

## CACAT QĀFIYAH DALAM PUISI UMRU' AL-QAIS (Kajian Puisi Perspektif Ilmu *al-Qawāfi*)

Oleh

Akhmad Patah<sup>1</sup>, Umi Nurun Ni'mah<sup>2</sup>

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Jl. Marsda Adisucipto Yogyakarta

<sup>1</sup>Surel: a.fatah.sundar@gmail.com

<sup>2</sup>Surel: uminurunn@gmail.com

### **Abstract**

*In general, the quality standard of classical Arabic poetry refers to the formulation of Al-Khalil bin Ahmad al-Farahidi, i.e Ilmu al-'Arūḍ wa al-Qawāfi. Even though these standards are so mainstream, in fact, some of the poetry of classical poets do not always live up to those standards, even the poetry of the great ones. This paper focuses on this, especially in terms of qāfiyah (rhymes of poetry), by taking the case of Umru' al-Qais poems as an example. The question that is then attempted to be answered is: how can a qualification be standardized when in fact, it is not fully followed by poets, even the great ones? The results of the discussion show that there are two possibilities. First, how the poets assessed the quality of poetry is different from how al-Farahidi did. Second, Al-Farahidi only took the abundant data available as what to be standardized in a theory.*

**Keywords:** *'ilmu al-qawāfi, al-Farahidi, rhyme defect, taujih*

### **Abstrak**

Secara umum, standar kualitas puisi Arab klasik hingga saat ini mengacu pada rumusan al-Khalil bin Ahmad al-Farahidi yang disebut sebagai *'ilmu al-'arūḍ wa al-qawāfi*. Meskipun standar-standar itu begitu mainstream, nyatanya beberapa puisi penyair klasik tidak selalu sesuai dengan standar itu, bahkan puisi hasil gubahan penyair-penyair besar sekalipun. Tulisan ini berfokus pada hal tersebut, khususnya dalam hal *qāfiyah* (rima puisi), dengan mengambil contoh kasus puisi-puisi Umru' al-Qais. Pertanyaan yang kemudian dicoba jawab adalah: bagaimana bisa terbakukan sebuah standar kualitas yang pada faktanya, itu tidak

<https://doi.org/10.14421/ajbs.2022.06202>

<https://ejournal.uin-suka.ac.id/adab/Adabiyat/article/view/2277>

All Publications by *Adabiyāt: Jurnal Bahasa dan Sastra* are licensed under a [Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/).

sepenuhnya diikuti oleh para penyair, bahkan para penyair besar? Dengan cara membandingkan berbagai data, baik data kesejarahan ataupun data teoretis, hasil diskusi menunjukkan bahwa ada dua kemungkinan. Pertama, cara menilai kualitas puisi berbeda antara para penyair itu dengan al-Farahidi. Kedua, cara kerja al-Farahidi yang hanya mengambil data yang “banyak” sebagai data untuk dibakukan dalam sebuah kaidah.

**Kata Kunci:** *ilmu al-qawāfi, al-Farahidi, cacat qāfiyah, taujih*

## A. PENDAHULUAN

Sejarah kesusasteraan Arab telah mengungkapkan bahwa kebiasaan bangsa Arab pada umumnya senang bersyair. Bersyair merupakan kebiasaan mereka yang bersifat tradisional. Hingga saat ini, puisi Arab telah berkembang dalam berbagai ragam, baik bentuk maupun isi. Biasanya, pembahasan tentang puisi Arab dimulai sejak zaman pra-Islam atau yang sering juga disebut zaman klasik. Masa antara pra-Islam (sejak sekitar 2 abad sebelum Islam) hingga masa Dinasti Umayyah biasanya dirujuk sebagai konjunktur waktu untuk zaman ini. Zaman ini ditandai dengan konsistensi para penyair untuk menerapkan pola-pola tradisional dalam puisi mereka. Puisi bergaya tradisional ini sering disebut dengan puisi tradisional (*muqallad*), puisi klasik, atau *multazim*.

Secara tradisional, pola puisi Arab terbagi dalam dua pembahasan: *wazn* dan *qāfiyah* (rima). Yang dimaksud dengan *wazn* di sini adalah pengulangan bunyi yang ada dalam bait, sedangkan yang dimaksud dengan *qāfiyah* adalah pengulangan bunyi yang sama pada akhir bait. Pola wazan atau matra puisi secara khusus dibahas dalam ilmu *al-‘arūḍ*, dan rima akhir pada baris-baris puisi dibahas pada ilmu *al-qawāfi*.

Dalam tradisi keilmuan klasik, ilmu *al-‘arūḍ* dan ilmu *al-qawāfi* seringkali disatukan sebagai satu ilmu sehingga sering disebut dengan ilmu *al-‘arūḍ wa al-qawāfi* meskipun sebenarnya keduanya berbeda, baik objeknya, cakupannya, maupun pencetusnya. Para ahli bersepakat bahwa dianggap ilmu *al-‘arūḍ* dibidani al-Khalil bin Ahmad al-Farahidi (100-175 H) meskipun embrio untuk ilmu ini sudah ada sebelumnya. Sedangkan yang kedua, ilmu *al-qawāfi*, ada perbedaan tentang siapakah yang mencetuskan pertama kali sebagaimana yang muncul dalam diskusi kata pengantar penyunting buku *Kitāb al-Qawāfi* karya al-Tanukhi (al-

Ra'uf 2003, 17). Namun, secara umum, para ahli berpendapat bahwa ilmu ini mendapatkan bentuknya yang sistematis sebagai sebuah “ilmu” di tangan al-Farahidi (Weil dalam al-Ra'uf 2003, 22). Karena itulah, sering ada penisbatan ilmu ini terhadap dirinya, misalnya, buku *Ahdā al-Sabīl ilā 'Ilmai al-Khalīl* (Musthafa, 1996) yang jelas-jelas menisbahkan baik ilmu *al-'arūd* maupun ilmu *al-qāfiyah* kepada al-Farahidi.

Peran para cendekiawan setelahnya dalam pemapanan ilmu ini hanyalah berkisar antara penyempurnaan atau penambahan/koreksi terhadap bagian-bagian kecil dari apa yang telah dimapankan al-Farahidi. Al-Farahidi adalah seorang cendekiawan besar. Selain ilmu *al-'arūd*, ia juga berperan besar dalam berbagai keilmuan dalam tradisi Arab. Ilmu nahwu, sharaf, leksikografi/leksikologi Arab, ilmu *al-aṣwāt* (fonetik), bahkan hingga pemapanan kaidah *khaṭ*—semua ini berkembang dengan pengaruh besar dari al-Farahidi. Ilmu-ilmu yang lahir melalui tangannya banyak diamini dan diikuti oleh para cendekiawan, bahkan hingga hari ini, tak terkecuali ilmu *al-'arūd wa al-qawāfi*. Karena itu, bisa dikatakan bahwa hingga saat ini, teori *al-'arūd* dan *al-qawāfi* menjadi pendekatan *mainstream* dalam menilai kualitas formal puisi klasik. Saking *mainstream*-nya, sangat banyak tulisan yang mengafirmasi kontribusi al-Farahidi dan signifikansi pandangan-pandangannya dalam pengembangan keilmuan.

Namun demikian, tidak berarti bahwa tidak ada sama sekali kritik dan evaluasi terhadap ilmu *al-'arūd wa al-qawāfi* al-Farahidi ini. Sebagian besar kritik dan evaluasi ini mengambil objek ilmu yang pertama yaitu ilmu *al-'arūd*, sedangkan terhadap ilmu yang kedua, *ilmu al-qawāfi*, kajiannya tidak sebanyak itu. Salah satu bab dalam *ilmu al-qawāfi* yang banyak diperdebatkan ialah penggunaan *taujiḥ* yang berbeda-beda dalam satu puisi: apakah ia merupakan cacat ataukah tidak.

Beberapa karya yang memuat pembahasan tentang masalah ini adalah *Kitāb al-Qawāfi* karya Sa'id bin Mas'adah (sering disebut dengan al-Akhfasy al-Ausath), *al-Wāfi fī al-'Arūd wa al-Qawāfi* karya al-Tibrizi, *Kitāb al-Qawāfi* karya al-Himyari (w. 573 H), *al-Mursyid al-Wāfi fī al-'Arūd wa al-Qawāfi* karya Ibn Usman, dan *al-'Arūd wa al-Qāfiyah Dirāsah fī al-Ta'sīs wa al-Istidrāk* (terbit tahun 1983) karya Muhammad al-'Ilmi. Adapun karya lain yang memberikan pendapat

tentang taujih adalah *Kitāb al-Qawāfi* karya al-Tanukhi (hidup pada abad ke-5 H), tetapi ia berfokus pada pengertian *taujiḥ*, tidak secara khusus membahas tentang apakah perbedaan *taujiḥ* mengakibatkan cacatnya *qāfiyah*. Maka, di sini, review difokuskan pada buku-buku tersebut di atas.

Secara sepintas, pendapat al-Akhfasy (w. 211 H atau 215 H) tentang apakah perbedaan *taujiḥ* menjadi cacat atau tidak tampak bertentangan. Di satu tempat, ia pendapat yang sama persis dengan al-Farahidi, yakni perbedaan harakat *taujiḥ* menjadi cacat jika salah satu harakat tersebut adalah *fathah* (al-Akhfasy 1974, 37). Adapun di tempat lain, ia mengatakan bahwa perbedaan taujih tidak menjadi cacat sama sekali (al-Akhfasy 1974, 60).

Pendapat-pendapat al-Akhfasy itu banyak menghasilkan komentar dari berbagai generasi, baik generasi klasik seperti al-Tibrizi (421-502 H) dan al-Himyari (w. 573 H) maupun generasi mutakhir seperti Ibn Usman dan al-'Ilmi. Pada kitabnya *al-Wāfi fī al-'Arūd wa al-Qawāfi* ia menjabarkan konsep-konsep al-Farahidi, komentar al-Akhfasy, dan kemudian komentar-komentarnya sendiri. Dalam hal taujih sendiri, al-Tibrizi setuju dengan pandangan al-Akhfasy—yang menurut pemahamannya—menolak bahwa taujih merupakan cacat karena banyaknya penyair membuat hal serupa. Untuk memperkuat pendapatnya, al-Tibrizi mengajukan data berupa salah satu puisi Umru' al-Qais.

Al-Himyari dalam *Kitāb al-Qawāfi* dan Ibn Ustman dalam *al-Mursyid al-Wāfi fī al-'Arūd wa al-Qawāfi* menyimpulkan pendapat-pendapat yang sudah ada tentang apakah perbedaan *taujiḥ* menimbulkan cacat *qāfiyah* atau tidak. Namun, keduanya tidak memberikan analisis lebih lanjut tentang argumentasi dari perbedaan pendapat-pendapat tersebut. Sedangkan Muhammad al-'Ilmi menganalisis pendapat al-Tibrizi tentang pendapat al-Akhfasy dalam masalah perbedaan *taujiḥ* tersebut. Menurut al-'Ilmi, al-Tibrizi kurang tepat dalam menyimpulkan pendapat al-Akhfasy. Namun, al-'Ilmi tidak membahas data yang disampaikan oleh al-Tibrizi.

Posisi tulisan ini adalah memperkuat pendapat yang menyatakan bahwa banyak penyair membuat perbedaan *taujiḥ* dalam gubahan puisi

mereka. Pada tulisan ini, ditambahkan data berupa puisi-puisi Umru' al-Qais lain yang mengandung perbedaan *taujiḥ* yang menurut teori al-Farahidi merupakan bentuk bentuk cacat *qāfiyah*. Oleh karena itu, tulisan ini mengambil objek berupa kumpulan puisi Umru' al-Qais dalam buku berjudul *Dīwān Imri' al-Qais wa Mulhaqqātuhū* terbitan *Maṣḍar Zāyid li al-Turās' wa al-Tārīkh* (terbit tahun 2000). Dipilihnya versi kumpulan puisi ini, karena Penulis menganggap versi inilah yang paling lengkap, dengan keterangan lengkap tentang sumber-sumber naskah, dan dengan *syakal* yang lengkap untuk teks puisinya.

Selanjutnya, tulisan ini juga mempersoalkan mengapa hal itu bisa terjadi. Maka, tulisan ini juga akan menganalisis kemungkinan-kemungkinan yang masuk akal, mengapa seorang penyair besar sekelas Umru' al-Qais bisa membuat apa yang secara *mainstream* disebut sebagai “cacat” dalam *qāfiyah*-nya. Di sini, pertanyaan ini akan coba dijawab dengan membandingkan antara konsep taujiḥ dengan data lain, baik data kesejarahan maupun data lain. Pertanyaan ini penting untuk memahami cara kerja ilmiah al-Farahidi dalam menyusun konsep-konsep dan teorinya.

Cara kerja ilmiah al-Farahidi dalam menyusun ilmu Nahwu sudah banyak dikaji dalam *Uṣūl al-Naḥw*. Namun, dalam ‘ilmu al-‘*Arūḍ wa al-Qāfiyah*, hal serupa belum banyak dikaji, meskipun bisa dikatakan bahwa al-Farahidi merupakan bapak dari kedua ilmu ini. Barangkali, kajian penting yang sudah ada dalam memahami cara kerja ilmiah al-Farahidi ini adalah karya Muhammad al-‘Ilmi berjudul *al-‘Arūḍ wa al-Qāfiyah Dirāsah fī al-Ta’sīs wa al-Istidrāk* yang telah disebutkan di atas, atau buku *Tārīkh al-‘Aruḍ al-‘Arabi, min al-Ta’sīs ilā al-Istidrāk* karya Muhammad Buzuwawi (terbit 2002). Meskipun kedua buku ini sangat penting untuk memahami apa yang mungkin bisa disebut dengan *Uṣūl al-‘Arūḍ wa al-Qawāfi*, tetapi keduanya berfokus pada aspek sejarah. Maka, tulisan ini hadir untuk mengupayakan hal itu. Meskipun mengambil objek yang sangat kecil dan terbatas dari cakupan keilmuan ilmu *al-arūḍ wa al-Qawāfi* yang luas itu, diharapkan tulisan ini membuka jalan untuk penelitian-penelitian selanjutnya dalam bidang *Uṣūl al-‘Arūḍ wa al-Qawāfi*.

## B. CACAT *QĀFIYAH* DALAM PUISI-PUISI UMRU' AL-QAIS

### 1. Perbedaan *Taujīh* sebagai Cacat *Qafiyah*

Sebagaimana tersirat di atas bahwa ilmu *al-qāfiyah* merupakan alat kritik aspek formal puisi yang berfokus pada rima. Maka, ilmu ini menekankan pada kategori-kategori kualitas rima: rima bagaimanakah yang berkualitas tinggi (indah) dan rima bagaimana yang berkualitas rendah (tidak indah). Secara umum bisa dikatakan bahwa kualitas rima ditentukan oleh konsistensinya: rima berkualitas tinggi memiliki konsistensi tinggi pada tiap baitnya—dari bait pertama hingga bait terakhir, sedangkan inkonsistensi mencerminkan kualitas yang rendah. Makin besar inkonsistensi itu, makin rendahlah kualitasnya. Dalam bahasa ilmu *al-qāfiyah*, inkonsistensi itu disebut dengan '*aib al-qāfiyah* (cacat rima).

Selanjutnya, dalam hal apakah konsistensi itu harus terjaga? Secara umum, konsistensi/inkonsistensi itu terbagi menjadi dua: huruf dan *syakl*/harakat. Oleh karena itu, pembahasan dalam ilmu *al-qāfiyah* berfokus pada huruf dan harakat, yang kemudian akan bermuara pada perkara cacat *qāfiyah*. Huruf dan harakat dimaksud adalah huruf dan harakat yang mesti digunakan oleh penyair dalam menyusun bait-bait syairnya dari bait pertama sampai bait terakhir *qasīdah*-nya. Huruf-huruf dan harakat ini diulang secara konsisten, hingga membentuk kesamaan bunyi pada akhir bait syair. Prinsip umumnya, jika pada satu saat terdapat kelainan dalam menggunakan huruf atau harakat *qāfiyah*, maka hal itu menjadikan '*aib* atau cacat *qāfiyah*. Dengan demikian, pembahasan tentang cacat *qāfiyah* mestilah diawali dengan pembahasan tentang huruf dan harakatnya dahulu.

Dalam pembahasan tentang *qāfiyah*, ada enam jenis huruf yang harus diperhatikan. Bila diurutkan berdasarkan tingkat urgensinya dalam *qāfiyah*, keenam huruf itu ialah *rawiyy*, *wasl* dan *khurūj*, kemudian *ta'sīs*, *ridf*, dan *dakhīl* (Naṣṣār 2001, 40). *Rawiyy* adalah huruf shahih terakhir pada bait yang dipilih oleh penyair sebagai penentu *qāfiyah*-nya, sebagai sajak puisinya. Huruf *rawiyy* adalah huruf pokok dalam *qāfiyah*, dan huruf-huruf lainnya sebagai pendukung. *Rawiyy* ini satu-satunya huruf yang pasti ada dalam *qāfiyah*, digunakan berulang-ulang dalam satu qashidah, sampai kemudian qashidah itu disebut dengan qashidah

*bā'*, *jīm*, *dāl*, dan seterusnya karena huruf *rawiyy*-nya *bā'*, *jīm*, atau *dāl*. Dalam hal ini, ada beberapa huruf yang dikecualikan; meskipun ada di akhir bait, huruf-huruf ini tidak bisa disebut *rawiyy* (Naṣṣār 2001, 42–59 dan; Al-Jarsyah 1999, 115–16). Dalam keadaan ini, yang menjadi *rawiyy* adalah huruf sebelumnya. Biasanya, huruf *rawiyy* berupa huruf berharakat (vokal hidup), tetapi terkadang berbentuk huruf sukun (vokal mati). *Rawiyy* yang berharakat disebut *rawiyy muṭlaq* dan yang disukun disebut *rawiyy muqayyad*. Karena itu, *qāfiyah* yang menggunakan *rawiyy* berharakat disebut *qāfiyah muṭlaqah*, dan *qāfiyah* yang menggunakan *rawiyy* disukun disebut *qāfiyah muqayyadah*.

Huruf *qāfiyah* selanjutnya, *waṣl*, yaitu huruf *mad* (*alif*, *wāwu*, *yā'*) atau *hā'* yang tidak berfungsi sebagai *rawiyy*. Huruf ketiga, *khurūj*, yaitu huruf *mad* yang terletak sesudah *hā' waṣl*. Adapun huruf keempat, *ta'sīs*, yaitu *alif* sebelum *rawiyy* yang dipisahkan dengan satu huruf hidup. Huruf kelima, *ridf*, yaitu huruf *mad* atau *lin* yang terletak sebelum *rawiyy*. Huruf keenam, *dakhīl*, yaitu huruf hidup yang memisahkan antara *rawiyy* dengan *alif ta'sīs*.

Adapun tentang harakat *qāfiyah*, ada enam macam yang harus diperhatikan. Pertama, *rass*, yaitu harakat sebelum *alif ta'sīs*. Kedua, *isybā'*, yaitu harakat *dakhīl*. Ketiga, *ḥaẓw*, yaitu harakat sebelum *ridf*. Keempat, *taujiḥ*, yaitu harakat sebelum *rawiyy muqayyad* (sukun). Jadi, taujiḥ hanya ada di qāfiyah dengan rawi muqayyad. Pengertian taujiḥ ini tidak disetujui oleh al-Tanukhi. Menurutnya, *taujiḥ* ada baik di qāfiyah berawī *muqayyad* maupun *muthlaq* (al-Tanūkhī 2003, 140). Namun, dalam tulisan ini, dipakai pendapat yang banyak digunakan oleh para ahli, yaitu pendapat pertama. Kelima, *majrā* atau *mujrā*, yaitu harakat *rawiyy*. Keenam, *nifāz*, yaitu harakat *hā' waṣl*.

Pembahasan selanjutnya dalam ilmu *al-qāfiyah* adalah tentang 'aib atau cacat *qāfiyah*. Yang dimaksud dengan 'aib atau cacat *qāfiyah* adalah ketidakserasian *qāfiyah* yang disebabkan perbedaan huruf atau harakat *qāfiyah* antara satu bait dengan bait lainnya. Para ahli membedakan 'aib ini menjadi tiga macam, yaitu 'aib *rawiyy*, *sinād* dan *mulḥaq bil 'aib*. 'Aib *rawiyy* adalah cacat yang disebabkan oleh penggunaan huruf *rawiyy* dan harakatnya yang tidak konsisten. *Sinād* adalah cacat yang disebabkan oleh penggunaan huruf dan harakat

sebelum *rawiyy* yang tidak konsisten. Adapun *mulḥaq bil 'aib* adalah cacat yang tidak disebabkan oleh adanya kesalahan dalam penggunaan huruf *rawiyy* maupun harakat; cacat ini disebabkan oleh hal-hal lain, tetapi menimbulkan efek penurunan kualitas yang sama dengan *'aib rawiyy* maupun *sinād*. Adapun yang menjadi pembahasan pada tulisan ini, yakni taujih, termasuk dalam *sinād*.

Menurut konsep al-Farahidi, terjadi *sinad taujih*, jika terdapat perbedaan harakat taujih yang salah satunya adalah *fathah*. Jika perbedaan taujih itu hanya antara *kasrah* dan *dhammah*, maka hal itu tidak menyebabkan *sinad*. Hampir semua ahli ilmu al-Qafiyah menyepakati hal ini, kecuali sedikit. Al-Akhfasy memberikan komentar yang ditafsiri secara berbeda oleh para ahli setelahnya. Dalam sebuah pembahasan tentang *isyba'*, al-Akhfasy mengutip ungkapan dari al-Khalil tentang taujih dengan mengatakan *أن التوجيه قد جمعه العرب و أكثرت من جمعه* (al-Akhfasy 1974, 44; dikutip oleh al-Tibrīzī 1986, 164; dan dikutip juga oleh al-'Ilmī 1983, 305). Di halaman lain, al-Akhfasy mengutip puisi Ru'bah yang dikutip oleh al-Farahidi dan mengandung perbedaan taujih *fathah* dan *kasrah* dan ia mengatakan *فجاء بالفتح مع الكسر. وهذا جائز لكثرة ما جاء منه* (al-Akhfasy 1974, 60). al-Tibrizi menilai bahwa dengan ungkapan itu, al-Akhfasy menunjukkan pendapat bahwa perbedaan taujih bukanlah cacat (al-Tibrīzī 1994, 164). Tampaknya, Al-Tibrizi mendukung pendapat itu. Hal itu tampak dari subbab *al-Qism al-Sāliḥ 'Uyūb al-Syi'r* dalam bukunya yang tidak memasukkan pembahasan tentang *sinad taujih*. Artinya, perbedaan *taujih* bukanlah *sinād* menurutnya.

Ibn Ustman juga sama kesimpulannya dengan al-Tibrizi. Dalam keterangannya, ia menjelaskan bahwa terkait hal ini, ada tiga pendapat, yaitu 1) al-Akhfasy mengatakan bahwa perbedaan *taujih* bukanlah cacat sama sekali; 2) al-Farahidi berpendapat bahwa perbedaan *taujih* bisa menjadi cacat jika perbedaan itu berupa *fathah* dan *ḍammah* atau *kasrah*. Sedangkan adanya perbedaan *taujih* berupa *ḍammah* dan *kasrah* dalam satu syair tidak menjadi cacat. 3) al-Karra' berpendapat bahwa adanya *ḍammah* dan *fathah* sebagai *taujih* dalam satu puisi tidak menjadi cacat, tetapi bila ada *kasrah* beserta salah satu dari *ḍammah* atau *fathah*, itulah yang menjadi cacat (Ibn Uṣmān 2004, 185).



Al-'Ilmi membantah pemahaman al-Tibrizi terhadap pendapat al-Akhfasy di atas. Karena pendapat Ibn 'Utsman juga memahami sama dengan pendapat al-Tibrizi, secara otomatis bantahan itu juga bisa dibaca sebagai bantahan terhadap pemahaman Ibn Utsman. Menurut al-'Ilmi, kesimpulan al-Tibrizi itu salah: al-Akhfasy tidak berbeda pendapat dari al-Farahidi dalam hal itu. Al-'Ilmi beralasan bahwa al-Akhfasy mengatakan tentang taujih *غيره* *ولا يجوز مع الفتح* (al-Akhfasy 1974, 37; dikutip oleh al-'Ilmi 1983, 305). Al-'Ilmi berpendapat, tidak mungkin al-Akhfasy memiliki dua pendapat yang bertentangan. Menurut al-'Ilmi, ungkapan al-Akhfasy *قد جمعته العرب و أكثرت من جمعه* itu tidak menunjukkan bahwa perbedaan *taujiḥ* boleh, tetapi hanya menunjukkan bahwa perbedaan taujih itu lebih banyak dibuat oleh penyair daripada perbedaan *isyba'* (al-'Ilmi 1983, 305).

## 2. Cacat *Qāfiyah* pada Puisi-puisi Umru' al-Qais

Dari keseluruhan puisi yang tercantum dalam *Dīwān Imri' al-Qais wa Mulḥaqqatuhu* yang bersumber dari manuskrip Yale, ditemukan ada satu puisi yang tidak sesuai dengan kaidah konsistensi *qāfiyah* model al-Farahidi, yakni puisi no. 6 (hlm. 445). Dari manuskrip tambahan yang tersimpan di Perpustakaan Leiden ada dua puisi: no. 36 (hlm. 620) dan no. 37 (hlm. 627). Dari naskah al-Thusi ada tiga puisi: no. 69 (hlm. 663), no. 88 (hlm. 702), dan no. 89 (hlm. 704). Dan dari naskah Ibn al-Nuhhas dan Abi Sahl, tidak ada data yang sesuai. Keseluruhan cacat yang masuk dalam data ini memiliki kesamaan jenis cacat, yaitu *sinād taujiḥ*. Berikut ini teks puisi tersebut.

### a. Teks puisi No. 6 (al-Qais, 'Alyān, dan al-Syawābakah 2000, 445)

- (1) لعمرک ما قلبي إلى أهله بحر \* ولا مقصر يوما فيأتيني بقر
- (2) ألا إنما ذا الدهر يومٌ وليلةٌ \* وليس على شيء قومٌ بمسْتَقْر
- (3) لليل بذات الطلح عند محجر \* أحب إلينا من ليال على وُقْر
- (4) أغادي الصبوح عند هر وفرتي \* وليدا وما أفنى شبابي غير هر

- (5) كناعمتين من ظباء تبالة \* على جوذرين أو كبعض دمئ هكِرْ
- (6) إذا قامتا تزوع المسك منهما \* ورائحة من اللطيمة والقَطْرُ
- (7) كأن التجار أصدعوا بسبيئة \* من الحصّ حتى أنزلوها على يُسْرُ
- (8) فلما استظلوا صب في الصحن نصفه \* ووافوا بماء غير طرق ولا كَدِرْ
- (9) بماء سحاب زلّ عن متن صخرة \* إلى جوف أخرى طيب ماؤها حَصِرْ
- (10) حداب جرت بين اللوى فصريمّة \* وبين صوى الأدحال ذي الرمث  
وَالسَيْدَرُ
- (11) لعمرك ما إن ضربني وسط حمير \* وأقوالها غير المخيلة والسُّكْرُ
- (12) لعمري لسعد بن الشباب إذا غدا \* أحبُّ إلينا منك فافرس حَمِرْ
- (13) يفكهنها سعد ويغدو عليهم \* بمثنى الرقاق الترعات وبالْحِزْرُ
- (14) وتعرف فيه من أبيه شمائلًا \* ومن خاله ومن يزيدٍ ومن حُجْرُ
- (15) سماحة ذا، وبرّ ذا، ووفاء ذا \* ونائل ذا، إذا صحا وإذا سَكِرْ
- (16) لعمرك ما سعد بخلة آثم \* ولا نأنا يوم الحفاظ ولا حَصِرْ
- (17) لعمري لقوم قد نرى في ديارهم \* مرابط لأمهّار والعكر الدَثِرْ
- (18) أحبُّ إلينا من أناس بقنّة \* يروح على آثار شائهم النَمِرْ

Pada puisi di atas, tampak ada inkonsistensi dalam hal harakat *sinād taujīh*. Sebagaimana disebutkan di atas, bahwa *taujīh* adalah harakat huruf sebelum *rawiyy muqayyad* (*rawiyy* yang disukun). Menurut konsep al-Farahidi, harakat *taujīh* termasuk hal yang harus konsisten dalam sebuah puisi sehingga inkonsistensinya termasuk pembentuk cacat, kecuali bila perbedaan itu berupa *ḍammah* dan *kasrah* saja, tanpa *fathah*. Bila ada varian *fathah* dalam perbedaan harakat itu,

maka hal itu menjadi cacat. Sebagaimana telah disebutkan di atas, cacat ini disebut dengan “*sinād taujīh*”.

Pada puisi di atas, *sinād taujīh* muncul dalam bentuk keragaman harakat *sinād taujīh*, yakni harakat *ḍammah*, *kasrah*, dan *fathah*. *Taujīh* berupa *ḍammah* muncul tujuh kali, yakni pada bait ke-1, ke-3, ke-6, ke-7, ke-11, ke-13, dan ke-14. *Taujīh* berupa *kasrah* muncul pada bait ke-2, ke-4, ke-5, ke-8, ke-9, ke-12, ke-15, ke-16, ke-17, dan ke-18. Sedangkan *taujīh* berupa *fathah* muncul hanya satu kali, yakni pada bait ke-10. Karena dalam keragaman *taujīh* ini ada *fathah*, maka puisi ini bercacat *sinād taujīh*.

b. Teks puisi no. 36 (al-Qais, 'Alyān, dan al-Syawābakah 2000, 620)

- (1) لا وأبيك ابنة العامر (م) \* يَّ لا يدعى القوم أَيْ أفر
- (2) تميم بن مرّ وأشياعها \* وكندة حولي جميعا صُبُر
- (3) إذا ركبوا الخيل واستلأموا \* تحرقت الأرض واليوم قَر
- (4) تروح من الحي أم تبتكر \* وماذا يضرك لو تنتظر
- (5) أمرخ خيامهم أم عشر \* أم القلب في إثرهم منحدِر
- (6) وشاقك بين الخليط الشطر \* وفيمن أقام من الحي هِر
- (7) وهر تصيد قلوب الرجال \* وأفلت منها ابن عمرو حُجُر
- (8) رميتني بسهم أصاب الفؤاد \* غداو الرحيل فلم أنتصِر
- (9) فأسبل دمعي كفض الجمال \* أو الدرّ رقرقه المُنحدِر
- (10) وإذا هي تمشي كمشي النزي \* ف يصوّعه بالكتب البُهُر
- (11) برهرة رخصة رودة \* كخرعوبة البانة المنفطر
- (12) فتور القيام، قطيع الكلا \* م، تفتت عن ذي غروبٍ حصِر
- (13) كأن المدام وصبوب الغمام \* وريح الخزامي ونشر الفُطر
- (14) يعل به يرد أنياها \* إذا طرب الطائر المستجر
- (15) فبتُّ أكابد ليل التما \* م والقلب من خشية مقشعر

- (16) فلما دنوت تسيديتها \* فثوباً نسييت و ثوباً أُجْرُ
- (17) ولم يرنا كالي كاشح \* ولم يفش منا لدى البيتِ سِرْ
- (18) وقد رابني ق لها: يا هناه \* ويحك ألحقت شراً بِشِرْ
- (19) وقد أعتدي ومعني القانصان \* وكل بمربأة مقْتَبِرْ
- (20) فيدركنا فغم داجن \* سميع بصير طلوبٌ نَكِرْ
- (21) أَلص الضروس حني الضلوع \* تبوع طلوب نشيطٌ أَشِرْ
- (22) فأنشب أظفاره في النسا \* فقلت: هبلت ألا تنتَصِرْ
- (23) فكر إليه بمبراته \* كما خل ظهر اللسان المُجِرْ
- (24) فظل يرنح في غيطل \* كما يستدير الحمار النَّعِرْ
- (25) وأركب في الروع خيفانة \* كسا وجهها سعف منتَبِرْ
- (26) لها حافر مثل قعب الوليد \* ركب فيه وظيف عَجْرْ
- (27) لها ثنن كخوا في العقا \* ب سود يفئن إذا تَزَبِرْ
- (28) وساقان كعباهما أصمعا \* ن لحم حمايهما منتَبِرْ
- (29) لها عجز كصفاء المسية \* ر أبرز عنها حجابٌ مُضِرْ
- (30) لها ذنب مثل ذيل العروس \* تسد به فرجها من دُبِرْ
- (31) لها متنان خطاتا كما \* أكب على ساعديه النَّمِرْ
- (32) لها عذر كقرون النسا \* ء ركن في يوم ريحٍ وَصِرْ
- (33) وسالقة كسحوق الليا \* ن أضرم فيه الغوي السَعْرْ
- (34) لها جيهة كسراة الحج (م) \* ن حدقه الصانع المَقْتَدِرْ
- (35) لها منخر كوجار السباع \* فمنه تريح إذا تَنَبِهْرْ
- (36) وعين لها حدرة بدرة \* شقت مآقيهما من أُنْحُرْ
- (37) إذا أقبلت قلت دبائة \* من الخضر مغموسة في العُدْرْ
- (38) وإن أدبرت قلت أثفية \* ململمة ليس فيها أُنْثُرْ
- (39) وإن أعرضت قلت سرغوفة \* لها ذنب خلفها مسَبَطْرْ
- (40) وللسوط فيها مجال كما \* تنزل ذو برد منهْمِرْ

(41) لها وثبات كصوب السحاب \* فواد خطاء ووادٍ مُطِرٌ

(42) وتعدو كعدو نجاة الظبا \* ء أخطأها الحاذف المقتدر

Pada puisi di atas, *sinād taujīh* muncul dalam bentuk keragaman harakat *taujīh*, yakni harakat *ḍammah*, *kasrah*, dan *fathah*. *Taujīh* berupa *ḍammah* muncul tujuh kali, yakni pada bait ke-2, ke-7, ke-13, ke-16, ke-26, ke-30, ke-33, ke-36, ke-37, dan ke-38. *Taujīh* berupa *kasrah* muncul pada bait ke-1, ke-4, ke-5, ke-6, ke-8, ke-9, ke-11, ke-12, ke-14, ke-15, ke-17, ke-19 sampai ke-24, ke-27 sampai ke-29, ke-36, ke-37, ke-31, ke-32, ke-34, ke-35, ke-39, ke-40, ke-41, ke-42. Sedangkan *taujīh* berupa *fathah* muncul hanya dua kali, yakni pada bait ke-3 dan ke-18. Meskipun hanya muncul dua kali, adanya *fathah* dalam keragaman *taujīh* ini membuat puisi ini bercacat *sinād taujīh*.

c. Teks puisi no. 37 (al-Qais, 'Alyān, dan al-Syawābakah 2000, 627)

(1) ديمة هطلاء فيها وطف \* طبق الأرض تحرى وتُدُر

(2) فترى الود إذا ما أشجذت \* وتواريه إذا ما تعتكِر

(3) وترو الضب خفيفا ماهرا \* ثانيا برثنة ما ينعِفِر

(4) وترى الشجراء في ريقها \* كرووس قطعت فيها حُمُر

(5) ساعة ثم اتحاها وابل \* ساقط الأكناف واه منهَمِر

(6) راح تمره الصبا ثم انتحى \* فيه شؤبوب جنوب منَفَجِر

(7) لَج حتى ضاق عن أذية \* عرض خيم فجفافٍ فيُسِر

(8) قد غدا يحملني في أنفه \* لاحق الإطلين محبوبك مُر

Pada puisi di atas, *sinād taujīh* muncul dalam bentuk keragaman harakat *taujīh*, yakni harakat *ḍammah*, *kasrah*, dan *fathah*. *Taujīh* berupa *ḍammah* muncul tujuh kali, yakni pada bait ke-1, ke-4, dan ke-7. *Taujīh* berupa *kasrah* muncul pada bait ke-2, ke-3, ke-5, dan ke-6. Sedangkan *taujīh* berupa *fathah* muncul hanya satu kali, yakni pada bait ke-8.

Meskipun hanya muncul sekali, adanya *fathah* dalam keragaman *taujiḥ* ini membuat puisi ini bercacat *sinād taujiḥ*.

d. Teks puisi no. 69 (al-Qais, 'Alyān, dan al-Syawābakah 2000, 663)

- (1) قد أتاني من مربي مالك \* لأبنة الحساء أن هيبها فجدد
- (2) قلت بالله له تُزِيدُهَا \* فاسلها يا أذني هير صرد
- (3) مهمر الحاسر والدارع ذي الـ \* بيضة الملساء والحنو الجحد
- (4) ربما أوضع جرم واحدا \* في لقاح إرميات زُفد
- (5) يهزج الحالب من رجتها \* هزج الضبعان في العيص الحصد
- (6) يبيح لا تعثر بالردف ولا \* تسلم الحي إذا الحي طرد
- (7) من هنا لي من صديق فليعد \* ليعدني إنني اليوم كمد
- (8) من خطوب تركنتي قلقا \* قلق المحور بالكنت المسد
- (9) بيتني بهموم شرع \* خلست نومي وأخذتني السهد
- (10) ليت شعري ولليت تبوة \* أين صار الروح إذ بان الجسد
- (11) بينما المرء شهاب ثاقب \* ضرب الدهر سنأه فحمد
- (12) يخذع الجلد ويودي جهرة \* ويقود الموت للحين الأسد
- (13) وليبنا المرء يهوي قدما \* أفسد الدهر غناه ففسد
- (14) ويجهد يتنضي عيشه \* عاضه الدهر ثراءً فمجد
- (15) لا يضر العجز ذا الجد ولا \* ينفع المحروم إيضاً وكد
- (16) ناعم في أهله ذو غبطة \* ومناص عيش سوء في كبد
- (17) ركب اللج إلى اللج إلى \* غمرات البحر ذي الموت الأشد
- (18) حين أرسى كل من يعرفه \* وارتمى الأذي منه بالزبد
- (19) عاجز الحيلة مسترخي القوى \* جاءه الدهر بمالٍ ووكد
- (20) وليبب ايد ذو حيلة \* محكم المرة مأمون العقد
- (21) حصه الدهر وغطى حزمه \* وانتضاه من عبيدٍ وسبد

Pada puisi di atas, *taujiḥ* didominasi harakat *fathah*. Meskipun demikian, tetap muncul *sinād* dalam *taujiḥ-taujiḥ* tersebut. *Sinād taujiḥ* tetap muncul dalam bentuk keragaman harakat *taujiḥ*, yakni harakat *ḍammah*, *kasrah*, dan *fathah*. *Taujiḥ* berupa *kasrah* muncul lima kali, yaitu pada bait ke-2, ke-3, ke-5, ke-6, dan ke-7. *Taujiḥ* berupa *ḍammah* muncul tiga kali, yakni pada bait ke-1, ke-4, dan ke-9. Sedangkan pada 13 bait selain yang sudah disebutkan ini, *taujiḥ* seluruhnya berupa *fathah*. Adanya *fathah* dalam keragaman *taujiḥ* ini membuat puisi ini bercacat *sinād taujiḥ*.

e. Teks puisi no. 88 (al-Qais, 'Alyān, dan al-Syawābakah 2000, 702)

- (1) لمن الجار تعفت مذ عقب \* فجنوب الفرد أقوت فالحرب
- (2) دار حي بدلت من بعدهم \* ساكن الوحش وللدهر عقت
- (3) قد أرى ساكنها من معشر \* حي صدق ذي بهاء وجب
- (4) إذ هم أهل قباب وقرى \* ولهم صحراء محلال مرَب
- (5) عفت الدار بهم فانتجعوا \* أكل الدهر عليهم وشرب
- (6) قالت الخنساء لا جنتها \* شاب بعدي رأس هذا واشتهب
- (7) وكساه الدهر كونا ثاغما \* واستمر البطن ظهراً فذهب
- (8) عهدها بي ناشئا ذا غرة \* فاضل المئزر ذا بطن أقب
- (9) وهي إذ ذاك عليها مئزر \* ولها بيت جوار من لعب
- (10) ولها ثغر فقي لونه \* كالأقاحي يرى فيه شنب
- (11) بأن منها الحسن إلا ذكره \* وتدلئ الثدي منها فاضطرب
- (12) يا بنة للكندي إما تعجبي \* من فتى لافى سرورا واغترَب
- (13) وتريني اليوم فيكم راغبا \* ساكنا في الوحش منبت الأرب
- (14) أنشد الناس كأني فيهم \* شارف السن معرا من جرب
- (15) فكذاك الدهر يرمي بالفتى \* كل مرمى ولذي الغي سبب
- (16) والفتى بينا تراه ناعما \* قلب الدهر غناه فانقلَب

- (17) ولقد أغدو على عيرانية \* وبطرف ذي سبيبٍ منتخبٍ
- (18) شنج الأنساء ممحوص الشوى \* أخلف القارح عاما أو كُرب
- (19) يأخذ الارض بفعمٍ صلَّبٍ \* في وظيف غير مسترخي العَصَب
- (20) وقطاة لم يخنها متنه \* مجفر الجنين في غيرِ حَدَب
- (21) فهو سباق إلى غاياته \* يبهض الملجم إلا ما انتَصَب

Pada puisi di atas, *taujiḥ* didominasi harakat *fathāh*, tanpa pemakaian *ḍammah* sama sekali sebagai harakat *taujiḥ*. Meskipun demikian, tetap muncul *sinād* dalam *taujiḥ-taujiḥ* tersebut. *Sinād taujiḥ* tetap muncul dalam bentuk keragaman harakat *taujiḥ*, yakni harakat *kasrah* dan *fathāh*. *Taujiḥ* berupa *kasrah* muncul dua kali, yaitu pada bait ke-1, dan ke-5. Sedangkan pada 19 bait selainnya, *taujiḥ* seluruhnya berupa *fathāh*. Adanya *fathāh* dalam keragaman *taujiḥ* ini membuat puisi ini bercacat *sinād taujiḥ*.

f. Teks puisi no. 89 (al-Qais 2000, 704)

- (1) أشاقت من آل ليلي الطلل \* فقلبك من ذكرها مختبَل
- (2) فلا هي تعطف من ودها \* ولا أنت تعقل فيمن عَقَل
- (3) وصادتك غراء وهنائة \* ثقال فما خالطت من عَجَل
- (4) رقود الضحى ساجيا طرفها \* يميلها حين تمشي الكَسَل
- (5) عظيمة حلم إذا استنطقت \* تطيل السكوت إذا لم تُسَل
- (6) وبلهاء من غير عي بها \* يرى لبها ظاهرا من عَقَل
- (7) ألا حي نعماء على نأيها \* ألا حي نعماً وعنهما فَسَل
- (8) منعمة فضلت صورة \* من الحي في منصب قد كَمَل
- (9) لها العين والجيد من ظبية \* وفرع على متنها منسَدَل
- (10) وخذ لها كحسام صقيل \* جلته الصياقل حتى حُضِل
- (11) وكف يزين أعلامها \* بنانٌ كهذب الدمقس انقَتَل
- (12) ومعضمها حسنٌ جدُّه \* أتمَّ فناظره ما بَمَل



- (13) تميل إذا انثنت للضجيع \* كميل الكئيب إذا ما استَهَلَّ  
 (14) ومثل المهاة إذا أقبلت \* ومثل الغزال إذا ما أبَلَّ  
 (15) وهيفاء لفاء مُحْصَانَةٌ \* مَبْتَلَةٌ الخلق رِيَا الكَفَلَن  
 (16) خَدَجَةٌ رُوْدَةٌ رَحْصَةٌ \* كَدْرَةٌ مُجُّ بِأَيْدِي الخَوَلِ  
 (17) تطول القصار ودون الطوال \* فخلق سَوِيٌّ نما فاعتَدَلْ  
 (18) وثغر أغر شتيت النبات \* لذيد المذاقة عذب القُبَلَن  
 (19) كأن المدام بأياهما \* و صوب الغمام بماء عَظَلَن  
 (20) وطعم السفرجل والزنجبيل \* ل غَلَّ به وبصافي العَسَلَن  
 (21) وما دُفَّتْ فاها ولكنني \* أراه على كل نعت فَضَلَن  
 (22) فأمسي وأصبح من وجدها \* بما القلب من أشعب قد نَزَلْ  
 (23) وعاصيت في حُبِّها من لحا \* ولم يشف قلب السقيم العَدَلْ  
 (24) وبَدَلْتُ منها اتباع المنى \* لعمر أبيها لبئس البَدَلْ

Sama dengan puisi sebelumnya (puisi no. 88), pada puisi no. 89 ini, *taujiḥ* didominasi harakat *fathah*, tanpa pemakaian *ḍammah* sama sekali sebagai harakat *taujiḥ*. Meskipun demikian, tetap muncul *sinād* dalam *taujiḥ-taujiḥ* tersebut. *Sinād taujiḥ* tetap muncul dalam bentuk keragaman harakat *taujiḥ*, yakni harakat *kasrah* dan *fathah*. Sebagaimana juga puisi sebelumnya, no. 88, *taujiḥ* pada puisi ini (no. 89) yang berupa *kasrah* juga muncul dua kali, meskipun kemunculan *taujiḥ kasrah* ini berada pada nomor bait yang berbeda dari sebelumnya, yaitu pada bait ke-9, dan ke-10. Sedangkan pada 19 bait selainnya, *taujiḥ* seluruhnya berupa *fathah*. Adanya *fathah* dalam keragaman *taujiḥ* ini membuat puisi ini bercacat *sinād taujiḥ*.

Dari uraian di atas, tampak bahwa berdasarkan pada kaidah yang disusun al-Farahidi, Umru' al-Qais membuat cacat juga dalam puisi-puisinya. Meskipun dikatakan bahwa *sinād taujiḥ* bukanlah cacat yang besar hingga meruntuhkan kualitas Umru' al-Qais sebagai seorang penyair besar, namun tetap saja, sebutan cacat/aib membuat puisinya tidak berada di puncak kualitas. Yang menjadi pertanyaan adalah:

bagaimana seorang penyair sebesar Umru' al-Qais membuat cacat pada puisinya, dan itu dia lakukan tidak hanya dalam satu puisi? Jawaban untuk pertanyaan itu sebenarnya tidak pasti: kita hanya bisa mencoba mencari benang merah dari fenomena ini, dan mencoba menalarkannya.

Secara nalar, kita bisa melihat masalah ini dari dua sisi: pertama dari sisi Umru' al-Qais dan puisinya, dan kedua dari sisi al-Farahidi dan kaidahnya. Pertama, dari sisi Umru' al-Qais, kita bisa saja berasumsi bahwa baginya, pembentuk harmonisasi suara rima yang paling penting adalah konsonan akhir dan bunyi konsonan tersebut: jika ia divokalkan, maka vokal itu harus konsisten, jika ia disuarakan mati, maka suara mati itu yang harus konsisten. Karena itu, vokal akhir tidak melulu menjadi patokan dalam pembentukan harmonisasi suara rima. Karena itu, ketika huruf *rawiyy* sudah konsisten, itu artinya harmonisasi suara rima sudah terbentuk dengan baik. Itu barangkali berbeda dengan cara al-Farahidi meresepsi puisi: baginya, harmonisasi suara rima terbentuk bukan hanya oleh suara yang muncul ketika konsonan akhir dibunyikan, tetapi lebih tepatnya oleh konsonan akhir dan vokal akhir. Karena itu, ketika konsonan akhir dibaca mati, peran vokal sebelum konsonan tersebut sangat penting.

Cara pandang pertama di atas barangkali memang lumrah pada masa klasik. Hal itu terbukti dengan adanya fakta yang menunjukkan bahwa banyak penyair membuat variasi pada harakat *taujiḥ* mereka. Selain Umru' al-Qais, ada misalnya, 'Amr bin Kaltsum (1991, 39, 58, 109), Labid bin Rabi'ah al-'Amiri (147), Umar bin Abi Rabi'ah al-Makhzumi (1991, 47), dan al-Khansa' (2004, 57) yang juga membuat *sinād* serupa. Barangkali memang bagi mereka, hal itu tidak menjadi masalah dalam menilai sebuah kualitas puisi. Hal ini diperkuat dengan pandangan ahli ilmu *'arūḍ* dan *al-qawāfi* (*al-'arūḍiyyūn*) bahwa perbedaan harakat *taujiḥ* dalam satu puisi bukanlah cacat, misalnya al-Tibrizi sebagaimana yang diterangkan di atas.

Kedua, dari sisi al-Farahidi, kita bisa menangkap gambaran umum tentang cara kerja dan penalaran al-Farahidi dalam menyusun kaidah. Dalam hal ini, kita bisa membandingkannya dengan cara kerjanya dalam menyusun kaidah Nahwu. Dalam Nahwu, al-Farahidi pembentuk cara kerja aliran Bashrah. Secara umum, aliran Bashrah dicirikan dengan

penggunaan data yang banyak/umum dalam penelitian bahasa. Aliran Bashrah tidak menggunakan data-data *syādz* atau *aḥad*. Namun demikian, dalam Nahwu tidak dikenal adanya istilah “cacat” terhadap data yang tidak sesuai dengan kaidah. Kategori kerusakan berbahasa memang ada, dan sering disebut dengan istilah “*lahn*”, tetapi tidak dalam pengertian ini (al-Suyuthi, t.t., 211–12 dan; al-Afghāni 1987, 19–61).

Karena al-Farahidi adalah imam ahli Bashrah dalam hal Nahwu, dan ia juga penyusun *al-‘arūḍ wa al-qawāfi*, maka sangat masuk akal jika kita menyamakan cara kerjanya dalam menyusun kedua ilmu ini. Jika dalam menyusun kaidah bahasa ia mengandalkan data terbanyak, maka pastilah ia juga menggunakan data terbanyak dalam menyusun Ilmu *al-‘Arūḍ wa al-Qawāfi*-nya. Dan memang, jika kita meninjau *dīwān-dīwān* klasik, fenomena puisi dengan inkonsistensi harakat *taujīh* memang lebih sedikit dibandingkan puisi yang berharakat *taujīh* sencana konsisten. Artinya, memang puisi ber-*rawiyy muqayyad* dengan “perbedaan harakat *taujīh*” itu jumlahnya lebih sedikit dibandingkan puisi ber-*rawiyy muqayyad* tanpa “perbedaan harakat *taujīh*”. Maka, al-Farahidi menganggap bahwa perbedaan *taujīh* itu “sedikit” dibuat oleh para penyair. Dalam hal ini, lebih masuk akal apa yang disampaikan al-‘Ilmi bahwa ungkapan al-Farahidi أن التوجيه قد جمعه العرب و أكثرت من جمعه itu hanya menunjukkan perbandingan antara banyaknya perbedaan *taujīh* dengan perbedaan *isyba’* yang dibuat oleh penyair (al-‘Ilmī 1983, 305). Artinya, dalam hal ini, tetap saja, perbedaan *taujīh* yang dibuat itu “sedikit” bila dibanding dengan banyaknya seluruh puisi dengan *rawi muqayyad* yang digubah.

Bagaimanapun ungkapan al-Farahidi itu ditafsiri, ada hal yang bisa disimpulkan di sini, yaitu bahwa kuantitas ketersediaan data menjadi hal penting dalam membangun argumentasi baik oleh kalangan Bashrah maupun oleh kalangan Kufah. Ini sangat mirip dengan apa yang ada dalam Ilmu Nahwu. Namun, dalam ilmu Nahwu, pembahasan tentang kuantitas ini telah diperbicangkan, yakni berapakah ukuran “*kaṣrah*”, “*qalīl*”, “*syāz*” dan “*aḥad*” dalam data (misalnya oleh al-Suyuthi dalam al-Muzhir). Sedangkan dalam Ilmu *al-qāfiyah*, hal ini belum menjadi perhatian. Para ahli biasanya hanya menukil pendapat dan konsep-konsep (dan kebanyakan adalah pendapat dan konsep al-Farahidi) tanpa

mendiskusikan argumentasi yang digunakan al-Farahidi dalam membangun konsep-konsepnya tersebut.

### C. SIMPULAN

Dari uraian di atas, tampak bahwa menurut ilmu *al-qāfiyah*, konsistensi bunyi akhir pada seluruh bait sebuah puisi menjadi hal mutlak dalam kualitas sebuah puisi Arab klasik. Namun, para penyair besar pada masa klasik nyatanya banyak membuat cacat pada puisi mereka. Maka, terdapat ketidaksesuaian antara teori dengan fakta. Hal itu bisa dilihat dari sisi-sisi yang berbeda. Pertama, barangkali memang cara menilai kualitas puisi berbeda antara para penyair itu dengan al-Farahidi. Kedua, bisa juga karena memang cara kerja al-Farahidi yang menganggap data yang “banyak” sebagai data yang menunjukkan gambaran ideal untuk dibakukan dalam sebuah kaidah. Hanya saja, dalam ilmu *al-qāfiyah*, diskusi tentang hal ini masih sangat kurang sehingga kategori “banyak” atau “sedikit” itu belum terdefiniskan.

### DAFTAR PUSTAKA

- al-Akhfasy, Sa'īd Ibn Mas'adah. 1974. *Kitāb Al-Qawāfi*. disunting oleh Aḥmad Rātīb al-Naffākh. Edisi 1. Beirut: Dār al-Amanah.
- al-Afghāni, Sa'īd. 1987. *Fī Uṣūl Al-Naḥwi*. Beirut: al-Maktabah al-Islami.
- al-'Āmiri, Labīd Ibn Rabi'ah. t.t. *Dīwān Labīd Ibn Rab'iah al-'Āmiri*. Beirut: Dār al-Shadir.
- al-Himyari, Nisywan, 1984, *Kitab al-Qawāfi*, Maktabah al-Syabab, ed. Muhammad Abd al-Fattah Syarif, yang terbit dalam bersama karya penyunting dengan judul *Al-'Arūḍ Dirasah Tathbiqiyah wa ma'ahu Kitāb al-Qawāfi li Nisywan al-Himyari*, Kairo: Maktabah al-Syabab.
- al-'Ilmī, Muḥammad. 1983. *Al-'Arūḍ Wa al-Qāfiyah Dirāsah fī al-Ta'Sīs Wa al-Istidrāk*. Maroko: Dār al-Ṣaqāfah.
- al-Jarsyah, Yusuf Abu al-Alla'. 1999. *Al-Wafī fī al-'Arūḍ Wa al-Qawāfi*. Kairo: Jeraisy.
- Kaltsum, 'Amr bin. 1991. *Dīwān 'Amr Ibn Kaltsum*. Disunting oleh Emil Badi' Ya'qub. Edisi 1. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi.
- al-Khansā'. 2004. *Dīwān al-Khansā'*. Disunting oleh Hamdu Thammas. Beirut: Dār al-Ma'rifah.

- al-Makhzumi, Umar Ibn Abi Rabi'ah. 1991. *Dīwān 'Umar Ibn Abi Rabi'ah al-Makhzumi*. Disunting oleh Emil Badi' Ya'qub. 1st ed. Beirut: Dār al-Kitab al-'Arabi.
- Nassar, Husain. 2001. *Al-Qāfiyah fī al-'Arūḍ wa al-Adab*. Port Said: al-Maktabah al-Tsaqafah al-Diniyyah. [http://archive.org/details/alqafeya\\_fi\\_al-arwd\\_wa\\_al-adab](http://archive.org/details/alqafeya_fi_al-arwd_wa_al-adab).
- al-Qais, Imru', Anwar 'Alyān, and Muhammad 'Ali al-Syawābakah. 2000. *Dīwān Imri' al-Qais Wa-Mulḥaqātuhi Bi Syarḥi Abi Sa'īd al-Sukkarī*. Al-Ain, Uni Emirat Arab: Mashdar al-Zayid li al-Turats wa al-Tarikh.
- al-Ra'uf, Muhammad 'Auni Abd. 2003. "Muqaddimah." dalam *Kitāb Al-Qawāfi*, Edisi ke-2. Kairo: Dār al-Kutūb wa al-Šaqāfah.
- al-Suyuthi, Jalaluddin. t.t. *Al-Muzhir Fī 'Ulūm al-Lughah Wa Anwā'ihā*. Disunting oleh Muhammad Ahmad Jad al-Maula Bek. 1. Beirut: Al-Maktabah al-'Ashriyyah.
- Tanūkhī, Abu Ya'la Abd al-Baqi Abd Allah al-. 2003. *Kitāb Al-Qawāfi*. Disunting oleh Muhammad 'Auni Abd al-Ra'uf. Edisi ke-2. Kairo: Dār al-Kutūb wa al-Šaqāfah.
- al-Tibrizi, Al-Khathib. 1994. *Al-Kāfi fī al-'Arūḍ Wa al-Qawāfi*. Disunting oleh Al-Hassani Hasan Abdullah. Kairo: Maktabah al-Khanji.
- \_\_\_\_\_. 1986. *Al-Wāfi fī al-'Arūḍ Wa al-Qawāfi*. Disunting oleh Umar Yaḥyā Fakhr al-Dīn Qabbāwah. Edisi 4. Syria: Dār al-Fikr.
- Utsman, Muhammad bin Hassan bin. 2004. *Al-Mursyid al-Wāfi Fī al-'Arūḍ Wa al-Qāfiyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Illmiyah.