

MUSIKALITAS AL-QUR'AN DALAM AYAT-AYAT MAKKIYAH

Oleh: A. Patah¹

A. Pengantar

Judul tulisan ini, sebagaimana yang tertulis di atas, menyiratkan pertanyaan: adakah unsur musik dalam Al-Qur'an sebagai kalâm Allah? Barangkali pertanyaan ini bernada negatif mengingat dalam perjalanan sejarah ada sebagian pemikiran keagamaan yang cenderung memarginalkan cabang seni ini. Bahkan, sebagian agamawan ada yang menganggap musik sebagai seni yang dilarang.

Oleh karena itu, sebelum lebih lanjut membahas masalah di atas, penulis perlu mempertegas definisi musik yang akan digunakan dalam tulisan ini. Kata musik (*music*) dari segi bahasa berarti nyanyian, komposisi not lagu, senandung. Dalam bahasa Arab untuk menyebut musik digunakan beberapa istilah seperti *musiqâ*, *ghina'*, *iqâ'* dan *ranin*.² "Musik" berupa kata benda, bentuk sifatnya (ajektifnya) adalah musikal. Bentuk ajektif ini kemudian dibentuk menjadi kata benda turunan dengan menambahkan sufiks *-tas* sehingga menjadi musikalitas. Secara gramatikal kata ini berarti hal atau tentang musik.³ Dalam tulisan ini musikalitas al-Qur'an

¹ Dosen Fakultas Adab Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, sedang menyelesaikan S3 dalam kajian Arudl di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

² Atabik Ali, *Kamus Inggris Indonesia Arab*, Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 2003, hlm. 832.

³Lihat Departemen Pendidikan dan kebudayaan RI, *Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1988, hlm. 221.

dimaknai sebagai sesuatu yang bersifat musikal yang ada di dalam al-Qur'an. Sifat musikalitas ini dibatasi dalam perspektif ilmu 'Arudl. Dengan demikian, musikalitas yang akan dikaji lebih lanjut adalah musikalitas yang didasarkan pada perpaduan sistem bunyi ayat yang tampak dari satuan-satuan bunyi ujaran yang disebut *wihdah shautiyah*, *taf'ilah* dan *bachr*.

Kajian dalam tulisan ini merupakan rintisan awal untuk melihat aspek musik dalam Al-Qur'an. Tulisan ini didasarkan pada asumsi bahwa ada keterkaitan antara Al-Qur'an dengan pola puisi yang berkembang di masyarakat Arab pra-Islam. Keterkaitan antara al-Qur'an dengan tradisi kalām yang telah berkembang pada masa itu dikarenakan seluruh hasil karya, termasuk al-Qur'an, produk Tuhan, pada dasarnya merupakan upaya untuk memberikan suatu respon yang bermakna terhadap situasi tertentu. Oleh karena itu, karya cenderung berusaha menciptakan keseimbangan antara subjek tindakan dengan lingkungannya. Kecenderungan terhadap keseimbangan tersebut bersifat tidak stabil, dalam pengertian bahwa selama karya itu tidak memuaskan pada saat itu pula muncul kecenderungan lain untuk mendapatkan keseimbangan baru. Demikian seterusnya.⁴ Sebagai respon, dalam Al-Qur'an tentunya ada sisi kesamaan dan sekaligus sisi perbedaan antara Al-Qur'an dengan situasi yang direspon.

Kajian 'arudl dalam puisi Arab biasanya dilanjutkan sampai pembahasan *qāfiyah*, karena objek pembahasan keduanya sama yaitu puisi. 'Arudl membahas ritme dan metrum yang diatur dalam keterikatan *wazn-wazn* puisi, sedang *qāfiyah* membahas rima atau bunyi akhir setiap bait puisi. Pembahasan keduanya bisa dipilah, tetapi tidak harus dipisahkan, karena saling melengkapi.

Titik berat pembahasan *qāfiyah* ada pada konsistensi penyair di dalam memilih huruf dan harakah untuk bunyi akhir bait-bait puisinya. Konsistensi dalam pemilihan huruf dan harakat *qāfiyah* ini

⁴ Lucien Goldmann, 1977, *Toward A Sociology of The Novel*, (translated by Alan Sheridan), London: Tavistock, hlm. 156.

merupakan salah satu tolok ukur nilai puisi. Manakala seorang penyair tidak konsisten dalam menentukan huruf atau harakat *qāfiyah* dalam bait-bait puisinya, *qāfiyah* puisi itu dianggap cacat atau aib. Untuk itu pembahasan mengenai huruf-huruf *qāfiyah* dan harakat-harakatnya menjadi perhatian dalam penelitian ini. Terkadang puisi dianggap tidak baik karena didalam *qāfiyah*nya terdapat aib, walaupun dalam penampilannya konsisten mengikuti *bachr* tertentu.

Jika kajian *qāfiyah* yang menfokuskan analisisnya pada masalah aib seperti ini diterapkan pada Al-Qur'an, akan timbul salah persepsi karena hasilnya banyak yang tidak sesuai dengan kriteria *qāfiyah*, akibatnya muncul anggapan ada aib dalam al-Qur'an. Padahal Al-Qur'an bukan puisi. Oleh karena itu, tulisan singkat ini akan dibatasi pada pencarian model-model *qāfiyah* yang mungkin dapat diperoleh dari huruf dan harakatnya.

Keserasian *wazn* dan *bachr* serta huruf-huruf *qāfiyah* dengan pesan atau makna puisi seringkali luput dari perhatian para ahli 'arudl. Padahal keserasian itu menunjukkan kekuatan imajinasi penyair yang dapat memadukan gejolak emosinya dengan irama musik dalam bait-bait puisinya. Dalam konteks al-Qur'an, diketemukannya pola *wazn* dan *bachr*, serta model *qāfiyah* sudah memperlihatkan sisi keindahan musikalitas al-Qur'an. Jika kemudian diperoleh informasi keserasian antara *wazn*, *bachr* dan *qāfiyah* dengan pesan atau makna ayat, tentu akan memperlihatkan sisi lain keistimewaan (*I'jāz*) al-Qur'an dalam penyajiannya. Akan tetapi, upaya ini tidak dimaksudkan untuk memposisikan al-Qur'an sebagai puisi, karena ia sudah menolak dirinya disebut puisi.

Tujuan yang ingin dicapai dalam penelitian ini adalah ketepatan penerapan teori 'arudl secara lintas disiplin yang tidak hanya cocok untuk puisi Arab saja, tetapi juga al-Qur'an. Selanjutnya ditemukan sisi keindahan al-Qur'an dari aspek lahir, yaitu dalam sistem bunyi ketika al-Qur'an itu dibaca, yang berarti menampilkan sisi lain kemujizatan al-Qur'an.

B. Al-Qur'an sebagai Fakta *Langue*

Al-Qur'an sebagai *kalâm* Allah yang menggunakan media bahasa, dalam hal ini bahasa Arab, tidak dapat dilepaskan dari tradisi budaya Arab. Fakta bahwa al-Qur'an berbahasa Arab, diturunkan secara berkala sesuai dengan kebutuhan, adanya variasi ragam tutur yang dipakai sesuai dengan lawan bicara, dan gejala lainnya, semuanya menunjukkan bahwa al-Qur'an tidak sama sekali berbeda dengan tradisi *kalâm* yang telah berkembang pada saat itu. Dengan pengertian lain, upaya memahami fenomena al-Qur'an harus dilihat dalam perspektif budaya di mana al-Qur'an berada pertama kali.

Aspek musik dalam al-Qur'an merupakan salah satu gejala yang melekat pada bahasa Arab. Hal itu karena al-Qur'an pada periode awal, sebagaimana dikatakan di atas, diturunkan di tengah-tengah masyarakat yang memiliki kemampuan yang tinggi di dalam mengolah bahasa. Pengolahan bahasa yang tertuang dalam al-Qur'an di satu pihak dan dalam puisi Arab Jahiliyah di pihak lain memiliki aspek kesamaan sekaligus juga aspek perbedaan. Al-Qur'an sebagai fenomena baru dalam masyarakat Arab jahili jika hanya memunculkan aspek perbedaan semata, tentu tidak akan dapat dipahami oleh mereka. Demikian, sebaliknya, jika hanya menghadirkan aspek kesamaan yang ada al-Qur'an tidak memiliki kelebihan atasnya (tradisi yang sudah ada).

Musikalitas al-Qur'an terdapat pada adanya unsur bunyi suatu ayat ketika ayat itu dibaca sebagaimana puisi, berupa rima, ritme dan metrum. Pembahasan mengenai musikalitas ini dalam kesusastraan Arab dibahas dalam ilmu *'arudl* (prosodi) dan *qawâfi* (persajakan). Ilmu *'arudl* berperan untuk mengatur pola-pola musikalitas puisi Arab dan menjelaskan sentuhan warna apa yang boleh dan terlarang masuk dalam pola-pola tersebut dengan cara menambah atau mengurangi sehingga tidak merusak keserasian dalam lagu dan *qashîdah*.⁵

⁵ Syahrin, Kamil as-Sayid, *Al-Lubâb fil 'Arûdl wal-Qâfiyah*, juz I, Cairo: Ad-Dâr al-Qaumiyah, 1965, hlm. 6-7. Baca juga Yasû'i, Al-Ab Louis al-, *Kitâb 'Ilmi al-Adab, Fi 'Ilmil 'Arûdl wal-Insyâ'*, Beirut: Mathba'ah al-Yasû'i, hlm. 360.

Dasar-dasar teori 'arudl sudah selesai dirumuskan oleh al-Khalil bin Ahmad al-Farahidi (wafat 175 H.) seorang ahli dalam ilmu musik dan lagu. Khalil bin Ahmad telah merumuskan pola *wazn* atau *bahr* puisi Arab menjadi 15 *bahr*, yaitu: *thawīl*, *madīd*, *basīth*, *wāfir*, *kāmil*, *hazj*, *rajz*, *raml*, *sarī'*, *munsarich*, *khafif*, *mudlāri'*, *muqtadlab*, *mujtats*, dan *mutaqārib*. Kemudian Akhfasy al-Ausath menambah satu *bahr* lagi yang diberi nama *mutadārik*.⁶

Puisi Arab tidak dapat melepaskan diri dari ikatan bahasa bermetrum. Gerakan pembaharuan puisi Arab melalui *asy-syi'ri'ul hurr* (puisi bebas) ternyata tidak mampu menghindarkan diri dari *wazn*. T.S. Eliot seorang kritikus sastra Inggris yang namanya banyak disebut-sebut dalam kritik sastra Arab mengakui bahwa penyair Arab tulen tidak akan berusaha membebaskan diri dari ikatan *wazn*.⁷ Tren pembaharuan ini selanjutnya melahirkan model-model puisi kedalam tiga katagori. Pertama, *multazim* (konvensional) yaitu puisi yang terikat dengan aturan *wazn* dan *qāfiyah*. Kedua, *mursal/muthlaq*, yaitu puisi yang terikat dengan aturan irama (*taf'ilah*) namun tidak terikat oleh *wazn* dan *qāfiyah* tertentu, dan ketiga, *churr* (bebas)⁸ yaitu puisi yang tidak terikat oleh suatu *wazn* dan *qāfiyah* yang ada, tetapi masih menggunakan satuan irama dan *wazn* khusus yang mirip dengan bentuk prosa yang bernilai tinggi.⁹

Hubungan antara syair dan lagu merupakan hubungan alami yang ada sejak dahulu. Hubungan yang serasi tercipta dari berkumpulnya huruf dengan harakat menjadi fonem segmental yang akan membentuk kata dan bunyi tersendiri yang menghasilkan nada yang indah, yang dalam puisi Arab dipergunakan dua macam fonem

⁶*Ibid*, hlm.28-29. Lihat juga Mahmud Musthafa, *Ahda Sabīl ila 'Ilmai al-Khalīl, al-'Arūdī wal-Qāfiyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992, hlm. 49.

⁷ Nuwaihi, Muhammad an- , Dr., *Qadhiyah asy-Syi'ri'ul Jadid*, Cairo : Dār al-Fikr, 1975, hlm. 30-31.

⁸Muhammad an-Nuwaihi tidak setuju dengan istilah ini, ia lebih suka menyebutnya dengan istilah *syi'r munthaliq*. Lihat bukunya: *Qadhiyyah asy-Syi'r al-Jadid*, Beirut: Dār al-Fikr, 1971, hlm.354-355.

⁹Mas'an Hamid, *Ilmu 'Arudl dan Qawafi*, Surabaya : Al-Ikhlās, 1995, hlm. 54-60

segmental yaitu panjang dan pendek. Frekwensi penggunaan kedua segmental itu biasanya sesuai dengan emosi atau ide yang terkandung didalamnya.¹⁰ Panjang dan pendek segmen prosodi tersebut juga menentukan keserasian musiknya. Dalam bentuk segmental yang lebih panjang dalam pola *wazn* yang sudah ditentukan dalam *bachr-bachr*, biasanya penyair dapat menyesuaikannya dengan emosi yang bergejolak dalam dirinya. Maka dari itu, *bachr thawil*, umpamanya, sebagai salah satu *bachr* yang mempunyai sifat musikalitas yang lamban dan tenang, relative sesuai dengan emosi yang tenang. Apabila tingkat emosi itu sangat tinggi, maka yang paling sesuai adalah *bachr wa'fir*. Bilamana gejolak hati teramat sangat baik yang berhubungan dengan kesusahan atau kesenangan, maka yang serasi adalah menggunakan *bachr munsarich*.¹¹ Dalam teks al-Qur'an keserasian musiknya tentu tidak terkait dengan emosi atau gejolak penuturnya, tetapi dengan kandungan atau pesan ayat.

Metrum pada 'arudl bukanlah satu-satunya unsur yang berefek puitis, karena masih ada unsur lain yaitu rima atau *qāfiyah*. Puisi Arab klasik pada umumnya menggunakan *qāfiyah* yang sama dalam satu *qashidah*. Huruf dan harakat yang digunakan pada bait pertama *qashidah* menjadi acuan *qāfiyah* keseluruhan bait *qashidah*. Penyimpangan huruf atau harakah *qāfiyah* dalam satu bait saja menjadikan puisi itu cacat *qāfiyah*. Bilamana huruf *qāfiyah* bait pertama ditentukan dengan huruf *mim* yang berharakat *kasrah* misalnya (*م*), maka sampai bait terakhirpun demikian adanya. Model lain *qāfiyah* adalah kesesuaian akhir *syatr* (penggalan) pertama dengan akhir *syatr* kedua (*qāfiyah*) dalam satu bait. Sedangkan *qāfiyah* bait kedua dan seterusnya boleh sama atau tidak sama dengan *qāfiyah* bait pertama. Model seperti ini dapat dilihat pada *nadh'm* "Alfiyah ibn Mālik" misalnya.

¹⁰Nuwaihi, *Op. cit*, hlm. 52.

¹¹*Ibid.* hlm. 50-62

Cacat *qāfiyah* dalam puisi Arab didasarkan pada huruf pokok *qāfiyah* dan harakatnya, serta huruf dan harakat sebelumnya. Konsistensi penggunaan huruf *mim* yang dibaca *kasrah* (*م*) di setiap akhir bait pada *qashidah "Burdah"* karya al-Bushiri menunjukkan tidak adanya cacat *qāfiyah*. Bilamana terdapat ketidak-konsistenan penggunaan huruf atau harakat tersebut, maka puisi itu cacat *qāfiyah*. Termasuk kategori cacat juga apabila ada pengulangan kata yang sama, baik lafal maupun maknanya, sebelum lebih dari tujuh bait.¹²

Kriteria cacat *qāfiyah* seperti ini berlaku bagi puisi Arab, terutama yang klasik, karena puisi Adab modern tidak terlalu mempermasalahkannya. Untuk teks al-Qur'an barangkali tidak bisa begitu saja teori ini dipergunakan. Akan tetapi satu contoh surat an-Nas seperti yang digambarkan di atas yang menunjukkan adanya penggunaan kata *نَس* yang secara leksikal berarti "manusia", diulang-ulang sampai lima kali. Ini cukup menarik untuk dianalisis. Apakah lima kata "nās" memiliki makna yang sama? Jika semua kata "nās" berarti sama, menurut teori *qāfiyah* itu dalam al-Qur'an terdapat 'aib (cacat). Tetapi, jika maknanya berbeda, maka tidak ada aib. Tiga kata "nās" pada tiga ayat pertama masing-masing sebagai frasa yang berhubungan dengan kata "rabb" yang berarti Pendidik, "mālik" yang Penguasa atau Raja, dan "ilāh" yang berarti Tuhan. Pada ayat kelima "nās" sebagai objek dan pada ayat keenam sebagai subjek.

C. Puisi Arab

Puisi (*syi'r* atau syair) bagi bangsa Arab, terutama masa-masa awal, merupakan genre sastra yang berkedudukan tinggi sebagai media pengungkapan estetis dibanding dengan genre sastra lainnya. Sejak dahulu puisi Arab memiliki konsistensi yang tinggi terhadap konvensi yang unik, seperti pola wazan (*metrum*) yang dikenal dengan nama *bahr*.

¹² Darwis, Abdullah, Dr., *Dirāsāt fil 'Arūdī wal Qāfiyah*, Makkah: Maktabah at-Thālib al-Jāmi'i, 1987, hlm 118-120

Sebagai genre sastra, puisi terdiri atas empat lapis 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.¹³

Betapa penting aspek bunyi yang meliputi *rima*, *ritme* dan *metrum* dalam menentukan nilai estetis suatu puisi, sehingga hampir setiap penyair –terlebih para penyair Arab– sangat memperhatikannya dalam berpuisi. Dalam khazanah kesusastraan Arab dikenal suatu ilmu yang membahas masalah bunyi dalam puisi, yaitu ilmu '*Arūdl* dan *Qawāfi*.

Kecenderungan para penyair Arab dalam menjaga konsistensi keteraturan bunyi ini terlihat dalam karya-karya puisi yang berkembang semenjak masa Jahili (pra Islam). Pada pertengahan abad kedua sebelum hijrah muncul penyair Arab yang bernama 'Adiy bin Rabi'ah (491-531 M) yang banyak menciptakan puisi dengan bermacam-macam *wazn/baḥr*, seperti *baḥr wāfir*, *baṣīth*, *raml* dan *rajz*. Kemudian di abad ke 7 M muncul nama-nama penyair kondang seperti Umru' al-Qais, dan di masa itu syair Arab sudah mengalami banyak perkembangan, tidak saja dalam format puisinya, tetapi juga

¹³ Suminto A, Sayuti, *Berkenalan Dengan Puisi*, Yogyakarta : Gama Media, 2002, hlm. 101-103.

dalam ungkapanannya yang penuh dengan imajinasi. Banyak di antara mereka memiliki koleksi syair yang cukup banyak, bahkan ada yang hafal berpuh-puluh ribu bait syair.¹⁴

Di abad VII M ini turun al-Qur'an yang dijadikan sebagai kitab suci umat Islam. Pada saat itu orang Arab menanggapi al-Qur'an ini dengan bermacam-macam sikap, ada yang menerimanya lalu masuk Islam dan ada yang mengingkari dan menolak seruannya. Walid bin Mughirah pemimpin kafir Quraisy kala itu yang dikira masuk Islam oleh kaumnya mengatakan:

"Tidak seorangpun di antara kalian yang lebih mengerti puisi dari pada saya, apakah itu bentuk *rajaz*-nya ataupun *qashidah*-nya. Demikian pula halnya dengan puisi-puisi jin. Tidak ada yang menandingi saya. Demi Allah, tidak ada satupun yang menyerupai apa yang dia (Muhammad) katakan, ucapannya begitu manis, begitu indah, bagian atasnya bersinar, dan bagian bawahnya merekah. Ucapan itu begitu tinggi dan tidak ada yang menandinginya. Dan ucapan itu melumatkan ucapan yang ada di bawahnya".¹⁵

Para penyair Arab – termasuk mereka yang kafir – mengakui keindahan gaya bahasa al-Qur'an, dan orang-orang kafir menganggap al-Qur'an itu syair (puisi), dan menganggap Muhammad seorang penyair gila.¹⁶ Anggapan mereka bahwa al-Quran itu puisi bisa dipahami karena mereka adalah para penyair. Mereka sadar bahwa nilai estetika al-Qur'an jauh melebihi estetis puisi yang mereka ciptakan, lalu mereka menganggap Muhammad sebagai penyair gila. Atau, mungkin mereka menilai al-Qur'an sebagai karya cipta Muhammad yang tidak mengikuti tradisi perpuisian mereka. Sebagai ilustrasi umpamanya, awal surat al-

¹⁴ Baca Al-Hasyimi, *Jawāhir al-Adab*, juz II, Beirut: Muassasah al-Ma'arif, tt. hlm. 25-30. Ibn Rasyiq, *Al-'Umdah fi Mahāsin asy-Syi'r wa Adabih*, Beirut: Dār al-Ma'arif, 1988, hlm.189. Al-Iskandari, *Al-Wasāth fi al-Adab al-'Arabi wa Tārīkhuh*, Mesir: Dār al-Ma'arif, 1916, hlm. 42.

¹⁵ Nashr Hamid Abu Zaid, *Metode Tafsir Sastra*, terj. Khairon Nahdiyyin, Yogyakarta : Adab Press, 2004, hlm. 90.

¹⁶ Qs. al-Anbiya' ayat 5, at-Thur ayat 30 dan as-Shaffat ayat 36.

teks al-Qur'an dengan istilah-ustilah yang menunjuk pada puisi. Istilah *qāfiyah* dalam puisi berubah menjadi *fāshilah* dalam al-Qur'an, bait menjadi ayat dan *qashūdah* menjadi surat. Dan setelah al-Qur'an dikodifikasikan umat Islam memilih nama *mushhaf*, tidak *diwan*.²⁰

Walaupun al-Qur'an diyakini bukan puisi, tidak berarti ia bebas sama sekali dari model puisi, khususnya puisi Arab yang terikat oleh *wazn* dan *qāfiyah*. Surat al-Muzammil seperti tersebut di atas menunjukkan kesesuaiannya dengan wazan puisi. Dua ayat pertama surat ad-Dhuha, sebagai misal lain, dari tampilan lafalnya mirip dengan puisi yang memiliki *bahr khaffif*, ayat ke 3 seperti *bahr najz* dan ayat ke 9 seperti *bahr mutaqārib*. Kesesuaiannya dengan wazan dapat digambarkan sebagai berikut:

والضحى والليل إذا سجى (آية : ١-٢)
 / // / / / //
 فا علا تن مستعلن — (بحر خفيف)
 ما ودّعك ربك وما قلى (آية : ٣)
 // // / / //
 مستعمل متفعل متفعلن (بحر رجز)
 فأما اليتيم فلا تقهر (آية : ٩)
 // // / // / //
 فعولن فعول فعولن فع (بحر متقارب)

Contoh lain dapat diambil dari surat al-Insyirah sampai ayat keempat yang mirip dengan puisi berbahar *raml* :

ألم نشرح لك صدرك
 // // // // //
 فما عيلن فعلا تن
 ووضعنا عنك وزرك
 // // // // //

²⁰ *Ibid*, hlm. 158.

فعلا تن فعلا تن
 الذى أنقض ظهرك
 ه/ه / / ه/ ه / / ه/
 فعلا تن فعلا تن
 ورفعنا لك ذكرك
 ه/ه / // ه/ ه / / /
 فعلا تن فعلا تن

Dari sudut pandang *qāfiyah* kita dapat mengambil contoh surat an-Nās misalnya, surat ini terdiri dari enam ayat yang kesemuanya diakhiri dengan lafal ناس. Sementara surat at-Takātsur memperlihatkan adanya pasangan-pasangan, yaitu pada ayat pertama (نر) berpasangan dengan ayat kedua (بر). Ayat ketiga (مون) berpasangan dengan ayat keempat (مون). Ayat kelima (قين) berpasangan dengan ayat ketujuh (قين). Dan ayat keenam (حيم) berpasangan dengan ayat kedelapan (عيم). Dua surat ini memperlihatkan adanya kemiripan dengan dua model *qāfiyah* dalam puisi Adab.

Dari beberapa contoh yang diketengahkan di atas tampak bahwa dalam al-Qur'an terdapat aspek-aspek puitika yang sejalan dengan tradisi perpuisian yang berkembang di masyarakat Arab, sekaligus juga terdapat pula sisi-sisi puitika yang tidak dapat ditemukan dalam tradisi perpuisian Arab. Fenomena yang pertama dapat dikatakan sebagai titik keberlanjutan (*nuqthah ittishāl*) dari tradisi baru dengan tradisi lama, sementara yang kedua merupakan titik keterputusan (*nuqthah infishāl*) antara keduanya.

Meskipun demikian, dalam perkembangan sejarah, sebagaimana yang dikatakan di atas, ada upaya-upaya untuk menjauhkan gejala yang terdapat dalam al-Qur'an dengan gejala-gejala riil yang berkembang pada saat al-Qur'an diturunkan. Seolah-olah al-Qur'an bebas sama sekali dari gejala sosial budaya yang ada pada saat itu. Oleh karena itu, tidak mengherankan apabila muncul

pernyataan bahwa al-Qur'an sama sekali bukan puisi, dalam arti al-Qur'an tidak mengandung unsur-unsur yang dimiliki oleh puisi. Pada gilirannya pernyataan ini menyebabkan pengkajian al-Qur'an dari perspektif ilmu 'Arudl, dalam konteks ini, menjadi tidak leluasa. Padahal, sesuai dengan watak ke-Arab-anya, seperti terlihat dari beberapa contoh di atas, ada celah yang menjadikan pengkajian al-Qur'an dari perspektif ilmu 'Arudl menjadi mungkin.

Di samping itu, adalah fakta bahwa al-Qur'an diturunkan secara berangsur-angsur selama kurang lebih 23 tahun, dan pentahapan ini memperlihatkan adanya perbedaan gaya penuturan antara ayat-ayat yang diturunkan ketika Nabi saw masih berada di Makkah (ayat-ayat makkiyah) dan ketika Nabi sudah berada di Madinah (ayat-ayat madaniyah). Kandungan sastra pada ayat-ayat makkiyah lebih kental dibanding dengan ayat-ayat madaniyah. Ayat-ayat madaniyah lebih banyak berorientasi pada masalah-masalah kemasyarakatan. ***

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad Khalil, *Dirâsat fil Qur'ân*, Mesir : Dâr al-Ma'ârif, tt.
- Atabik Ali, *Kamus Inggris Indonesia Arab*, Yogyakarta : Multi Karya Grafika, 2003
- Bûthi, Muhammad Sa'îd Ramadlân, *Min Rawâ'i al-Qur'ân*, Maktabah al-Fârabi, 1972
- Darwis, Abdullah, *Dirâsat fil 'Arûdl wal Qâfiyah*, Makkah : Maktabah at-Thâlib al-Jâmi'i, 1987.
- Goldmann, Lucien, *Toward A Sociology of The Novel*, (translated by Alan Sheridan), London: Tavistock, 1977.
- Hâsyimi, Sayyid Ahmad al-, *Jawâhir al-Adab*, juz II, Beirut : Muassasah al-Ma'ârif, tt.
- , *Mizân adz-Dzahab fi Shinâ'ati Syi'ril 'Arab*, 1983, tp
- , *Jawâhir al-Balâghah fil Ma'âni wal Bayân wal Badî'*, Mesir : Maktabah at-Tijâriyah al-Kubrâ, 1960
- Ibn Rasyiq, Abû 'Ali al-Hasan, *Al-'Umdah fi Mahâsin asy-Syi'r wa Adabih*, Beirut : Dâr al-Ma'ârif, 1988.
- Ibrâhîm Anîs, *Dilâlatul Alfûdh*, Maktabah al-Angelo al-Mishriyah,
- , *Min Asrâr al-Lughah*, Maktabah al-Angelo al-Mishriyah, 1975
- al- Iskandari, Ahmad dan Musthafa 'Inâni, *Al-Wasîth fi al-Adab al-'Arabi wa Târikhuh*, Mesir : Dâr al-Ma'ârif, 1916.
- Khalafullah Ahmad dan Zaghlûl Salâm, *Tsalâts Rasâ'il fi l'jâz al-Qur'ân*, Mesir : Dâr al-Ma'ârif, 1976.
- Mahmûd Musthafa, *Ahda Sabîl ilâ 'Ilmai al-Khalîl, al-' Arûdl wal-Qâfiyah*, Beirut : Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992.

- Mannâ', Hâsyim Shâlih, ., *as-Syâfi fil-'Arûdl wa-Qawâfi*, Beirut : Dâr al-Fikr al-'Arabiy, 1995
- Mas'an Hamid, *Ilmu 'Arudl dan Qawâfi*, Surabaya : Al-Ikhlâs, 1995
- Nashr Hâmid Abû Zaid, *Maftûh an-Nashsh*, Mesir : Al-Hai'ah al-Misriyah al-'Âmmah lil Kitâb, 1993
- , *Metode Tafsir Sastra*, terj. Khairon Nahdiyyin, Yogyakarta : Adab Press, 2004
- Nuwaihi, Muhammad an- , *Qadliyah asy-Syi'ril Jadîd*, Cairo : Dâr al-Fikr, 1975.
- Parera, J.D., *Teori Semantik*, Jakarta : Erlangga, 2004,
- Sayuti, Suminto A, *Berkenalan Dengan Puisi*, Yogyakarta : Gama Media, 2002.
- Suyuthi, Jalaluddin as- , *Al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut : Dâr al-Fikr, tt.
- , *Asrâr Tartîb al-Qur'ân*, Dâr al-I'tishâm, 1978
- Syâhin, Kâmil as-Sayyid, *Al-Lubâb fil 'Arûdl wal-Qâfiyah*, juz I, Cairo : Ad-Dâr al-Qaumiyah, 1965.
- Taufiq Abû 'Ali, *'Ilm al-'Arûdl wa Muhâwalât at-Tajdîd*, Beirut : Dâr an-Nafâ'is, 1991.
- Umar al-As'ad, *Ma'âlim al-'Arûdl wal-Qâfiyah*, Riyadl: Maktabah al-'Abikan, 1996.
- 'Umri, Ahmad Jamal al- , *Dirâsat fil Qur'ân was-Sunnah*, Dâr al-Ma'arif, 1982
- Yasû'i, Al-Ab Louis al-, *Kitab 'Ilmi al-Adab, Fi 'Ilmil 'Arûdl wal-Insyâ'*, Beirut : Mathba'ah al-Yasu'i.
- Zaghlûl Salâm, Muhammad, *Atsar al-Qur'ân fi Tathawwur an-Naqd al-'Arabi*, Mesir : Dâr al-Ma'arif, tt.

Zamakhsyari, Abû al-Qâsim Jârullah Mahmûd bin 'Umar, *Al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq at-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fi Wujûh at-Ta'wîl*, Teheran : Afifat, tt.

Zarkasyi, Badruddin Muhammad bin 'Abdullah az- , *Al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, 'Isa al-Babi al-Halabi wa Syarikah, tt.

Zarqâni, Muhammad 'Abdul 'Azhîm az- , *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, 'Isa al-Babi al-Halabi, tt.

Zayyât, Hasan az- , *Târîkh al-Adab al-'Arabiy*, Kairo : Dâr an-Nahdlah, tt.