khairon Nahdiyyin^{*)}

E-mail: khairon.nahdiyyin@uin-suka.ac.id

A. Pendahuluan

Linguistik disebut sebagai kajian ilmiah terhadap bahasa manusia secara umum, tidak terfokus hanya pada bahasa tertentu sebagai obyeknya. Hasil dari kajian, sebagaimana kajian-kajian ilmiah lainnya, berupa penjelasan tentang fenomena bahasa. Meskipun demikian, sifat umum dari kajian linguistik tidak serta-merta dapat diterapkan pada setiap bahasa. Hal ini karena setiap bahasa, selain memiliki kesamaan secara umum dengan bahasa lain tentunya, juga memiliki karakteristiknya yang unik yang membedakannya secara mendasar dari bahasa yang lain.

Diakui bahwa semua bahasa memiliki beberapa properti yang sama sebagai karakteristik umum yang menandai obyek tertentu sebagai bahasa. Fasold dan Connor¹ menguraikan beberapa properti umum bahasa. Pertama, bahasa diyakini bersifat *moduler*. Maksudnya, bahasa diproduksi dan dijelaskan dengan menggunakan seperangkat *subsistem* sebagai komponennya yang saling berkaitan. Setiap modul bertanggungjawab terhadap bagian dari keseluruhan tugas; ia mengambil output (keluaran) dari modul lain sebagai inputnya (masukannya) dan memberikan outputnya ke modul lain. Kedua, semua bahasa tertata ke dalam konstituen-konstituen yang memungkinkan unit yang lebih kompleks masuk ke dalam struktur di mana unit yang lebih sederhana juga dimungkinkan. Konstituen-konstituen ini dapat dipertukarkan dan dipindahtempatkan. Selain itu, penataan bahasa lewat konstituen ini juga memungkinkan pemakai bahasa melakukan perluasan kalimat pendek menjadi kalimat yang lebih panjang. Ketiga, bahasa memiliki sifat keunikan (*discreteness*). Semua bunyi yang dipakai manusia di dalam berbahasa bersifat tersendiri, khusus, dan bunyi-bunyi itu

^{*)} Dosen Prodi Bahasa dan Sastra Arab Fadib UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

¹ *An Introduction to Language and Linguistics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006) h. 2-6

menciptakan makna. Pergantian bunyi akan menciptakan makna yang sangat berbeda dan total. Satuan bunyi yang terbentuk dengan cara tertentu dari elemen-elemennya sehingga terbentuk makna yang dikandungnya merupakan salah satu ciri utama bahasa. Keempat, bahasa bersifat produktif. Karena bahasa terbentuk dari *sistem* kombinasi elemen-elemen pembentuknya, maka dimungkinkan munculnya kombinasi-kombinasi baru. Produktivitas bahasa secara potensial inheren dalam bahasa sendiri selain terkait dengan kemampuan penutur untuk menciptakan model-model baru ungkapan bahasa. Kelima, bahasa bersifat arbitrer, tidak ada kaitan *sistematis* antara bunyi kata dengan apa yang dimaksudkan. Antara kata dengan makna tidak ada hubungan rasional. Keenam, kebergantungan terhadap konteks. Akibat wajar dari sifat arbitrer dari bahasa, untuk menentukan makna dari suatu kata, diucapkan seperti apa dan artinya apa bergantung pada konteks. Kebergantungan terhadap konteks bisa terjadi pada penentuan makna kata dengan bacaan tertentu, tetapi juga bisa terjadi pada interpretasi terhadap keseluruhan ujaran. Ketujuh, bahasa bersifat variatif. Bahasa berbeda-beda dalam banyak hal. Bahasa yang dipakai masyarakat bervariasi tergantung siapa dan dalam situasi bagaimana penutur berbicara.

Apa yang merupakan properti bahasa dikaji dan diamati oleh para sarjana dan peneliti, dan akhirnya pengkajian dan pengamatan itu menghasilkan gambaran dan konsep yang menjelaskan bagaimana bahasa bekerja atau bagaimana ia terbentuk. Oleh karena hasil dari pengamatan dan pengkajian berusaha untuk mendapatkan gambaran umum tentang obyek, dalam hal ini bahasa, yang diharapkan dapat diterapkan pada semua fenomena bahasa, maka tidak mengherankan apabila dalam beberapa hal ditemukan ketidakselarasan antara penjelasan umum linguistik dengan gejala bahasa tertentu sehingga penjelasan linguistik tersebut tidak dapat diaplikasikan begitu saja terhadap gejala bahasa tertentu.

Tulisan ini mencoba untuk melihat fenomena bahasa Arab dalam perspektif linguistik, khususnya terkait dengan model analisis linguistik terhadap struktur bahasa. Struktur bahasa yang dimaksud dalam tulisan ini hanya difokuskan pada tataran struktur silabi dan konsep morfem. Pembatasan pada dua struktur ini didasarkan pada pertimbangan bahwa model analisis linguistik terhadap silabi dan morfem membutuhkan penyesuaian yang tidak mudah mengingat bahwa penjelasan tentang struktur dalam linguistik didasarkan pada

data bahasa yang watak dasarnya berbeda dari bahasa Arab. Perbedaan tersebut, menurut pengamatan penulis, berasal dari posisi konsonan dan vokal dalam bahasa Arab. Vokal hadir dalam rangka membunyikan konsonan. Jadi, vokal dalam bahasa Arab lebih bersifat sekunder karena ia ada untuk konsonan. Hal ini berbeda dengan bahasa-bahasa pada umumnya. Konsonan dan vokal memiliki posisi yang sama sebagai bunyi bahasa yang kehadirannya sejajar. Karena perbedaan ini disebutkan bahwa tipe bahasa Arab, dalam hal ini secara morfologis, dianggap masih sangat misterius hingga sekarang.²

Untuk membicarakan kedua struktur tersebut, baik kiranya apabila pembicaraan berikutnya didahului dengan penjelasan mengenai level-level atau hirarki linguistik. Hal itu karena struktur yang akan dibicara dapat dilihat melalui level-level linguistik, yang membuat bahasa bersistem moduler.

B. Level-Level Linguistik

Wujud bahasa berupa bunyi yang diartikulasikan melalui mulut. Oleh karena itu ia hadir secara linier. Sifat linearitas bahasa diilustrasikan oleh Sudaryanto³ dengan membandingkan peristiwa atau kejadian yang diungkapkan secara lingual. Sebuah peristiwa yang berlangsung sekejap cenderung memakan waktu dalam pengungkapan lingualnya. Terasa sedetik kejadiannya, namun terdengar beberapa, bahkan banyak detik yang dibutuhkan untuk mengungkapkannya. Sebuah peristiwa pemukulan terjadi di detik terakhir, ketika diungkapkan secara lingual akan selalu berupa rangkaian tuturan yang diucapkan dalam beberapa detik. Karena sifat linearitas ini bahasa memiliki potensi untuk dipenggal-penggal ke dalam satuan-satuan lingual yang membentuk modul-modul, sebagaimana disebutkan di awal, di mana ketika satu modul berada di titik puncak, pada saat itu modul selanjutnya menjalankan fungsinya sampai pada titik puncak berikutnya untuk dilanjutkan dengan modul yang. Modul yang paling rendah menjadi dasar bagi

² John J. McCarthy, A Prosodic Theory of Nonconcatenative Morphology, dalam John A. Goldsmith, *Phonological Theory: The Essential Readings* (Massachusetts: Balckwell Publisher, 1999) h. 162.

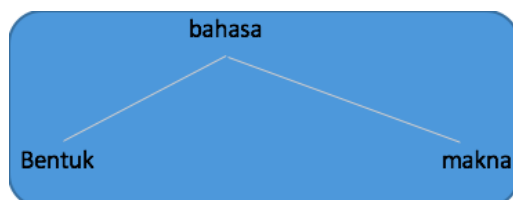
³ *Dari Sistem Lambang Kebahasaan sampai Prospek Bahasa Jawa*, 1996 (Yogyakarta: Yayasan Studi Bahasa Jawa “Kanthil”) h. 5

modul berikutnya. Hal inilah yang oleh Crystal disebut dengan *linguistic levels*.⁴

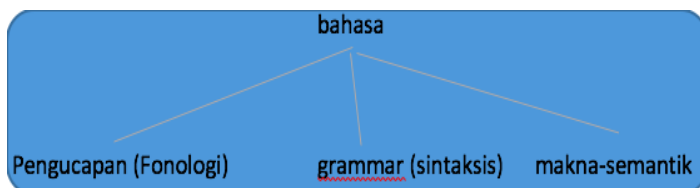
Ada berapa level dalam bahasa? Banyak pendapat disampaikan mengenai masalah ini, mulai dari yang paling sederhana sampai yang paling kompleks. Model level paling sederhana mengatakan bahwa bahasa tersusun dari dua level utama, yaitu seperangkat wujud fisik (bunyi, huruf, tanda, kata-kata) yang terkandung dalam bahasa, dan jajaran makna abstrak yang dibawa oleh bentuk fisik tersebut. Selanjutnya gagasan tentang wujud fisik bahasa, dalam bahasa lisan, berupa proses pengucapan, Fonetik. Bagaimana bahasa menata bunyi sehingga bunyi itu dapat membawa makna, merupakan wilayah Fonologi. Bagaimana unit-unit bahasa yang bermakna disusun lebih lanjut, merupakan wilayah grammar.⁵

Berikut ini diketengahkan bagan-bagan yang dibuat Crystal mengenai lebel-level linguistik berdasarkan jumlah level yang diusulkan oleh masing-masing sarjana linguistik.⁶

1. Dua level



2. Tiga level

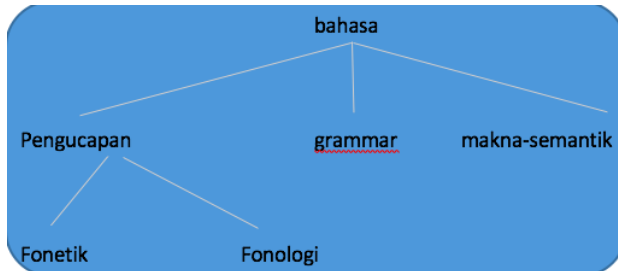


⁴ David Crystal, 2003, *The Cambridge of Encyclopedi of Language*, second Edition (Cambridge: Cambridge University Press) h. 82.

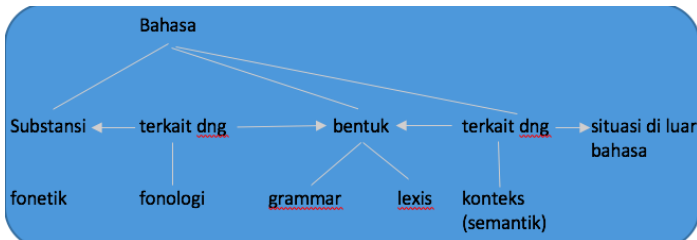
⁵ Ibid.

⁶ Ibid., h. 83.

3. Empat level



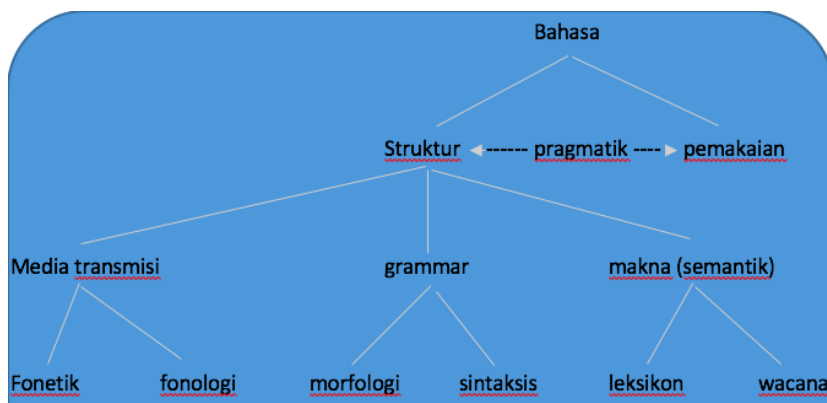
4. **Lima level.** Model ini diajukan oleh M.A.K. Halliday dengan bagan sebagai berikut:



5. Enam level menurut S.M. Lmb



Dengan menggunakan enam level juga, Crystal memberikan model struktur yang memanfaatkan tiga gagasan dasar, yaitu media tranmisi, grammar dan makna.



Dari berbagai model penjelasan mengenai level struktur bahasa, yang secara umum diakui bersama adalah fonetik, fonologi, grammar dengan dua bidang kajiannya morfologi dan sintaksis. Kajian fonetik menyediakan dan memasukan bahan untuk kajian fonologi, yang menyediakan bahan kajian yang menjadi pasokan kajian bagi grammar. Pada titik di mana pasokan kajian menjadi kajian berikutnya, yang menjadi titik awal kajiannya, merupakan titik pertemuan antara satu bidang kajian dengan bidang selanjutnya.

Dalam tulisan ini struktur yang akan dijelaskan selanjutnya berkaitan dengan struktur yang berada dalam posisi ujung kajian fonologi yang menjadi titik awal kajian morfologi. Ujung kajian fonologi berada pada kajian silabi, dan silabi-silabi ini akan menjadi morfem dalam kajian morfologi. Dengan menggunakan model hirarki kaitan antara bidang kajian tersebut dapat digambarkan sebagai berikut:

Bidang kajian	Materi	Relasi	Materi	Bidang kajian
sintaksis	Kalimat		kalimat	sintaksis
	dianalisis ke dalam		dipakai membentuk	
	Klausa		klausa	
	dianalisis ke dalam		dipakai membentuk	
	Frasa		frasa	
morfologi	dianalisis ke dalam		dipakai membentuk	morfologi
	Kata		kata	
	dianalisis ke dalam		dipakai membentuk	
	Morfem		morfem	
fonologi	dianalisis ke dalam		dipakai membentuk	fonologi
	Silabi		silabi	

C. Struktur Suku Kata (Silabi)

Berbeda dari fonetik yang mengkaji bagaimana bunyi bahasa dibuat, ditransmisikan dan diterima, fonologi berusaha menemukan prinsip-prinsip yang mengatur bagaimana bunyi bahasa ditata atau diorganisasikan dalam suatu bahasa, dan menjelaskan berbagai variasi yang terjadi.⁷ Fonologi menjadi pengetahuan tentang struktur bunyi bahasa; bunyi-bunyi bahasa seperti apa yang bisa terjadi, bagaimana distribusinya, bagaimana bunyi-bunyi bahasa itu dikombinasikan dan bagaimana mereka dapat direalisasikan secara berbeda dalam berbagai posisi pada tataran kata atau frasa. Semua ini merupakan bidang kajian fonologi.⁸

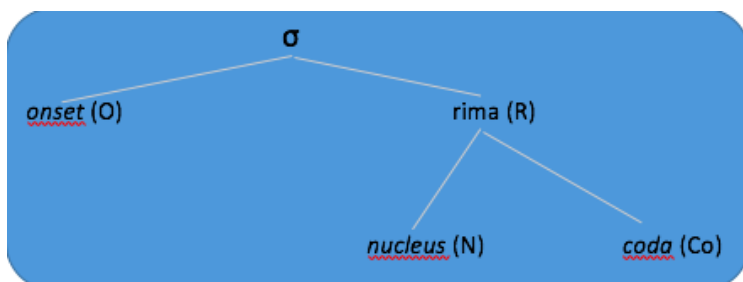
Kombinasi bahasa menghasilkan unit paling kecil, yaitu suku kata yang dalam struktur bunyi bahasa berada di atas segmen dan berada di bawah posisi kata. Fokus dari kajian suku kata diarahkan pada bagaimana bunyi bahasa dikombinasikan untuk menghasilkan urutan bunyi yang tipikal dalam suatu bahasa.

⁷ Crystal, h. 162.

⁸ Abigail Cohn, Phonology, dalam Mark Aronof dan Janie Rees-Miller, *The Handbook of Linguistics* (USA: Blackwell Publishing, 2004) h. 181

Yang menjadi perhatian utama tulisan ini adalah penjelasan linguistik mengenai struktur suku kata dan bagaimana dengan struktur suku kata dalam bahasa Arab.

Literatur-literatur linguistik menyebutkan ada dua komponen yang membentuk suku kata, yaitu *onset* (ancang-ancang atau pengawal)⁹ dan rima,¹⁰ yang terdiri dari *nucleus* (inti suku kata)¹¹ dan *coda* (bagian terakhir dari suku kata yang terjadi antara puncak dan awal dari suku kata yang mengikutinya).¹² Struktur suku kata digambarkan dalam diagram analisis sebagai berikut:



simbol “σ” merupakan tanda suku kata. Suku kata memiliki struktur internal O + R, dan R terdiri dari N + C. *Onset* (O) biasanya berupa konsonan atau gugus konsonan (*consonant cluster*). Unsur *nucleus* (N) dari rima (R) berupa vokal, dan *coda* (Co) berupa konsonan atau gugus konsonan. Yang harus ada unsur *nucleus* (N), *onset* (O) dan *coda* (CO) bisa ada bisa tidak. Bagan struktur suku kata di atas mengandaikan semua unsur suku kata terisi. Kecenderungan suku kata secara universal adalah sebagai berikut:

1. Suku kata *nucleus* (N) selalu berupa vokal.
2. Suku kata biasanya diawali dengan *onset* (O).
3. Suku kata sering diakhiri dengan *coda* (Co).
4. *Onset* (O) dan *coda* (Co) biasanya berupa konsonan.

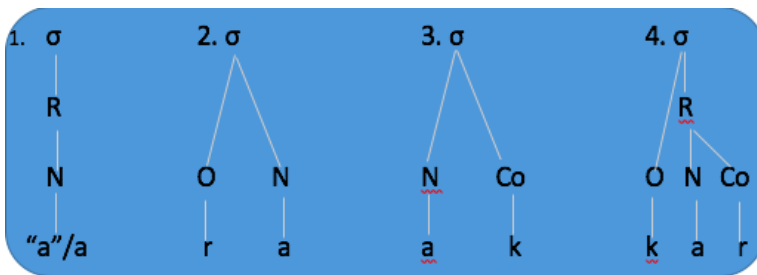
⁹ The onset is the string of consonants that precede the nucleus. (Victoria A. Fromkin (ed.), *Linguistics: An Introduction to Linguistic Theory* (Massachusetts: Blackwell Publisher, 2001) h. 589

¹⁰ The combining of the nucleus and the coda is viewed as forming the rime. (Ibid.)

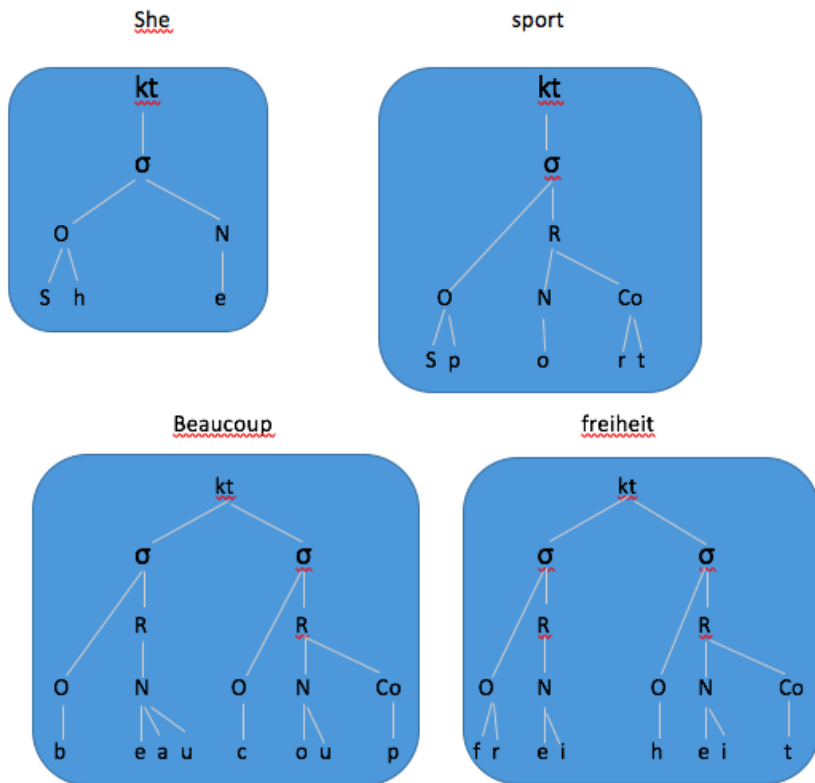
¹¹ The nucleus is the vowel or vowel-like element every syllable contains. (Ibid.)

¹² The coda is the string of consonants that follow the nucleus. (Ibid.)

Berdasarkan prinsip dasar suku kata di atas, wujud suku kata memiliki empat kemungkinan. **Pertama**, suku kata bisa berupa *nucleus* saja, seperti “a” dalam bahasa Inggris sebagai artikel, atau “a” dalam kata “aku” dalam bahasa Indonesia. Dengan kata lain, suku kata ini hanya berupa rima dalam wujud *nucleus* saja, tanpa ada *onset*. **Kedua**, suku kata terdiri *onset* (O) + *nucleus* (N) seperti suku kata “ra” dan “ja”. Ini artinya ada unsur *onset* dan rima, tetapi hanya *nucleus* saja. **Ketiga**, suku kata terdiri dari *nucleus* (N) + *coda* (Co) seperti suku kata “ak” pada kata “akta”. Ini berarti hanya ada rima tanpa ada *onset*. **Keempat**, suku kata berupa *onset* (O) + *nucleus* (N) + *coda* (Co) seperti suku kata “kar” dalam kata “kartu”. Semua unsur pada bagian ini terpenuhi semua.



Dalam beberapa bahasa posisi *onset* (O) atau rima, baik *nucleus* maupun *coda* (Co) terdiri dari gugus suku kata. Maksudnya ada beberapa konsonan, lebih dari satu, yang mengisinya. Kata “she” dalam bahasa Inggris terdiri dari satu suku kata dengan model nomor 2 di atas, yaitu *onset* (O) + *nucleus* (N). Suku kata dalam kata “sport” juga berstruktur sama dengan gugus suku kata sebagai pengisi *onset* (O) maupun *coda* (Co). Kata ini mengikuti model nomor 4. Contoh kata “*beaucoup*” dalam bahasa Perancis, unsur *nucleus* berupa gugusan vokal sebagai representasi dari bunyi vokal tertentu, baik pada suku kata pertama, *beau*, dan kedua *coup*. Juga dua suku kata pada kata “*freiheit*”, misalnya, dalam bahasa Jerman.



Elemen yang membentuk struktur suku kata sebagaimana diterangkan di atas, tentunya dengan semua aturan yang mengiringinya, tidak sepenuhnya dapat diterapkan pada bahasa Arab. Paling tidak, apa yang disebut sebagai inti, *nucleus* (N), tidak dapat dikatakan sebagai inti dalam bahasa ini. Karena vokal sebagai inti dalam bahasa lain bisa berdiri sendiri sehingga ia harus selalu ada. Bahkan hitungan atau jumlah suku kata dapat dikatakan bergantung pada berapa jumlah vokal. Ini berbeda dari bahasa Arab. Vokal hadir hanya sebagai alat bantu agar konsonan bisa berbunyi, sekaligus juga dapat menentukan bentuk kata apa yang lahir dari kehadiran vokal tersebut. Oleh karena itu dalam bahasa Arab tidak akan pernah ada model nomor satu dalam empat kemungkinan struktur dasar suku kata. Dalam bahasa ini juga tidak dapat ditemukan model struktur suku kata nomor tiga, yaitu suku kata yang terbentuk dari unsur rima saja dengan dua komponennya, tanpa *onset*. Penjelasannya sama dengan alasan sebelumnya, yaitu tidak adanya model nomor satu, yaitu tidak ada vokal tanpa didahului

konsonan sebagai pasangan minimal dalam suku kata bahasa Arab. Kenyataan ini berlaku apabila hamzah *waṣʾ* tidak dianggap sebagai vokal bantu untuk membunyikan konsonan mati di depannya. Apabila hamzah ini dianggap sebagai vokal, bukan sebagai konsonan + vokal, maka model suku kata ketiga dalam bahasa Arab dapat ditemukan.

Dalam bahasa Arab juga tidak dapat ditemukan gugusan konsonan, baik di awal, tengah maupun akhir suku kata. Namun demikian, dimungkinkan adanya gugusan konsonan ini apabila konsonan akhir di-*waqf*-kan, dan konsonan sebelumnya dalam posisi *sukūn*. Seperti kata “*najm*” memiliki struktur suku kata *onset* + rima (*nucleus* + *coda*, dengan dua konsonan, yaitu *j* dan *m*).¹³ Struktur suku kata model kata ini akan mengalami perubahan apabila konsonan akhir mendapatkan bunyi tambahan sebagai tanda infleksi. Kata tersebut mengalami perubahan struktur dari satu suku kata menjadi dua suku, yaitu *naj* + *m(u/a/i-un/an/in)*. Ini berarti bahwa struktur suku kata dengan pola KVKK pada dasarnya tidak ada mengngat bahwa semua konsonan akhir dalam bahasa Arab memiliki bunyi tertentu, baik sebagai tanda infleksi ataupun bunyi yang melekat pada kata-kata tertentu.

Apabila struktur suku kata dalam bahasa Arab ditulis dengan menggunakan pengisi bunyi, konsonan dan vokal, maka struktur dasar suku katanya terbilang sederhana dan tidak banyak, yaitu struktur suku kata berpola 1. KV, 2. KVK. Dua struktur kata ini dianggap sebagai struktur suku kata universal.¹⁴ Hampir dapat ditemukan dua pola struktur kata di atas di berbagai bahasa dunia. Di luar kedua struktur tersebut, terdapat pola-pola struktur yang dapat dianggap sebagai keunikan bahasa Arab.

Salah satu keunikannya adalah bunyi panjang dari vokal, baik *a*, *i* maupun *u*. Semua vokal dalam kedua pola suku kata di atas berpotensi untuk diisi dengan vokal panjang. Kata “*كان*” memiliki dua suku kata, yaitu “*كـ*” dan “*انـ*”. Kata tersebut bersuku kata KV:¹⁵ + KV. Pola struktur KV:K dapat dilihat pada kasus contoh seperti

¹³ Baca Abd al-Sabur Syahin, *Fi ‘Ilm al-Lughah al-Amm* (Beirut: Mu’assasah al Risalah, 1984) h. 107-110.

¹⁴ Eva Czaykowska-Higgins dan Michael Dobrovolsky, *Phonology: The Function and Patterning of Sounds*, dalam William O’Grady dan John Archibald (ed.), *Contemporary Linguistics: An Introduction*, cetakan kelima (Boston: Bedford/St. Martin’s, 2005) h. 85

¹⁵ Tanda titik dua (:) menandakan vokal panjang.

kata “ضَالٌ” apabila tidak di-*waqf*-kan. Apabila di-*waqf*-kan, maka struktur silabinya menjadi KV:KK.

Sebelum menutup bagian uraian ini baik kiranya kalau dipaparkan secara singkat pendapat Tamam Hassan dalam bukunya “*al-Lughah al-Arabiyyah Ma’naha wa mabnaha*”.¹⁶

Ahli bahasa yang dijuluki oleh sebagian linguist Arab sebagai Sibawahi modern membedakan bunyi-bunyi dalam bahasa ke dalam dua macam, yaitu bunyi sahīh dan bunyi ‘illah. Bunyi *ṣaḥīḥ* merupakan materi pembentuk kata yang mendasari proses derivasi. Dalam hal ini *wāw* dan *yā’* termasuk dalam kategori bunyi *ṣaḥīḥ*. Akan tetapi kedua bunyi ini mengalami perubahan fungsi manakala keduanya berharakat sukūn, baik sebagai *layyīnah* maupun tanda panjang (*madd*). Keduanya bukan lagi bunyi *ṣaḥīḥ* melainkan bunyi ‘illah. Bunyi *ṣaḥīḥ* senantiasa dapat diposisikan di awal suku kata, sebagai *onset* (O). Prinsip ini tidak dapat berlaku bagi bunyi ‘illah.

Berdasarkan pembagian fungsi bunyi antara *ṣaḥīḥ* dan ‘illah, diperoleh struktur suku kata bahasa Arab sebagai berikut:

1. K. Hanya berupa satu konsonan. Ini merupakan suku kata paling pendek. Suku kata ini berupa bunyi *ṣaḥīḥ* yang di-*sukūn*, seperti “*lām*” pada *lām ta’rīb*, tanda definit dan “*sīn*” dalam pola kata “استفعال”. Bunyi ini harus menjadi suku kata tersendiri dengan syarat di-*sukūn* dan diikuti dengan konsonan yang bervokal, serta harus di awal kata sehingga untuk membunyikannya harus dimunculkan hamzah *waṣl*. Adanya pola suku kata yang terdiri dari K saja merupakan persoalan yang pelik dalam bahasa Arab. Apakah konsonan ini masuk *onset* atau *coda*. Bunyi pertama pada sebagian besar kata perintah juga dapat dimasukkan ke dalam kategori ini apabila konsep yang disampaikan Tamam Hassan diterima.
2. KV. Ini merupakan suku kata pendek yang berupa bunyi konsonan yang diikuti (berharakat) vokal pendek a, i, u, seperti “*ك*”, “*ت*”, “*ب*”.
3. KV:. Ini merupakan suku kata sedang terbuka yang berupa bunyi konsonan diikuti dengan vokal panjang, seperti “*ما*” dan “*في*”.
4. KVK. Suku kata ini disebut dengan suku kata sedang tertutup yang berupa bunyi konsonan diikuti vokal pendek dan bunyi konsonan, seperti “*لم*” dan “*قم*”.

¹⁶ (Kairo: Alam al-Kutub, 2004) h. 69-70

5. KV:K. Pola suku kata ini merupakan suku kata panjang akibat adanya vokal panjang setelah konsonan awal dan ditutup dengan konsonan mati, seperti “دَابَّ” sebagai satu suku kata dari kata “دَابَّةٌ”, atau konsonan akhir di-waqf-kan, seperti dalam “قَالَ” dan semacamnya.
6. KVKK. Pola suku kata ini merupakan suku kata panjang dua konsonan sekaligus yang tidak bervokal. Ini banyak terjadi dalam ujaran yang di-*waqf*-kan dan bisa juga di luar yang di-*waqf*-kan, seperti suku kata kedua pada kata “كُوَيْبَةٌ”.

Berdasarkan penjelasan di atas dapat diambil kesimpulan bahwa unsur inti dalam struktur suku kata dalam bahasa Arab justru terletak pada onset (O) bukan *nucleus* (N) sebagaimana pada pada mayoritas bahasa lainnya. Ini artinya bahwa penamaan unsur inti (*nucleus*) pada struktur suku kata tidak berlaku pada bahasa Arab. Keberadaan *nucleus* dalam bahasa ini tidak pernah bisa mandiri karena ia hadir hanya untuk membunyikan konsonan sehingga pada tataran selanjutnya, pada tataran kata, tercipta bentuk tertentu dari kosa kata dalam bahasa Arab. Kata dan pembentukannya menjadi kajian utama morfologi.

D. Konsep Morfem Dan Perwujudannya Dalam Bahasa Arab

Pembicaraan tentang morfologi banyak didominasi oleh pembicaraan tentang morfem sebagai unit terkecil bahasa, yang mengandung informasi mengenai makna atau fungsi.¹⁷ Morfem dianggap sebagai bentuk struktural minimal yang mengekspresikan makna.¹⁸ Dominasi ini dapat dimengerti karena proses pembentukan kata melibatkan proses-proses tertentu di mana morfem menjadi bahan utama dalam proses tersebut. Dalam proses pembentukan kata yang melibatkan morfem-morfem, wujud dasar morfem yang dengannya morfem-morfem lainnya dapat dilekatkan menjadi persoalan penting. Ada sejumlah konsep dasar terkait dengan wujud dasar morfem ini. Di antaranya adalah konsep morfem dasar, bentuk

¹⁷ William O’Grady dan Videa de Guzman, *Morphology: The Analysis of Word Structure* dalam William O’Grady dan John Archibald, *Contemporary Linguistics: An Introduction* (Boston: Bedford/St. Martin’s, 2005) h.113

¹⁸ Thomas E. Payne, *Exploring Language Structure: A Student’s Guide* (Cambridge: The Cambridge University Press, 2006) h. 16

dasar, pangkal (*stem*) dan akar (*root*). Konsep-konsep ini saling berdekatan pengertiannya.

Morfem dasar merupakan konsep yang dipakai sebagai dikotomi dengan morfem afiks. Morfem dasar ini berubah sebutan menjadi bentuk dasar bagi kata yang telah mengalami proses morfologis. Sementara istilah *stem* (pangkal) mengacu pada bentuk dasar dalam proses infleksi, atau proses pembubuhan afiks infleksi. Yang terakhir istilah akar (*root*) merujuk pada bentuk kata yang tidak dapat dianalisis lebih jauh lagi.

Semua istilah tersebut dalam praktik morfologis bisa mengacu pada satu morfem yang sama. Perbedaan muncul hanya karena konteks morfologis terjadi pada infleksi atau bukan.¹⁹

Payne²⁰ dalam menjelaskan proses-proses morfologis memakai istilah *root* sebagai suatu morfem yang mengespresikan makna dasar suatu kata dan tidak dapat dibagi-bagi lebih lanjut menjadi morfem yang lebih kecil. Namun demikian, *root* tidak selalu berupa kata yang sepenuhnya sudah dapat dipahami. Bisa jadi morfem lain dibutuhkan untuk membuatnya dapat dipahami.

Akar atau morfem dasar sebagaimana yang dijelaskan di atas, apabila ditransfer ke bahasa Arab, wujudnya apa? Ini tidak mudah. Para sarjana tatabahasa Arab sejak awal sudah berbeda pendapat mengenai bentuk kata apa yang bisa dianggap sebagai akar atau morfem dasar. Ulama Basrah mengatakan kata dasar adalah kata kerja lampau, atau *māḍī*, sedangkan ulama Kufah berpendapat kata dasar adalah bentuk *maṣḍar*. Masing-masing memiliki argumennya sendiri-sendiri. Namun demikian, artikel ini tidak memiliki cukup ruang untuk membicarakan argumen masing-masing.

Yang pasti tidak semua kata dalam bahasa Arab dapat dikembalikan ke asalnya berupa kata kerja lampau, atau *māḍī*, atau bentuk *maṣḍar*. Seperti kata kerja “تَوَسَّدَ” dengan segala turunan yang mungkin dari kata kerja ini, tidak dapat dijadikan sebagai kata dasar utama karena kata dasarnya adalah “وَسَادَ” yang bukan kata kerja

¹⁹ Abdul Chaer, *Linguistik Umum* (Jakarta: Rineka Cipta, 2007) h. 158-160. Sebagai perbandingan baca Thomas E. Payne, *Exploring Language Structure*, h. 18.

²⁰ Payne, *Ibid*.

maupun bentuk *maṣḍar*. Dalam linguistik dikenal sepuluh besar proses morfologis,²¹ yaitu:

1. Prefiksasi, penambahan sebuah morfem (prefik) di awal akar kata.
2. Sufiksasi, penambahan sebuah morfem (sufiks) di akhir akar kata.
3. Infiksasi, penambahan sebuah morfem (infiks) di bagian tengah akar kata.
4. Sirkumfiksasi, sebuah proses morfologis di mana satu morfem memiliki dua bagian, yang satu berada dalam posisi sebelum akar kata, dan yang lain setelahnya. Proses morfologis ini tidak banyak dan dapat ditemukan dalam bahasa kawasan Siberia, Rusia.
5. Modifikasi pangkal (*stem*), perubahan bentuk yang tidak melibatkan tambahan imbuhan apapun.
6. Variasi otosegmental, perubahan bentuk yang tidak melibatkan konsonan dan vokal, tetapi diindikasikan melalui aspek suprasegmental.
7. Reduplikasi, pengulangan sebagian atau keseluruhan akar kata.
8. Morfologi *non concatenative*, model morfologi yang tidak melibatkan pola infiksasi seperti di atas. Model ini dapat ditemukan dalam bahasa Ibrani dan Arab.
9. Morfologi subtractive, proses morfologi di mana satu atau lebih segmen dihilangkan dari sebuah kata untuk mengungkapkan kategori konseptual tertentu.
10. Komposisi, penggabungan akar kata-akar kata untuk membentuk pangkal (*stem*) baru.

Hampir seluruh model proses morfologis di atas dapat ditemukan dalam bahasa Arab kecuali reduplikasi dan variasi otosegmental. Kajian morfologi yang banyak dilakukan lebih diarahkan pada gejala-gejala bahasa yang disebut dengan *concatenative morphology* yang mendasarkan pada prefiksasi atau sufiksasi. Proses morfologis dalam bahasa Arab tidak hanya terbatas dalam model prefiksasi atau sufiksasi dalam pembentukan kata. Proses morfologis dalam bahasa ini bervariasi dan apabila diproses

²¹ Payne, h. 40-45

sampai ke akar, prosesnya sangat panjang. Ada banyak pertimbangan dalam menjelaskan proses morfologis dalam bahasa ini.

Di bagian ini akan difokuskan pada persoalan *root* (akar) dalam bahasa Arab. Para sarjana klasik menggunakan istilah “*māddah*” dalam menjelaskan elemen paling dasar dari kata. Istilah ini pada dasarnya diambil dari konsep filsafat, yaitu materi. Semua kata terbentuk dari materi yang berupa konsonan, umumnya tiga konsonan. Materi ini tidak memiliki bentuk sebelum mendapatkan vokal atau harakat dan penambahan-pengurangan-perubahan konsonan. Adanya vokal dan penambahan konsonan inilah yang menjadikan materi tersebut memiliki bentuk. Hal ini hampir mirip dengan konsep filsafat tentang materi dan *form*.

Berangkat dari sini ada perbedaan yang mendasar antara fenomena morfologis yang banyak dikenal dalam kebanyakan bahasa di dunia dengan fenomena yang sama dalam bahasa Arab. Mayoritas bahasa mendasarkan pada apa yang disebut dengan akar atau morfem dasar, yang dalam banyak hal sudah terbentuk kata, tetapi bahasa Arab tidak demikian. Ia mendasarkan pada materi yang membentuknya, yang berupa tatanan konsonan yang belum menjadi kata apapun. Ia akan menjadi kata tertentu setelah mendapatkan vokal, atau mendapatkan tambahan konsonan dengan perubahan vokal terhadap materi tersebut, atau juga dengan perubahan vokal.

Proses morfologis dalam bahasa Arab setelah mendapatkan vokal, sebagian kata dapat dikembangkan secara horisontal untuk mendapatkan jenis-jenis kata tertentu, dan sebagian yang lain dikembangkan secara vertikal, dalam gerak menurun untuk mendapatkan bentuk dual dan jamak. Oleh karena itu, proses morfologis dalam bahasa ini cenderung kompleks dan panjang. Ini memerlukan penjelasan yang sangat panjang.

E. Simpulan

Karena watak dasarnya berbeda, kajian terhadap fenomena bahasa Arab harus dijelaskan berdasarkan watak bahasa Arab itu sendiri. Meskipun demikian, metode untuk menjelaskannya juga tidak bisa lepas dari bahasa umum yang berlaku dalam linguistik. Hal ini agar linguistik Arab dapat dikenali oleh masyarakat bahasa secara luas. Pernyataan John J. McCarthy, bahwa morfologi

nonconcatenative masih misterius, sebagaimana disinggung di atas, menunjukkan bahwa penjelasan atas gejala bahasa Arab yang pernah dilakukan oleh ulama klasik yang sudah menghasilkan banyak pemikiran, belum banyak dikenal oleh masyarakat linguistik.

Konsep mengenai suku kata, jelas terdapat perbedaan yang mendasar antara bahasa Arab dengan mayoritas bahasa lainnya. Unsur inti dalam mayoritas bahasa ada pada vokal, sehingga satu vokal saja sudah dapat menjadi suku kata tersendiri. Hal ini berbeda dengan bahasa Arab. Vokal tidak dapat berdiri sendiri. Ia hanya alat bantu untuk membunyikan konsonan, sehingga ia tidak dapat berdiri sendiri.

Dalam aspek morfologi terdapat perbedaan yang mendasar terkait apa yang dapat disebut dengan titik akhir yang tidak dapat dibagi-bagi lagi. Dalam bahasa dengan model morfologi *concatenative*, titik akhir itu berupa akar atau *root*, yang bisa berupa kata yang sudah bermakna penuh atau belum, sedangkan titik akhir dalam bahasa Arab bisa sampai pada materi pembentuk kata, yaitu konsonan.

Perbedaan mendasar mengenai watak dasar antara bahasa Arab dengan mayoritas bahasa lain yang menjadi dasar kajian linguistik, menjadikan upaya untuk menjelaskan bahasa Arab secara linguistik tidak mudah dan tidak bisa mengadopsi begitu saja penjelasan linguistik yang sudah ada. Harus ada upaya baru yang kreatif untuk itu.

DAFTAR PUSTAKA

- Chaer, Abdul 2007. *Linguistik Umum* (Jakarta: Rineka Cipta,).
- Cohn, Abigail 2004. Phonology, dalam Mark Aronof dan Janie Rees-Miller, *The Handbook of Linguistics* (USA: Blackwell Publishing)
- Crystal, David 2003, *The Cambridge of Encyclopedi of Language*, second Edition (Cambridge: Cambridge University Press)
- Fasold dan Connor, 2006. *An Introduction to Language and Linguistics* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Fromkin, Victoria A. (ed.), 2001 *Linguistics: An Introduction to Linguistic Theory* (Massachusetts: Blackwell Publisher).
- Hassan, Tamam, 2004. *Al-Lugah al-Arabiyyah, Ma'nāhā wa Mabnāha* (Kairo: Alam al-Kutub).
- Higgins, Eva Czaykowska dan Michael Dobrovolsky, 2005. Phonology: The Function and Patterning of Sounds, dalam William O'Grady dan John Archibald (ed.), *Contemporary Linguistics: An Introduction*, cetakan kelima (Boston: Bedford/St. Martin's)
- Kridalaksana, Harimurti, 2008. *Kamus Linguistik* (Jakarta: Gramedia)
- McCarthy, John J. 1999. A Prosodic Theory of Nonconcatenative Morphology, dalam John Goldsmith, A. *Phonological Theory: The Essential Readings* (Massachusetts: Balckwell Publisher)
- O'Grady, William dan Videa de Guzman, 2005 Morphology: The Analysis of Word Structure dalam William O'Grady dan John Archibald, *Contemporary Linguistics: An Introduction* (Boston: Bedford/St. Martin's)
- Payne, Thomas E. 2006 *Exploring Language Structure: A Student's Guide* (Cambridge: The Cambridge University Press).
- Spencer, Andrew dan Arnold M. Zwicky, 2001. *The Handbook of Morphology* (Massachusetts: Blackwell Publishers)

- Sudaryanto, 1996. *Dari Sistem Lambang Kebahasaan sampai Prospek Bahasa Jawa* (Yogyakarta: Yayasan Studi Bahasa Jawa “Kanthil)
- Syahin, Abd al-Sabur 1984. *Fi ‘Ilm al-Lugah al-Amm* (Beirut: Mu’assasah al Risalah).
- Verhaar, J.W.M. 2006, *Asas-Asas Linguistik Umum* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press)

NILAI-NILAI NASIONALISME DAN PANCASILA UNTUK KEMASLAHATAN BANGSA

Oleh: Badrun Alaena^{*)}
E-mail: badrun@uin-suka.ac.id.

Artikel yang berjudul, “Nilai-Nilai Nasionalisme dan Pancasila untuk Kemaslahatan Bangsa” ini ditulis untuk mengelaborasi dan menggali bagaimana ideologi Pancasila yang mengandung nilai-nilai nasionalisme Indonesia selayaknya diamalkan oleh bangsa Indonesia demi mencapai kemaslahatannya, yakni kemaslahatan yang sesuai dengan amanat Proklamasi Kemerdekaan RI tahun 1945.

Oleh karena itu, sebagai bangsa yang merdeka, nasionalisme Indonesia adalah entitas baru yang lahir dari pergolakan melawan imperialisme dan kolonialisme bangsa-bangsa Barat pada abad ke-20 M., meskipun potensi perlawanan terhadap imperialisme dan kolonialisme tersebut sebenarnya sudah muncul jauh sebelum itu, yaitu pada abad ke 16-17, oleh para tokoh dan raja-raja di Nusantara. Namun puncaknya sejarah nasionalisme Indonesia, berada dalam gagasan Soekarno, terutama dalam bukunya “Dibawah Bendera Revolusi” yang dikarangnya pada abad ke-20 M.

Gagasan nasionalisme Soekarno yang diusung dengan basis anti kolonialisme dan imperialisme ini, bertujuan untuk membangun kesadaran masyarakat akan pentingnya kemerdekaan suatu bangsa dengan ideologi baru Indonesia merdeka. Melalui analisisnya yang tajam mengenai segi-segi negatif kolonialisme dan imperialisme, Soekarno berhasil membangkitkan kesadaran nasionalisme di kalangan masyarakat. Kesadaran nasionalisme ini tidak lahir serta merta, melainkan bersamaan dengan gagasan ideologis yang masuk dalam pergerakan masyarakat di tengah perubahan sosial politik pada awal abad ke-20 M, sebagaimana Islam yang menjadi alat “ideologi” yang direpresentasikan dengan lahirnya gerakan-gerakan sosial keagamaan di masyarakat, seperti NU, Muhammadiyah dan lain-lain

^{*)} Dosen Prodi Sejarah Kebudayaan Islam Fadib dan Ketua PSPBN UIN Sunan Kalijaga.

bersamaan dengan gelombang pembaharuan Islam dari Timur Tengah yang masuk ke Indonesia.

Gerakan-gerakan keagamaan tersebut hendak menumbuhkan Islam sebagai kekuatan nasional yang dapat dipercaya sebagai alat untuk melawan kolonialisme dan imperialisme. Nasionalisme yang lahir dari Islam ini juga ditangkap ide dan gerakannya dengan baik oleh Soekarno sebagai ideologi (isme) baru yang melawan kolonialisme dengan menyebutnya “Islamisme”. Islamisme adalah istilah yang dipakai oleh Soekarno sendiri untuk menyebut gerakan keagamaan yang melawan kolonialisme pada awal pertumbuhan pergerakan kebangsaan Indonesia. Namun gagasan-gagasan “ideologi” kaum muslimin yang bersifat khusus ini tidak berdiri sendiri.

Di sisi kelompok lain lahirlah gagasan dan ideologi sosialisme sebagai alat yang ampuh untuk mengobarkan masyarakat melawan kolonialisme dan imperialisme karena memang watak kolonialisme dan imperialisme bertentangan dengan semangat kemanusiaan dan nilai-nilai sosialisme yang diperjuangkan oleh para tokoh masyarakatnya pada waktu itu. Soekarno berhasil mengawinkan ketiga ideologi perlawanan kolonialisme, yaitu nasionalisme, Islam dan sosialisme yang saling bersitegang dan berjalan sendiri-sendiri itu menjadi spirit kebangsaan yang bersatu untuk kemerdekaan Indonesia dengan ideologi Pancasila. Ideologi Pancasila yang kemudian terangkum menjadi lima prinsip itu terderivasi ke dalam nilai-nilai nasionalisme Indonesia, terutama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Kelima sila yang terderivasi ke dalam nilai-nilai nasionalisme itu, adalah sebagai berikut :

1. Ketuhanan Yang Maha Esa

Menunjukkan karakter bangsa Indonesia yang religius, yang selalu menghayati nilai-nilai ketuhanan dan mengamalkan ajarannya dalam kehidupan sehari-hari sehingga membentuk kepribadian yang kokoh dan berakhlakul karimah. Oleh karena itu tanpa penghayatan terhadap nilai-nilai ketuhanan dan ajaran agama, orang belum bisa dikatakan berPancasila dan nasionalis sejati

2. Kemanusiaan yang adil dan beradab

Sila kemanusiaan yang adil dan beradab mencerminkan bahwa bangsa Indonesia adalah bangsa yang humanis, yaitu bangsa yang suka tolong menolong dan memiliki rasa kemanusiaan yang tinggi, tidak hanya sesama bangsa sendiri tetapi juga sesama manusia

sejagad. Tentu saja kemanusiaan di sini tidak dalam pengertian murni kemanusiaan, tetapi kemanusiaan yang dilandasi oleh nilai-nilai keadilan dan keadaban umat manusia yang membuatnya menjadi bangsa yang bermartabat.

3. Persatuan Indonesia

Persatuan Indonesia mencerminkan nilai-nilai persaudaraan dan ikatan persatuan yang kuat antar suku, budaya dan agama yang berbeda-beda menjadi satu kesatuan bangsa Indonesia. Jadi bangsa Indonesia itu hanya bisa bersatu jika menegakkan nilai-nilai persatuan dan persaudaraan sesama anak bangsa yang beragam latar belakangnya itu.

4. Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan/perwakilan.

Sila keempat dari Pancasila ini mencerminkan semangat bermusyawarah dan bergotong royong dalam setiap kehidupan bermasyarakat dan berbangsa. Tanpa musyawarah dan gotong royong, bangsa Indonesia tidak akan mampu memecahkan masalah-masalah bersama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, lebih lagi di zaman now yang kian kompleks.

5. Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia

Sila keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia mencerminkan nilai-nilai keadilan sosial yang harus dijunjung tinggi, tidak hanya oleh aparat pemerintah tetapi juga seluruh masyarakat pada umumnya. Jadi tegaknya keadilan sosial, yang ditandai dari berkurangnya ketimpangan sosial, kedhaliman dan kegelapan hidup menunjukkan bangsa Indonesia benar-benar memegang teguh nilai-nilai Pancasila secara utuh dan konsekuen.

Demikian nilai-nilai Nasionalisme dalam Pancasila dijelaskan dalam pengertian yang sederhana yang mencerminkan keluhuran nilai-nilai kehidupan masyarakat dan bangsa Indonesia sejak zaman dulu, sejak zaman nenek moyang kita dulu, hingga masih memiliki relevansi dengan era pasca kemerdekaan ini. Semoga bermanfaat.

DAFTAR PUSTAKA

- Bahar, Saifroeddin, dan Nani Hudawati, 1998, *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI)-Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI)*, Jakarta: Sekretariat Negara Republik Indonesia.
- Cholisin, 2011, *Pancasila Sebagai Ideologi Negara Dan Relevansinya Dengan Kondisi Saat Ini*, Yogyakarta: FISE UNY.
- Direktorat Jendral Kesatuan Bangsa dan Politik Kementerian Dalam Negeri Republik Indonesia, 2011, *Modul Wawasan Kebangsaan*, Jakarta: Kementerian Dalam Negeri RI.
- Kaelan, 2010, Pendidikan Kewarnegaraan, Yogyakarta: Paradigma.
- Morfit, Michael, 1981, "Pancasila: The Indonesian State Ideology According to The New Order Government", *Asian Survey*, Vol. XXI, No. 8, August 1981, California: University of California Press.
- Makhrus, dkk. 2005. *Pancasila dan Kewarganegaraan*. Yogyakarta: Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga.
- Masroer Ch. Jb, 2015, *Identitas Komunitas Masjid di Era Globalisasi: Studi Pada Komunitas Masjid Pathoknegoro Plosokuning Keraton Yogyakarta*, Salatiga: Fakultas Teologi UKSW.
- Poespowardojo, Soerjanto. 1991, "Pancasila Sebagai Ideologi Ditinjau Dari Segi Pandangan Hisup Bersama", dalam Alfian & Oetojo Oesman, eds., *Pancasila Sebagai Ideologi Dalam Berbagai Bidang Kehidupan Bermasyarakat, Berbangsa dan Bernegara*, Jakarta: BP-7 Pusat.
- Ricklefs, M.C., 2005, *Sejarah Indonesia Modern*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Wahid, Abdurrahman, 1991, "Pancasila Sebagai Ideologi dalam Kaitannya Dengan Kehidupan Beragama dan Berkepercayaan Terhadap Tuhan YME", dalam Alfian & Oetojo Oesman, eds., *Pancasila Sebagai Ideologi Dalam Berbagai Bidang Kehidupan Bermasyarakat, Berbangsa dan Bernegara*, Jakarta: BP-7 Pusat.
- Yapeta, 1994, *Sejarah Lahirnya Pancasila*, Jakarta: Yapeta Pusat.

RETORIKA SURAT NABI MUHAMMAD SAW KEPADA RAJA NAJASY

Oleh: Ubaidillah^{*)}

E-mail: ubaidillah@uin-suka.ac.id

A. Pendahuluan

Secara tradisional, retorika erat hubungannya dengan teknik untuk memenuhi kebutuhan. Akhir-akhir ini, retorika dipahami sebagai sebuah kajian persuasi. Dikatakan demikian karena inti dari sebuah persuasi adalah retorika, yakni sebagai alat untuk mencapai kesepakatan terhadap sesuatu yang dibicarakan tanpa adanya konflik.²²⁰ Hal ini sangat terlihat pada surat Nabi Muhammad saw kepada Raja Najasy, Etiopia, ketika mengajaknya memeluk Islam. Dan, balasan persetujuan tanpa konflik seketika muncul dari sang raja ketika menerima surat Nabi Muhammad saw tersebut. Tulisan ini akan mengurai bentuk retorika yang digunakan oleh Nabi Muhammad saw. kepada Raja Najasy dengan teori retorika Keraf. Meskipun demikian, dalam analisis data peneliti akan tetap mencari padanan teori retorika yang dipelopori oleh sarjana Arab, yang lebih dikenal dengan ilmu balaghah, mengingat data yang dianalisis dalam penelitian ini adalah surat-surat Nabi Muhammad yang berbahasa Arab.

B. Sekilas Tentang Retorika

Menurut Keraf, retorika adalah suatu istilah yang secara tradisional diberikan kepada suatu teknik pemakaian bahasa sebagai seni yang didasarkan pada suatu pengetahuan yang tersusun baik.²²¹ Jika berbicara tentang seni dalam berbahasa, tentunya erat kaitannya dengan stilistika atau gaya bahasa, yang merupakan bagian dari

^{*)} Dosen Prodi Sastra Inggris Fadib Uin Sunan Kalijaga Yogyakarta.

²²⁰James A. Herrick, *The History and Theory of Rhetoric: an Introduction* (Boston: Perason Education, 2005), hlm. 3.

²²¹Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004), hlm. 1.

retorika.²²² Gaya bahasa merupakan cara mengungkapkan pikiran melalui bahasa secara khas yang memperhatikan ciri dan kepribadian penulis (pemakai bahasa). Dengan gaya bahasa yang digunakan, kita dapat mengetahui pribadi, watak, dan kemampuan seseorang yang mempergunakan bahasa itu. Semakin baik gaya bahasanya, semakin baik pula penilaian orang terhadapnya.²²³

Berdasarkan langsung tidaknya makna, yakni apakah penggunaannya masih mempertahankan makna denotatif atau sudah terdapat penyimpangan makna, Keraf membagi gaya bahasa menjadi dua macam, yaitu gaya bahasa retorik dan gaya bahasa kiasan.

Gaya bahasa retorik merupakan gaya bahasa yang semata-mata merupakan penyimpangan dari konstruksi biasa untuk mencapai efek tertentu. Gaya bahasa ini memiliki berbagai fungsi antara lain menjelaskan, memperkuat, menghidupkan objek mati, menimbulkan gelak tawa, atau untuk hiasan. Adapun gaya bahasa kiasan membandingkan sesuatu dengan sesuatu hal yang lain, berarti mencoba untuk menemukan ciri yang menunjukkan kesamaan antara dua hal tersebut.²²⁴ Gaya bahasa kiasan merupakan upaya penyimpangan makna yang tidak sesuai dengan kata-kata yang tertulis. Untuk mencari makna kalimat yang terkandung di dalamnya, tidak cukup menggunakan kata-kata yang menyusunnya. Gaya ini pertama-tama dibentuk berdasarkan persamaan atau perbandingan.²²⁵

Gaya bahasa retorik terdiri atas aliterasi, asonansi, anastrof, apofasis atau preterisio, apostrof, asindeton, polisindeton, kiasmus, elipsis, eufemismus, litotes, histeron proteron, pleonasme dan tautologi, perifrasis, prolepsis atauantisipasi, erotesis atau pertanyaan retorik, silepsis dan zeugma, koreksio atau epanortosis, hiperbol, paradoks dan oksimoron. Adapun gaya bahasa kiasan terdiri atas persamaan atau simile, metafora, alegori, parabel, fabel, personifikasi, alusi, eponim, epitet, sinekdoke, metonimia,

²²²Aminuddin. *Stilistika: Pengantar Memahami Bahasa dalam Karya Sastra* (Semarang: IKIP Semarang Press, 1995), hlm. 3.

²²³Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa...*, hlm. 113.

²²⁴*Ibid*, hlm. 130.

²²⁵Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa...*, hlm. 136.

antonomasia, hipalase, ironi, sinisme, sarkasme, inuendo, satire, antifrasis, pun atau paronomasia.²²⁶

C. Raja Najasy Dan Surat Dari Nabi Muhammad Saw

Najasyi adalah gelar raja di Kerajaan Abissinia (Etopia) yang beragama Nasrani (Kristen). Nama aslinya Aṣhamah bin Abhar bin Abjar (w.630 M/9 H). Ia pernah dijual oleh kelompok oposisi ayahnya ke Jazirah Arab, tepatnya pada seorang lelaki dari Kabilah Bani Ḍamrah yang letaknya di sekitar Badar. Kelompok oposisi itu adalah pamannya sendiri, Aṣham bin Abjar. Karena sang paman ingin naik tahta menggantikan saudaranya, Abhar bin Abjar, kemenakannya itu dijual ke Jazirah Arab sebagai budak. Raja Najasy yang bernama Aṣham bin Abjar inilah yang memeluk Islam di tangan Ja'far bin Abū Ṭālib ketika ia dan sekelompok muslim Mekkah hijrah ke Abassinia untuk meminta perlindungan dari sang raja pada tahun ke 5 setelah kenabian Muhammad. Keislaman Aṣham bin Abjar terjadi setelah terjadi klarifikasi tentang nabi baru, Muhammad, antara Ja'far dan Aṣham bin Abjar yang ketika itu didampingi para pendeta kerajaan yang membawa kitab suci mereka untuk mengklarifikasi kebenaran datangnya nabi setelah Nabi Isa a.s.

Setelah Aṣham bin Abjar wafat, rakyat Abissinia mencari Aṣhamah bin Abhar yang telah dijual dan membelinya kembali dari tuannya untuk dibawa pulang ke Abissinia menggantikan tahta pamannya yang telah wafat. Selama masa perbudakannya di Jazirah Arab ini, dia menyaksikan Perang Badar pada tahun 2 H, dan tentunya dia pun mengerti bahasa Arab. Kepada Raja Aṣhamah bin Abhar inilah Nabi Muhammad mengirimkan surat ajakan untuk memeluk Islam, karena Aṣhamah bin Abhar ketika itu belum memeluk Islam seperti pamannya.

Adapun utusan Nabi Muhammad yang membawa surat ini adalah Amr bin Umayyah aḍ-Ḍamriy, yang sebelumnya telah mengenal Aṣhamah ketika sedang menjalani masa perbudakan, karena Amr adalah salah satu pemuka Bani Ḍamrah. Surat ini disampaikan kepada Raja Najasy pada tahun ke 6 H, dan ia menerima ajakan Nabi Muhammad tersebut, seperti halnya sang paman semasa

²²⁶ *Ibid*, hlm. 130-145.

hidupnya, yakni dengan mengklarifikasi terlebih dahulu kebenaran adanya agama baru kepada pendeta kerajaan.²²⁷

Adapun redaksi surat Nabi Muhammad saw kepada Raja Najasy sebagai berikut.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ إِلَى النَّجَاشِيِّ الْأَصْحَمِ مَلِكِ الْحَبَشَةِ، سَلَامٌ أَنْتَ، فَإِنِّي أَحْمَدُ إِلَيْكَ اللَّهُ الْمَلِكُ
 الْقُدُّوسَ الْمُؤْمِنَ الْمُهِيمَنَ، أَشْهَدُ أَنَّ عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ رُوحُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْفَاها عَلَى مَرْيَمَ الْبُتُولِ
 الطَّيِّبَةِ الْخَصِيْنَةِ فَحَمَلَتْ بِعِيسَى فَخَلَقَ اللَّهُ مِنْ رُوحِهِ وَنَفَخَ كَمَا خَلَقَ آدَمَ بِيَدِهِ وَنَفَخَ، وَإِنِّي
 أَدْعُوكَ إِلَى اللَّهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَالْمَوَالَةَ عَلَى طَاعَتِهِ، وَأَنْ تَتَّبِعَنِي فَنُؤْمِنُ بِى وَبِالَّذِي جَاءَنِي،
 فَإِنِّي رَسُولُ اللَّهِ وَقَدْ بَعَثْتُ إِلَيْكَ ابْنَ عَمِّي، جَعْفَرًا، وَنَفَرًا مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَإِذَا جَاءَكَ فَأَقْرِهْمُ،
 وَدَعِ التَّجَبُّرَ وَإِنِّي أَدْعُوكَ وَجُنُودَكَ إِلَى اللَّهِ -عَزَّ وَجَلَّ-، وَقَدْ بَلَغْتُ وَنَصَحْتُ، فَأَقْبَلُوا نَصِيحِي،
 وَالسَّلَامُ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى

/Bismillāh ar-rahmān ar-rahīm. Min Muḥammad rasūlillāh ilā an-Najāsī al-Aṣḥam malik al-Habasyah. Silmun anta, fa inni aḥmadu ilaika Allāha al-malik al-quddūs al-muḥmin al-muhaimin, asyhadu anna ʿIsā ibna maryam rūḥ Allah wa kalimatuhu alqāhā ʿalā maryam al-batūli al-ṭayyibati al-ḥaṣīnati fa ḥamalat bi ʿIsā fa khalaqa Allāhu min rūhihi wa nafkhihi kamā khalaqa Ādama bi yadihi wa nafkhihi, wa innī adʿūka ilā Allāhi waḥdahu lā syarīka lahu wa al-muwālāti ʿalā ṭaʿatihi wa an tattabiʿanī fa tuḥminu bī wa bi al-lazī jā a nī, fa innī rasūlullāh wa qad baʿstu ilayka ibna ʿammī, Jaʿfaran, wa nafaran maʿahu min al-muslimīn. fa iżā jā aka fa aqirrahum wa daʿat-tajabbur, wa innī adʿūka wa junūdaka ilā allāh –azza wa jalla–wa qad ballagtu wa naṣaḥtu fa iqbalū nuṣḥī. Wassalāmu ʿalā man ittabaʿa al-ḥudā

‘Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Dari Muhammad utusan Allah untuk Al-Najasyī al-Aṣḥam, Raja Habsy (Ethiopia). Kedamaian utukmu, sesungguhnya di hadapanmu aku memuji Allah Yang Merajai, Yang Maha Suci, Yang Maha Sejahtera, Yang Mengaruniakan keamanan, Yang Maha Menguasai, dan Aku bersaksi bahwa Isa putera Maryam adalah

²²⁷ Lihat Muḥammad bin Ishāq, *Sīrah Rasūlillāh*, dirensensi oleh Abd al-Malik bin Hisyām edisi Wüstenfeld (Göttingen: Dieterichsche Universität, 1860), hlm. 74-75.

(tiupan) ruh dari Allah dan (yang tercipta) dengan perkataan-Nya yang disampaikan kepada Maryam yang perawan, baik, serta wanita yang terjaga kesuciannya, lalu mengandung Isa kemudian Allah menciptakan Isa dari ruh dan tiupan-Nya, sebagaimana Dia menciptakan Adam dengan kekuasaan-Nya dan tiupan-Nya. Sesungguhnya aku menyerumu kepada Allah semata, yang tidak ada sekutu baginya, senantiasa taat kepada-Nya, mengikuti aku, dan mempercayai apa yang datang kepadaku. Sesungguhnya aku adalah utusan Allah, dan aku telah mengutus anak pamanku, Ja'far, kepadamu dan sejumlah muslim ikut bersamanya. Apabila ia telah menemuimu maka berilah persetujuan dan tinggalkanlah sikap kesombongan. Aku mengajakmu dan tentaramu ke jalan Allah. Dan, aku telah sampaikan dan menasihatiimu maka terimalah nasihatku. (Semoga) keselamatan (tercurahkan) bagi yang mengikuti petunjuk.²²⁸

D. Gaya Bahasa Retoris Pada Surat Nabi Muhammad Saw. Kepada Raja An-Najasyi

Gaya bahasa retoris yang digunakan dalam surat Nabi Muhammad saw. kepada Raja Najasyī berupa gaya bahasa aliterasi, asonansi, apofosis, apostrof, asindeton, polisindeton, litotes, histeron proteron, pleonasme, tautologi, dan perifrasis dengan uraian sebagai berikut.

1. Aliterasi

Aliterasi adalah semacam gaya bahasa yang berwujud perulangan konsonan yang sama.²²⁹ Ahli retorika Arab menamakan istilah ini dengan *jinās*, yaitu adanya keserupaan dua lafal dalam pengucapan, tetapi memiliki makna yang berbeda.²³⁰ Hanya saja, aliterasi cakupannya tidak hanya sebatas pengulangan keserupaan kata seperti *jinās*, tetapi mencakup juga pengulangan konsonan dalam setiap kalimat. Bentuk gaya bahasa aliterasi yang terdapat dalam surat kepada Raja Najasyī adalah sebagai berikut.

²²⁸Muhammad bin Jarīr at-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk...*, I: 418.

²²⁹*Ibid.*, hlm. 130.

²³⁰Dalam ilmu balagh (retorika Arab), *jinās* dikaji dalam pembahasan *al-muḥassinat al-lafẓiyyah* (keindahan ujaran) yang merupakan bagian dari *ilmu baḍī'*, yakni ilmu untuk mengetahui keindahan susunan kata dalam bahasa Arab. Lihat Ahmad al-Hasyimi, *Jawāhir al-Balāghah...*, hlm. 397.

فَإِنِّي أَحْمَدُ إِلَيْكَ اللَّهُ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ الْمُؤْمِنُ الْمُتَعَبِّدُ

/fa inni aḥmadu ilaika Allāha al-malik al-quddūs al-mu'min al-muhaimin/

‘sesungguhnya di hadapanmu aku memuji Allah Yang Merajai, Yang Maha Suci, Yang Maha Sejahtera, Yang Mengaruniakan keamanan, Yang Maha Menguasai.’²³¹

Pada data di atas terdapat pengulangan huruf konsonan *lam* [l] yang berbentuk partikel definit (ال) *al-* yang termasuk dalam “*al-*” *al-qamariyyah*, yakni bunyi *al-* yang dibaca jelas tanpa mengalami proses asimilasi progresif, seperti yang terjadi pada bunyi “*al-*” *asy-syamsiyyah*.²³² Sebenarnya, bisa saja Nabi Muhammad menggunakan *al-asmā' al-husnā* yang lain, yang diawali dengan “*al-*” *asy-syamsiyyah*, tetapi niscaya bunyi [l] yang mengalami asimilasi progresif mengikuti huruf setelahnya akan mengurangi ritme lantunan suara yang indah. Dengan menggunakan bunyi [l] ini secara berurutan akan menimbulkan keindahan berupa musikalitas bunyi yang merupakan salah satu fungsi penggunaan gaya bahasa.

2. Asonansi

Asonansi adalah semacam gaya bahasa yang berwujud perulangan bunyi vokal yang sama. Biasanya dipergunakan dalam puisi, kadang-kadang juga dalam prosa untuk memperoleh efek penekanan atau sekadar keindahan.²³³ Dalam khazanah bahasa Arab, sama halnya dengan aliterasi, asonansi juga termasuk dalam gaya bahasa *jinās*.²³⁴ Surat Nabi Muhammad saw. Raja Najasy yang berbentuk prosa ini tidak luput pula dari gaya asonansi, hal ini dapat dilihat dalam kalimat-kalimat berikut.

وَإِنِّي أَدْعُوكَ إِلَى اللَّهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَالْمَوَالِقَ عَلَى طَاعَتِهِ، وَأَنْ تَتَّبِعَنِي

فَتُؤْمِنَ بِي وَبِالَّذِي جَاءَنِي

/wa innī ad'uka ilā Allāhi waḥdahu lā syarīka lahu wa al-muwālātī 'alā ṭā'atihi wa an tattabi'anī fa tu'minu bī wa bi al-laẓī jā'a nī/

²³¹Muḥammad bin Jarīr at-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk...*, I: 418.

²³²Aṭṭīyah Qābil Naṣr, *Gayah al-Murīd fi Ilm at-Tajwīd...*, hlm. 83.

²³³Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa...*, hlm. 130.

²³⁴Ahmad al-Hasyimi, *Jawāhir al-Balāghah...*, hlm. 397.

‘dan sesungguhnya aku menyerumu kepada Allah semata, yang tidak ada sekutu baginya, senantiasa taat kepada-Nya, mengikuti aku, dan mempercayai apa yang datang kepadaku’.²³⁵

Pada kalimat di atas, terdapat pengulangan huruf ي /yā/ yang berharakat sukun sebanyak tiga kali, sehingga menghasilkan bunyi vokal [i]. Dalam bahasa Arab, ketiga bentuk ini adalah pronomina yang berfungsi untuk menunjukkan objek bagi orang pertama tunggal. Dari bentuknya, asonansi yang terdapat dalam kutipan kalimat ini dapat memperindah intonasi bunyi kalimat tersebut yang dalam pengulangannya dapat memunculkan efek penekanan pada sisi makna.

3. Apofasis

Apofasis atau disebut juga *preterisio* merupakan sebuah gaya yang penulis atau pengarangnya menegaskan sesuatu, tetapi tampaknya menyangkal. Berpura-pura membiarkan sesuatu berlalu, tetapi sebenarnya ia menekankan hal itu. Berpura-pura melindungi atau menyembunyikan sesuatu, tetapi sebenarnya memamerkannya.²³⁶ Jenis gaya bahasa ini dalam retorika Arab dapat dipadankan dengan *at-tauriyah*, yaitu gaya bahasa yang di dalamnya terdapat lafaz yang mempunyai dua arti; arti dekat dan arti jauh, dan arti yang jauh itulah yang dikehendaki oleh pembicara.²³⁷

Gaya apofasis ditemukan pada salam pembuka seluruh surat Nabi Muhammad saw. kepada para raja yang beragama non Islam, termasuk di dalamnya Raja Najasy. Adapun penggunaannya adalah sebagai berikut.

سَلَامٌ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى

/Salāmun ‘alā man ittaba’a al-hudā/

‘Keselamatan (terlimpah) bagi yang mengikuti petunjuk’

Dalam salam pembuka ini, Nabi Muhammad saw. tidak menunjukan ucapan salamnya kepada raja yang dikirim surat, tetapi kepada orang lain yang mengikuti petunjuknya. Namun, di balik gaya bahasa seperti ini, Nabi Muhammad saw. memiliki maksud agar para

²³⁵Muhammad bin Jarīr at-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk...*, I: 418.

²³⁶Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa...*, hlm. 130.

²³⁷Dalam ilmu balagh, gaya bahasa *tauriyah* dikaji dalam pembahasan *al-muḥassinat al-ma’nawiyah* (keindahan makna) yang merupakan bagian dari *ilmu baḍī’*. Lihat Ahmad al-Hasyimi, *Jawāhir al-Balāgh...*, hlm. 362.

raja yang membaca surat itu lah yang mendapat keselamatan dengan ucapan salam itu, tentunya apabila telah mengikuti petunjuk kenabiannya.

4. Apostrof

Apostrof adalah semacam gaya yang berbentuk pengalihan amanat dari para hadirin kepada sesuatu yang tidak hadir. Cara ini biasanya dipergunakan oleh orator klasik. Dalam pidato yang disampaikan kepada suatu massa, sang orator secara tiba-tiba mengarahkan pembicaraannya langsung kepada sesuatu yang tidak hadir: kepada mereka yang sudah meninggal, atau kepada barang atau obyek khayalan, atau sesuatu yang abstrak sehingga tampaknya ia tidak berbicara kepada para hadirin.²³⁸

Gaya apostrof ini dapat ditemukan dalam surat Nabi Muhammad saw. kepada Raja Najasy berikut.

أَشْهَدُ أَنَّ عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ رُوحُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا عَلَى مَرْيَمَ الْبُتُولِ الطَّيِّبَةِ
الْخَصِيَّةِ فَحَمَلَتْ بِعِيسَى فَخَلَقَ اللَّهُ مِنْ رُوحِهِ وَنَفَخَهُ كَمَا خَلَقَ آدَمَ بِيَدِهِ
وَنَفَخَهُ

/asyhadu anna 'īsā ibna maryam rūḥ Allah wa kalimatuhu alqāhā 'alā maryam al-batūli al-ṭayyibati al-ḥaṣīnati fa ḥamalat di 'īsā fa khalaqa allāhu min rūhihi wa nafkhihi kamā khalaqa Adama bi yadihi wa nafkhihi/

‘dan aku bersaksi bahwa Isa putera Maryam adalah (tiupan) ruh dari Allah dan (yang tercipta) dengan perkataan-Nya yang disampaikan kepada Maryam yang perawan, baik, serta wanita yang terjaga kesuciannya, lalu mengandung Isa kemudian diciptakan dan ditiupkan ruh Allah kepadanya, sebagaimana Dia menciptakan Adam dengan kekuasaan-Nya lalu Dia tiupkan ruh-Nya.’²³⁹

Pada kutipan surat ini, Nabi Muhammad saw. menunjukkan kesaksiannya kepada Nabi Isa a.s., nabi bagi agama Nasrani, yakni agama yang dianut oleh Raja Najasy ketika itu. Penyebutan Nabi Isa a.s., selaku orang yang sudah wafat ini dalam gaya bahasa retorik disebut dengan apostrof. Penggunaan gaya ini tidak sekadar untuk memperindah gaya bahasa yang digunakan Nabi Muhammad saw.

²³⁸Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa...*, hlm. 131.

²³⁹Muḥammad bin Jarīr at-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk...*, I: 418.

dalam suratnya, tetapi memiliki makna khusus, yakni untuk memunculkan persamaan persepsi bahwa Nabi Isa a.s. juga adalah utusan Allah swt. yang berasal dari tiupan ruh Allah swt. Dengan penyamaan persepsi seperti ini, daya persuasif dalam dakwah Nabi Muhammad saw. yang tertuang dalam suratnya akan lebih bermakna bagi penerima surat.

5. Asindeton

Asindeton adalah suatu gaya yang berupa acuan, yang bersifat padat dan mampat yang beberapa kata, frasa, atau klausanya yang sederajat tidak dihubungkan dengan kata sambung.²⁴⁰ Ahli retorika Arab menyebut istilah ini dengan *murā'ah an-naẓīr*, yaitu menggabungkan antara dua hal atau lebih yang selaras tanpa maksud menunjukkan makna perlawanan.²⁴¹

Gaya asindeton ini dapat dilihat dalam kalimat yang terdapat pada surat Nabi Muhammad saw. kepada Raja Najasy berikut.

فَإِنِّي أَحْمَدُ إِلَيْكَ اللَّهُ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ الْمُؤْمِنُ الْمُتَعَبِّدُ

/fa inni ahmadu ilaika Allāha al-malik al-quddūs al-mu'min al-muhaimin/

‘sesungguhnya di hadapanmu aku memuji Allah Yang Merajai, Yang Maha Suci, Yang Maha Sejahtera, Yang Mengaruniakan keamanan, Yang Maha Menguasai.’²⁴²

Kata-kata *Allāha al-malik al-quddūs al-mu'min al-muhaimin* adalah rangkaian kata-kata yang sederajat yang berupa *isim ma'rifah* (*definite noun*) yang satu sama lain tidak dihubungkan dengan kata penghubung. Dalam gramatika bahasa Arab, rangkaian kata demikian menunjukkan sifat bagi kata yang terletak pertama kali, yakni *Allāh*. Tidak digunakannya kata sambung dalam rangkaian kata ini juga memiliki fungsi untuk menunjukkan bahwa kata-kata tersebut satu kesatuan dalam maknanya, yakni sama-sama menyebutkan sifat-sifat Allah yang luar biasa.

²⁴⁰Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa...*, hlm. 131.

²⁴¹Dalam ilmu balagh, gaya bahasa *murā'ah an-naẓīr* dikaji dalam pembahasan *al-muḥassinat al-ma'nawiyah* (keindahan makna) yang merupakan bagian dari *ilmu badī'*. Istilah lain dari *murā'ah an-naẓīr* adalah *at-tanāsub*, *at-tawāfuq*, dan *i'tilāf*. Lihat Ahmad al-Hasyimi, *Jawāhir al-Balāgh...*, hlm. 368.

²⁴²Muḥammad bin Jarīr at-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk...*, I: 418.

6. polisindeton

Polisindeton adalah suatu gaya yang merupakan kebalikan dari *asindeton*. Beberapa kata, frasa, atau klausa yang berurutan dihubungkan satu sama lain dengan kata-kata sambung.²⁴³ Penghubungan kata, frasa, atau klausa ini dalam retorika Arab disebut dengan *al-waṣl*, yakni menggabungkan klausa dengan *huruf aṭaf* (konjungsi) karena berbagai makna.²⁴⁴ Setelah menelaah seluruh data surat Nabi Muhammad saw. kepada para raja, gaya bahasa polisindeton terdapat pada semua rangkaian kata, frasa, klausa di dalamnya, yang memang membutuhkan kata sambung, seperti ف (*fā*) ‘maka’ dan و (*wāwu*) ‘dan’. Hal ini terjadi karena hampir semua tanda baca titik sebagai akhir kalimat dalam bahasa Arab tidak ditemui, melainkan lebih sering memanfaatkan kata sambung. Hal ini pun terjadi pada surat-surat Nabi Muhammad saw. tersebut, sehingga kebutuhan akan kata sambung sangat diperlukan.

7. Litotes

Litotes adalah gaya bahasa yang dipakai untuk menyatakan sesuatu dengan tujuan merendahkan diri. Sesuatu hal dinyatakan kurang dari keadaan sebenarnya, atau suatu pikiran dinyatakan dengan menyangkal lawan katanya.²⁴⁵ Dalam khazanah bahasa Arab, gaya bahasa yang demikian disebut dengan *khābar* (berita) dengan maksud *izhār ad-ḍa’fi wa al-khūsyu’*, yakni untuk menunjukkan kelemahan dan penghormatan.²⁴⁶

Gaya litotes ini digunakan oleh Nabi Muhammad saw. dalam surat beliau kepada raja-raja di luar Jazirah Arab ketika menyebutkan nama penerima (raja) dan pengirim surat (Nabi Muhammad saw.), termasuk kepada Raja Najas̄y. Hal ini dapat dilihat pada awal-awal surat berikut.

²⁴³Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa...*, hlm. 131.

²⁴⁴Dalam ilmu balaghah, gaya bahasa *waṣl* dikaji dalam pembahasan *ilmu al-ma’āni*, yakni ilmu untuk mengetahui makna susunan kalimat bahasa Arab yang sesuai dengan konteks situasi. Lihat Aḥmad al-Hasyimi, *Jawāhir al-Balāghah...*, hlm. 197.

²⁴⁵Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa...*, hlm. 32.

²⁴⁶Dalam ilmu balaghah, bentuk ungkapan ada dua macam: 1) *khābar*, yaitu perkataan yang mungkin benar dan mungkin bohong, berdasarkan isinya, dan 2) *insyā* yaitu perkataan yang tidak mengandung nilai kebenaran dan kedustaan, berdasarkan isinya. Kedua istilah ini dikaji dalam pembahasan *ilmu al-ma’āni*. Aḥmad al-Hasyimi, *Jawāhir al-Balāghah...*, hlm. 53 dan 75.

مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ إِلَى النَّجَاشِيِّ عَظِيمِ الْحَبَشَةِ

/Min Muḥammad rasūlillāh ilā Najas̄y azīm al-Habasyah/

‘Dari Muhammad utusan Allah untuk Najas̄y, Pembesar Abissinia.’²⁴⁷

Dalam penyebutan nama pengirim dan penerima surat ini, Nabi Muhammad mengagung-agungkan nama Raja Najas̄y yang dikirim surat, dengan ungkapan عَظِيمِ الْحَبَشَةِ ‘Pembesar Abissinia’, sementara untuk menyebut dirinya, ia hanya menggunakan sebutan yang disandarkan kepada Allah, seperti *rasulullāh* ‘utusan Allah’ dan ‘*Abdullāh* ‘hamba Allah’, dengan maksud merendahkan diri di hadapan para penerima surat tersebut.

8. Histeron proteron

Histeron Proteron adalah semacam gaya bahasa yang merupakan kebalikan dari sesuatu yang logis atau kebalikan dari sesuatu yang wajar. Juga disebut *hiperbaton*.²⁴⁸

Gaya bahasa seperti ini digunakan oleh Nabi Muhammad saw. dalam kutipan suratnya kepada Raja Najas̄y berikut.

أَشْهَدُ أَنَّ عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ رُوحَ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا عَلَى مَرْيَمَ الْبُتُولِ الطَّيِّبَةِ
الْحَصِينَةِ فَحَمَلَتْ بِعِيسَى فَخَلَقَ اللَّهُ مِنْ رُوحِهِ وَنَفَخَهُ كَمَا خَلَقَ آدَمَ بِيَدِهِ
وَنَفَخَهُ

/asyhadu anna ‘īsā ibna maryam rūḥ Allah wa kalimatuhu alqāhā ‘alā maryam al-batūli al-ṭayyibati al-ḥaṣīnati fa ḥamalat di ‘īsā fa khalaqa allāhu min rūhihi wa nafkhihi kamā khalaqa Ādama bi yadihi wa nafkhihi/

dan aku bersaksi bahwa Isa putera Maryam adalah (tiupan) ruh dari Allah dan (yang tercipta) dengan perkataan-Nya yang disampaikan kepada Maryam yang perawan, baik, serta wanita yang terjaga kesuciannya, lalu mengandung Isa kemudian diciptakan dan ditiupkan ruh Allah kepadanya, sebagaimana Dia menciptakan Adam dengan kekuasaan-Nya lalu Dia tiupkan ruh-Nya.²⁴⁹

Secara logis, tidak mungkin wanita yang tidak pernah disentuh oleh laki-laki. Namun, dalam kalimat ini hal yang terjadi

²⁴⁷ Muḥammad bin Jarīr at-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk...*, I: 418.

²⁴⁸ Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa...*, hlm. 133.

²⁴⁹ Muḥammad bin Jarīr at-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk...*, I: 418.

justru sebaliknya. Maryam yang masih perawan mengandung janin Isa atas kehendak Allah swt. Gaya histeron proteron ini sengaja digunakan oleh Nabi Muhammad saw. ketika menulis suratnya kepada Raja Najasȳ. Ini dilakukan oleh Nabi Muhammad saw. karena sebelumnya—ketika sekelompok kaum muslimin yang dipimpin oleh Ja'far bin Abi Thalib hijrah ke Negeri Habsy pada tahun ke-8 sebelum hijrah—sang raja pernah bertanya tentang siapa Nabi Isa menurut Islam. Kemudian, Ja'far mengatakan—sesuai ayat Alquran—bahwa Nabi Isa a.s. adalah hamba dan utusan Allah swt., serta ruh Allah swt. yang ditiupkan kepada Maryam yang masih perawan. Mendengar jawaban ini, Raja Najasȳ yang beragama Nasrani membenarkan perkataan tersebut, karena dalam kitab sucinya ditemukan hal yang sama.²⁵⁰

Jadi, gaya histeron proteron ini sengaja digunakan oleh Nabi Muhammad saw. untuk mendapatkan kesamaan persepsi tentang kejadian Nabi Isa a.s. yang tentunya berfungsi untuk membangkitkan daya persuasif dalam suratnya.

9. Pleonasme dan tautologi

Pada dasarnya *pleonasme* dan *tautologi* adalah acuan yang mempergunakan kata-kata lebih banyak daripada yang diperlukan untuk menyatakan satu pikiran atau gagasan. Walaupun secara praktis kedua istilah itu disamakan saja, tetapi ada yang ingin membedakan keduanya. Suatu acuan disebut *pleonasme* bila kata yang berlebihan itu dihilangkan, artinya tetap utuh. Sebaliknya, acuan itu disebut *tautologi* jika kata yang berlebihan itu sebenarnya mengandung perulangan dari sebuah kata yang lain.²⁵¹ Dalam khazanah bahasa Arab, hal demikian memiliki tiga istilah: jika penambahan itu tidak memiliki faedah, dan tidak untuk maksud tertentu, disebut dengan *taṭwīl*; jika penambahan itu tidak memiliki faedah, tetapi untuk maksud tertentu, seperti keselarasan bait puisi, maka disebut dengan *ḥusyuw*; jika penambahan itu memiliki faedah disebut dengan *itnāb*.²⁵²

²⁵⁰ Abū Muḥammad Abd al-Malik bin Hisyām, *Sirah an-Nabiy ...*, I: 425.

²⁵¹ Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa...*, hlm. 133.

²⁵² Al-Qizwīnī al-Khaṭīb, *at-Takhliṣ fi'Ulūm al-Balāgh* (t.tp.: Dār al-Fikr al-Arabiyy, 1904), hlm. 210; Abduh Abd al-'Azīz Qalqaylah, *al-Balāgh al-Iṣṭilāhiyyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-Arabiyy, 1992), hlm. 271-274.

Nabi Muhammad saw. menggunakan gaya bahasa ini dalam suratnya kepada Raja Najasy yang dapat dilihat pada kutipan kalimat berikut.

فَإِنِّي أَحْمَدُ إِلَيْكَ اللَّهُ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ الْمُؤْمِنُ الْمُتَمِيمُ

/fa inni aḥmadu ilaika Allāha al-malik al-quddūs al-mu'min al-muhaimin/

‘sesungguhnya di hadapanmu aku memuji Allah Yang Merajai, Yang Maha Suci, Yang Maha Sejahtera, Yang Mengaruniakan keamanan, Yang Maha Menguasai.’²⁵³

Kata-kata *al-malik*, *al-quddūs*, *al-mu'min*, *al-muhaimin* adalah nama-nama lain bagi Allah swt., yang disebut dengan *al-asmā' al-ḥusnā*. Sebetulnya, apabila nama-nama ini tidak diikutkan setelah penyebutan lafal Allah pada kalimat di atas, niscaya maknanya tetap utuh. Oleh karena itu, gaya bahasa ini disebut dengan pleonasme. Akan tetapi, penggunaan nama-nama Allah yang berlebihan ini memiliki maksud tertentu bagi Nabi Muhammad saw., yakni sebagai doa kepada Allah swt. agar memberikan kerajaan, kesucian, keamanan, dan kekuasaan kepada sang nabi, sebagaimana yang dijelaskan dalam Alquran,

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ...

“Hanya milik Allah asma al-husna, maka berdoalah kepada-Nya dengan menyebut al-asmā' al-ḥusna itu...” (QS al-A'raf [7]: 180)

Adapun penggunaan gaya bahasa tautologi terdapat dalam kalimat berikut.

أَشْهَدُ أَنَّ عِيسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ رُوحُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا عَلَىٰ مَرْيَمَ الْبَتُولِ الطَّيِّبَةِ
الْحَصِيَّةِ فَحَمَلَتْ بِعِيسَىٰ فَخَلَقَ اللَّهُ مِنْ رُوحِهِ وَنَفَخَهُ كَمَا خَلَقَ آدَمَ بِيَدِهِ
وَنَفَخَهُ

/asyhadu anna 'īsā ibna maryam rūḥ Allāh wa kalimatuhu alqāhā 'alā maryam al-batūli al-ṭayyibati al-ḥaṣīnati fa ḥamalat di 'īsā fa khalaqa allāhu min rūhihi wa nafkhihi kamā khalaqa Ādama bi yadihi wa nafkhihi/

‘dan aku bersaksi bahwa Isa putera Maryam adalah (tiupan) ruh dari Allah dan (yang tercipta) dengan perkataan-Nya yang disampaikan kepada Maryam yang perawan, baik, serta wanita yang

²⁵³ Muḥammad bin Jarīr at-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk...*, I: 418.

terjaga kesuciannya, lalu mengandung Isa kemudian diciptakan dan ditiupkan ruh Allah kepadanya, sebagaimana Dia menciptakan Adam dengan kekuasaan-Nya lalu Dia tiupkan ruh-Nya.²⁵⁴

Penggunaan kata الْبَتُول /*al-batūl*/ ‘perawan’ dan kata الْحَصِينَةُ /*al-ḥaṣīnah*/ ‘terjaga kesuciannya’ sebenarnya merupakan sinonim yang secara umum bermakna sama. Oleh karena itu, penggunaan kata ini dianggap sebagai gaya bahasa tautologi karena mengandung pengulangan dengan menggunakan kata lain. Akan tetapi, penggunaan bentuk kata lain ini oleh Nabi Muhammad saw. dimaksudkan untuk menjelaskan bahwa keperawanan yang dimiliki oleh Maryam merupakan upaya dari Tuhan yang terus memberi petunjuk dan kekuatan kepadanya agar tetap menjaga keperawanannya tersebut, hingga akhirnya Maryam mengandung janin Isa a.s.

Dengan demikian, gaya pleonasme maupun tautology pada data di atas dalam bahasa Arab disebut dengan *itnāb*, yaitu penambahan kata-kata dalam sebuah kalimat yang memiliki makna tertentu.²⁵⁵

10. Perifrasis

Sebenarnya, *perifrasis* adalah gaya yang mirip dengan pleonasme, yaitu mempergunakan kata lebih banyak dari yang diperlukan. Perbedaannya terletak dalam hal bahwa kata-kata yang berlebihan itu sebenarnya dapat diganti dengan satu kata saja.²⁵⁶ Misalnya, *Ia telah beristirahat dengan damai*, frase *beristirahat dengan damai* sebenarnya dapat digantikan dengan satu kata saja, yakni *mati* atau *meninggal*.

Penggunaan gaya perifrasis dapat ditemukan pada salam pembuka seluruh surat Nabi Muhammad saw. kepada para raja yang beragama non Islam, termasuk kepada Raja Najasy. Adapun penggunaannya adalah sebagai berikut.

سَلَامٌ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى

/*Salāmun ‘alā man ittaba’a al-hudā*/

‘Keselamatan bagi yang mengikuti petunjuk’

²⁵⁴Muḥammad bin Jarīr at-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk...*, I: 418.

²⁵⁵Al-Qizwīnī al-Khaṭīb, *at-Takhlīṣ fi’Ulūm al-Balāghah...*, hlm. 210.

²⁵⁶Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa...*, hlm. 134.

Klausa مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى / *man ittaba'a al-hudā* 'yang mengikuti petunjuk' sebenarnya dapat digantikan cukup dengan satu kata, yakni مسلم 'muslim' atau مؤمن 'mukmin'. Penggunaan bentuk yang panjang ini memiliki makna harapan kelak suatu saat raja yang dikirim surat itu mau beriman dan memeluk Islam sehingga benar-benar mendapatkan keselamatan dari Allah swt.

E. Gaya Bahasa Kiasan Pada Surat Nabi Muhammad Saw. Kepada Raja Najasy

Mengacu pada klasifikasi gaya bahasa kiasan yang dirumuskan oleh Keraf, dalam surat Nabi Muhammad saw. kepada Raja Najasy hanya ditemukan dua jenis gaya bahasa kiasan, yaitu epitet dan ironi, dengan pembahasan sebagai berikut.

1. Epitet

Epitet (epiteta) adalah semacam acuan yang menyatakan suatu sifat atau ciri yang khusus dari seseorang atau sesuatu hal. Keterangan itu adalah suatu frasa deskriptif yang menjelaskan atau menggantikan nama seseorang atau suatu barang.²⁵⁷ Misalnya, untuk menyebut kokok ayam jantan digunakan istilah "lonceng pagi". Di dalam khazanah bahasa Arab, dikenal dengan istilah *kināyah*.²⁵⁸

Penggunaan bentuk epitet terdapat dalam surat Nabi Muhammad saw. kepada Raja Najasy dengan redaksi berikut.

فَخَلَقَ اللَّهُ مِنْ رُوحِهِ وَنَفَخَ كَمَا خَلَقَ آدَمَ بِيَدِهِ وَنَفَخَ

...fa khalaqa allāhu min rūhihi wa nafkhihi kamā khalaqa Ādama bi yadihi wa nafkhihi/

'...kemudian Allah menciptakan Isa dari ruh dan tiupan-Nya, sebagaimana Dia menciptakan Adam dengan kekuasaan-Nya dan tiupan-Nya.'²⁵⁹

Pada kutipan kalimat di atas, Nabi Muhammad saw. menggunakan kata بِيَدِهِ وَنَفَخَ 'dengan tangan dan tiupan Allah' yang tidak pada makna aslinya, melainkan "tangan" dapat bermakna 'kekuasaan', sedangkan "tiupan" dapat bermakna 'kehendak'. Kata "tangan" dan "tipuan" Allah swt. tentu tidak sama dengan yang terjadi dengan manusia, karena Allah swt. tidak sama dengan

²⁵⁷Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa...*, hlm. 141.

²⁵⁸Ahmad al-Hasyimi, *Jawāhir al-Balāgh...*, hlm. 345.

²⁵⁹Muhammad bin Jarīr at-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk...*, I:

makhluknya, hanya saja meminjam sifat yang ada pada kedua kata tersebut.

2. Ironi

Ironi diturunkan dari kata *eironeia* yang berarti penipuan atau pura-pura. Sebagai bahasa kiasan, ironi atau sindiran adalah suatu acuan yang ingin mengatakan sesuatu dengan makna atau maksud yang berlainan dari apa yang terkandung dalam rangkaian kata-katanya. Entah dengan sengaja atau tidak, rangkaian kata-kata yang dipergunakan itu mengingkari maksud yang sebenarnya. Sebab itu, ironi akan berhasil kalau pendengar juga sadar akan maksud yang disembunyikan di balik rangkaian kata-katanya.²⁶⁰ Adapun padanan istilahnya dalam khazanah bahasa Arab adalah *ta'rīd*.²⁶¹

Penggunaan gaya ironi ini dapat ditemukan pula pada salam pembuka seluruh surat Nabi Muhammad saw. kepada para raja yang beragama non Islam termasuk di dalamnya surat kepada Raja Najasy. Adapun penggunaannya adalah sebagai berikut.

سَلَامٌ عَلَىٰ مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَىٰ

/*Salāmun 'alā man ittaba'a al-hudā*/

'Keselamatan (tercurah) bagi yang mengikuti petunjuk.'²⁶²

Ungkapan di atas sebenarnya secara tidak langsung mengatakan bahwa azab Allah akan ditimpakan kepada para penerima surat jika tidak mengikuti ajakan untuk memeluk agama Islam yang diserukan oleh Nabi Muhammad saw. melalui suratnya tersebut. Dengan gaya bahasa seperti ini, sebenarnya Nabi Muhammad saw. bukan bermaksud hanya memberi informasi tentang siapa yang berhak menerima keselamatan dari Allah. Akan tetapi, maksud lain yang ditujukan kepada para penerima surat adalah sebagai perintah untuk mengikuti ajakan tersebut agar keselamatan mereka dapatkan.

²⁶⁰Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa...*, hlm. 143

²⁶¹Dalam ilmu balaghah, gaya bahasa *ta'rīd* (*sindiran*) merupakan salah satu jenis dari *kināyah* yang dikaji dalam pembahasan *ilmu al-bayān*, yakni ilmu untuk mengetahui bagaimana cara menyampaikan makna yang dikehendaki dengan cara penyampaian yang berbeda-beda. Lihat Ahmad al-Hasyimī, *Jawāhir al-Balāghah...*, hlm. 350.

²⁶²Muhammad bin Jarīr at-Ṭabari, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk...*, I: 418.

F. Simpulan

Penggunaan gaya bahasa retorik dan kiasan pada surat Nabi Muhammad saw. kepada Raja Najasy ini dilakukan menggunakan gaya bahasa Arab yang fasih, karena Nabi Muhammad saw. mengetahui bahwa Raja Najasy menguasai bahasa Arab. Dari pembahasan gaya bahasa retorik dalam surat Nabi Muhammad ini, penggunaan bentuk aliterasi, banyak digunakan oleh Nabi Muhammad dalam surat-suratnya. Hal ini dapat dimaklumi mengingat penggunaan aliterasi yang memunculkan akhir kata menjadi bersajak merupakan tuturan yang sudah biasa digunakan oleh penutur bahasa Arab. Bahkan, untuk mengalahkan bahasa bersajak bangsa Arab. Adapun gaya bahasa kiasan dengan jenis ironi dan epitet jelas membuktikan bahwa Nabi Muhammad saw. adalah penutur bahasa Arab yang santun karena menggunakan bentuk sindiran untuk mengacu kepada maksud tertentu.

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh Abd al-‘Azīz Qalqaylah, *al-Balāḡah al-Iṣṭilāhiyyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-Arabiy, 1992)
- Aḥmad al-Hasyimi, *Jawāhir al-Balāḡah* (Indonesia: Maktabah Dar Ihya’ al-Kutub, 1960),
- Al-Qizwīnī al-Khaṭīb, *at-Takhliṣ fi‘Ulūm al-Balāḡah* (t.tp.: Dār al-Fikr al-Arabiy, 1904)
- Aminuddin. *Stilistika: Pengantar Memahami Bahasa dalam Karya Sastra* (Semarang: IKIP Semarang Press, 1995),
- Aṭīyyah Qābil Naṣr, *Gayah al-Murīd fi Ilm at-Tajwīd* (Riyāḍ: t.p., 1412 H)
- Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004)
- James A. Herrick, *The History and Theory of Rhetoric: an Introduction* (Boston: Perason Education, 2005).
- Muḥammad bin Ishāq, *Sīrah Rasūlillah*, dirensensi oleh Abd al-Malik bin Hisyām edisi Wüstenfeld (Göttingen: Dieterichsche Universität, 1860)
- Ṭabari, Muhammad bin Jarīr aṭ-, *Tārikh al-Umam wa al-Mulūk*, diedit oleh Abū Ṣuhaib al-Karami, Riyāḍ: Bayt al-Afkār ad-Duwaliyyah, t.t.

STRUKTUR IKLAN KOMERSIAL TELEVISI DI INDONESIA

Oleh: Ening Herniti

E-mail: ening.hernit@uin-suka.ac.id

A. Pendahuluan

Iklan merupakan salah satu bentuk dan instrumen promosi yang sangat penting, terlebih bagi perusahaan yang memproduksi barang atau jasa yang ditujukan kepada masyarakat. Hal ini dibuktikan dengan belanja iklan di Indonesia pada tahun 2005 sebanyak kurang lebih 23 triliun rupiah. Dari belanja iklan tersebut didominasi oleh televisi sebanyak 70 persen atau 16 triliun rupiah, sedangkan surat kabar sebanyak 6 triliun rupiah, majalah dan tabloid kurang lebih 1 triliun rupiah.²⁶³

Media yang dipandang ideal untuk mempromosikan produknya adalah televisi karena televisi memiliki berbagai kelebihan dibandingkan dengan jenis media lainnya. Beberapa keunggulan televisi sebagaimana dipaparkan oleh Morissan dan Frank Jefkins. Menurut Morissan, kelebihan televisi mencakup (1) daya jangkau luas, (2) selektivitas dan fleksibilitas, (3) fokus perhatian, (4) kreativitas dan efek, (5) prestise, serta (6) waktu tertentu.²⁶⁴ Daya jangkau televisi luas karena siaran televisi sudah dapat dinikmati oleh berbagai kelompok masyarakat sehingga memungkinkan pemasar memperkenalkan dan mempromosikan produknya. Televisi memiliki kelebihan selektivitas dan fleksibilitas. Selektivitas adalah stasiun televisi dapat menjangkau program siaran tertentu yang mampu menarik perhatian kelompok audiensi tertentu yang menjadi target promosi suatu produk tertentu. Televisi juga menawarkan fleksibilitasnya dalam hal audiensi yang dituju. Jika suatu perusahaan ingin mempromosikan barangnya pada suatu wilayah tertentu, perusahaan tersebut dapat memasang iklan pada stasiun televisi yang terdapat di wilayah bersangkutan. Dengan demikian, pemasang iklan dapat membuat variasi isi pesan iklan

²⁶³Morissan, *Periklanan: Komunikasi Pemasaran Terpadu*, cet. ke-3 (Jakarta: Kencana, 2014), hlm. 18.

²⁶⁴*Ibid.*, hlm. 240.

yang disesuaikan dengan kebutuhan dan karakteristik wilayah setempat.²⁶⁵

Siaran iklan televisi akan selalu menjadi pusat perhatian audiensi pada saat iklan itu ditayangkan selama audiensi tidak menekan *remote control*-nya untuk melihat stasiun televisi lain. Berbeda dengan pembaca surat kabar dapat mengabaikan iklan yang berada di sudut bawah surat kabar atau melewati halaman yang ada iklannya. Tidak demikian halnya dengan siaran iklan televisi.²⁶⁶

Televisi merupakan media iklan yang paling efektif karena dapat menunjukkan cara bekerja suatu produk pada saat digunakan. Misalnya, iklan mobil yang mulus mengkilap terkena sinar matahari yang meluncur dengan anggunnya di jalan raya dapat menimbulkan keinginan membeli yang tidak tertahankan bagi kelompok audiensi tertentu. Iklan televisi dapat menggunakan kekuatan personalitas manusia untuk mempromosikan produknya. Cara berbicara dan bahasa tubuh yang ditunjukkan dapat membujuk audiensi untuk membeli produk yang diiklankan. Terlebih lagi, orang yang berbicara dan berkomentar tentang produk tersebut adalah para selebritas atau orang terkenal yang sudah mendapat kepercayaan masyarakat yang luas.²⁶⁷

Iklan televisi merupakan iklan yang berprestise karena perusahaan yang mengiklankan produknya di televisi biasanya akan menjadi sangat dikenal orang, baik perusahaan yang memproduksi barang tersebut maupun barang yang diiklankan.²⁶⁸

Suatu produk dapat diiklankan di televisi pada waktu-waktu tertentu ketika pembeli potensialnya berada di depan televisi. Oleh karena itu, pemasang iklan akan menghindari waktu-waktu tertentu pada saat target konsumen mereka tidak menonton televisi. Misalnya, salah satu alasan mengapa perusahaan deterjen atau peralatan pembersih rumah tangga lebih sering beriklan pada siang hari adalah karena audiensi (para ibu rumah tangga) diingatkan mengenai tugas-tugas rumah tangga yang akan dikerjakan pada hari

²⁶⁵Morissan, *Periklanan: Komunikasi Pemasaran Terpadu*, cet. ke-3 (Jakarta: Kencana, 2014), hlm. 242.

²⁶⁶*Ibid.*, hlm. 242.

²⁶⁷*Ibid.*, hlm. 243.

²⁶⁸*Ibid.*, hlm. 243.

itu yang mungkin akan melibatkan produk pembersih yang muncul pada iklan televisi.²⁶⁹

B. Iklan Televisi

1. Batasan Iklan Televisi

Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, iklan didefinisikan sebagai berita pesanan untuk mendorong, membujuk khalayak ramai agar tertarik pada barang dan jasa yang ditawarkan; pemberitahuan kepada khalayak mengenai barang atau jasa yang dijual, dipasang di dalam media massa (seperti surat kabar dan majalah) atau di tempat umum. Sementara itu, periklanan adalah hal yang berhubungan dengan iklan, misalnya, *Kongres IX Periklanan Asia berlangsung di Jakarta*.²⁷⁰ Beberapa pakar mendefinisikan iklan adalah proses komunikasi massa yang melibatkan sponsor tertentu, pengiklan, yang membayar jasa sebuah media massa atas penyiaran iklannya.²⁷¹ Schindler mendefinisikan iklan sebagai salah satu metode untuk memperkenalkan barang, jasa, atau gagasan kepada publik.²⁷² Suhandang mendefinisikan iklan sebagai seluruh aktivitas orang dan atau organisasi yang berkaitan dengan pengiriman, pencarian, dan penerimaan informasi yang bersifat ekonomis melalui media massa.²⁷³ Iklan juga didefinisikan sebagai bentuk komunikasi nonpersonal mengenai suatu organisasi, produk, servis, atau ide yang dibayar oleh sponsor.²⁷⁴ Monle Lee dan Carla Johnson mendefinisikan iklan sebagai komunikasi komersial dan nonpersonal tentang sebuah organisasi dan produknya ditransmisikan ke suatu khalayak target melalui media bersifat massal seperti televisi, radio,

²⁶⁹Morissan, *Periklanan: Komunikasi Pemasaran Terpadu*, cet. ke-3 (Jakarta: Kencana, 2014), hlm. 243.

²⁷⁰Depdiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2012), hlm.

²⁷¹Kustadi Suhandang, *Periklanan Manajemen, Kiat dan Strategi* (Bandung: Nuansa, 2010), hlm. 15–16.

²⁷²Stanley Schindler (ed.), “Advertising” dalam *Encyclopedia International* (New York: Grolier, 1970), hlm. 79.

²⁷³Kustadi Suhandang, *Periklanan Manajemen, Kiat dan Strategi* (Bandung: Nuansa, 2010), hlm. 131.

²⁷⁴Morissan, *Periklanan: Komunikasi Pemasaran Terpadu*, cet. ke-3 (Jakarta: Kencana, 2014), hlm. 17.

koran, majalah, *direct mail* (pengeposan langsung), reklame luar ruang, atau kendaraan umum.²⁷⁵

Iklan atau *advertising* berasal dari bahasa Latin Abad Pertengahan, yakni *advertere* yang bermakna “mengarahkan perhatian kepada”. Istilah tersebut merujuk pada tipe atau bentuk pengumuman publik apa saja yang bertujuan untuk mempromosikan penjualan komoditas atau jasa, atau untuk menyebarkan pesan sosial atau politik. Namun, iklan harus dibedakan dengan propaganda, publisitas, dan humas. Propaganda adalah istilah yang digunakan untuk mengacu pada penyebarluasan doktrin, padangan, atau kepercayaan yang mencerminkan minat dan ideologi tertentu (politik, sosial, filosofis, dan sebagainya) secara sistematis. Publisitas adalah istilah yang digunakan untuk mengacu kepada keahlian dalam menyebarkan informasi yang menyangkut satu orang, kelompok, peristiwa, atau produk melalui sebuah media publik. Humas adalah istilah yang mengacu pada aktivitas dan teknik yang dijalankan organisasi dan individu untuk membangun sikap yang baik terhadap diri mereka di tengah masyarakat umum atau kelompok tertentu.²⁷⁶

Dari beberapa pendapat di atas dapat didefinisikan bahwa iklan adalah berita pesanan untuk memperkenalkan, mendorong, dan membujuk khalayak ramai agar tertarik pada barang, jasa, organisasi, atau gagasan yang dipasang di media massa atau di tempat umum yang dibayar oleh sponsor.

2. Kategori Iklan Televisi

Frank Jefkins membedakan jenis iklan menjadi tujuh kategori, yaitu (a) iklan konsumen, (b) iklan antarbisnis, (c) iklan perdagangan, (d) iklan eceran, (e) iklan keuangan, (f) iklan langsung, (g) iklan lowongan kerja. Iklan konsumen adalah iklan yang menawarkan barang konsumen, seperti bahan makanan, sampo, sabun, dan sebagainya, serta barang tahan lama, seperti bangunan tempat tinggal, mobil, perhiasan, dan sebagainya. Iklan antarbisnis adalah iklan yang mempromosikan barang atau jasa nonkonsumen,

²⁷⁵Monle Lee dan Carla Johnson, *Prinsip-Prinsip Pokok Periklanan dalam Perspektif Global*, terj. Haris Munandar dan Dudi Priatna (Jakarta: Kencana, 2011), hlm. 3.

²⁷⁶Marcel Danesi, *Pesan, Tanda, dan Makna*, terj. Evi Setyarini dan Lusi Lian Piantari, cet. ke-2 (Yogyakarta: Jalasutra, 2011), hlm. 294.

misalnya, bahan mentah, komponen suku cadang, asuransi, dan sebagainya. Iklan perdagangan adalah iklan yang mempromosikan barang-barang untuk dijual kembali. Iklan eceran adalah iklan yang unik karena karakteristiknya atau sifatnya berada di antara iklan perdagangan dan iklan barang konsumen. Iklan jenis ini bertujuan menjual barang yang eksklusif bagi toko tertentu atau untuk mempromosikan barang yang sifatnya musiman. Iklan keuangan adalah iklan yang bertujuan untuk menghimpun dana pinjaman atau menawarkan modal, baik dalam bentuk asuransi, penjualan saham, surat obligasi, surat utang, atau dana pensiun. Iklan ini meliputi iklan untuk bank, jasa tabungan, asuransi, dan investasi. Iklan rekrutmen atau lowongan adalah iklan yang bertujuan merekrut calon pegawai, misalnya, pegawai negeri sipil, anggota polisi, angkatan bersenjata, perusahaan swasta, dan badan umum lainnya. Bentuk iklan jenis ini antara lain iklan kolom yang menjanjikan kerahasiaan atau iklan selebaran biasa.²⁷⁷

Danesi membedakan iklan menjadi tiga jenis, yakni (1) iklan untuk konsumen, (2) iklan untuk dagang, dan (3) iklan sosial-politik. Iklan untuk konsumen bertujuan untuk mempromosikan sebuah produk. Iklan untuk dagang adalah iklan yang ditujukan kepada dealer dan kalangan profesional untuk memperdagangkan barang ke pasar. Iklan sosial-politik adalah iklan yang dimanfaatkan oleh kelompok dengan tujuan tertentu (seperti kelompok antirokok atau antinarkoba) dan politisi untuk mengiklankan pandangan mereka.²⁷⁸

3. Fungsi Iklan Televisi

Monle Lee dan Carla Johnson menjabarkan tiga fungsi iklan sebagaimana berikut.²⁷⁹

- a. Fungsi informasi, yaitu iklan menginformasikan produk, ciri-ciri, dan lokasi penjualan, serta menginformasikan produk baru.
- b. Fungsi persuasif, yaitu iklan berusaha membujuk para konsumen untuk membeli merek tertentu atau mengubah sikap mereka terhadap produk atau perusahaan tersebut.

²⁷⁷Frank Jefkins, *Periklanan*, terj. Haris Munandar (Jakarta: Erlangga, 1997), hlm. 39–56.

²⁷⁸Marcel Danesi, *Pesan, Tanda, dan Makna*, terj. Evi Setyarini dan Lusi Lian Piantari, cet. ke-2 (Yogyakarta: Jalasutra, 2011), hlm. 295.

²⁷⁹Monle Lee dan Carla Johnson, *Prinsip-Prinsip Pokok Periklanan dalam Perspektif Global*, terj. Haris Munandar dan Dudi Priatna (Jakarta: Kencana, 2011), hlm. 10.

- c. Fungsi pengingat, yaitu iklan yang terus-menerus mengingatkan para konsumen tentang sebuah produk sehingga mereka akan tetap membeli produk yang diiklankan tanpa memedulikan merek pesaingnya.

4. Keunggulan Iklan Televisi

Televisi adalah bentuk budaya pop pada akhir abad ke-20.²⁸⁰ Frank Jefkins mengemukakan kelebihan televisi, yakni (1) kesan realistis, (2) masyarakat lebih tanggap, (3) repetisi (pengulangan), (4) adanya pemilahan area siaran (*zoning*) dan jaringan kerja (*networking*), (5) ideal bagi para pedagang eceran, dan (6) terkait erat dengan media lain.²⁸¹

Kesan realistis dalam IT sangat terasa karena televisi merupakan media audio-visual yang memadukan warna, suara, dan gerak sehingga iklan televisi tampak hidup dan nyata. Dengan kelebihan tersebut, para pengiklan dapat memamerkan keunggulan produk yang diiklankan secara detail.²⁸² IT memiliki keunggulan lain, yakni masyarakat lebih siap untuk memberi perhatian karena IT disiarkan di rumah dalam suasana santai dan rekreatif. Akan berbeda halnya dengan iklan yang dipasang di jalan, masyarakat kurang siap memberikan perhatian pada iklan tersebut karena pada kondisi demikian masyarakat sibuk memikirkan sesuatu, mungkin bersegera untuk ke kantor atau segera pulang ke rumah. Keunggulan IT lainnya adalah IT ditayangkan secara berulang sehingga memungkinkan sejumlah masyarakat untuk menyaksikannya. IT juga memiliki keunggulan jaringan kerja, yakni pengiklan dapat menggunakan satu atau kombinasi banyak stasiun jaringan kerja dengan semua stasiun televisi sehingga iklannya akan ditayangkan oleh semua stasiun TV secara serentak. IT juga memiliki keunggulan karena IT dapat menjangkau kalangan pedagang eceran. IT terkait erat dengan media lain, misalnya, IT dapat dipadukan dengan iklan di majalah mingguan, radio, atau surat kabar.

²⁸⁰John Storey, *Cultural Studies dan Kajian Budaya Pop: Pengantar Komprehensif Teori dan Metode*. Terjemahan Laily Rahmawati (Yogyakarta: Jalasutra, 2006), hlm. 11.

²⁸¹Frank Jefkins, *Periklanan*, terj. Haris Munandar (Jakarta: Erlangga, 1997), hlm. 110–113.

²⁸²*Ibid.*, hlm. 110.

Monle Lee dan Carla Johnson mengemukakan kelebihan iklan televisi sebagaimana berikut.²⁸³

- a. Biaya per seribu televisi cukup efisien untuk satu pengiklan yang berusaha menjangkau satu pasar utuh karena 30 detik pada acara bereteng tinggi senilai satu sen atau kurang untuk setiap orang yang dijangkau.
- b. Televisi memungkinkan demonstrasi produk dan jasa.
- c. Televisi mudah beradaptasi, memungkinkan adanya kombinasi, warna, dan gerakan. Televisi menggunakan teknik bercerita dengan gambar (*pictorial storytelling*). Hal ini diperkuat dengan sebuah riset yang menyatakan bahwa citra visual melompati proses logika otak dan langsung disampaikan ke pusat emosi otak, menciptakan dampak emosi kuat yang menjadi karakteristik televisi dan film.
- d. Iklan televisi memikat indera dan menarik perhatian pemirsa.

5. Kelemahan Iklan Televisi

IT televisi memiliki banyak keunggulan, bahkan terkesan sebagai media iklan yang paling efektif. Namun, di balik semua kelebihannya terdapat juga kelemahan IT. Jefkins menjabarkan tujuh kelemahannya sebagaimana dijabarkan berikut ini.²⁸⁴

- a. IT memiliki kecenderungan menjangkau pemirsa secara massal sehingga menyulitkan pemilihan pangsa tertentu.
- b. IT tidak dapat menginformasikan data lengkap mengenai produk produk atau perusahaan pembuatnya.
- c. Pemirsa televisi yang merasa terganggu oleh adanya IT dapat mengganti saluran dengan menggunakan *remote control*.
- d. IT terbilang mahal karena pemirsa IT sulit dipilah-pilah.
- e. IT tidak cocok untuk iklan khusus atau yang bersifat darurat yang harus sesegera mungkin disiarkan karena Ithembutuhkan waktu yang relatif lama untuk pembuatannya.
- f. IT mudah membosankan pemirsa karena disiarkan secara berulang-ulang.

²⁸³Monle Lee dan Carla Johnson, *Prinsip-Prinsip Pokok Periklanan dalam Perspektif Global*, terj. Haris Munandar dan Dudi Priatna (Jakarta: Kencana, 2011), hlm. 267.

²⁸⁴Frank Jefkins, *Periklanan*, terj. Haris Munandar (Jakarta: Erlangga, 1997), hlm. 113–115.

- g. Penggunaan penyaji atau model iklan yang sama sebagaimana para pengiklan lain akan membosankan pemirsa IT.

Monle Lee dan Carla Johnson menjabarkan tiga kelemahan IT sebagaimana berikut.²⁸⁵

- a. Biaya produksi dan penayangan komersial IT tinggi.
- b. Memungkinkan pemirsa untuk mengubah saluran televisi saat jeda iklan.
- c. Meningkatnya iklan komersial di televisi mengakibatkan persaingan antariklan komersial sehingga durasi IT pun meningkat.

Menurut Morissan, ada lima kelemahan IT sebagaimana dijabarkan berikut.²⁸⁶

- a. Biaya mahal karena tarif penayangan iklan yang mahal dan biaya produksi iklan juga mahal. Di Indonesia, pengiklan dapat menghabiskan dana ratusan juta iklan dengan durasi kurang dari satu menit.
- b. Informasi yang disampaikan dalam IT terbatas karena durasi iklan rata-rata hanya 30 detik.
- c. Selektivitas terbatas, yakni televisi menyediakan selektivitas audiensi melalui program yang ditayangkan dan juga melalui waktu siarannya, tetapi IT bukan merupakan pilihan yang paling tepat bagi pemasang iklan yang ingin membidik konsumen yang khusus atau spesifik yang jumlahnya relatif sedikit.
- d. Penghindaran, yakni kecenderungan pemirsa televisi menghindari iklan saat ditayangkan.
- e. Tempat terbatas, yakni televisi tidak dapat memperpanjang waktu siaran iklan dalam suatu program.

C. Struktur Iklan Televisi

Iklan televisi (IT) memiliki struktur yang terdiri dari empat unsur, yakni problem, nasihat, resolusi, dan simpulan. Struktur yang dimaksud di sini adalah pola atau susunan informasi dalam IT. Esslin (1982:104) berpendapat bahwa kebanyakan IT adalah suatu drama meskipun berlangsung singkat sekali (15-60 detik). Seperti halnya

²⁸⁵ Monle Lee dan Carla Johnson, *Prinsip-Prinsip Pokok Periklanan dalam Perspektif Global*, terj. Haris Munandar dan Dudi Priatna (Jakarta: Kencana, 2011), hlm. 267–268.

²⁸⁶ Morissan, *Periklanan: Komunikasi Pemasaran Terpadu*, cet. ke-3 (Jakarta: Kencana, 2014), hlm. 244–246.

drama, IT juga memiliki tiga unsur pokok, yakni tokoh fiktif, jalan cerita (plot), dan dialog. Tokoh fiktif biasanya diperankan oleh seseorang yang memiliki otoritas, seperti bintang film, penyanyi, perancang, peragawati, model, dan para selebritis lainnya. Dalam iklan mereka jauh lebih berpengaruh daripada orang yang mempunyai otoritas sebenarnya dalam kehidupan nyata. Hal ini terjadi karena ada di antara para penonton IT yang tidak sepenuhnya menyadari bahwa IT merupakan seperangkat sajian yang fiktif dan simbolik.

Sebagaimana drama, IT pun dimulai dengan adanya problem, konflik, atau situasi tragis yang mengancam si tokoh, misalnya tubuh kurang ideal, kulit kurang putih atau kasar, bau badan, rambut kering dan rontok, gigi yang berlubang, terkena flu, kulit wajah yang terkena sinar matahari, dan sebagainya. Derita yang dialami oleh si tokoh akan berakhir dengan adanya nasihat yang diberikan oleh seorang teman yang bijaksana atau seseorang yang memiliki otoritas, seperti dokter, ahli kecantikan, atau seorang pakar dalam bidangnya. Si tokoh pun terhindar dari tragedi karena menggunakan atau mengonsumsi barang yang ditawarkan oleh IT. Seolah-olah bila tidak menggunakan produk tersebut, derita si tokoh tidak akan berakhir. Hal ini tampak pada contoh iklan **Shampoo Rejoice** berikut.

(1) Rejoice

Konteks : Sepasang kekasih sedang berjalan-jalan di taman. Rambut si gadis kejatuhan bunga akasia. Si pria bermaksud mengambil bunga itu dari rambutnya.

Pa : Ada sesuatu di rambut kamu.

Pi (membatin): Aduh, ketahuan deh ketombeku (menghindar dari kekasihnya yang akan mengambil bunga dari rambutnya).

Kopa : Pasti dia belum coba **Shampoo Rejoice Antiketombe** dengan *creambath essence* dengan formula yang disempurnakan tidak hanya efektif mengatasi ketombe, tapi juga membuat rambut lebih *lembut*.

Konteks : Pada pertemuan berikutnya, si gadis telah menggunakan shampoo **Rejoice antiketombe** sehingga rambutnya bebas dari ketombe. Ia pun *percaya diri*.

Pa : Ada sesuatu di rambut kamu.

Kopa : Bukankah sudah saatnya kamu mempunyai rambut **halus** dan **lembut** dari sampo antiketombe?

Adegan iklan di atas adalah sebuah minidrama. Pi mengalami kejadian tragis ketika sedang bersama kekasihnya, yakni ketombe di rambutnya kelihatan. Ia merasa tidak percaya diri. Seolah-olah si gadis mendengar nasihat dari komentator bahwa si gadis tidak perlu risau lagi dengan masalah ketombe karena telah ada **Shampoo Rejoice Antiketombe**. Tragedi pun berakhir karena si gadis telah menggunakan **Rejoice Antiketombe**.

Hasil penelitian yang dilakukan oleh **Head & Shoulders** bekerja sama dengan lembaga riset independen AC Nielsen menunjukkan bahwa ternyata ketombe dapat mengganggu si penderita dari sisi emosi, yakni menyebabkan rasa tidak nyaman dan bahkan dapat mengarah pada perubahan sikap seseorang. Fakta menunjukkan bahwa orang yang berketombe cenderung mendapat pandangan negatif dari orang lain. Soepardiman (2001:15) mengemukakan bahwa ketombe muncul karena faktor keturunan, faktor hormonal, pergantian sel kulit ari, sabun, sampo, kosmetik, obat-obatan topikal, dan makanan. Ketombe jarang terjadi pada anak dan baru akan muncul pada saat usia pubertas. Pada usia dewasa dan lanjut (50 tahun) ketombe akan hilang. Ketombe biasanya lebih banyak ditemukan pada pria. Ia dapat diatasi dengan tindakan umum, seperti istirahat cukup, menghindari kegiatan sehari-hari yang terlalu rutin, dan menjaga kesehatan rambut.

Walaupun IT mirip dengan drama, ada sedikit perbedaan pada akhir cerita. Akhir cerita sebuah drama biasa dapat berakhir dengan kesedihan atau kebahagiaan, sedangkan minidrama dalam iklan selalu diakhiri dengan kebahagiaan.

1. Problem

Barker berpendapat bahwa harapan-harapan, keinginan-keinginan, impian-impian, kepedulian-kepedulian, bahkan kekhawatiran-kekhawatiran, dan ketakutan-ketakutan manusia memang sering dipelajari dan analisis oleh para pengiklan untuk menjual produk mereka.²⁸⁷ Tidak mengherankan bila IT hampir selalu menyuguhkan keluhan dari si tokoh karena harapan, keinginan, atau impiannya untuk memiliki kulit putih mulus, rambut hitam

²⁸⁷Chris Barker, *Cultural Studies*. Cet. ke-7. Terj. Nurhadi (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2011). hlm. 264.

berkilau, wajah tidak berjerawat, tubuh langsing, stamina tetap terjaga, dan sebagainya. Akhirnya, produk-produk tertentu menawarkan sesuai keinginan, harapan, atau pun impian konsumen atau calon konsumen yang diwakili oleh si tokoh. Kekhawatiran atau ketakutan akan rambut rontok, rambut berketombe, kulit kasar karena detergen, dan wajah yang terkena sinar matahari diperlihatkan begitu tragis. Sebagai contoh adalah iklan **Shampoo Herbal**.

(2) Herbal

Konteks : Seorang gadis tampak murung dengan rambut kusut dan kusam.

Kopa : Ketika rambut berubah ***kusam***, kecantikan Anda pun turut memudar.

Adegan iklan (2) menampakkan betapa keindahan rambut sangat berarti dalam hidup si tokoh karena ia tidak bersemangat hanya gara-gara rambutnya kusam. Iklan tersebut seakan-akan menakut-nakuti konsumen atau calon konsumen yaitu dengan tuturan “*Ketika rambut berubah kusam, kecantikan Anda pun turut memudar*”. Sungguh tragis hanya karena rambut kusam, kecantikan menjadi memudar. Kecantikan perempuan bukan hanya terletak pada rambut yang indah, tetapi banyak faktor yang lain, seperti kepribadian, kecerdasan, dan tentunya juga dari wajahnya. Rambut memang mahkota, tetapi bukan penentu cantik dan tidaknya perempuan.

Problem dalam IT tidak selalu eksplisit tersajikan karena ada beberapa iklan langsung menayangkan jalan keluar atau langsung mempromosikan manfaat atau khasiat produk yang diiklankan. Di bawah ini adalah problem yang secara eksplisit ditampakkan.

(3) Rexona Confidence

Pi1 : Mbak, paling nggak enak kali ya kalau perempuan tuh punya masalah bau badan.

Pi2 : Pasti dong.

Pi1 : Bener nggak sih ada hubungannya bau badan dengan keringat?

Pi2 : Oh, iya. Kalau keringat bercampur bakteri di ketiak bisa bikin bau badan.

Pi1 : E... padahal keringat itu kan normal, ya? Apalagi kalau kita aktif.

Pi2 : Bukan Cuma stres bisa memicu keringat dan perempuan lebih cepat stres, lho.

Pi1 : Jadi, perempuan itu cenderung punya masalah bau badan?

Pi2 : Betul.

Pi1 : Terus bagaimana dong mengatasinya?

Pi2 : Gampang. Kiat-kiatnya ketiak harus *kering* terus.

Pi1 : Ah... saya pernah pakai bedak, tetapi keringnya itu cuma sebentar dan ada bekas putihnya. Lalu saya ganti aja produk yang lain. Cuma itu lho *basah* dan hm... *lengket*. Jadi pakai apa, ya?

Penayangan adegan di atas menampilkan problem atau kesedihan si tokoh (Pi1) karena masalah bau badan. Ia menanyakan kepada temannya (Pi2) perihal hubungan antara bau badan dan keringat. Ternyata memang ada hubungan antara bau badan dan keringat karena keringat yang bercampur dengan bakteri akan menimbulkan bau badan. Perempuan cenderung memiliki masalah bau badan karena perempuan lebih cepat stres. Hal ini terjadi karena stres dapat memicu keringat.

(4) Detergen B-29

Pi1 : Janjinya *bersih, mureh*... tahunya daya cucinye *memble*.

Pi2 : Busanya ndak ado.

Pi3 : Tangan *rusak*. Pakaian tak *bersih*.

Orang yang mencuci selalu menginginkan cucinya bersih, harum, dan lembut. Di samping itu, harga juga harus murah dan tangannya tetap lembut. Para tokoh (Pi1, Pi2, dan Pi3) memiliki masalah dengan detergen yang selama ini mereka pakai. Hampir semua detergen menjanjikan bahwa kualitasnya bagus, harganya murah, memberikan keharuman, hasil cucianya bersih, lembut pada pakaian dan tetap lembut di tangan. Ternyata setelah mereka pakai detergen tersebut hasil cucianya tidak bersih, harga cukup mahal, dan tangan rusak.

(5) Red A Facial Wash

Konteks : Ada tiga gadis remaja sedang bersantai. Mereka sudah mulai memperhatikan penampilan dirinya.

Pi1 : Sorry dong jatuh cinta.

Pi2 : Awas, tumbuh jerawat!

Pi1 : Ogah, ah.

Jingle: Ada cinta ada jerawat.

Gadis pada masa puber mulai menaruh minat besar terhadap keadaan dirinya. Ia mulai mencoba memakai bedak, lipstik, wangi-wangian, sepatu, dan baju yang indah-indah. Hal ini dikerjakan tidak semata-mata untuk menirukan tingkah laku perempuan dewasa saja, tetapi untuk menunjukkan eksistensi diri dan harga dirinya selaku perempuan (Kartono, 1992:54). Iklan (17) menunjukkan bahwa gadis remaja yang mulai tertarik dengan lawan jenisnya takut kalau berjerawat. Jerawat akan mengurangi penampilan si tokoh sehingga ia kurang percaya diri. Contoh iklan lain yang menampilkan problem secara eksplisit adalah sebagai berikut.

(6) Vegeta

Konteks : Tiga orang, dua perempuan dan satu laki-laki, bermasalah dengan makanan yang kurang mengandung serat alami seperti sayuran dan buah-buahan.

Kopa : Serat alami kurang lengkap berakibat

Pi1 : Buang air besar tidak setiap hari.

Pa : Kolestrol *tinggi*.

Pi2 : *Susah* diet.

Adegan iklan (6) menampilkan seorang gadis (Pi1) dengan perut buncit karena susah buang air besar. Ia tampak sedih dengan keadaan tersebut karena jelas akan mengurangi daya tariknya. Tokoh kedua (Pa) juga berproblem karena kadar kolestrolnya belum juga turun. Kesedihan juga dirasakan oleh tokoh ketiga (Pi3) karena berat badannya belum juga turun. Ia sudah berdiet, tetapi gagal menurunkan berat badan. Ketiga problem tersebut dialami oleh ketiga tokoh karena mereka kurang mengkonsumsi serat makanan yang banyak berasal dari buah-buahan dan sayuran.

(7) Tissue Wanita Sari Ayu

Konteks : Seorang gadis baru saja selesai tenis. Ia menemui temannya di pinggir kolam renang.

Pi1 : Habis tenis? Jadi ke mall?

Pi2 : Jadi dong. (Meringis menahan sesuatu).

Pi1 : Kenapa sih?

Pi2 : E... pinjam kamar mandi, ya. Dari tadi aku pingin buang air kecil, tapi kutahan.

Pi1 : Kenapa? Di sana airnya kotor?

Pi2 : Eh... kamu tahulah toilet umum.

Pi1 : Hati-hati, lho. Kewanitaan yang kurang *bersih* bisa menimbulkan jamur penyebab keputihan.

Menjaga kebersihan daerah pribadi wanita sangatlah penting karena bila kotor akan terkena keputihan. Toilet umum biasanya airnya kurang bersih yang kemungkinan besar mengandung jamur *candida*. Jamur inilah yang akan menyebabkan keputihan. Si Tokoh (Pi2) mengalami persoalan yang cukup dilematis, yakni satu sisi ia harus buang air kecil bila sering menahannya kemungkinan besar akan terkena penyakit kencing batu. Pada sisi lain, bila menggunakan toilet umum yang airnya kotor, ia takut keputihan.

Di bawah ini adalah contoh iklan yang tidak menampilkan problem secara eksplisit. Dengan perkataan lain, problem secara implisit tersaji dengan adanya solusi.

(8) Moistra

Model : Sophia Latjuba

Shopia : Meski selalu sibuk, saya selalu merawat kulit saya dengan **Moistra** *white and body lotion*. **Moistra** memadukan *jojoba oil and allantoin* menjadikan kulit saya tetap *segar* dan *muda*.

(9) Kelly Colors

Konteks : Seorang gadis sedang bingung memilih kosmetik yang benar-benar sempurna. Beberapa merek kosmetik hadir dalam benaknya, tetapi ia merasa kurang cocok. Akhirnya, hadirilah kosmetik merek **Kelly Colors**. Gadis tersebut begitu gembira.

Pi : Selama ini kucari kosmetik sempurna. Tak perlu mencari lagi. Kini hadir **Kelly Colors**, satu-satunya kosmetik dengan warna-warna indah dan bahan khusus yang merawat kulit dengan *baik*. Kosmetik mempercantik sekaligus merawat. Akhirnya....

Iklan di atas tidak menampilkan problem secara eksplisit, tetapi dari adegan di atas dapat diketahui permasalahannya. Si tokoh memiliki permasalahan dengan kulitnya yang kering, kasar, dan tidak sehat karena kesibukannya. Hal ini dapat diketahui dari tuturan si tokoh “**Moistra** memadukan *jojoba oil and allantoin* menjadikan kulit saya tetap *segar* dan *muda*” dan komentator “**Moistra**...kulit *sehat, lembut, dan segar*”. **Moistra** adalah kosmetik yang dapat membuat kulit menjadi tampak segar, muda, lembut, dan sehat. Perempuan mana pun selalu menginginkan dan mendambakan kulit yang seperti itu.

Tokoh dalam iklan memiliki masalah dengan kosmetik. Ia menginginkan kosmetik yang benar-benar sempurna, yakni yang dapat mempercantik sekaligus merawat kulit. Hal ini dapat diketahui dari tuturan si tokoh “*Selama ini kucari kosmetik sempurna*”. **Kosmetik Kelly Colors** diyakini oleh si tokoh merupakan satu-satunya kosmetik yang dapat merawat kulit dengan baik sekaligus memiliki warna-warna indah sehingga dapat mempercantik si tokoh. Kini, ia tidak perlu lagi mencari kosmetik lain seperti yang dituturkan oleh si tokoh “*Tak perlu mencari lagi*”. Tidak mudah memang mencari kosmetik yang benar-benar sempurna.

2. Nasihat

Hampir semua IT salah satu adegannya ada seseorang yang memberi nasihat. Dalam iklan di bawah ini, temannya memberikan nasihat agar si tokoh menggunakan **Rexona Confidence** karena produk tersebut tidak lengket dan tidak meninggalkan bekas sehingga tetap *confident* sepanjang hari. Nasihat si teman (Pi2) seperti tuturan berikut.

(10) **Rexona Confidence**

Pi2 : Makanya pakai produk khusus perempuan dong yang mampu menjaga agar ketiak kering sepanjang hari. Nih...! (memberikan **Rexona Confidence**).

Kopi : **Rexona Confidence**.

Pi1 : **Rexona Confidence**? Ini baru, ya?

Pi2 : Iya. *Deodorant* dengan *antirespirant* yang dibuat sesuai dengan kondisi tubuh perempuan. Beda dengan bedak dan produk lain, **Rexona Confidence** tidak meninggalkan bekas, tidak

lengket, ketiak tetap kering. Jadi, bebas bau badan dan *confident* sepanjang hari.

Rexona Confidence memiliki dua kelebihan, yakni tidak meninggalkan bekas dan tidak lengket di ketiak sehingga ketiak tetap kering. Sementara produk lain, meninggalkan bekas dan lengket di ketiak seperti lem. Dengan menggunakan **Rexona Confidence** seperti nasihat temannya, si tokoh akhirnya dapat keluar dari problemnya.

Memang tidak mudah mencari detergen yang sempurna, yakni harga murah, berkualitas, membersihkan pakaian, harum, lembut di pakaian dan di tangan. Demikian tragedi yang dirasakan oleh si tokoh di atas. Harapan dan keinginan mereka memiliki detergen seperti yang diimpikan akan terwujud bila menggunakan detergen **B2-9**. Hal ini seperti yang dituturkan oleh si teman (Pi2) berikut ini.

(11) Detergen B2-9

Pi4 : Makanya jangan mudah percaya. Murah boleh asal *berkualitas*. Pakai ini **B2-9** dengan..... mudah *bersih, harum, lembut* di tangan.

Pi3 : Harga reformasi, lho.

Siapa pun tidak ingin berjerawat karena jerawat dapat mengurangi penampilan seseorang apalagi itu gadis remaja yang baru bersemangat memperhatikan penampilannya. Jatuh cinta identik dengan tumbuhnya jerawat. Problem yang hadapai oleh Si tokoh (11) tidak akan terjadi bila ia mengikuti nasihat temannya seperti tuturan berikut ini.

(12) Red A Facial Wash

Pi3 : Siapa bilang? Yang penting *rajin* bersihin muka pakai deh **Red A Facial Wash**.

Tuturan (12) menegaskan bahwa jatuh cinta bukanlah masalah jika rajin membersihkan wajah. Wajah yang selalu bebas dari kotoran kemungkinan kecil akan tumbuh jerawat. Jerawat akan tumbuh bila wajah dalam kondisi kotor karena pori-pori tersumbat oleh kotoran tersebut.

Tubuh manusia sangat membutuhkan makanan berserat karena dapat mengurangi kadar kolestrol dalam tubuh, memudahkan buang air besar, dan memudahkan diet. Permasalahannya adalah bagaimana orang-orang eksekutif atau orang yang tidak memiliki banyak waktu untuk mengonsumsi makanan berserat tetap terjaga kadar kolestrolnya, lancar buang air besar, dan memudahkan diet. Tokoh-tokoh yang tampil dalam iklan **Vegeta** ditampilkan sebagai tokoh yang sibuk. Dinasihatkan oleh komentator agar minum **Vegeta** yang mengandung serat alami yang sangat dibutuhkan oleh tubuh.

(13) **Vegeta**

Kopa : Minum **Vegeta**. Tuang sedikit demi sedikit, segera minum sampai habis. Lemak, kolestrol, buang air besar jadi *mudah*.

Pi1 : Tiap hari *lancar*.

Pa : Kolestrol *turun*.

Pi2 : Tubuh perlu serat setiap hari.

Nasihat-nasihat yang dituturkan oleh teman atau komentator sangat spektakuler karena benar-benar memenuhi harapan dan keinginan si tokoh yang sedang bermasalah. Dalam waktu singkat si tokoh dapat keluar dari masalahnya.

(14) **Tissu Wanita Sari Ayu**

Pi2 : Jadi, gimana dong?

Pi1 : Aku selalu memiliki cara yang paling *praktis*. Kalau pergi, aku selalu bawa ini.

Pi2 : **Tissu Wanita Sari Ayu**?

Pi1 : Iya. Tissu khusus untuk menjaga kebersihan wanita kita. *Praktis* dan *lembut* sebagai ganti air kalau kita ke toilet. Ini mengandung ekstra daun sirih membersihkan dan mengharumkan kewanitaan kita, sedangkan **Tissu Wanita Rempah Dara** mengandung ekstra daun ketepeng bisa mencegah dan mengurangi keputihan.

Pi2 : Kupakai, ya?

Pi1 menasihati temannya (Pi2) agar menggunakan **Tissu Wanita Sari Ayu** yang mengandung ekstra daun sirih yang berfungsi membersihkan dan mengharumkan daerah pribadi wanita. **Tissu Wanita Sari Ayu** juga praktis dibawa ke mana saja karena dikemas mirip tisu biasa atau tisu untuk muka.

3. Resolusi

Setelah ditayangkan problem dan nasihat, biasanya akan ada resolusi, yakni penyelesaian problem. Contoh resolusi dalam iklan adalah sebagai berikut.

(15) Rexona Confidence

Pil : **Rexona Confidence** hasilnya *bebas* bau badan. Saya coba deh.

Kopi : Baru. **Rexona Confidence** terus *kering*, sih.

Si tokoh (Pil) setelah dinasihati oleh tokoh lain akan mencoba **Rexona Confidence** yang dapat membebaskan dari bau badan. Hal ini dipertegas oleh pernyataan komentator “**Rexona Confidence** terus *kering*, sih”. Pernyataan Pil dan komentator sebenarnya menegaskan kembali bahwa **Rexona Confidence** merupakan satu-satu produk terbaru yang dapat mengatasi bau badan dibanding dengan produk lainnya.

(16) Shampoo Sunsilk Antiketombe

Kopa : Karena **Sunsilk Antiketombe** baru, rambut *indah alami bebas* ketombe.

Komentator yang mewakili pengiklan pada akhir adegan iklannya berusaha meyakinkan calon konsumen atau konsumen agar percaya bahwa sampo yang dapat menghilangkan ketombe adalah **Shampoo Sunsilk Antiketombe**. Sampo ini memiliki kelebihan lain dibanding dengan sampo lainnya, yakni di samping menghilangkan ketombe, rambut tetap indah alami.

(17) HIT Antinyamuk

Pa : Bila ada **HIT Antinyamuk**, buat apa bayar yang lebih *mahal*.

Di pasar banyak beredar obat antinyamuk, baik yang semprot maupun yang dioleskan seperti memakai *lotion*. Akan tetapi, yang lebih bagus dari **HIT** tidak ada, yang lebih mahal itu banyak. **HIT Antinyamuk** menjamin bahwa kualitasnya dapat diandalkan dengan harga yang terjangkau.

(18) Autan

Kopi : Nyamuk? Mana mungkin. **Autan**.

Autan lain dengan **HIT**. **Autan** merupakan obat nyamuk yang dikemas seperti *lotion* atau cairan sehingga dapat dioleskan. Dengan pernyataan “*Nyamuk? Mana mungkin?*” mengimplikasikan bahwa setelah memakai **Autan** tidak mungkin nyamuk berani mendekat lagi. Hal tersebut mengisyaratkan bahwa **Autan** benar-benar manjur mengusir nyamuk. Di samping itu, **Autan** juga lembut di kulit “*Autan selain tahan sampai pagi juga lembut di kulit*”.

(19) Tissu Wanita Sari Ayu

Pil : Tissu Wanita Sari Ayu *aman* digunakan karena mengandung bahan *alami*.

Tissu Wanita Sari Ayu di samping kemasannya praktis juga aman digunakan karena mengandung bahan alami, yaitu salah satu komposisinya dari daun sirih. Daun sirih berkhasiat mencegah dan mengurangi keputihan. Produk kemasan praktis yang tidak dibuat dari bahan alami cenderung beresiko tinggi karena mengandung bahan kimia yang cukup tinggi. Sekali lagi, pengiklan berusaha meyakinkan bahwa **Tissu Wanita Sari Ayu** walaupun dibuat dengan teknologi canggih tidak berbahaya untuk kesehatan. Pengiklan menjamin keamanannya bila mengkonsumsi **Tissu Wanita Sari Ayu**. Hal ini diketahui dengan pemakaian kata *aman*.

4. Simpulan/Penegasan Ulang

Hampir dapat dipastikan dalam IT ada simpulan atau penegasan kembali dari khasiat atau keunggulan produk yang diiklankan. Hal tersebut tampak pada iklan berikut.

(20) Moistra

Komentator : **Moistra**... kulit *sehat*, *lembut*, dan *segar*.

Pengiklan bermaksud menegaskan kembali bahwa **Moistra** lah satu-satunya produk yang dapat membuat kulit menjadi sehat, lembut, dan segar. Ajektiva *sehat*, *lembut*, dan *segar* merupakan penegasan dari khasiat dan keunggulan **Moistra**. Hal ini terjadi karena tidak semua kosmetik memiliki khasiat menyehatkan kulit. Khasiat lembut dan segar sebagian besar kosmetik menjanjikannya walaupun pada kenyataannya tidaklah demikian. Tiga komponen *sehat*, *lembut*, dan *segar* merupakan keunggulan **Moistra** dibanding produk lainnya. Di bawah ini ada contoh IT lain sebagai pembanding.

(21) **Hemaviton Skin Nutrien**

Vira : **Hemaviton Skin Nutrien** bikin *cantik*, tapi nggak bikin *gemuk*.

Perempuan paling takut gemuk karena akan mengurangi daya tarik. Asumsi tersebut terus didengung-dengungkan oleh pengiklan dengan mempromosikan produk pelangsing tubuh. Walaupun demikian, obat pelangsing sangat berbahaya bagi tubuh. Oleh karena itu, pengiklan menegaskan kembali bahwa **Hemaviton Skin Nutrien** adalah obat yang sangat tepat untuk dikonsumsi oleh perempuan karena tetap dapat terjaga kecantikannya, tetapi tidak menambah berat badan. Hal ini terjadi karena penambahan nutrisi sering kali menambah nafsu makan sehingga berat badan pun bertambah.

(22) **Rinso**

Kopa : Rinso Formulasi Baru membersihkan paling *bersih*.

IT di atas menegaskan kembali bahwa **Rinso**-lah satu-satunya detergen yang dapat membersihkan pakaian dari noda yang membandel. Unsur simpulan dalam IT sangatlah penting karena sebagai kata kunci atau penegasan kembali keunggulan produk yang diiklankan. Pada umumnya, untuk menghemat biaya pengiklanan, produsen hanya menampilkan unsur simpulan karena simpulan langsung pada sasaran, yakni produk dan khasiatnya.

D. Simpulan

Iklan televisi (IT) memiliki struktur yang terdiri dari empat unsur, yakni problem, nasihat, resolusi, dan simpulan. Struktur yang dimaksud di sini adalah pola atau susunan informasi dalam IT. Kebanyakan IT adalah suatu drama meskipun berlangsung singkat sekali (15-60 detik). Seperti halnya drama, IT juga memiliki tiga unsur pokok, yakni tokoh fiktif, jalan cerita (plot), dan dialog. Walaupun IT mirip dengan drama, ada sedikit perbedaan pada akhir cerita. Akhir cerita sebuah drama biasa dapat berakhir dengan kesedihan atau kebahagiaan, sedangkan minidrama dalam iklan selalu diakhiri dengan kebahagiaan. Sebagaimana drama, IT pun dimulai dengan adanya problem, konflik, atau situasi tragis yang mengancam si tokoh, misalnya tubuh kurang ideal, kulit kurang putih atau kasar, bau badan, rambut kering dan rontok, gigi yang berlubang, terkena flu, kulit wajah yang terkena sinar matahari, dan sebagainya. Derita yang dialami oleh si tokoh akan berakhir dengan

adanya nasihat yang diberikan oleh seorang teman yang bijaksana atau seseorang yang memiliki otoritas, seperti dokter, ahli kecantikan, atau seorang pakar dalam bidangnya. Si tokoh pun terhindar dari tragedi karena menggunakan atau mengonsumsi barang yang ditawarkan oleh IT. Seolah-olah bila tidak menggunakan produk tersebut, derita si tokoh tidak akan berakhir.

DAFTAR PUSTAKA

- Chris Barker, *Cultural Studies*. Cet. ke-7. Terj. Nurhadi, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2011.
- Depdiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2012.
- Frank Jefkins, *Periklanan*, terj. Haris Munandar, Jakarta: Erlangga, 1997.
- John Storey, *Cultural Studies dan Kajian Budaya Pop: Pengantar Komprehensif Teori dan Metode*. Terjemahan Laily Rahmawati, Yogyakarta: Jalasutra, 2006.
- Kustadi Suhandang, *Periklanan Manajemen, Kiat dan Strategi*, Bandung: Nuansa, 2010.
- Marcel Danesi, *Pesan, Tanda, dan Makna*, terj. Evi Setyarini dan Lusi Lian Piantari, cet. ke-2, Yogyakarta: Jalasutra, 2011.
- Monle Lee dan Carla Johnson, *Prinsip-Prinsip Pokok Periklanan dalam Perspektif Global*, terj. Haris Munandar dan Dudi Priatna, Jakarta: Kencana, 2011.
- Morissan, *Periklanan: Komunikasi Pemasaran Terpadu*, cet. ke-3, Jakarta: Kencana, 2014.
- Stanley Schindler (ed.), “Advertising” dalam *Encyclopedia International*, New York: Grolier, 1970.

BIOGRAFI DR. H. SUKAMTA, M.A.

A. Profil

Nama : Dr. H. Sukamta, M.A.
NIP : 19541121 198503 1 001
NIDN : -
Program Studi : Studi Islam
Fakultas : Pascasarjana
Jenis Pegawai Status : Pegawai Negeri Sipil Aktif
Mengajar
Jabatan Akademik Golongan : Lektor Kepala IV/C
Email : sukamt@uin-suka.ac.id.
Pendidikan Terakhir : S3

B. Riwayat Pendidikan

No	Tingkat	Nama Sekolah/PT	Fakultas /Program	Jurusan	Tahun Lulus	Tempat
1	SD	SDN			1967	Kec. Sidareja
2	SLTP	SMP Al-Hidayah			1970	Kec. Sidareja
3	SLTA	SP IAIN			1973	Kec. Maos
4	S1	IAIN	Fakultas Adab	Ilmu Adab	1979	Kec. Depok
5	S2	IAIN	Pasca Sarjana	Sastra Arab	1982	Kec. Depok
6	S3	IAIN	Pasca Sarjana	Pendidikan Islam	1991	Kec. Depok
7	S3	IAIN	Doktor	Studi Islam	1999	Kec. Depok

C. Riwayat Kepangkatan

No	Pangkat	Gol/ Ruang	No SK	Tgl SK	TMT SK
1	Penata	III/a	B.II/3 -	20/7/1985	1/3/1985
2	Penata	III/a	B.II/3. E/1721	28/2/1987	1/3/1987
3	Penata	III/b	6.11/3 -E/4373	14/5/1991	1/10/1991
4	Penata	III/c	B.II/3 -E/16707	12/10/1999	1/4/1994

No	Pangkat	Gol/ Ruang	No SK	Tgl 5K	TMT SK
5	Penata	III/d	B.II/3-E/6615	3/6/1998	1/4/1998
6	Pembina	IV/a	B.II/2/08666	2/6/2004	1/4/2004
7	Pembina	IV/b	B.II/3/14337.1	30/9/2013	1/4/2013
8	Pembina	IV/c		1/10/2015	1/10/201

D. Riwayat Jabatan

No	Jabatan	TMT	Gol/ Ruang	Surat Keputusan
1	Asisten Ahli Madya pada Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta	01/04/1987	III/a	45/Ba.0/A/1987
2	Asisten Ahli pada Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta	01/10/1990	III/b	B.II/3 E/4373
3	Lektor Muda pada Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta	01/04/1994	III/c	9.11/3 E/16707
4	Lektor Madya pada Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta	01/04/1998	III/d	8.11/3-E/6615
5	Lektor Madya/Ketua Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta	01/01/2001	III/d	138/1 rnp.Ds/2001
6	Lektor Kepala Fak_ Adab UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta	01/01/2005	IV/a	233/Ba.O/A/2004
7	Lektor Kepala/Pembantu Rektor 8idang Akademik Rektorat UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta	18/10/2010	IV/a	203.a/Ba.O/A/2010
8	Lektor Kepala Fakultas Adab Dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta	31/01/2011	V/a	
9	Lektor Kepala Mata Kuliah Bahasa Arab pada Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta	01/W/2013	IV/b	B.11/3/14337, 1

No	Jabatan	TMT	Gol/ Ruang	Surat Keputusan
10	Lektor Kepala Mata Kuliah Bahasa Arab pada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta	25/02/2019	IV/c	38.5 Tabun 2019

E. Keterangan Keluarga

Istri

No	Nama	TTL	Tanggal Lahir	Tanggal Nikah	Pekerjaan	Ketera ngan
1	HJ. NINIK AFIF AH		12/12/19 55	17/05/19 85	Ibu Rumah Tangga	

Anak

N o	Nama	Jenis Kelami n	Tempa t Lahir	Tanggal Lahir	Statu s	Pekerjaa n
1	Haris Ahmad Qornai n	Laki- laki		20/08/198 8		

F. Riwayat Mengajar

No	Nama Matakuliah	Prodi	Jenjang
1.	Al-Madkhal fi al-Nahwiy	BSA	S1
2.	Ilmu Nahwu (Marfu'at)	BSA	S1
3.	Insya' Muwajjah	BSA	S1
4.	Kitabah	BSA	S1
5.	Kitabah I	BSA	S1
6.	Kitabah II	BSA	S1
7.	Kitabah III	BSA	S1
8.	Nahwu I	BSA	S1
9.	Nahwu (Majrurat)	BSA	S1
10.	Tarjamah Indonesia-Arab II	BSA	S1

No	Nama Matakuliah	Prodi	Jenjang
11.	Teori Bahasa Arab	BSA	S1

G. Publikasi

No	Tahun	Karya	Ket.
1.	2018	Leipziger Beitrage Zur orientforschung 37, Beate Backe Thoraf Hanstein Kristina Stock (Hrsg), Arabiche Sprache Im Kontext, Festschrift Zu Ehten Von Echehard Schulz dalam <i>Al-Murakkabat fi Al-Lughah Al-'Araiyyah wa Ahammiyatuha fi Al-Kitabah.</i>	Bunga rampai
2.	2018	Arabische Sprache im Kontext dalam ترقية مهارة الكتابة في اللغة العربية للإندونيسيين عن طريق تطوير قوالب اللغة . Diterbitkan oleh PETER LANG Jerman.	Conference Paper
3.	2018	Seminar Tingkat Internasional. Pada الملتقى العلمي العالمي الحادي عشر للغة العربية. Diselenggarakan oleh UIN AR-RANIRY BANDA ACEH.	Conference Paper
4.	2018	أسلوب التضمين في القرآن الكريم والخلافات	
5.		Al-Furuq fi Al-'Anashir Al-Lughawiyyah Baina Al-Lughatain Al-'Arabiyyah wa Al-Andunnisiyyah Wa Ahammiyyatu Ma'rifatih Fi At-Tarjamah Min Al-Lughah Al-'Arabiyyah Ila	

		Al-Lughah Al-Andunisiyyah wabi al-'Aksi .	
6.	2018	Pertemuan Ilmiah Internasional Bahasa Arab PINBA XI Aceh 2018 Universitas Islam Negeri Ar-Raniriy Aceh	Conference Paper
7.		Himayatu Al-lughatain Al-'Arabiyyah Wa Al-Indonesiyyah An Al-Akhtari Wa Juhudu An-Nathiqin Bihima Fi Himayathima (Nadhratun Ila Al-Lughah Min KhilaliMugarabati 'Ilm Al-Lughah Al-Iitima'iy .	Conference Paper (Tk. Nasional)
8.	2017	حماية اللغتين : العربية والإندونيسية عن الأخطار وجهود الناطقين بهما في حمايتهما (نظرة إلى اللغة من خلال مقارنة علم اللغة الاجتماعي dalam <i>Cordova Journal</i> , Arabic Adition. Journal Language and Culture. Tingkat Nasional. http://ejurnal.uinmataram.ac.id/index.php/cordova	Jurnal Ilmiah
9.	2017	Seminar Internasional “The First Internatinal Conference on Arabic, Social, and Culture” The Jayakarta Hotel, Senggigi, Lombok 15 Oktober 2017	Conference Paper
10.	2015	Dirasah Taqabuliyyah baina al-Arabiyyah wa al-Indunisiyyah fi Tarjamat al-Afāl	Conference Paper
11.		Uslub At-Tadlmin Fi Al-Quran Al-karim Wa Al-khilafat Fihi	Conference Paper

H. Pengabdian

No	Tahun	Karya
1.	2016	Menulis Diktat Bahasa Arab Dasar untuk Santri Pesantren mahasiswa
2.	2016	Mengajar Hadis bakda salat subuh, kecuali hari Jumat dan libur di Komplek IV PP Sunan Pandanaran
3.	2015	Mengajar kitab kuning program Ramadhan 1436 H (2015 M) di Pesantren Sunan Pandan Aran
4.	2015	Menjadi penceramah subuh Ramadhan di Masjid Syuhada
5.	2015	Mengisi Hikmah Syawalan pada acara halal bihalal keluarga IKFA
6.	2015	Pengajian rutin Tafsir dan Hadis Ahad pagi
7.	2015	Menjadi penceramah Taraweh di Lab Agama masjid UIN Sunan Kalijaga

I. Recognisi

Pada tahun 2015 mendapat Tanda Jasa dan Penghargaan Lancana Karya Satya 30 tahun.

J. Penunjang

No	Tahun	Kegiatan
	2017	Pengelola Jurnal Adabiyat Fakultas Adab dan Ilmu Budaya
	2019	Unit Pengumpul Zakat BAZNAZ UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
	2015-2019	Anggota Divisi SDM non-Perguruan Tinggi Ittihadu Mudarrisi al-Lughah a--Arabiiyah (IMLA) Yogyakarta-Malang-Jakarta 2015 - 2019

BIOGRAFI PROF. DR. H. TAUFIQ AHMAD DARDIRI, S.U.

A. Profil

Nama : Prof. Dr. H. Taufiq Ahmad Dardiri,
SU.
NIP : 19510910 197703 1 002
NIDN : 2010095101
Program Studi : Bahasa dan Sastra Arab
Fakultas : Adab dan Ilmu Budaya
Jenis Pegawai : Pegawai Negeri Sipil
Jabatan Akademik Golongan: Guru Besar IV/E
Email :
Pendidikan Terakhir : S3

B. Riwayat Pendidikan

No	Tingkat	Nama Sekolah/PT	Fak./Program	Jur	Thn Lulus	Tempat
1	SD	Madrasah Ibtidaiyah			1964	Kab. Banyuwangi
2	SLTP	SMP			1970	Kab. Banyuwangi
3	SLTA	SMA Al-Islam			1973	Surakarta
4	S1	IAIN	Fakultas Adab	Sastra Arab	1976	Kec. Depok
5	S2	UGM	Pasca Sarjana	Ilmu-ilmu Humaniora/Sastra Indonesia/Jawa	1989	Kec. Depok

No	Tingkat	Nama Sekolah/PT	Fak. /Program	Jur	Thn Lulus	Tempat
6	53	IAIN Sunan Kalijaga	Pasca Sarjana	Studi Islam	2008	Kec. Depok

C. Riwayat Kepangkatan

No	Pangkat	Gol/Ruang	No SK	Tgl 5K	TMT SK
1	Penata	III/a	B.II/3-	19/3/197	1/3/197
2	Penata	III/a	B.II/3 -E/ 4355	19/5/197	1/6/197
3	Penata	III/b		1/1/1900	1/3/198
4	Penata	III/c		1/1/1900	1/4/198
5	Penata	III/d		1/1/1900	1/4/198
6	Pembi	IV/a		1/1/1900	1/10/19
7	Pembi	IV/b		91/01/19	1/10/19
8	Pembi	IV/c		1/1/1900	1/10/19
9	Pembi	IV/e		1/1/1900	1/10/20

D. Keterangan Keluarga

Istri

No	Nama	Tmp Lahir	Tgl Lahir	Tanggal Nikah	Pekerjaan	Ket
1	Wirmiati Ahmad		12/03/1953	06/09/1975	Ibu Rumah Tangga	

Anak

No	Nama	Jenis Kelamin	Tempat Lahir	Tanggal Lahir	Status	Pekerjaan	Ket
1	Magda Zakiya Taufiq	Perempuan		21/10/1978			
2	Nuha	Perempuan					

No	Nama	Jenis Kelamin	Tempat Lahir	Tanggal Lahir	Status	Pekerjaan	Keterangan
2	Anggun Reza Taufiq	Laki-laki		16/10/1987			

E. Riwayat Jabatan

No	Jabatan	TMT	Gol/Ruang	Gaji Pokok	Surat Keputusan
1	Asisten Ahli Madya pada Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta	01/06/1978	III/a		B.II/3. -E/4355
2	Asisten Ahli pada Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta	01/W/1982	III/b		B.II /3-E/11.584
3	Lektor Madya pada Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta	01/04/1988	III/d		B.II /3-E/12805
4	Lektor pada Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta	01/10/1990	V/a		B.II /3 -E/4645
5	Lektor Kepala Madya pada Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta	01/10/1993	IV/b		10 / K TAHUN 1994
6	Dekan pada Fakultas Adab IAIN	29/08/1996	V/b		B.II /3/8252/1996

No	Jabatan	TMT	Gol/Ruang	Gaji Pokok	Surat Keputusan
	Sunan Kalijaga, Yogyakarta				
7	Lektor Kepala Mata Kuliah Naqdul Adab, pada Fakultas Adab Dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta	01/01/2001	V/c		50185/A4.5/KP/2009
8	Guru Baca Mata Kuliah Naqdul Adab, pada Fakultas Adab Dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta	01/04/2009	IV/c		B.II /3. -E/4355

F. Riwayat Mengajar

No	Nama Matakuliah	Prodi	Jenjang
1.	Bahasa Indonesia	BSA	S1
2.	Fahmul Maqru' al-Adabiy	BSA	S1
3.	Metode Penelitian Sastra	BSA	S1
4.	Sejarah Sastra Arab (Klasik)	BSA	S1
5.	Sejarah Sastra Arab (Modern)	BSA	S1
6.	Skripsi	BSA	S1
7.	Tarikh Al-Adab Al-Arabi I	BSA	S1
8.	Tarikh Al-Adab Al-Arabi II	BSA	S1
9.	Sejarah dan Tokoh Bahasa dan Sastra Arab	BSA	S1
10.	Sastra dan Media	BSA	S2

No	Nama Matakuliah	Prodi	Jenjang
12.	Teori Bahasa Arab	BSA	S2

G. Publikasi

No	Tahun	Karya	Ket.
	2015	Memberikan kursus bahasa Arab al-Qiraah al-Muashirah	Bunga rampai
	2015	Ru'yatu Najib al-Kaelani al-Aliyah fi Riwayat "Azra Jakarta" Tahlil al-Binyawiy at-Taulidiy	Conference Paper
	2015	Analisis Semiotik dan Sufistik Ritual Tari Samman di Madura	Penelitian
	2016	Al-Lughah al-Arabiyah: Baina Rumansiyah al-Madhi wa Afaq at-Thotawwur fi al-Mustaqbal	Conference Paper
	2017	Ma'ani al-Rihlah wa al-Saer Mustaqatuhuma fi al-Qur'an al-Karim	Conference Paper
	2017	Mitos Keluarga Muslim dalam Sinetron Sakinah Bersamamu : Analisis Semiotika.	Penelitian

H. Pengabdian

No	Tahun	Karya
1.	2015	Memberikan kursus Bahasa al Quran di Forum Malam Jumat
2.	2015	Memberikan kursus bahasa Arab al-Qiraah al-Muashirah
3.	2016	Mengajar bahasa Arab di Mahad Sulthany Rejondani Sleman Yk

No	Tahun	Karya
4.	2016	Memberi Pengajian Tafsir Al-Quran di Masjid Al-Muhtadin Perumahan Purwomartani Kalasan Sleman
5.	2016	Khutbah Jumat di Masjid Al-Muhtadin Perumahan Purwomartani Kalasan Sleman
6.	2017	Mengajar bahasa Arab lewat Doa-doa nabi Muhammad SAW di Masjid Al-Mutadin Purwomartani Kalasan Sleman

I. Seminar/Workshop

No	Jenis Kegiatan	Tempat	Wkt	sebagai	
				penyaji	peserta
1.	Kajian <i>Tahsin al-qiraah</i> di Masjid komplek perum Kalasan	Perum Kalasan	2013	✓	
2.	Kajian bahasa al-Quran di Masjid komplek perum Kalasan	Perum Kalasan	2013	✓	
3.	Kajian tafsir tematik di Masjid komplek perum Kalasan	Perum Kalasan	2013	✓	
4.	Orasi ilmiah tema: perkembangan UIN terbaru hingga 2013 di IKASUKA NTB Juni 2014	IKASUK A NTB	2013	✓	
5.	Seminar internasional Bahasa Arab “Chatmiyat al-Tarikh”,	UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta	2013	✓	

No .	Jenis Kegiatan	Tempat	Wkt	sebagai	
				penyaji	peserta
6.	Seminar internasional, al-Arabiyyah bayna al-ahwal at-tsaqafiyyah al-insaniyyah al-islamiyyah wa alhawan ala ahliha	IAIN Imam Bonjol Padang	2013	✓	
7.	Workshop Optimalisasi Peran dan Fungsi Penasihat Akademik	FADIB UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta	2014		✓
8.	Seminar Teori Sastra dan Bahasa Kontemporer, “Kritik Wacana dalam Penelitian Bahasa dan Sastra”	FADIB UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta	2014		✓
9.	Workshop Pengembangan Silabi Mata Kuliah Inti Jurusan : “Peninjauan Kurikulum Jurusan BSAdengan Kerangka Kualifikasi Nasional Indonesia”	FADIB UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta	2014		✓

No .	Jenis Kegiatan	Tempat	Wkt	sebagai	
				penyaji	peserta
10.	FGD Peningkatan mutu substansi jurnal Adabiyat	FADIB	2014		✓

BIOGRAFI PROF. DR. H. ALWAN KHOIRI, M.A.

A. Profil

Nama : Prof. Dr. H. Alwan Khoiri, M.A.
NIP : 19600224 198803 1 001
NIDN : 2024026001
Program Studi : Bahasa dan Sastra Arab
Fakultas : Adab dan Ilmu Budaya
Jenis Pegawai : Pegawai Negeri Sipil
Jabatan Akademik | Golongan: Guru Besar | IV/D
Email :
Pendidikan Terakhir : S3

B. Riwayat Pendidikan

No	Tingkat	Nama Sekolah/PT	Fakultas	Jurusan	Tahun Lulus	Tempat
1	SD	SDN			1972	Kab. Banjarnegara
2	SLTP	Gontor			1977	Kab. Ponorogo
3	SLTA	MAAIN			1979	
4	S1	IAIN	Fakultas Adab	Sastra Arab	1986	Kec. Depok
5	S2	IAIN	Pasca Sarjana	Ilmu Agama Islam	1992	DKI Jakarta
6	53	IAIN	Pasca Sarjana	Tasawuf	1995	DKI Jakarta
7	S3	IAIN	Doktor		1996	

C. Riwayat Kepangkatan

No	Pangkat	Gol/Ruang	No SK	Tgl SK	TMT SK
1	Penata	III/a	B.II/3-	25/06/198	01/03/198
2	Penata	III/a	B.II/3 - E/17302	28/12/198	01/01/199
3	Penata	III/b	B.II/3/ E/464	20/01/199	01/10/199
4	Penata	III/c	B.II/3 -E/11069	04/10/199	01/10/199
5	Penata	III/b	B.II /3-E/12785	27/08/199	01/10/199
6	Pembin	IV/a	B.II/3/10806	26/10/199	01/10/199
7	Pembin	IV/b	B.II /2/2049	07/10/200	01/01/200
8	Pembin	IV/b	B.II /2/0026	13/05/200	01/01/200
9	Pembin	IV/c			01/04/200
10	Pembin	IV/d	31/K Tahun	07/06/201	01/04/201

D. Riwayat Jabatan

No	Jabatan	TMT	Gol/Ruang	Surat Keputusan
1	Tenaga Pengajar STAIN Bengkulu	01/10/1990	III/a	B.II/3 - d/10177
2	Assisten Ahli Madya pada Fakultas Syariah IAIN Raden Fatah, Bengkulu	01/10/1990	III/a	B.11-I/UP/209
3	Assisten Ahli pada STAIN Bengkulu	01/10/1943	III/b	B.II/3-1/464
4	Lektor Muda pada STAIN Bengkulu	01/10/1495	III/c	B.II/3-1/12785
5	Lektor pada STAIN Bengkulu	01/10/1997	IIE/d	B.II/3-E/11069
6	Pembantu Ketua I STAIN Bengkulu	18/08/1998	IV/b	B.II/3/7491/1998
7	Lektor Kepala Madya pada STAIN Bengkulu	01/10/1999	IV/a	B.II/3/10806
8	Lektor Kepala STAIN Bengkulu	01/01/2002	IV/b	B.II/2/0026
9	Puket I/Lektor Kepala Pada jurusan Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab IAIN	01/02/2003	IV/b	B.II/2/2049

No	Jabatan	TMT	Gol/Ruang	Surat Keputusan
	Sunan Kalijaga, Yogyakarta			
10	Lektor Kepala Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta	01/01/ 2005	IV/b	233/3a.O/A/2004
11	Guru Besar Mata Kuliah Ilmu Tasawuf, pada Fakultas Adab Dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta	01/05/ 2008	IV/d	
12	Guru Besar Mata Kuliah Ilmu Tasawuf/Dekan Fakultas Adab Dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Masa Jabatan 2016-2020	01/07/ 2016	IV/d	128 tahun 2016
13	Guru Besar Mata Kuliah ilmu Tasawuf pada Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta	30/10/ 2088	IV/d	190.1 Tahun 2018

E. Keterangan Keluarga

Istri

No	Nama	Tmp Lahir	Tgl Lahir	Tanggal Nikah	Pekerjaan	Ket
1	Salamah		20/05/1962		Ibu Rumah Tangga	

Anak

No	Nama	Jenis Kelamin	Tempat Lahir	Tanggal Lahir	Status	Pekerjaan	Ket
1	Fuady Aziz	Laki-laki		03/03/1984	Anak Kandungan		
2	Ahmad Ulin Nuha	Laki-laki		10/05/1986	Anak Kandungan		
3	Daffiq Afkari	Laki-laki		20/10/1993	Anak Kandungan		

F. Riwayat Mengajar

No	Nama Matakuliah	Prodi	Jenjang
1.	Akhlak dan Tasawuf	BSA	S1
2.	Khitabah	BSA	S1
3.	Muhadatsah	BSA	S1
4.	Nahwu (Mansubat)	BSA	S1
5.	Skripsi	BSA	S1
6.	Ta'bir Syafawi I	BSA	S1
7.	Ta'bir Syafawi II	BSA	S1
8.	Ta'bir Syafawi III	BSA	S1
9.	Pendekatan Studi Islam	BSA	S2

G. Publikasi

No	Tahun	Karya	Ket.
	2015	Integrasi Tasawuf dan Psikologi	Buku

H. Penelitian

No	Tahun	Karya	Ket.
	2015	Ibadah menurut Ibnu Qayyim al-Jauziyyah	
	2016	Sufistik Jawa Dalam Naskah Serat Padayangan sebagai Upaya Mengembalikan Piwulang-Piwulang Menuju Masyarakat Madani	

I. Seminar/Workshop

No .	Jenis Kegiatan	Tempat	Wkt	sebagai	
				penyaji	peserta
1.	Seminar 4th International Association of Deposit Insurers (IADI) dan Islamic Deposit Insurance Group (IDIG).	Yogyakarta	2012	✓	
2.	Seminar nasional “Workshop on review of undergraduate programs curriculum jurusan BSA Fak Adab IAIN Sunan Ampel	IAIN Sunan Ampel Surabaya	2012	✓	
3.	Workshop Manajemen Prodi Berbasis Akreditasi, 2012	UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta	2012	✓	

No .	Jenis Kegiatan	Tempat	Wkt	sebagai	
				penyaji	peserta
4.	Seminar Nasional Integration of Theology and General Science, 2012	STAIN Batu Sangkar	2012	✓	
5.	Konferensi Internasional dan Temu Asosiasi Dosen Ilmu-Ilmu Adab “Merajut Peradaban Melayu Asia Tenggara; Memperkuat Budaya Lokal Dalam Konteks Perubahan Global”	IAIN Sulthan Thaha Saifuddin in Jambi	2012		✓
6.	FGD Integrasi-Interkoneksi (Paradigma Keilmuan) UIN Sunan Kalijaga	UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta	2012	✓	
7.	Konferensi internasional ke-13 kajian keislaman, tema; distinctive paradigm of Indonesian islamic studies; towards renaissance of islamic studies	Sengigi Beach Hotel, Mataram-Lombok.	2013	✓	

No .	Jenis Kegiatan	Tempat	Wkt	sebagai	
				penyaji	peserta
8.	Konferensi Internasional Asosiasi Dosen Ilmu-Ilmu Adab “ Dengan Ilmu-Ilmu Adab, Kita Bangun Peradaban yang Humanis dan Religius”				
9.		Forum Asosiasi Dosen Ilmu-Ilmu Adab bekerja sama dengan Fakultas Adab, Sastra dan Humaniora IAIN Sunan Ampel Surabaya	2013		✓
10.	Pelatihan Asesor Sarjana BAN-PT	Batam	2013	✓	

No .	Jenis Kegiatan	Tempat	Wkt	sebagai	
				penyaji	peserta
11.	Review dan Bedah Buku Keagamaan, dengan judul “Sunan Kalijaga; Mistik dan Ma’rifat” Penulis Achmad Chodim, dan “Inskripsi Islam Tertua di Indonesia” Penulis Claude Guillot dan Ludvik Kalus.	Puslitbang kementerian Agama di Yogyakarta.	2013	✓	
12.	International Seminar on Policy of the Islamic Republic of Iran in technology Development.	Iranian Corner, Yogyakarta	2013		✓
13.	Workshop Optimalisasi Peran dan Fungsi Penasihat Akademik.	Fadib UIN Suka Yogyakarta	2014		✓
14.	Seminar Teori Sastra dan Bahasa Kontemporer, “Kritik Wacana dalam Penelitian Bahasa dan Sastra”	Fadib UIN Suka Yogyakarta	2014		✓

No .	Jenis Kegiatan	Tempat	Wkt	sebagai	
				penyaji	peserta
15.	Workshop Pengembangan Silabi Mata Kuliah Inti Jurusan : “Peninjauan Kurikulum Jurusan BSAdengan Kerangka Kualifikasi Nasional Indonesia”	Fadib UIN Suka Yogyakarta		✓	
16.	Workshop Evaluasi Diri Institusi	2014		✓	
17.	FGD Pengembangan Kompetensi Keilmuan Dosen Fakultas Adab dan Ilmu Budaya.	Fakultas Adab, UIN Sunan Kalijaga, di Yogyakarta.	2014		✓

Puisi Aly D Musyrifa

MUNGKIN LELAKI SELALU SETIA

In memoriam Taufiq A Dardiri

Mungkin lelaki selalu setia
melelehkan batu di kepalamu
dengan senyum dan ucapannya

Hidup bagai hikayat sebatang kaktus
bertahun bertahan di padang tandus
tapi lelaki menatap hanya ke cakrawala
lalu menghunjam ke lapis dasar cinta
dan seribu mata air mengucur
dari getar hatinya yang jujur

Mungkin lelaki memang setia
menyusun nada demi nada
setiap hari, setiap waktu
hingga seluruh hidupnya adalah lagu
yang merdu dinyanyikan air matamu

Mungkin lelaki adalah keharuman
yang semerbak meliputimu
ketika debu kembali debu

2020

PROF TAUFIQ DALAM KENANGAN

Oleh: Syihabuddin Qalyubi

Perjumpaan saya dengan Ust. Taufiq, tidak dimulai dari awal pengabdian saya di Adab yaitu 1990, tapi jauh sebelumnya. Pada era tahun 70-an saya sering berpapasan dan melihat beliau dalam berbagai aksi di kampus putih ini, terutama ketika perpindahan IAIN-1 dari Prof. Soenarjo ke pengganti berikutnya yang cukup membuat kampus ini hangat. Ust. Taufiq sering terlihat di barisan paling depan dalam aksi-aksi tersebut.

Ketika saya sarjana, saya berkeinginan melanjutkan studi ke Mesir, saya pun dites kemampuan bahasa oleh tim di Lembaga bahasa yang pengujinya antara lain ust Taufiq dan ust. Abu Bakar Basalamah. Alhamdulillah saya lolos dan bisa mewakili IAIN Jogja untuk studi di Mesir.

Pada tahun 1984, saya mulai mengabdikan di Lembaga Bahasa IAIN Sunan Kalijaga, sebagai tenaga administrasi, ketika itu ust. Taufiq menjadi atasan saya, jabatan beliau Kepala Departemen Akademik. Beberapa tahun kemudian ketika pak Muis Naharong, sebagai kepala Departemen Perpustakaan dan Laboratorium bahasa, melanjutkan studi ke Amerika saya ditunjuk Direktur Lembaga Bahasa (alm Prof.Dr.Nourouzzaman S., MA) untuk menggantikannya, sehingga hubungan saya dalam pekerjaan bersama beliau semakin intens.

Kerjasama dengan Ust. Taufiq sangat baik sekali, terutama ketika menangani ujian bahasa. Waktu itu Lembaga Bahasa tidak hanya menangani ujian bahasa untuk mahasiswa IAIN saja, tetapi juga KOPERTAIS wil.III DIY dan IAIN Purwokerto, sehingga volume pekerjaan sangat banyak sekali.

Lembaga Bahasa sama seperti saat Pusat Bahasa sekarang ini, yaitu mengelola proses belajar-mengajar bahasa Arab dan bahasa Inggris, hanya saja waktu itu durasi kuliahnya cukup lama yaitu 6 level dalam 6 semester. Kecuali jika mahasiswa dalam pretestnya memperoleh nilai bagus maka yang bersangkutan bisa langsung kuliah di level Mutaqaddimah (untuk bahasa Arab) dan level Advance (untuk bahasa Inggris), sehingga waktu yang ditempuh pun bisa relatif singkat.

Ust. Taufiq Ustadz Abu Bakar Basalamah dan saya sering ditugasi IAIN untuk menyeleksi dosen dan mahasiswa yang akan studi lanjut di luar negeri. Di samping itu juga sering diminta mendampingi tamu asing yang berkunjung ke IAIN.

Lembaga Bahasa sering mendapat kritik keras terutama dari mahasiswa yang tidak bisa segera menyelesaikan studinya gara-gara ujian bahasanya belum lulus. Kala itu mahasiswa bisa menempuh ujian skripsi jika yang bersangkutan sudah memperoleh sertifikat Mutaqaddimah untuk bahasa Arab dan Advance untuk bahasa Inggris. Padahal waktu itu Direktur Lembaga Bahasa sudah menurunkan standar kelulusan dengan nilai 60-, tetapi prosentasi sangat minim sekali.

Akhirnya Rektor IAIN Sunan Kalijaga (Prof. Drs. H. Muin Umar) menyatakan Lembaga Bahasa selesai pengabdiannya. Tak lama kemudian Prof.Dr.Nourouzzaman S.,MA terpilih jadi dekan fakultas Adab, ust. Taufiq ust. Kembali ke fak. Adab ust. Abd Qadir Syafi'i kembali fak Dakwah, pak Muis Naharong melanjutkan studi di Amerika, pak Wasidi dan pak Samirin keduanya ditugaskan di fak. Adab. Tinggal saya sendiri yang belum jelas, kebetulan kala itu saya masih berstatus staf administrasi. Ada teman-teman waktu itu menyarankan saya agar mengajukan pindah ke UPT Perpustakaan, ada juga teman yang menyarankan pindah menjadi pegawai administrasi di fak Adab.

Setelah melakukan berbagai pertimbangan, akhirnya saya mengajukan lamaran pindah ke fakultas Adab. Saya ingat sekali dalam surat pengajuan itu saya sebutkan mengajukan untuk mengabdikan di fakultas Adab, tanpa menyebutkan sebagai dosen ataupun pegawai administrasi. Tak lama kemudian turunlah surat jawaban dari dekan fak Adab yang ditandatangani Prof Dr Nouruzzaman S., MA, bahwa saya diterima menjadi dosen di fak. Adab. Alhamdulillah saya bersyukur sekali.

Tak lama kemudian periode jabatan Prof. Nouruzzaman, S., MA berakhir, lalu dilanjutkan oleh ust. Taufiq. Pada periodenya beliau mempunyai gagasan untuk buka jurusan Perpustakaan, lalu diadakan beberapa kali rapat dengan menghadirkan para pustakawan UGM (Drs. Purwono, Drs. Lasa, Drs Tri Septiantono), pustakawan IAIN (Anis Masruri, dan Sri Rochyanti Z), dan Labibah Zain yang ketika itu sedang mengambil program magister di Canada, Sedangkan dari Adab sendiri ikut aktif dalam rapat ust. Fuadi Aziz, ust. Abu Bakar Basalamah, ust. Sugeng Sugiyono dan saya sendiri.

Setelah proses cukup lama, turunlah SK dari Dirjen Binbaga Islam izin buka Program D3 Ilmu Perpustakaan dan Informasi Islam dengan ketua jurusannya Ust. Fuadi Aziz dan saya sebagai sekretaris jurusannya, namun pengabdian baru berlangsung satu tahun Ust Fuadi Aziz meninggal dunia, akhirnya saya ditunjuk sebagai penggantinya.

Ust. Taufiq sangat menginginkan jurusan Perpustakaan semakin ditingkatkan kualitasnya. Keinginan itu disambut kawan-kawan di jurusan Perpustakaan dengan mengadakan berbagai diskusi dan seminar. Akhirnya Prodi S1 Ilmu Perpustakaan terbentuk, saya sebagai Kaprodinya dan Labibah Zain sebagai sekretarisnya yang kemudian karena studi lanjut di Canada jabatan sekretris diganti oleh Anis Masruri. Hanya saja ketika Prodi S1 Ilmu Perpustakaan terbentuk ust Taufiq sudah tidak menjabat dekan lagi.

Sekalipun saya sudah kenal dekat dengan ust. Taufiq tetapi dalam urusan kedinasan beliau sangat disiplin sekali. Pernah suatu waktu saya akan membimbing ibadah haji untuk kesekian kalinya, beliau tidak memberi izin, dengan alasan saya terlalu sering meninggalkan kampus. Saya beralasan bahwa perkuliahan akan saya rapel sebelum berangkat, atau menqadlanya sewaktu saya pulang dari ibadah haji. Beliau tetap pada pendiriannya, bahwa saya tidak diizinkan, sekalipun saya waktu itu sudah bayar ONH.

Setelah ust Taufiq tidak menjabat dekan, hubungan kekeluargaan saya dengan keluarga ust Taufiq tetap terjalin dengan baik, saya dan isteri sering berkunjung ke rumahnya, demikian pula beliau dan bu Taufiq sering berkunjung ke rumah saya. Hubungan kekeluargaan kami semakin dekat lagi terutama ketika saya dan ust. Taufiq beserta 5 dosen Adab lainnya (ust. Bermawiy Munthe, ust Marjoko Idris, ust. Moh. Habib, Ust Habib Kamil, dan ust Ibnu Burdah) mendapat tugas penelitian di Mesir selama 6 bulan. Kebetulan ketika tinggal di apartemen Rob'ah (Robi'ah) al-'Adāwīyyah saya sekamar dengan beliau.

Peristiwa yang sangat membanggakan bagi saya, ust Taufiq promosi disertasi dan pengukuhan Guru Besarnya ketika saya menjadi Dekan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya. Hubungan saya semakin lengkap lagi ketika saya menikahkan kedua puteri saya, ustadz Taufiq banyak terlibat di dalamnya, sejak acara khitbah hingga acara resepsi pernikahannya.

Beberapa tahun menjelang beliau wafat, Prof. Taufiq mendapat ujian dari Allah swt untuk meningkatkan derajatnya, yaitu penyakit yang sampai beliau wafat tidak ditemukan obatnya. Sewaktu

beliau sakit saya berusaha mempertemukan dengan sahabat karibnya, yaitu Prof. Dr. Saifullah S.A, mantan aktivis IAIN Sunan Kalijaga dan mantan dekan fak. Adab UIN Imam Bonjol Padang. Alahamdulillah kedua sahabat itu sempat ketemu sewaktu Prof Saifullah menghadiri dies natais UIN Jogja th 2019.

Semangat hidup ust Taufiq sangat tinggi, beliau telah berobat di dalam maupun di luar negeri. Saya pernah ngobrol dengan pak Jarot agar ust. Taufiq berobat ke Malaka, karena banyak orang yang punya penyakit sama seperti yang dideritanya bisa sembuh, lalu saya menghubungi alumni Adab yang tinggal di Malaka (sdr Supriadi dan Muhdiyoto) supaya memfasilitasinya. Beliau sempat berobat di sana. Namun taqdir ajalnya sudah ditentukan Allah, *la yasta-khirūna sā'atan wa lā yastaqdimūn*. Semoga Ust Taufiq mendapatkan balasan Syurga di sisi-Nya. Amīn.

USTADZ TAUFIQ, DOSEN DAN MAHASISWA (TANPA JARAK)

Oleh: Mardjoko

Beberapa hari setelah penulis memasuki dunia mahasiswa di fakultas adab, penulis mengenal ustadz Taufiq, begitulah sebutan untuk pak Taufiq, lebih akrab disebut ustadz daripada sebutan Profesor yang disandangnya. Dalam ingatan penulis, beliau sosok dosen yang familier, memberi perhatian pada mahasiswa, dan spontanitas bahasa arabnya nampak kentara. Karena penulis lulusan pondok gontor, walaupun dengan modal bahasa arab yang itu-itu, penulis langsung akrab dengan beliau. Keakraban itu berlanjut dengan saling mengunjungi, saling mengenal, dan saling mempercayai, dan akhirnya hubungan itu tanpa jarak.

Memasuki tahun ke dua kuliah, atas keinginan ustadz Taufiq, penulis dipondokkan di asrama Madr. Mu'allimin sebagai pembimbing asrama sekaligus sebagai guru bahasa arab. Hampir setiap hari Ahad pagi, ustadz Taufiq berkunjung ke Mu'allimin, ngobrol sebentar, kemudian kuliner di sekitar asrama. Keakraban tersebut juga nampak seringnya ust. Taufiq mengajak nonton film penulis, kadang di tengah malam nonton film india, kadang di siang hari, setelah kuliah jam 10.00, seakan tidak ada canggung bahwa yang diajak ini adalah mahasiswanya, tapi begitulah ust. Taufiq tidak berjarak. Penulis merasa kagum, saat –saat menanti masuk gedung, beliau selalu menghafalkan puisi-puisi arab, utamanya karya sastra arab mahjar.

Sebagai mahasiswanya, penulis senang-senang saja punya dosen yang tidak berjarak dengan mahasiswanya, benar nasehat Imam Syafi'i, mahasiswa sekali-kali tidak akan mendapatkan ilmu kecuali dengan 6 syarat, yang salah satunya adalah (shahbatul-ustâdz), tidak berjarak dengan gurunya, jadilah penulis juga ikut-ikutan belajar rajin. Di ruang kelas, ust. Taufiq selalu mengajak mahasiswanya berbahasa arab, dan beliau selalu memulai menyapa dengan bahasa arab, bahasa komunikasinya mudah dipahami, dan pertanyaannya juga mudah dijawab, tak terasa, dan rasanya para mahasiswa sudah pada pinter bahasa arab, padahal baru ngerti bahasa sedikit saja.

Keakraban tersebut bertambah kuat setelah penulis diberi kesempatan menjadi dosen di Fak. Adab, beliau menjadi rujukan

penulis dalam model mengajar di hadapan para mahasiswa, mengajarnya santai, namun tidak kehilangan rasa keseriusan. Karya pertama tulisan ust. Taufiq yang penulis baca -ketika masih mahasiswa- adalah berjudul *al-Ayyâm: Thaha Husein*. Makalah setebal 24 halaman tersebut sangat menyentuh hati penulis, penulis baca berkali-kali dan penulis penasaran pada buku aslinya, sampai pada akhirnya penulis mempunyai buku *al-Ayyâm* berbahasa arab, serta terjemahannya dengan judul hari-hari berlalu. Keingintahuan penulis terhadap sosok Thoha Husein terus berlanjut, hingga dalam penulisan tesis, penulis memilih judul *Thaha Husein dan Pemikiran Sastra*. Oleh penilai tesis, Prof. Mu'in Umar, penelitian tesis tersebut diubah judulnya menjadi *Kebangkitan Intelektualisme Mesir: Kajian pemikiran Thaha Husein*.

Tahun 2005-2006 penulis dengan ust. Taufiq dan kawan-kawan mendapatkan kesempatan ngaji di Mesir, di buminya para nabi, saat itulah penulis bisa ziarah ke makam Prof. Thaha Husein.

Di akhir studi S-3, Ust. Taufiq menulis disertasi tentang 'Adzra Jakarta (Perawan Jakarta) karya Najib Kailani, seorang sastrawan Mesir yang sangat terkenal. Penelitian ust. Taufiq ini dinilai menemukan teori baru, yaitu penulis sastra atau novel tidak harus berada di tengah-tengah masyarakat yang mejadi objek tulisannya. Terbukti, Najib Kailani menulis novel 'Adzra Jakarta, pada hal sang penulis belum pernah ke Jakarta.

Kebersamaan penulis dengan ust. Taufiq berlanjut pada saat kita berkunjung ke daerah Thanta, Mesir untuk bersilatrahmi pada istri sastrawan Najib Kailani. Ahamdulillah, kami bisa bertemu langsung dengan istrinya duktur Najib Kailani penulis novel 'Adzra Jakarta, beliau adalah seorang dokter, tidak aneh jika kediamannya serba berwarna putih, rumahnya bercat putih, perabot rumah tangganya pun juga berwarna putih, bahkan jubah yang dipakaipun -waktu itu- berwarna putih.

Sebagai seorang dosen, ust. Taufiq tidak perlu diragukan kemampuannya berbahasa arab, baik fushhâ maupun 'amiyah, komunikasi lisan maupun tulis. Tidak saja berkomunikasi dengan orang indonesia, melainkan juga dengan orang arab asli, beliau tidak pernah mempunyai rasa canggung, apalagi minder, bahasa arabnya mengalir saja ketika berhadapan dengan orang-orang arab asli. Beliau adalah salah satu pendiri IMLA (*ittihadul-mudarrisin lil-lughatil-arabiyyati*), dan pernah menjabat sebagai ketua umum organisasai tersebut. Sebagai penghargaan dan jasanya dalam mengembangkan

bahasa arab di indonesia, pemerintah Mesir menghadiahkan baju jubah kebesaran kepada beberapa tokoh, antara lain kepada Profesor Taufiq.

Ust. Taufiq sebagai seorang dosen, maqamnya di atas rata-rata teman seprofesi, selain secara akademis beliau adalah seorang profesor, jangan lupa beliau juga seorang penyanyi jempolan, banyak lagu-lagu ndangdut yang dilantunkan di beberapa kesempatan dengan santun, tanpa kehilangan jati dirinya sebagai seorang akademisi.

Tahun 2005, masyarakat Indonesia di Cairo Mesir mengadakan Indonesian days selama satu minggu, dengan mengambil tempat di gedung dan halaman kedutaan besar Indonesia di Cairo. Produk-produk teknologi, pakaian khas, kuliner Indonesia dipamerkan di situ, tidak ketinggalan music khas Indonesia ndangdut juga ikut meramaikan acara tersebut. Ust. Taufiq tampil dengan membawakan beberapa lagu kesukaannya, antara lain air berjudul air susu dibalas dengan air toba, rek ayo rek, dan beberapa lagu lain atas permintaan para hadirin, begitu mc-nya menyebut nama duktur Taufiq, hadirinpun tepuk tangan sebagai tanda kekaguman dan penghormatannya.

Di tengah-tengah kesibukannya sebagai seorang dosen, ust. Taufiq tidak pernah berhenti melakukan pengabdian pada masyarakat sekitarnya, menjadi rutinitas beliau menyampaikan taushiyah, baik taushiyah maintenance, khubah jum'at, pertemuan keluarga, atau peringatan hari-hari besar islam. Lengkaplah ust. Taufiq sebagai seorang dosen, di dalam dirinya terpadu antara mengajar, meneliti dan mengabdikan.

Ketika usia memasuki angka 64, ust. Taufiq menderita sakit, berobat dan terus berobat, namun Allah yang menentukan usaha Ust. Taufiq. Pada hari Selasa, 05 Nopember 2019, jam 16.00 penulis, istri penulis dan Ust. Bahrum Bunyamin mengunjungi beliau yang tengah berbaring karena sakit di rumah Perumahan Purwomartani, saling bertanya, saling menjawab, saling bercerita, kami bertiga mendapat hadiah buku karya beliau yang berjudul (Memahami Sajak Ghazal Penyair Sufi Hafiz al-Sirazi, 2018, 2019), sebelum pamit, kita saling menebar senyum, bahkan ust. Taufiq pegang-pegang janggut penulis, sambil mengacungkan jempol, tanda hati merasa lega, di situ ada bu Tufiq, dan Mas Reza. Penulis lama berpelukan, Jam 18.00 kami bertiga pamit, sesampainya penulis tiba di rumah Jomblangan, penulis dapat berita kalau beliau meninggalkan kita untuk selama-lamanya, ust. Taufiq menghadap Sang Pencipta, pada saat usianya menunjuk

pada angka 67, innalillahi wa inna ilaihi raji'un. Selamat jalan guru-ku dan sahabat-ku.

PROF. ALWAN, KEMULIAAN ITU DICARI, BUKAN DITUNGGU

Oleh: Mardjoko

Yang membuat penulis akrab dengan prof. Alwan mungkin sama-sama nyantri di pondok gontor, kendatipun prof. Alwan hanya nyantri tiga tahun, namun tidak menjadikan pergaulan merasa kikuk, begitulah ciri santri gontor, tidak berbeda apa tamat atau baru belajar satu bulan, semuanya satu derajat, menjadi santri gontor dengan hak yang sama. Prof. Alwan dimata penulis adalah sosok yang tidak mau menyerah, daya juangnya tinggi, prinsip hidupnya adalah “bercita-cita setinggi mungkin, jika tidak dapat, akan memperoleh yang di bawahnya”.

Beliau aktifis, didukung dengan bahasa Arab dan Inggris ala Gontor serta retorika yang baik, Prof. Alwan bisa tampil percaya diri dimana-mana, baik dalam kegiatan akademisi maupun dakwah masyarakat pedesaan. Setamat dari IAIN Sunan Kalijaga, Fakultas Adab, beliau langsung ke STAIN Bengkulu sebagai dosen. Fokusnya, bagaimana dapat uang? Mulailah membuka kursus-kursus bahasa arab dan inggris, ngajar di beberapa perguruan tinggi, dalam waktu yang tidak begitu lama, Alwan sudah menjadi orang penting di Bengkulu, sebagai pimpinan kursus bahasa, Ketua Kopertais dan pembantu rektor. Satu tahap lagi, keinginannya menjadi rektor terwujud. Nasib baik belum memihak ke Prof. Alwan kalah dalam pemilihan Rektor, selanjutnya lebih memilih balik ke Yogya dari pada meneruskan menjadi dosen di Bengkulu. Impiannya terwujud, beliau menjadi dosen di Fak. Adab pada masa kepemimpinan pak Kyai Syakir Ali. Langkahnya pelan tapi pasti, jabatan demi jabatan dilalui, jabatan guru besar diraih, pembantu dekan, Kepala Pusat pada lembaga penelitian, ketua kopertais, kemudian Dekan Fakultas Adab UIN Sunan Kalijaga.

Ketika usia menunjuk pada angka 56, Prof. Alwan sakit dan harus keluar masuk rumah sakit, yang akhirnya menghadap Sang Kuasa dalam usia ke 58 tahun, selamat jalan teman.

Banyak hal dari Prof. Alwan menjadi pelajaran buat penulis, pertama; memanfaatkan kesempatan sesempit apapun untuk memperoleh uang. Selain sebagai dosen dengan jabatan guru besar, Prof. Alwan tiap hari, antara pukul 05.00-10.00 berada di pasar

hewan, berpindah dari pasar hewan satu ke pasar hewan lainnya, bakul sapi dan bergaul bersama para blantik. Beliau pernah bilang pada penulis: “minimal 2 juta tiap hari bisa dibawa pulang ustadz”. Suatu hari, prof. Alwan meminta pada penulis untuk menyiapkan lahan dan mobil pikep, untuk transit hewan sapi sebelum dijual di pasar hewan. Beliau bilang; “ustadz Mardjoko tidak perlu ke pasar, apa lagi ngopeni sapi, di rumah saja, 2 juta setiap hari masuk kantong”. Mungkin karena mental penulis bukan mental bakul, tawaran yang istimewa itu tidak penulis penuhi.

Kedua, memanfaatkan kesempatan sesempit apapun untuk meraih jabatan. Tidak aneh, selama perjalanan karirnya, beliau selalu menjabat, prinsip yang dipegang, ndaftar jadi pejabat, dan pokoknya njabat, apapun jabatannya. Suatu hari penulis bertanya: “Prof. Alwan ndaftar rector ya ? yakin jadi ya?” Jawaban beliau cukup mengejutkan: “Ustadz, kalau saya ndaftar rektor dan tidak jadi, nanti akan jadi pejabat di bawah rector, karena ketika bersama para kandidat itu kita ada lobi-lobi tingkat tinggi,” sambil tertawa ha-ha-ha-ha. Terbukti, gagal menjadi rector, beliau menjabat ketua kopertais, yang kedua gagal menjadi rector beliau menjadi dekan Fakultas Adab. Tidak ada kata menyerah, jabatan itu dikejar, itu prinsip Prof. Alwan.

Ketiga, sewaktu penulis menjadi Ketua Lembaga Penelitian (Lemlit) Prof. Alwan dalam posisi free, sering ke Lemlit, katanya bermain catur, bermain tenes meja, mencari suasana segar biar tidak sakit. Atas seizin prof. Musa, Prof. Alwan, mas Norhaidi, dan mas Shodiq dikukuhkan sebagi Ketua-ketua pusat pada lembaga penelitian. Jabatan kapus itu dipegang sekitar 2 tahun, namun waktu yang singkat itu cukup membuat pertemanan penulis bertambah akrab.

Prof. Alwan juga mejadi assesor perguruan tinggi yang setiap saat melakukan perjalanan dinas, semua dijalani dengan rasa senang, kendatipun kesehatannya selalu menjadi persoalan. Untuk menata keseimbangan antara pekerjaan dan hiburan, Prof. Alwan kemana saja selalu membawa papan catur dan bet tenes meja. Tidak tanggung-tanggung, konon ketika beliau mendapat kesempatan ke Kairo Mesir, malam-malamnya dihabiskan untuk bermain catur dengan orang-orang arab.

Di tengah-tengah kesibukannya mengajar, menjabat dan berbisnis itu, dirasa atau tidak, penyakit yang diderita semakin mengganas, yang akhirnya menjadi beban dalam perjuangan sang

Profesor. Prof. Alwan akhirnya menyerah dan dikalahkan oleh penyakit yang dideritanya, disaat usia menunjuk pada angka 58.

Di hari beliau wafat, penulis takziah ke rumahnya, dan bertemu dengan beberapa teman yang menjadi tim olah raga tenis meja, saling menyapa, kata mereka kepada penulis: “Kita kehilangan pak dengan wafatnya Prof. Alwan, beliau sangat baik, setiap kita bermain tenis meja dan catur dan terdengar adzan shalat, beliau langsung minta kita semua berhenti dan mengerjakan shalat secara berjama’ah. Kami kehilangan beliau pak”.

Selamat jalan Prof. Alwan, damai untuk selamanya.

PERAN BAPAK IMADUDDIN SUKAMTA BAGIKU

Oleh: Khairon Nahdiyyin

Beliau merupakan salah satu guru yang memiliki peran besar dalam perkembangan keilmuan bahasa Arab saya. Perkembangan dari pengetahuan bahasa Arab khas pesantren salaf menjadi pengetahuan yang lebih bernuansa akademik. Pengetahuan kebahasaan saya tidak lagi murni nahwu *minded*. Dunia bahasa Arab setelah diajar Beliau sedikit demi sedikit mulai terbuka lebar bagi saya. Banyak aspek dari bahasa Arab yang saya dapatkan dari Beliau. Untuk pertama kalinya belajar ilmu bahasa Arab tidak terbatas pada kaidah nahwu dan balaghah, tetapi juga penguasaan kosa kata dengan berbagai statusnya, khususnya yang di kemudian hari saya ketahui sebagai kolokasi, idiom, serta kosa kata-kosa kata baru yang awalnya agak asing bagi lulusan pesantren salaf seperti saya.

Pengetahuan bahasa Arab lainnya yang saya serap dari Beliau adalah cara menerjemah teks Arab ke dalam bahasa Indonesia. Kemampuan untuk menerjemah yang saya jalani setelah lulus dari Adab, dasar-dasarnya berasal dari Beliau sebagai dosen terjemah Arab-Indonesia. Bagaimana mengalihkan bahasa Arab ke bahasa Indonesia dengan tetap memperhatikan kaidah nahwu, tetapi tetap menghasilkan terjemahan yang dapat dipahami dengan mudah dan baik oleh pembaca Indonesia. Karena begitu banyak dan melekatnya ilmu dalam bahasa Arab dan terjemah yang saya serap dari Beliau, saya sering mengatakan kepada mahasiswa saya di kelas dan di tempat-tempat lain bahwa kemampuan ini saya dapatkan dari guru saya, Bapak Imaduddin Sukamta.

Ada aspek lain yang merupakan jasa Beliau kepada saya selain ilmu yang diajarkan dalam kelas, yaitu memberikan kepada saya pengalaman ke luar negeri sampai 3 kali. Dua kali ke Jerman dan sekali ke Mesir. Tiga kesempatan ini semuanya berkaitan dengan bahasa Arab. Tiga pengalaman ini saya yakin tidak terlepas dari peran Beliau, khususnya ke Jerman dua kali. Karena kedekatan Beliau dengan Prof. Schultz dan Thoralf, Pak Kamto mengajak saya untuk mendapat pengalaman bagaimana belajar bahasa Arab di negeri yang jumlah umat Muslimnya sangat sedikit. Tanpa banyak menghabiskan waktu yang panjang dalam proses belajar di Kampus, saya melihat dengan mata kepala sendiri, mahasiswa di semester 5, sudah dapat

berbicara bahasa Fusha dengan baik dan lancar, bisa membuat bahasa percakapan dengan bagus, dan yang lebih mengherankan bisa melakukan praktik terjemah *fawriyah*, atau *interpreting*, di hadapan tamu-tamu dari Indonesia, yang semuanya pada saat itu dari dosen pengajar bahasa Arab dari beberapa perguruan tinggi Islam di Indonesia, Jawa, NTB dan Kalimantan.

Terima kasih saya sebesar-besarnya kepada Beliau atas semua jasa ini. Saya menjadi saya sekarang, tidak dapat dilepaskan dari asupan ilmu yang Beliau kepada saya. Kalau apa yang saya serap dari Beliau merupakan salah satu jalan amal jariah bagi Beliau, penyebaran ilmu yang bermanfaat, maka semoga amal jariah Beliau yang dititipkan kepada saya dapat saya kembangkan dan disebarakan lebih lanjut kepada orang lain sehingga jariah itu memang terus mengalir. Semoga titipan itu tidak salah tempat. Amin

Selamat kepada Pak Imaduddin Sukamta yang telah selesai secara formal melepaskan kesibukannya di kampus tercinta. Meski demikian, saya yakin apa yang sudah menjadi rutinitas dalam menyebarkan ilmu kepada masyarakat tidak dapat berhenti karena watak dasar Beliau adalah Guru. Guru melayani sepanjang hayat. *Barakallah fi umrik.*