

ORISINALITAS DAN OTENTISITAS SASTRA PRA-ISLAM DALAM SOROTAN

Oleh: Ridwan

A. Pendahuluan

Pada tahun 1926 dunia Muslim terutama di Mesir geger. Pemicunya adalah munculnya buku *Fi asy-Syi'r al-Jāhili* karya Thāhā Husein, seorang sastrawan Mesir yang cukup menonjol. Tesis utama buku itu adalah bahwa sebagian besar yang disebut sebagai sastra *jāhili* (pra-Islam) itu bukanlah sastra *jāhili*, tetapi hasil kreasi pasca Islam. Sastra *jāhili* yang ada lagi orisinalitasnya sangatlah sedikit, sehingga tidak bisa dijadikan potret kehidupan sastra zaman itu.¹

Kesangsian Taha atas otentisitas sastra pra-Islam dan suasana penuh polemik yang mengiringi kemunculan bukunya, sehingga ia terpaksa merevisinya, membuang beberapa bagian, dan menerbitkannya kembali dengan judul *Fi al-Adab al-Jāhili* tersebut memunculkan beberapa pertanyaan: Apakah Taha merupakan orang pertama yang melontarkan isu ketidakotentikan sastra pra-Islam; kalau jawabannya tidak, lantas mengapa tanggapan atas bukunya itu sedemikian heboh; dan siapa tokoh-tokoh sebelum Taha yang juga memunculkan isu yang sama. Beberapa pertanyaan tersebut akan dicoba dijawab dalam tulisan singkat ini. Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan itu, apa dan bagaimana kedudukan sastra pra-Islam di kalangan umat Islam akan terlebih dahulu ditelusuri. Penelusuran ini diperlukan untuk memahami signifikansi dan betapa

¹ Thāhā Husein, *Fi al-Adab al-Jāhili*, (Mesir: Dār al-Ma'ārif, tt) Cet. X, h. 65.

krusialnya mencari jawaban atas isu itu. Hanya saja, tulisan singkat dan dengan referensi yang juga sangat terbatas ini tidak berpretensi mampu memberikan jawaban yang tuntas.

B. Sastra Pra-Islam Dalam Tradisi Ilmu-ilmu Keislaman

Sastra Pra-Islam atau *jāhili* adalah istilah untuk menyebut karya sastra yang ada pada kurun waktu kurang lebih satu setengah abad sebelum agama Islam lahir.² Bentuk-bentuk karya sastra pada masa ini adalah *al-Khuthbah* (pidato), *al-Matsal* (peribahasa), *al-Hikmah* (pepatah), dan *asy-Syi'r* (puisi). Bentuk terakhir inilah yang paling kuat mewarnai tradisi sastra Arab pada saat itu.

Satu hal yang patut dicermati dari sastra Arab pra-Islam adalah kelisanannya. Di samping sangat memperhatikan musikalitas verbal dan efek evokasi audial,³ sastra pada periode ini dalam transmisinya juga mengandalkan lisan. Kelisanan ini berlangsung sampai masa *tadwīn* (pembukuan) buku-buku bahasa, puisi, dan sastra pada umumnya di akhir abad II H/ awal abad III H atau akhir abad III H.⁴ Hal ini tidak berarti bahwa

² Pada umumnya para pemerhati sejarah kesusastraan Arab memperiodisasikan sebagai berikut: I. Periode Pra-Islam atau *Jāhili* (500 - 622 M), II. Periode Permulaan Islam dan Umayyah (622 - 750 M), III. Periode Abbasiyah (750 - 1258 M), IV. Periode Pemerintahan Turki (1258 - 1800 M), dan V. Periode Modern (1800 - sekarang). Lihat Ahmad al Iskandary & Mustafā 'Anany, *al-Wasīth fi al-Adab al-'Arabi wa Tārīkhuh*, (Mesir: Dār al-Fikr, tt.), h. 10. Lihat juga Muin Umar, *Ilmu Pengetahuan dan Kesusastraan dalam Islam*, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga,), h. 71. Ada pula yang menyebut sastra yang muncul sebelum Islam (sekitar dua abad sebelum Muhammad menjadi nabi) sampai akhir Abbasiyah sebagai *al-Adab al-'Arabi al-Qadīm* atau Sastra Arab Lama; dan sastra yang muncul sejak masa kebangkitan pada abad ke-18 M sebagai *al-Adab al-'Arabi al-Hadīth* atau Sastra Arab Modern. Lihat Muhammad al-Tunji, *al-Mu'jam al-Mufassal fi al-Adab*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, tt.), h. 59 dan 61 - 62. Lihat pula Muhammad Shalih as-Santi, *al-Adab al-'Arabi al-Hadīth*, (Sa'udi Arabiyah: Dār ath-Thibā'ah wa an-Nasyr al-Islāmiyah, tt.), h. 17.

³ Muin Umar, *Ibid*, h. 72.

⁴ Perbedaan tentang masa "tadwin" (pembukuan) buku-buku ini sangat terkait dengan awal masa pembukuan pada umumnya yang masih dalam perdebatan. Lihat Nāshir ad-

pencatatan sastra sebelum masa pembukuan ini belum ada, karena banyak bukti sejarah menunjukkan adanya pencatatan meski masih dalam lingkup yang terbatas.⁵ Sebagai produk budaya lisan, hal-hal yang terkait dengan sastra masa ini lebih banyak diselubungi misteri. Berbagai masalah yang lazim dikenal berasal dari zaman ini seperti *al-mu'allaqât* oleh beberapa penelaah sastra Arab pun mengundang tanda tanya.⁶

Terlepas dari berbagai pertanyaan di seputarnya seperti yang akan terlihat nanti, sastra Arab pra-Islam terutama puisi banyak digunakan para ulama sebagai argumentasi, baik sebagai argumentasi kebahasaan maupun sebagai argumentasi untuk menjelaskan makna ayat (al-Qur'an). Fenomena ini terlihat dengan jelas, ketika kitab-kitab tafsir, sastra, dan bahasa dibaca.

Din al-Asad, *Mashâdir asy-Syîr al-Jâhili wa Qimatuha al-Târikhiyyah*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, tt), h. 134.

⁵ Nâshir ad-Din al-Asad mengulas dengan panjang lebar masalah ini dan ia sampai pada kesimpulan bahwa pencatatan puisi pra-Islam telah dikenal jauh sebelum abad II H. Menurutnya, di samping ditemukan adanya *ar-risâlah asy-syîriyyah*, hal itu juga dibuktikan oleh *adillâh 'aqliyah istinbâtiyyah*: satu, bila masyarakat *jâhili* mencatat hutang, surat-surat, dan perjanjian-perjanjiannya, tentu mereka tidak akan mengabaikan pencatatan puisi. Puisi bagi mereka adalah "diwân" /dokumentasi segala keagungan dan kebanggaannya; dua, tidaklah mungkin penyair yang beberapa di antaranya juga pandai menulis seperti az-Zabarqan dan an-Nabighah az-Zubyani mengabaikan signifikansi pencatatan puisinya; tiga, sebuah *qashîdah* yang dihasilkan oleh mereka yang disebut para *transmitter* (periwayat) sebagai 'âbid *asy-syîr* terkadang tidak sekaligus jadi, tetapi melalui proses pentahapan. Ini tentu membutuhkan pencatatan; dan empat, dalam puisi banyak ditemukan penyebutan tulisan dan alat-alatnya. Lihat *ibid*, h. 109, 113, 118, dan 122.

⁶ Dalam khazanah kesusastraan Arab seakan sudah menjadi kebenaran umum bahwa *al-Mu'allaqât* adalah sebutan untuk *qashîdah-qashîdah* yang memenangkan kompetisi pada festival puisi di Ukaz. Setelah ditulis dengan tinta emas dalam kain sutera dari Qibty Mesir, *qashîdah-qashîdah* tersebut digantungkan pada sudut-sudut atau tirai ka'bah. Ada pula yang menambahkan bahwa *qashîdah-qashîdah* itu disembah oleh masyarakat pra-Islam sebagaimana mereka menyembah berhalanya. Namun, penulis dalam penelusuran singkatnya menemukan adanya dua masalah yang menjadi perdebatan dalam *al-Mu'allaqât* yang satu terkait dengan penamaan *al-Mu'allaqât* itu sendiri dan yang lain terkait dengan jumlah penyair. Lihat Muin Umar, *Ilmu Pengetahuan dan...*, h. 72; Mustafâ Sâdiq ar-Râfi'i, *Târikh Adab al-'Arab*, (Libanon: Dâr al-Kitâb al-'Arabi,), h. 183; Jurji Zaidan, *Târikh Adab al-Lughah al-'Arabiyyah*, (Kairo: Dâr al-Hilâl,), h. 91; Tâhâ Ahmad Ibrâhîm, *Târikh an-Naqd al-Adabi 'Ind al-'Arab*, (:Dâr al-Hikmah,), h. 22-4; dan A. Reynold Nicholson, *A Literary History of The Arabs*, The University Press, Cambridge, h. 102.

Ibnu Abbas (w. 68 H), misalnya, dikenal dalam sejarah sebagai pelopor dalam menggunakan puisi untuk menafsirkan al-Qur'an, ketika ayat-ayat *munásabah* dan Sunnah Nabi tidak ditemukan sehingga diperlukan ijtihad. Baginya, puisi dapat menjadi dasar argumentasi, karena pertama-tama ia berbahasa Arab dan kedua karena ia merupakan "diwân"/ dokumentasi masyarakat Arab. Ia pernah berkata⁷ :

" Bila ada (makna/maksud) yang tidak jelas dalam al-Qur'ân, maka lihatlah dalam puisi, karena puisi itu berbahasa Arab"

"Bila kalian menanyakan tentang hal (makna) yang tidak jelas dari al-Qu'ran, maka carilah jawabnya dalam puisi, karena puisi merupakan diwaân orang Arab"

Demikian juga dengan al-Tabary (w. 310 H). Ia dipandang sebagai salah seorang mufassir yang banyak menggunakan puisi-puisi pra-Islam untuk mendukung argumentasi-argumentasinya.⁸ Hal yang sama juga dapat dijumpai dalam tafsir al-Qurthûbi (w. 671 H). Dr. Muhammad Luthfi dalam penelitiannya tentang pengaruh nahwu pada tafsir ini mencatat bahwa puisi dan prosa Arab telah menjadi salah satu bukti atau dasar argumentasi gramatikal al-Qurtubi, di samping bukti al-Qur'an, *qirâ'at*, dan Hadis Nabi.⁹

Melihat kedudukan puisi pra-Islam sedemikian penting -tidak saja bagi masyarakat saat itu yang menganggapnya sebagai "diwân"/ dokumennya, tetapi juga bagi masyarakat Muslim belakangan sebagaimana tampak dalam penggunaannya sebagai dasar argumentasi penafsiran al-Qur'an di atas-, maka gugatan terhadap orisinalitas dan otentisitas puisi

⁷ Muhammad Zaglul Salam, *Asar al-Qur'ân fi Tathawwur an-Naqd al-'Araby ilâ Akhir al-Qam ar-Râbi' al-Hijri*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, tt), h. 32.

⁸ Syahrin Harahap, *Al Qur'an dan Sekularisasi*, (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1994), h. 131. Lihat juga Ahmad Amin, *Duâ' al-Islâm*, (Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Misriyah,), h. 150.

⁹ Muhammad Luthfi, *Asar an-Nahw fi Tafsir al-Qurthûbi*, (ttp : ,1992), h. 79.

tersebut secara otomatis juga menggugat pemahaman dan keyakinan hasil argumentasi yang didasarkan padanya. Pada akhirnya, ini akan meruntuhkan dasar keyakinan yang selama ini dipupuk dan ditumbuhsurburkan melalui sumber-sumber bacaan keagamaan yang sarat dengan puisi pra-Islam tersebut. Dalam konteks inilah, polemik dan kontroversi yang mengiringi setiap gagasan yang mencoba menyoal keabsahan puisi pra-Islam itu dapat didudukan.

C. Polemik di Seputar Puisi Pra-Islam

Usaha mempertanyakan otentisitas puisi pra-Islam itu mulai muncul seiring dengan perkembangan kritik sastra. Dalam hal ini, amatlah wajar bila masalah otentisitas itu di masa pra-Islam belum muncul, karena tradisi kritik belum berkembang dan walaupun ada, kritik tersebut masih sangat sederhana. Di samping itu, pemalsuan puisi di zaman pra-Islam juga belum dikenal atau lebih tepatnya jarang terjadi.¹⁰ Kecenderungan untuk menyoal otentisitas puisi pra-Islam itu tampak, ketika para ahli bahasa dan nahwu mengarahkan kritiknya pada puisi dari aspek sejarah sastra dan absah tidaknya pengatribusiannya pada orangnya. Dengan kata lain, titik tekan trend kritik ini adalah aspek transmisi (perwayatan) dan validitas atribusi

¹⁰ Belum dikenalnya pemalsuan di masa itu, karena tak seorang pun berani mendustakan berita-berita yang telah sangat mereka kenal, dibacakan, dan diceritakan dari orang ke orang. Pemalsuan baru banyak terjadi di abad II H, ketika perwayatan banyak dilakukan. Lihat Muhammad at-Tunji, *al-Mu'jam al-Mufassal...*, h. 886. Hanya saja, Nâshir ad-Din al-Asad mensinyalir adanya pemalsuan sejak zaman pra-Islam, seperti pada *nasab* dan *akhbâr*. Baginya, pemalsuan adalah fenomena sastra yang umum, tidak terbatas pada satu umat atau generasi saja, dan tidak hanya terjadi pada puisi. Pemalsuan itu pun telah diketahui masyarakat Arab di masa jahiliyah sebagaimana juga yang disadari oleh masyarakat masa Umayyah, Abbasiyah, dan masa modern. "Bukankah Nabi pernah bersabda bahwa siapa yang berdusta atas namanya, maka orang itu telah mempersiapkan tempatnya di neraka", demikian katanya. Lihat, Nâshir ad-Din al-Asad, *Mashâdir asy-Syîr...*, h. 321.

(isnâd) pada penyairnya.¹¹ Assumsi dasarnya adalah adanya banyak pemalsuan pada puisi-puisi yang diatribusikan kepada para penyair pra-Islam.

Pemalsuan puisi itu telah disadari oleh para periwayat abad II dan III H, seperti Abu Amr bin al-Ala', al-Asmâ'i, Abu Ubaidah, al-Jâhiz, dan Abd al-Mâlik bin Hisyâm, pengarang buku *as-Sîrah an-Nabawiyah* (w. 218 H) serta Muhammad bin Sallam (w. 231 H), pengarang buku *Tabaqât al Syua'arâ*. Ibnu Hisyâm, umpamanya, menempuh empat langkah dalam mengkritik apa yang dinukilnya dari Ibnu Ishaq, yaitu: 1) menghadirkan bait-bait puisi dan mengatribusikan pada orang seperti yang dilakukan Ibnu Ishaq, lalu ia menambahkan bahwa terkadang semua atau sebagian puisi itu diatribusikan pada orang lain; 2) menyebut peristiwa sejarah seperti yang ada dalam *Sîrah* Ibnu Ishaq dan bila sampai pada puisi yang disebut-sebut telah dikatakan dalam peristiwa itu, ia pun menyalahkannya karena menurutnya tidak valid; 3) menyebut beberapa saja dari sekian bait yang disebut Ibnu Ishaq, karena itulah yang valid; 4) menukil semua puisi yang disebut Ibnu Ishaq dan menyatakannya palsu.¹²

Untuk menolak puisi-puisi 'Ad dan Samûd, Ibnu Sallam menggunakan empat dalil: *pertama*, *dalil naqliy* (al-Qur'an) yang menunjukkan bahwa kaum 'Ad dan Samûd telah punah; *kedua*, bahasa Arab belum ada di masa 'Ad sehingga tidaklah logis bila ada puisi yang bermediumkan bahasa yang belum ada; *ketiga*, kaum 'Ad' itu dari Yaman sementara orang Yaman seperti kata Abu Amr bin al-Ala' punya bahasa

¹¹ Thâhâ Ahmad Ibrâhim, *Târîkh an-Naqd*..., h. 70.

¹² Nâshir ad-Din al-Asad, *Mashâdir asy-Syi'r*..., h. 337 - 340.

yang berbeda dengan bahasa orang Arab; dan keempat, Masa adanya puisi Arab itu sangat dekat dengan Islam. Menurutnya, ada dua faktor yang mendorong orang-orang mengatribusikan puisi kepada orang-orang pra-Islam, yaitu fanatisme di masa Islam dan penambahan puisi oleh para *transmitter* (periwayat).¹³

Para orientalis pun banyak yang menaruh perhatian dalam masalah pemalsuan puisi ini. Dalam hal ini, D.S. Margoliouth dipandang sebagai orientalis dan bahkan orang modern pertama yang menyangsikan orisinalitas puisi pra-Islam. Dalam majalah *al-Jam'iyyah al-Malakiyyah al-Asiawiyah* edisi Juli/1925, ia menulis tentang "The Origin of Arabic Poetry". Menurutnya, puisi pra-Islam merupakan hasil kreasi pada masa-masa Islam yang kemudian diatribusikan pada orang-orang pra-Islam. Ia mengajukan dua macam dalil, eksternal dan internal (puisi pra-Islam).

1. Dalil Eksternal:

- i. Kebiasaan para penyair pra-Islam adalah melakukan *at-tanabbu'u* (meramal) yang gaib, sehingga puisinya ambigu. "Puisi" yang disebut-sebut dalam al-Qur'an itu bukanlah "puisi" seperti yang ada dalam sastra Arab, karena Muhammad yang tidak mengenal puisi itu menyadari bahwa yang diwahyukan kepadanya itu bukan puisi sementara warga Mekkah mengira perkataannya sebagai puisi. Jadi, menurutnya, sebelum Islam muncul ada beberapa *kâhin* Arab yang dikenal dengan nama "asy-Syu'arâ" yang bahasanya ambigu sebagaimana yang selalu ada dalam wahyu.

¹³ Thâhâ Ahmad Ibrâhim, *Târîkh an-Naqd*...., h. 77 – 79.

- ii. Sejarah awal mula dan perkembangan puisi Arab itu sangat tidak jelas. Bila Muhalhil itu benar-benar penyair pertama, maka orang Arab pra-Islam adalah masyarakat sastra yang tinggi, yang tidak tertandingi oleh masyarakat Yunani Kuno sekalipun. Hal itu karena begitu banyaknya puisi yang lahir pada kurun waktu antara kreasi awal Muhalhil dan *hijrahnya* Nabi.
- iii. Bila benar-benar valid, maka tentunya puisi yang ada itu dilestarikan dengan tradisi lisan atau penulisan. Cara pelestarian yang pertama (lisan) diragukan dengan tiga alasan: 1) Harus ada orang yang berprofesi sebagai penghafal dan pentransmisi puisi yang begitu banyak sementara profesi ini pada masa itu belum ada; 2) Islam memotong dan mengambil jarak dengan masa sebelumnya dan memojokkan penyair. Ini tentu mendorong orang melupakan puisi pra-Islam; 3) Yang direkam dalam *qashidah-qashidah* itu adalah kemenangan-kemenangan kabilah sementara Islam mendorong untuk melupakan peristiwa-peristiwa itu.
- iv. Kemungkinan pelestarian puisi pra-Islam dengan tulisan pun tidak bisa diterima karena dua hal: *pertama*, penegasan al-Qur'an bahwa adanya sastra pra-Islam dengan bahasa al-Qur'an, tulisan Himyar atau tulisan lain sangat bertentangan dengan ayat-ayat al-Qur'an, seperti ayat "Atau adakah kamu mempunyai sebuah kitab (yang diturunkan Allah) yang kamu membacanya" (68:37); *kedua*, sastra pra-Islam dalam perspektif perkembangan sastra itu ada pada fase setelah, bukan sebelum al-Qur'an, karena *stylenya* mirip al-Qur'an.

- v. Adanya para periwayat pada abad II dan III H yang meragukan kredibilitas satu sama lain.¹⁴

2. Dalil Internal:

- i. Dalam puisi pra-Islam terdapat isyarat-isyarat tentang kisah agama seperti dalam al-Qur'an dan ungkapan-ungkapan agama Islam, seperti *al-hayah ad-dunyá*, *yaum al-qiyámah*, *al-hisáb*, dan beberapa sifat Allah. Politeisme tidak tampak dalam puisi yang ada sebagaimana dalam prasasti.
- ii. Ada perbedaan dialek antar banyak kabilah dan antara bahasa kabilah Utara dan Selatan. Perbedaan-perbedaan ini tampak jelas dalam prasasti, tetapi puisi pra-Islam malahan memakai bahasa al-Qur'an.
- iii. Ada kesatuan tema, seperti *qashidah* yang selalu diawali dengan *nasib*.¹⁵

Pernyataan Margoliouth itu mendapat tanggapan dari orientalis lainnya. Charles James Lyall, misalnya, menolak hipotesa-hipotesa dan dalil-dalil Margoliouth. Menurutnya, konklusi dari kisah-kisah tentang Hammad dan Khalaf bukanlah menolak puisi pra-Islam dan menyatakannya palsu, tetapi meletakkannya dalam obyek kajian yang cermat dengan menggunakan dalil-dalil yang disodorkan periwayatan ketika itu dan dengan mencermati tema dan style *qashidah*.¹⁶ Otentisitas puisi pra-Islam yang menjadi kontroversi, baginya, adalah wajar, karena puisi itu ditransmisikan dengan periwayatan atau lisan, bukan tulisan. Namun, ada beberapa hal

¹⁴ Nâshir ad-Din al-Asad, *Mashâdir asy-Syîr...*, h. 352 – 359.

¹⁵ *Ibid.*, h. 360 – 366.

¹⁶ *Ibid.*, h. 372.

yang menurutnya memperkuat orisinalitas kebanyakan puisi pra-Islam itu, yaitu: *satu*, masing-masing *qashidah* memiliki *syakhsiyyah* (identitas) tersendiri; *dua*, wujud puisi abad I H menjamin eksistensi puisi pra-Islam; dan *tiga*, puisi pra-Islam sarat dengan kata-kata yang asing bagi para kritikus.¹⁷ Pandangan yang sama juga dinyatakan oleh Giorgio Levi Della Vida. Sekalipun sebagian *qashidah* itu palsu, tapi ia memastikan bahwa seluruh kumpulan riwayat puisi itu valid dan otentik.¹⁸

Di kalangan para ulama *muhdasin* persoalan pemalsuan puisi pra-Islam juga mengemuka. Musthafa Sâdiq ar-Raff'i yang dipandang sebagai orang yang mula-mula mengangkat masalah ini misalnya, membahasnya dalam bukunya *Târîkh Adab al-'Arab* yang terbit tahun 1911 M. Menurutnya, faktor-faktor yang mendorong pemalsuan puisi di masa Islam adalah: 1) setelah ada periwayatan, kabilah-kabilah berupaya mengganti puisinya yang hilang; 2) puisi *syawâhid* untuk menafsirkan kata-kata *garîb* (asing) dalam al-Qur'an dan masalah-masalah nahwu. Dal hal ini, orang Kufahlah yang paling banyak memalsu; 3) *Syawâhid* hasil kreasi para theolog, seperti Mu'tazilah; 4) *syawâhid* untuk *akhbar*; 5) maraknya periwayatan.¹⁹

Gugatan-gugatan terhadap otentisitas puisi pra-Islam karena adanya pemalsuan itu seakan mencapai titik kulminasi di tangan Thâhâ Husein. Pada akhirnya dengan menggunakan metode berpikir "Descartes" yang menurutnya bahwa semua *ground*, sentimen-sentimen nasional, agama, dan lainnya harus ditanggalkan ketika menghadapi suatu obyek²⁰, ia sampai

¹⁷ *Ibid.*, h. 373.

¹⁸ *Ibid.*, h. 376.

¹⁹ *Ibid.*, h. 337-8.

²⁰ Thâhâ Husein, *Fi al-Adab...*, h. 68.

pada kesimpulan bahwa "mayoritas apa yang kita namakan sebagai sastra pra-Islam itu sama sekali bukan dari pra-Islam, melainkan hasil kreasi setelah Islam sehingga lebih menggambarkan kehidupan masyarakat Muslim daripada masyarakat pra-Islam"²¹ dan "puisi yang diatribusikan pada Umru al-Qais, al-A'syâ atau penyair pra-Islam yang lain - dari perspektif linguistik dan seni- tidaklah mungkin karya mereka atau telah ada sebelum al-Qur'an lahir".²²

Masyarakat pra-Islam bagi sastrawan yang meraih dua gelar doktor ini memiliki potret berbeda dalam puisi pra-Islam dan al-Qur'an. Dalam puisi pra Islam, masyarakat *jâhili* digambarkan bodoh dan kasar, terisolasi di padang sahara, tidak mengenal konflik antara kaya dan miskin, tidak terlalu peduli pada harta, dan tidak ada atau sedikit menyebut laut sedangkan dalam al-Qur'an masyarakat *jâhili* disebut ada yang awam dan yang tercerahkan, punya konflik dengan bangsa di sekitarnya dalam ekonomi dan politik, mengenal konflik kaya dan miskin, bakhil dan tamak, dan banyak menyebut laut.²³

Dari perspektif linguistik, ia menyatakan keheranannya. Bila memang ada perbedaan bahasa antara Qahthan dan Adnân dan juga antara Himyar dan Arab seperti yang dikatakan oleh Abu 'Amr bin Al-Al', lantas mengapa para penyair Qahtan mengubah puisi dalam bahasa Adnân.²⁴ Oleh karena itu, ia memastikan bahwa puisi itu tentu palsu. Baginya, bila pengubahan itu terjadi setelah Islam, maka validitasnya bisa

²¹ *Ibid.*, h. 65.

²² *Ibid.*, h. 67.

²³ *Ibid.*, h. 73 – 79.

²⁴ *Ibid.*, h. 88.

diterima. Lebih aneh lagi, menurutnya, bukankah supremasi ekonomi, politik, dan budaya ada di tangan Qahtan, bukan Adnan.²⁵ Hal yang sama juga dapat dilacak dari aspek dialek. Ragam dialek antar kabilah Adnân sebelum Islam pun tak tampak dalam puisi pra-Islam. Ia menunjukkan keheranannya ketika melihat al-Qur'an yang tidak terikat seperti puisi saja tidak bisa diterima secara seragam oleh kabilah-kabilah Arab, tetapi mengapa puisi bisa seperti yang tercermin dalam kesamaan wazan, *bahar* (metrum), dan *qâfiyah* (rima).²⁶

Selanjutnya, ia mengidentifikasi sebab-sebab pemalsuan puisi yang menurutnya ada lima, yaitu: *pertama*, politik (fanatisme kesukuan dan persaingan politis) yang muncul semenjak Nabi hijrah ke Madinah. Pertama-tama antara Nabi dan Quraisy, lalu setelah Islam jaya antar faksi di kalangan Muslim;²⁷ *dua*, agama, dalam rangka mempertegas kebenaran dan kejujuran Nabi sehingga muncul puisi tentang orang-orang atau jin yang menunggu kedatangan Nabi, membuktikan bahwa kata-kata al-Qur'an itu berasal dari bahasa Arab, menafsirkan cerita umat-umat yang disebut-sebut al-Qur'an, dan memperkuat argumentasi para ulama dalam polemiknya²⁸; *tiga*, Kisah yang sebenarnya tidak ada sangkut pautnya dengan politik atau agama, tetapi kemudian dijadikan alat politik²⁹; *empat*, *syu'ûbiyah*³⁰; dan *lima*, para *transmitter* (perwayat) seperti Hammâd dan Khalâf.³¹

²⁵ *Ibid.*, h. 99.

²⁶ *Ibid.*, h. 103.

²⁷ *Ibid.*, h. 116 – 132.

²⁸ *Ibid.*, h. 133-39.

²⁹ *Ibid.*, h. 150.

³⁰ *Ibid.*, h. 160.

³¹ *Ibid.*, h. 169.

Gugatan Taha atas otentisitas puisi pra-Islam yang sebenarnya bukan isu baru seperti tampak dalam uraian di atas, ternyata punya gaung yang cukup luas dan mengundang para ulama dan sastrawan ikut bicara. Kritik dan cara mereka beraneka ragam: ada yang biasa-biasa dan tetap konsisten pada masalah sehingga gaya kritiknya tenang dan ada yang sangat ekstrem hingga sampai mengarah pada sosok penggagasnya. Beberapa kiritikan atas gugatan Taha yang kemudian dikumpulkan menjadi buku, antara lain: *Naqd Kitáb asy-Syi'r al-Jáhili* karya Muhammad Farid Wajdiy, *asy-Syiháb ar-Rasyíd* karya Muhammad Luthfi Jum'ah, *Naqd al-kitáb fi asy-syi'r al-jáhili* karya Muhammad al-Khadr Husein, dan *Muhádharrát fi Bayán al-Akhthá' al-'Ilmiyyah at-Tárikhiyyah Allatá Isytamala 'Alaihá Kitáb fi asy-Syi'r al-Jáhili* karya Syaikh Muhammad al-Khudri, *an-Naqd at-Tahlili li Kitáb fi al-Adab al-Jáhili* karya Muhammad Ahmad al-Gamrawi, dan banyak bab dalam buku *Tahta Ráyah al-Qur'án* karya Mustafa Sadiq ar-Raff'i³² serta *Tháhhá Husein Hayátuhu wa Fikruhu fi Dhau' al-Islám* karya Anwar al-Jundi.

Keseluruhan buku-buku itu tidak membenarkan kesangsian Taha atas orisinalitas puisi pra-Islam. Sinyalemen Taha bahwa puisi pra-Islam tidak menggambarkan kehidupan agama di masa itu dibantah oleh Muhammad al-Khadr Husein dan al-Gamrawi. Bagi al-Khadr Husein, sekalipun orang Islam mengabaikan periwayatan puisi yang menggambarkan agama selain Islam terutama agama *al-Láta* dan *al-'Uzza*, tetapi toh masih ada beberapa puisi yang membawa semangat agama yang sampai pada kita³³ sedangkan al-Gamrawi menolak pandangan bahwa al-

³² Násir ad-Din al-Asad, *Mashádir asy-Syi'r...*, h. 402-3

³³ *Ibid.*, h. 412.

Qur'an menggambarkan masyarakat Arab pra-Islam sebagai umat sangat religius. Menurutnya, itu hanya bagi warga Mekah, Madinah, dan daerah sekitarnya sementara kawasan ini tidak mewakili negeri dan bangsa Arab secara keseluruhannya. Karenanya, baginya, Taha salah fatal ketika menerapkan apa yang cocok untuk kawasan itu pada semua orang Arab dan mencari sandarannya pada al-Qur'an.³⁴

Argumentasi Taha yang mengatakan adanya perbedaan potret masyarakat *jāhili* (pra-Islam) antara dalam puisi pra-Islam dan al-Qur'an itu ditanggapi Mustafa Sadiq ar-Rafi'i. Al-Qur'an, bagi ar-Rafi'i, bukan hanya untuk satu masa, tetapi untuk semua masa. Ia diturunkan dengan membawa syariat yang menghapus syariat-syariat, agama yang menyempurnakan agama-agama, dan ibadah yang menghapus ibadah-ibadah. Karenanya, al-Qur'an mesti menyebutkan semua itu. Tapi, apa perlunya puisi pra-Islam harus menyebutkan semua itu.³⁵

Terlepas dari kebenaran dan ketidakbenaran gugatan Taha dan para pengkritiknya, bagi penulis, kontroversi yang mengiringi munculnya buku Taha itu disebabkan oleh beberapa hal, antara lain: pengaruh Taha di Mesir sebagai sastrawan kenamaan dan keberhasilannya mensistematisasikan berbagai lontaran sebelumnya, bukunya (sebelum direvisi) juga berisi gugatan terhadap historisitas kisah Ibrahim dan Ismail dalam al-Qur'an³⁶, dan beberapa gagasannya yang lain yang juga kontroversial.³⁷

³⁴ Muhammad Ahmad al-Gamrawi, *an-Naqd al-Tahfīlī li Kitāb al-Adab al-Jāhili*, (: . 1981), h. 152-3.

³⁵ Musthafā Sādiq ar-Rāfi'i, *Taha Rāyah al-Qur'ān*, (Libanon: Dār al-Kitāb al-'Araby, tt.), h. 156 – 163.

³⁶ Lihat Syahrin Harahap, *Al Qur'an dan ...*, h. 151.

³⁷ Salah satu gagasan Thāhā yang juga kontroversial adalah bahwa tak ada jalan pada kemajuan selain dengan mengambil peradaban Eropa. Katanya: "Kita mesti menempuh jalan dan cara orang Eropa agar kita menjadi rival dan partner mereka dalam peradaban: dalam

D. Kesimpulan

Demikianlah, tulisan tentang orisinalitas sastra pra-Islam dari berbagai pandangan. Meskipun semua pandangan itu menyepakati adanya pemalsuan dalam sastra pra-Islam, tetapi mereka berbeda dalam konklusi: ada yang menolak atau lebih tepatnya menyangsikan validitas keseluruhannya sehingga tidak menjadikannya dasar bagi pemotretan masyarakatnya dan ada yang tetap mempercayai otentisitas sebagian besarnya sehingga tetap menganggapnya absah bagi rekonstruksi potret masyarakat zaman itu. Tampaknya, Margoliouth dan *Tháhá Husein* berada dalam pihak pertama sedangkan yang lainnya pada pihak yang kedua. Mana yang benar? Itu bukan tujuan tulisan ini.

Daftar Pustaka

- Amin, Ahmad. *Dhuhá' al-Islám*. Kairo: Maktabah an-Nahdhah al Misriyah. 1964.
- Al-Asad, Nâshir ad-Dîn. *Mashâdir asy-Syi'r al-Jâhili wa Qîmatuhá at-Târikhiyah*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif. 1956.
- Al-Gamrawi, Muhammad Ahmad. *An-Naqd at-Tahlâliy li Kitâb al-Adab al-'Araby*. 1981.
- Harahap, Syahrin. *al Qur'an dan Sekularisasi*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya. 1994.
- Husein, *Tháhá*, *FI al-Adab al-Jâhili*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif. tt.
- *Mustaqbal as-Saqâfah fi Misr*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnâni. 1973.

kebaikan dan keburukannya, manis dan pahitnya, yang disukai atau yang dibenci, dan dalam apa yang dipuji dan dicela". *Tháhá Husein, Mustaqbal as-Saqâfah fi Misr*. (Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnâni, tt.), h. 54.

- Ibrahim, Ahmad Taha. *Tārīkh an-Naqd al-Adabi 'Ind al-'Arab*. Libanon: Dār al-Hikmah. 1937.
- Al-Iskandary, Ahmad & Mustafa 'Anany. *Al-Wasīth fi al-Adab al-'Arabiyy wa Tārākhuh*. Mesir: Dār al-Fikr. 1916.
- Luthfi, Muhammad. *Asar an-Nahw fi Tafsir al-Qurthubi* 1992.
- Nicholson, A Reynold. *A Literary History of The Arabins*. Cambridge: The University Press. 1953.
- Ar-Rafī'i, Musthafá Sādiq. *Tārīkh Adab al-'Arab*. Libanon: Dār al-Kitāb al-'Arabi. 1974.
- Salam, Muhammad Zaglul. *Asar al-Qur'ān fi Tathawwur an-Naqd al-'Arabi ilā Akhir al-Qarn ar-Rābi'*. Mesir: Dār al-Ma'ārif. tt.
- As-Santi, Salih. *Al-Adab al-'Arabi al-Hadāts*. Sa'udi Arabiyah: Dār ath-Thibā'ah wa an-Nasyr al-Islāmiyah. 1992.
- At-Tunji, Muhammad. *Al-Mu'jam al-Mufasal fi al-Adab*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah. 1993.
- Umar, Muin. *Ilmu Pengetahuan dan Kesusastaan dalam Islam*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. 1992.
- Zaidan, Jurji. *Tārīkh Adab al-Lughah al-Arabiyah*. Kairo: Dār al-Hilāl. 1914.