

## KERANCUAN PEMAHAMAN ANTARA SYI'IR DAN NADZAM DALAM KESUSASTRAAN ARAB

Achmad Tohe

**Abstract:** *Syi'ir* and *nadzam* are two different genres in Arabic literature. They are similar to and yet also different from each other. Their similarity lies in their formal structure as realized in their *wazan* and *qa:fiyah*, whereas their difference lies in the distinctive creative processes as well as in the literary contents pertaining respectively to *Syi'ir* and *nadzam*. The *syi'ir* is a literary work used as a medium of expressing feeling and emotion, and hence it is characterized by the intensity of its imaginative and emotive power. As such, the *syi'ir* is lyrical, expressive, symbolic, and presents its message in an indirect manner. It may be created either with full or partial consciousness, the latter depending entirely on the power of imagination. In contrast, the *nadzam* is more scientific in nature because it conveys knowledge and information. Accordingly, the *nadzam* presents itself in a linear manner, employing the epic and narrative way similar to that of prose; and it can only be created with full psychological consciousness. However, people today often see *syi'ir* and *nadzam* only in terms of their formal structure, neglecting the creative process of their making and the literary contents in each, resulting in the obliteration of their specific distinctions.

**Key words:** *Syi'ir*, *nadzam*, *qa:fiyah*.

Mencipta Puisi (*syi'ir*) adalah salah satu bakat kreatif yang dimiliki bangsa Arab. Kemampuan puitik bangsa Arab yang tinggi menunjukkan tingkat kemajuan peradaban mereka, khususnya tingkat kecanggihan

---

*Achmad Tohe* adalah dosen Jurusan Sastra Arab, Fakultas Sastra, Universitas Negeri Malang.

bahasanya. Karya-karya puitik hanya dapat lahir dari sebuah bahasa yang matang agar mampu mengungkapkan gagasan atau perasaan yang hendak disampaikan. Dalam hal ini, Bahasa Arab telah melampaui proses formatif yang cukup panjang. Di mulai dari Bahasa Arab *Adnaniyah*, sebuah sempalan dari bahasa semitik, penyempurnaan formasi bahasa itu terus berlangsung hingga menghasilkan bahasa Arab *Mudhar*. Dari bahasa Arab *Mudhar* inilah lahir puisi, *syi'ir*. Bahasa puisi Arab ini menurut catatan sejarah ditemukan kurang lebih dari dua ratus tahun sebelum Hijrah (Ar-Rafi'i, 1974: 22).

Diyakini bahwa kemampuan puitik bangsa Arab awal adalah anugerah dan bukan peniruan terhadap bangsa-bangsa lain. Puisi Arab kuno, selain diakui keindahan penyusunan isi dan diksinya, juga memiliki pola ritmik dan musikal yang baku yang direalisasikan dalam bentuk *wazan* dan *qa:fiyah*, anasir yang tidak (secara lengkap) dimiliki oleh karya-karya puisi bangsa lain sejamannya, seperti Ibrani dan Suryani. Bangsa Suryani tidak menyaratkan adanya *qa:fiyah* dalam puisi-puisi mereka meskipun memiliki *wazan*. Sedangkan bangsa Ibrani menyaratkan *qa:fiyah* tetapi tidak mengharuskan keberpolaan (*wazan*). Di samping itu, pola-pola ritmik dan musikal puisi Arab tidak ditemukan di dalam khazanah puitik bangsa lain (Ar-Rafi'i, 1974: 24).

Puisi bagi masyarakat Arab adalah media untuk mengungkapkan kemuliaan perangai, kenangan hari indah, pujian pada negeri, patriotisme, kebanggaan pada suku, elegi (*maratsin*), cinta, pembalasan dendam dan seruan untuk berbuat baik (Abdullah, tt.: 343). Di awal kemunculannya, puisi Arab adalah pendek-pendek sesuai dengan kebutuhan penyairnya yang juga masih sangat sederhana. Beberapa nama penyair besar yang muncul di masa-masa awal itu antara lain 'Adiy bin Rabi'ah at-Taghlabi atau yang dijuluki *Muhalhil* yang disebut-sebut sebagai orang yang mula-mula melantunkan puisinya yang terdiri dari 30 bait (Al-Rafi'i: 1994-27), beberapa penyair *mu'allaqat*, antara lain Amr al-Qais, Zuhair bin Abi Sulma, Nabighah al-Dzubyani, Tharafah bin Abd al-Bakri, Amr bin Kultum, Labid bin Rabi'ah, dan al-A'sya (Abdullah, tt.: 343).

Pada abad pertama hijriah atau abad ke-6 masehi, ketika kaum muslimin masih disibukkan oleh ekspansi dan pembangkangan, seperti perang *riddah* (632 M) pada masa Khalifah Abu Bakar as-Shiddiq, penulisan karya sastra belum berkembang. Sampai abad ke-7 baru ada pe-

nulisan Al-Qur'an. Pengumpulan karya sastra baru dilakukan pada akhir abad ke-8 (Abdullah, tt.: 343). Sedang karya prosa tertua, yaitu *Nahj al-Balaghah* karya Ali bin Abi Thalib, baru dikumpulkan pada abad ke 10 atau ke-11 (Abdullah, tt.: 344).

Belakangan, pada masa kekhalifahan Islam paska *khulafaur rasyidin* (yang merangkum masa kekhalifahan Abu Bakar Ash-Shiddiq, Umar bin Khatthab, Utsman bin Affan dan Ali bin Abi Thalib) muncul genre karya sastra lain yang disebut *nadzam*. Karya yang disebut terakhir muncul seiring dengan kemajuan peradaban dan ilmu pengetahuan di dunia Islam. Secara formal, kedua genre karya sastra, *syi'ir* dan *nadzam*, ini memiliki keserupaan yang secara sepintas tidak menampakkan perbedaan substansial antara keduanya. Oleh karena itu, belakangan muncul perbedaan pandangan dalam memahami kedua genre karya ini di kalangan sastrawan Arab.

Sejumlah sastrawan dan kritikus sastra Arab mencoba menegaskan perbedaan dan karakteristik masing-masing *syi'ir* dan *nadzam*. Husain (1970: 61), misalnya, menengarai setidaknya ada tiga pengertian dan definisi *syi'ir*. Pertama, pandangan yang memaknai *syi'ir* sebagai tuturan yang ditata sedemikian rupa sesuai dengan neraca atau timbangan puisi (*wazan*) yang telah disepakati kalangan masyarakat Arab –terutama para sastrawannya. Kedua, pandangan yang mendefinisikan *syi'ir* sebagai tuturan imajinatif dan artistik yang memiliki kekuatan emotif untuk mempengaruhi penikmatnya. Ketiga, pandangan yang merangkum dua pengertian *syi'ir* sebelumnya, mendefinisikannya sebagai tuturan imajinatif yang tertata (*mauzu:n*) secara artistik berdasarkan aturan-aturan (*wazan*) yang telah disepakati masyarakat Arab yang mengandung kekuatan emotif untuk mempengaruhi hati dan perasaan penikmatnya.

Al-Manfaluthi, dalam bukunya *al-Nadzarat*, menjelaskan bahwa tidak semua tuturan yang tertata (*mauzu:n*) adalah *syi'ir*, tetapi bisa jadi adalah *nadzam*. Seorang *nadzim* (pencipta *nadzam*) belum tentu seorang *syi'ir* (penyair). Perbedaan antara *syi'ir* dan *nadzam*, menurut Al-Manfaluthi, terletak di balik bentuk lahirnya. Secara lahir baik *syi'ir* maupun *nadzam* sama-sama memiliki *angham* (irama) dan *wazan* (neraca). Tetapi, *syi'ir* tidak harus selalu tertata, dalam arti memiliki irama dan musikalisasi di akhir tiap barisnya, sedangkan *nadzam* tidak bisa lagi disebut demikian jika ia tidak memiliki karakteristik tersebut (Al-Manfaluthi: tt.: 209).

Ketertataan bentuk syi'ir, menurut Al-Manfaluthi, semata-mata bersifat arbitrer. Kedua jenis karya ini tidak memiliki hubungan apapun selain bahwa masyarakat Arab terbiasa menadzamkan syi'ir mereka. Pemahaman yang keliru mengenai syi'ir dan nadzam itu telah mengaburkan perbedaan substansial antara keduanya hanya karena memiliki tampilan yang secara umum relatif serupa (Al-Manfaluthi, tt.: 209). Kesamaan tampilan syi'ir dan nadzam ini tidak jarang menyulitkan orang untuk membedakannya kecuali bagi kalangan kritikus (Al-Bustani 1937: 272-3). Berdasarkan penjelasan di atas, maka Al-Manfaluthi dapat dikategorikan sebagai pendukung pandangan kedua dari apa yang dicatat oleh Husain.

Untuk memahami lebih baik mengenai syi'ir dan nadzam dan dalam rangka mengetahui karakteristik masing-masing, maka tulisan ini akan membahas kedua genre karya ini secara memadai sehingga pada akhirnya dapat meluruskan kerancuan pemahaman mengenai kedua hal tersebut.

#### ILMU 'ARUDH WA-L-QA:FIYAH

Ilmu *arudh* adalah salah satu ilmu yang genuin Arab yang ditemukan pada masa Islam. Peletak Ilmu Arudh adalah Al-Khalil bin Ahmad bin Amr bin Tamim al-Farahidi. Dilahirkan tahun 100 H, meninggal usia 74 tahun (Al-Sayyid, 1404 H.: 7). Ia adalah orang yang menemukan harakat yang kita kenal dengan *fathah*, *dhammah*, *kasrah*, *syiddah*, *madd*, dan seterusnya. Khalil memperoleh ilmunya dari ulama-ulama badui yang masih murni kearabannya dan dijadikan hujjah di kalangan masyarakat Arab dalam menentukan kesahihan dan orisinalitas bahasa Arab. Ia memiliki banyak kesempatan untuk bertemu dengan orang-orang badui itu, bertukar pikiran dengan mereka serta mencatat apa yang ia dengar dari mereka. Karena itu Khalil dapat menulis fondasi kamus Bahasa Arab, *Al-'Ayn* (Al-Sayyid, 1404 H.: 9). Ia adalah juga guru dari Sibawaih, salah seorang tokoh terbesar linguist aliran Basrah, di samping juga adalah guru dari banyak penulis lainnya (Al-Sayyid, 1404 H.: 10).

Ilmu *arudh* dan *qa:fiyah* diletakkan sendiri oleh Khalil, tanpa ada yang membantahnya, meskipun sebagian peneliti mengatakan bahwa sebagian istilah *qa:fiyah* sudah dikenal pada masa sebelum Khalil. Tetapi pendapat pertama tampaknya lebih kuat. Sejarah mengatakan bahwa Khalil memahami dengan baik irama dan musik. Dia betah untuk berdiam diri di kamarnya dalam waktu yang lama untuk membaca ontologi puisi

Arab yang dikumpulkannya, membuat notasinya, mengumpulkan pola-pola yang serupa hingga pada akhirnya menemukan pola-pola puisi-puisi Arab tersebut, dan mengidentifikasi bentuk-bentuk *qa:fiyah*nya (As Sayyid, 1968: 154).

Dari kajian itu, Khalil mendapatkan 16 pola (*bahar*) puisi Arab. Konon, gagasannya untuk mengkaji pola-pola *syi'ir* itu berangkat dari pengalamannya ketika melewati pasar *shaffarain*. Di sana ia mendengar ketukan palu yang berulang-ulang dan berirama (Al-Sayyid, 1404 H.: 10-11). Keberpolaan dan keberiramaan serupa sering ia dapatkan ketika mendengar nyanyian *syi'ir* Arab. Dari sanalah muncul keinginannya untuk melakukan kajian lebih mendalam mengenai *syi'ir* dan musikalitasnya. Temuan Khalil ini dipelajari oleh orang-orang setelahnya dari generasi ke generasi, tanpa ada penemuan baru. Meskipun beberapa sumber mengatakan bahwa al-Akhfasy pernah mengingatkan Khalil pada *wazan* lain, sehingga ia menambahkannya, yaitu yang disebut *al-mutada:rik*. Sebagian lain mengatakan bahwa Khalil sudah mengetahui pola itu, tetapi mengabaikannya karena di dalamnya terdapat penyimpangan dari teori yang sedang ia bangun (Al-Sayyid, 1404 H.: 11).

Setelah ditemukan, ilmu *arudh* ini dijadikan sebagai medium pembeda antara *syi'ir* dari seni tutur yang lain (Al-Sayyid, 1404 H.: 5). *Arudh* didefinisikan sebagai ilmu yang memuat kaidah-kaidah untuk mengetahui pola-pola (*mawazin*) *syi'ir* dan *nazham*, perubahan-perubahan yang terjadi pada pola-pola tersebut, mengenali tuturan yang berpola dan tidak, juga untuk membedakan suatu pola dari pola yang lainnya, bahkan untuk mengetahui pola *syi'ir* yang benar dan yang salah (Al-Sayyid, 1404 H.: 6).

#### **Wazan dan Bahar Syi'ir**

*Wazan* adalah neraca atau timbangan berupa ketukan-ketukan lagu yang memecah kata-kata dalam tiap bait sebuah *syi'ir* atau *nadzam* ke dalam *maqathi'* (potongan-potongan). Kumpulan potongan-potongan lagu kata ini dirangkum oleh *taf'ilat*, rumus-rumus berpola sebagai realisasi dari ketukan-ketukan nada dalam *syi'ir*. Kumpulan *taf'ilat* itu selanjutnya disebut *bahar*, yang sekaligus menjadi identitas resmi sebuah *syi'ir* atau *nadzam*. Berdasarkan ketukan-ketukan lagu itu, dapat dibedakan antara *wazan* yang satu dari yang lain, hingga akhirnya dapat dibedakan antara *bahar* yang satu dengan yang lain. Bahkan dengan ketukan itu pula dapat

dibedakan antara *wazan* yang benar dan yang salah, antara tuturan yang tertata (*mauzu:n*) dengan yang tercerai berai (*maksur*) (Al-Sayyid, 1404 H.: 6).

Baik *syi'ir* maupun *nadzam* keduanya adalah tuturan-tuturan yang berpola (*mauzu:n*) dan memiliki bunyi akhir yang sama dalam setiap ujung baitnya (*muqaffa*). Demikianlah, puisi-puisi Arab (*syi'ir*) dan *nadzam* yang datang belakangan selalu dikemas dengan memilih salah satu *bahar* atau lebih dari 16 (enam belas) *bahar* tersebut.

#### **Qa:fiyah**

*Qa:fiyah* didefinisikan sebagai (bunyi) huruf yang mengakhiri sebuah bait *syi'ir* atau *nadzam*. *Qa:fiyah* berfungsi menyempurnakan musikalitas sebuah *syi'ir* atau *nadzam* yang dikemas sebagai kidung. Pada dasarnya, *qa:fiyah* tidak hanya terdiri dari satu huruf terakhir sebuah bait, tetapi juga huruf hidup (*musyakkal*) sebelum huruf mati yang diapit keduanya. *Qa:fiyah* memiliki beberapa bentuk, antara lain (1) *qa:fiyah* sebagian dari kata, (2) *qa:fiyah* terdiri dari satu kata, dan (3) *qa:fiyah* terdiri dari dua kata (Al-Qana'i, 1986: 62-3).

*Qa:fiyah* secara umum dan dalam berbagai kondisi memiliki enam kategori huruf yang masing-masing disebut *rawi*, *washl*, *khuruj*, *ridf*, *ta'sis* dan *dakhil*. Di antara enam kategori huruf *qa:fiyah* tersebut *rawi* adalah yang terpenting karena sekaligus menjadi identitas dari sebuah *qashidah* (kumpulan tematis puisi, ontologi) (Al-Sayyid, 1404 H.: 84). Jika kita mendengar *qashidah mi:miyah*, *qashidah la:miyah*, *qashidah nu:niyah* itu berarti kumpulan tematis puisi itu berrawi *mim*, *lam* dan *nun* (Al-Qana'i, 1986.: 63, Al-Sayyid, 1404 H.: 84).

Huruf *rawi* adalah huruf yang senantiasa muncul di akhir setiap bait dalam sebuah *qashidah* yang, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, memberikan identitas formal kepada sebuah kumpulan tematis atau ontologi puisi atau *syi'ir*. Jika dalam sebuah *qashidah* puisi tidak dijumpai kehadiran huruf *rawi* yang sama secara konsisten maka ontologi puisi itu tidak bisa dikatakan memiliki *qafiyah*.

Berikut ini beberapa contoh *qashidah* dengan identitas yang diperolehnya dari huruf-huruf *rawi* yang menutup setiap bait di dalamnya.

#### Qashidah Mi:miyah

*Qashidah mimiyah* yang akan dipaparkan berikut adalah karya Zuhair. *Qashidah* ini memiliki *bahar thawil* (Dhaif, 1943: 1).

Wama-l harbu illa: ma: alimtum wa dzuqtum wama: huwa 'anha: bi-lhaditsil  
murajjam  
Mata: tab'atsu:ha: tab'atsu:ha: dzami:matan watadhurru iza: dharabtumu:ha:  
fatadhrim

#### Qashidah La:miyah

*Qashidah Lamiyah* berikut adalah karya Muzarrid Ibn Dhirar dengan *bahar Thawil* (Dhaif, 1943: 43).

Faqad 'alimu: fi: salafin annani: mu'innun idza: jadda-l jira:?'u  
wana:bil  
Za'i:mun liman qa:dzafathu biawa:bida yaghni: biha:-ssa:ri: wa tahadda-  
r rawahil

#### Qashidah Da:liyah

*Qashidah Da:liyah* ini adalah karya Abu al-Atahiyah dengan *bahar Basi:th* (Dhaif, 1943: 105).

La: tabki layla: wala: tathrib ila-l hindi wa-syrab 'ala-l wardi min  
hamra:' ka-l-wardi  
Ka'san idza-n hadarat fi: halqi sya:ribiha ajaddathu humratuha: fi-l  
'ayni wa-l khaddi  
Fa-l khamru ya:qu:tatun wa-l ka'su lu'luatun fi: kaffi ja:riyatim mam-  
syu:qatu-l qaddi  
Taski:ka min tharafiha: khamran wa khamran fama: laka min  
min yadiha: sakraini min buddi

Para pengkaji sastra Arab telah melakukan sejumlah kajian mengenai huruf *rawi* dalam rangka mengidentifikasi huruf-huruf apa saja yang biasanya menduduki *rawi* di dalam karya-karya puisi Arab (*syi'ir*) berdasarkan frekuensi penggunaannya. Hasil dari kajian itu menunjukkan bahwa berdasarkan frekuensi penggunaannya, huruf yang banyak menduduki po-

sisi *rawi* dalam puisi Arab, secara berurutan, adalah *ra'*, *lam*, *mim*, *nun*, *dal*, *ba'*, *sin*, *qaf* dan *hamzah*, diikuti oleh huruf-huruf *ta'*, *kaf*, *'ain*, *ha'*, *fa'*, *ya'*, *jim*. Adapun huruf *hijaiyah* yang paling sedikit menjadi *rawi* adalah *dhadh*, *tha'*, *Ha'* dan *ghin*. Sedangkan huruf-huruf *hija'iyah* lainnya, yaitu *tsa'*, *dzal*, *kha'*, *za'*, *syin*, *shad*, *wawu* dan *dza'* sangat jarang berada di posisi *rawi* (Al-Sayyid, 1404 H.: 88).

Demikianlah, *qa:fiyah* menyempurnakan musikalitas *wazan*, dengan menimbulkan bunyi yang sama yang berulang-ulang di akhir setiap bait. *Qa:fiyah*, di samping substansi dan *wazan*, adalah bagian dari puisi yang menjadi titik perhatian dan ditunggu-tunggu penikmatnya. *Qa:fiyah* selalu saja menimbulkan tanda tanya atau rasa penasaran penikmat puisi mengenai apakah penyair akan terus konsisten menyebut (bunyi) huruf yang sama di setiap baris puisinya dalam satu *qashidah*. Konsistensi penyair dalam hal *qa:fiyah* menimbulkan perasaan lega dan puas bagi penikmatnya, dan sekaligus menunjukkan kepiawaian sang penyair. Begitulah seterusnya, *qa:fiyah* menjelma sebagai halte-halte penantian yang mendebarakan bagi penikmatnya untuk mengetahui akhir sebuah bait dan sekaligus bersiap-siap berangkat menuju bait-bait selanjutnya (Al-Sayyid, 1404 H.: 15).

### SYI'IR

Di samping perbedaan pandangan mengenai definisi *syi'ir* dan *nadzam*, orang juga berbeda pendapat dalam hal proses kreatif penciptaan keduanya. Muncul pertanyaan, apakah *syi'ir* lahir sebagai buah dari ilham imajinatif atau sebuah kreatifitas yang dilahirkan secara sadar dan penuh kesadaran (Dhaif, 1943: 8). Kelompok yang menganggap *syi'ir* sebagai buah dari inspirasi ilham yang imajinatif, maka yang terpenting dalam proses kreatif itu adalah terekspresikannya seluruh gagasan ke dalam bentuk tuturan *syi'ir*, baik tertata (*mauzu:n*) maupun tidak. Dalam pandangan kelompok ini, karena proses kreatif *syi'ir* tidak dilakukan secara sadar melainkan bersifat inspiratif-imajinatif maka tidak ada rekayasa yang dapat dilakukan dalam penyelesaiannya. Karena itu sebuah *syi'ir* selalu bersifat mengejutkan dan tak-terduga.

Kelompok lain berpendapat bahwa selain memiliki wilayah imajinatif, sebuah *syi'ir* juga merupakan *shina'ah*, sesuatu yang diciptakan dengan perencanaan dan kesadaran yang membutuhkan kerja keras dan ke-

seriusan. Dalam pandangan yang terakhir, kritikus barat menyejajarkan *syi'ir* dengan karya-karya seni lain seperti pahat, lukis, tari dan musik (Dhaif, 1943: 8).

Perbedaan pandangan di atas, sebelumnya juga terjadi di kalangan filsuf Yunani. Ibnu Rusyd menjelaskan bahwa di Yunani juga ditemui sejumlah karya, baik yang bisa disebut puisi seperti karya-karya Omires, maupun yang disebut *aqawil* atau *nadzam* dalam istilah orang Arab (Ibnu Rusyd, 1971: 63-64).

Socrates, misalnya, menyatakan bahwa seorang penyair tidak pernah mengerti hakikat puisi yang ia ciptakan. Baginya puisi adalah sesuatu yang mereka terima begitu saja dan terjadi secara berulang-ulang tanpa kesadaran (Thibanah, 1404 H: 4).

Di sisi lain, Aristoteles menjelaskan puisi sebagai mimesis instingtual (*muha:kah fithriyah*) yang menjadi medium belajar dan memperoleh kesenangan. Selain menyebut puisi sebagai proses mimesis-instingtual, ia menyebut seorang penyair sebagai *maker, sha:ni'* yang memiliki kemampuan untuk mencipta dan mengekspresikan sebuah puisi secara tertata dan berpola (*mauzu:n*) (Thibanah, 1404 H: 4).

Untuk mempertajam kajian mengenai pengertian puisi dan karakteristiknya sebaiknya kita lihat beberapa definisi yang disampaikan oleh sejumlah kalangan. Sebagai hasil kreatifitas, puisi juga tidak terhindar dari perkembangan dan perubahan seiring dengan pergeseran selera dan konsep estetika manusia (Pradopo, 2000:3).

Kalangan ahli *aru:dh* (ilmu yang mempelajari *baha syi'ir* (pola-pola puisi Arab), mendefinisikan *syi'ir* sebagai tuturan yang terikat oleh *wazan* (keseimbangan ketukan tiap bait) dan *qa:fiyah* (kesamaan bunyi akhir tiap bait). Terhadap definisi tersebut, Qudamah bin Ja'far menambahkan kata-kata "yang menunjukkan makna tertentu". Ibn Mandzur, meminjam kata-kata Al-Azhari, menjelaskan *syi'ir* sebagai ungkapan subyektif yang hanya dirasakan oleh penyair/pengarangnya dan tidak dirasakan oleh orang lain. Ibn Rasyiq menjelaskan bahwa *syi'ir* memiliki empat komponen sebagai karakteristiknya, yaitu *lafadz* (teks), *wazan*, *qa:fiyah* dan makna. Stedmand mendefinisikannya sebagai ungkapan imajinatif yang ber*wazan* yang mengekspresikan makna estetis dari perasaan-perasaan, gagasan-gagasan dan rahasia ruhani manusia (Thibanah, 1404 H: 75-6).

Penjelasan di atas menegaskan bahwa *syi'ir* memiliki kekuatan emo-

tif-imanjinatif dan berwazan. Dua unsur tersebut adalah anasir yang secara terpadu merajut sebuah syi'ir. Oleh karena itu, tidak semua yang tertata dan berpola (*mauzu:n*) dapat disebut puisi, jika substansinya ternyata tidak memiliki kekuatan emotif-imaginatif. Sebuah karya dapat disebut puisi atau syi'ir jika ia merangkum baik bentuk lahirnya yang tertata dan berpola (*dzawa:hir syakliyah*) maupun substansinya (*dzawahir ba:thinayah*) yang emotif-imaginatif (Thibanah, 1404 H.: 77). Selain itu, sebuah puisi adalah sebuah modus bertutur mengenai sesuatu secara tidak langsung (Pradopo, 2000: 12).

Dari beberapa definisi dan pengertian di atas dapat ditarik benang merah bahwa sebuah syi'ir memiliki ciri-ciri antara lain; (1) teks tuturan, (2) memiliki keseimbangan ketukan dalam tiap bait (*wazan*), (3) memiliki kesamaan (bunyi) huruf di akhir masing-masing bait (*qa:fiyah*), (4) memiliki kekuatan estetis, imaginatif dan emotif yang intens, (5) memuat perasaan, gagasan dan rahasia ruhani manusia, dan (6) dapat dibuat baik secara sadar dan direkayasa maupun bersifat intuitif dan tak direkayasa, dan (7) tuturan yang mengungkapkan sesuatu secara tidak langsung.

Penyair yang berbakat dapat memolakan syi'irnya tanpa harus terlebih dahulu mempelajari atau menguasai ilmu 'arudh maupun *qa:fiyah*. Sebagai contoh, para penyair zaman pra-Islam (jahiliyah) dan pada masa awal Islam (*Shadru-l-Islam*) mereka bertopang pada insting dan bakat yang dimiliki dalam menciptakan puisi. Meskipun demikian, mereka jarang melakukan kesalahan dalam hal itu, kecuali hanya sedikit sekali (As-Sayyid, 1404 H.: 16).

Berdasarkan penjelasan di atas, Husain (1970) menggarisbawahi bahwa pada setiap jaman orang Arab sepakat bahwa sebuah syi'ir harus berwazan tanpa menghalangi terekspresikannya apa yang hendak disampaikan penyairnya. Bagi Orang Arab, syi'ir harus mematuhi pola-pola puisi Arab yang telah melembaga (*miqyas aru:dhi*) dan memiliki musikalitas (*miqyas musiqy*) (Husain, 1970: 62). Keberadaan kedua unsur tersebut, yaitu *miqya:s aru:dhi* dan *miqya:s musi:qi*, dijadikan lambang keistimewaan dan pembeda puisi Arab (*syi'ir*) dari puisi-puisi (bangsa) lain.

Namun demikian, kesepakatan tersebut tetap tak kuasa membendung gerakan yang menghendaki puisi tidak selalu sebagai tuturan yang *mauzu:n* dan *muqaffa*. Gerakan ini ingin membebaskan dan melepaskan puisi dari keterikatannya pada keteraturan dan keberpolaan yang berben-

tuk *wazan* dan *qa:fiyah*. Menurut pendukung gerakan terakhir ini, keberpolaan itu telah menjadi semacam pemasangan terhadap kebebasan ekspresi seorang penyair. Di sisi lain, ada sebagian yang berpendapat bahwa tidak semua yang berirama adalah puisi kecuali jika ia diciptakan secara sengaja sebagai puisi. Sebagai contoh, banyak ayat-ayat Al-Qur'an atau hadis Nabi yang berpola (*mauzu:n*) sebagaimana pola-pola *syi'ir* tetapi tidak dapat dianggap puisi karena tidak dimaksudkan sebagai puisi. Tetapi jika hadis atau ayat-ayat Al-Qur'an yang berpola itu diadopsi oleh penyair, maka sebagian kritikus menganggapnya puisi selama dalam penggunaannya tidak bertentangan dengan ajaran agama.

Para penyair melalui puisinya memiliki pengaruh pada jiwa. Bahasa puitik penyair adalah bahasa yang muncul dari emosi dan perasaan dan karena itu dimaksudkan untuk mengajak dialog emosi dan perasaan penikmatnya. Oleh karena itu, sebuah puisi adalah catatan kebijaksanaan dan sumber keindahan. Selain menyuguhkan keindahan artistik, puisi dapat memperkaya kehidupan batin manusia, memperhalus budi pekerti, bahkan membangkitkan semangat hidup dan mempertinggi religiusitas (Pradopo, 2000: vi).

Oleh karena itu, tidak mengherankan jika kabilah-kabilah Arab saling berlomba keunggulan dalam hal kepenyairan. Dalam tradisi mereka, seorang penyair memiliki tempat yang terhormat di dalam kabilahnya. Para penyair adalah juru bicara dari kabilah bersangkutan, bahkan pada tingkat tertentu adalah pembela kehormatan kabilahnya di hadapan kabilah lain. Di jaman Rasul, para penyair bahkan bertindak sebagai pembela agama dengan cara membantah para penyair non-muslim yang memusuhi Islam melalui puisi-puisinya. Akibat kegemaran yang tinggi terhadap puisi ini masyarakat Arab dikenal memiliki pasar-pasar festival yang mempergelarkan penyair-penyair ternama mereka dengan puisi-puisinya (Al-Sayyid, 1404 H: 14).

Di antara sebab-sebab kegemaran bangsa Arab terhadap puisi adalah karena warna musikalnya yang intens, baik yang tampak (*al-mu:si:qa-dz-dzahirah*) maupun yang tersirat (*al-mu:si:qa-l khafiyyah*). Yang dimaksud dengan musik yang tampak adalah ketukan dan irama puisi, atau apa yang disebut *wazan* dan *qa:fiyah*. Adapun musik yang tersirat adalah irama perasaan yang muncul sebagai hasil keterpengaruhan oleh irama jiwa sang penyair yang bertumpu pada seni penggambaran dan imajinasi yang jujur

dan indah (Al-Sayyid, 1404 H: 15).

Berbeda dengan kebanyakan definisi dan pengertian *syi'ir* di atas, sebagaimana disebut sebelumnya, Al-Manfaluthi berpendapat bahwa *syi'ir* bisa terikat dengan *wazan* dan *qa:fiyah*, tetapi mungkin juga terlepas dari keduanya (Al-Manfaluthi, tt.: 209). Tesis Al-Manfaluthi ini memang memperoleh pembenaran sejak munculnya gerakan *syi'ir hurr* (puisi bebas) yang tidak lagi mau terikat dengan *wazan* dan *qa:fiyah*. Gagasan munculnya *syi'ir hurr* ini ingin menampilkan puisi sebagai kreatifitas yang spontan dan orisinal tanpa rekayasa.

*Syi'ir* jenis ini mulai muncul, terutama di Mesir, pada masa kebangkitan yang disebut sebagai *syi'ir hadits* (puisi moderen) (Maslihah & Effendy, 1992: 4) ketika Perancis mengakhiri penjajahannya di Mesir awal abad ke-19 sampai hari ini (Syukur, 1988: 10). Penjajahan Perancis di Mesir itu telah membawa pengaruh masuknya sastra romantik ke dalam kesusastraan Arab. Selanjutnya, kesusastraan Arab, khususnya puisi, juga terpengaruh oleh kaum transendentalis Amerika. Pengabdopsian sastra romantik Perancis dan Transendentalis Amerika didasari anggapan bahwa kedua negara itu adalah simbol kemajuan dan moderenitas (Dardiri, 1987: 9).

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa *syi'ir* adalah tuturan yang berisi perasaan-perasaan, gagasan-gagasan, dan rahasia ruhani manusia yang ber*wazan* dan ber*qa:fiyah*, sebagaimana dalam pengertian yang lama (Dardiri, 1986: 2), maupun yang tidak lagi terikat pada *wazan* dan *qa:fiyah*, sebagaimana puisi-puisi bebas yang muncul pada awal abad ke-19.

Berikut ini contoh puisi/*syi'ir* karangan Amr bin Ithna:bah, dengan *bahar wa:fir* (Al-Sayyid, 1404 H.: 7).

Abat li: himmati: waaba bala:?i	wa-akhdzi:-l hamda bis-tsamani-rabihi
Wa-iqha:mi: 'ala-l makru:hi nafsi:	wa dharbi: hammata-l bathali-l masyihi
Wa qawli: kullama: jasya?at wa ja:syat	makanak tuhmadi: aw tastari:hi
Li-adfa'a 'an ma?a:tsira sha:lihatin	wa-ahmi: ba'du 'an 'irdhin shahi:hi

*Syi'ir* ini dibacakan 'Amr bin Ithna:bah ketika sedang berkecamuk perang *shiffin*. Saat itu banyak prajurit Islam yang melarikan diri dari

medan peperangan, termasuk salah satunya Muawiyah. *Syi'ir* ini memuat pentingnya menjaga semangat dalam berjuang, dan menjaga kehormatan dengan terus berperang, bukan lari meninggalkannya. Karena keteguhan tekad untuk terus berperang membela kehormatan adalah kehormatan yang sejati. Setelah mendengarkan lantunan *syi'ir* tersebut, Muawiyah mengurungkan niat untuk meninggalkan medan peperangan dan memilih terus melanjutkannya.

Berdasarkan penjelasan di atas, diketahui bahwa *syi'ir* memiliki beberapa ciri antara lain memuat emosi (*'a:thifah*), imajinasi (*khaya:l*), *musik*, dan penggambaran artistik (*at-tashwir-ul-fanni*) (Thibanah, 1404 H.: 78).

### NADZAM

Dalam pandangan ahli *aru:dh*, *nadzam* didefinisikan sebagai tuturan yang berwazan dan ber*qa:fiyah* yang dibuat secara sengaja dan sadar, dan dalam hal ini mereka menyamakannya dengan *syi'ir* (Al-Iskandy dan Inani, tt.: 42). Berdasarkan khazanah kesusastraan Arab, apa yang disebut *nadzam* adalah *manzu:mat ilmiah*, yaitu tuturan berpola yang berisi ilmu pengetahuan dan bersifat informatif. Tujuan pengubahan sebuah *nadzam* adalah untuk memudahkan orang dalam memahami dan menghafal isi pengetahuan atau informasi yang hendak disampaikan. Di dalam dunia Islam, *nadzam* ini biasanya dibuat untuk pengajaran ilmu tawhid, teologi, etika dan moral, gramatika dan pengetahuan lainnya salah satu contoh *nadzam* adalah karangan mengenai *nahwu* (sintaksis bahasa Arab) berjudul *Alfiyah* yang dikarang oleh Ibn Malik. Berikut ini adalah contoh potongan *nadzamnya*:

Kala:muna lafzun mufi:dun kastaqim	wasmun wafi'lun tsumma harful kalim
Wahiduhu kalimatun walqawlu 'am	wakilmatum biha: kala:mun qad yu'am

*Nadzam* ini memiliki pola (*bahar*) *syari'* dan terikat oleh *wazan* dan *qa:fiyah*. Bentuk keterikatannya dengan *wazan*, jika ia dilagukan dengan menggunakan ketukan maka baris pertama memiliki jumlah dan tempo ketukan yang sama dengan yang kedua. Sedang bentuk keterikatannya dengan *qa:fiyah* adalah persamaan (bunyi) huruf akhir masing-masing ba-

ris, yaitu berupa huruf *mim*, atau *m*, karena itu *qa:fiyah*nya disebut *mimi-yah* atau ber*qa:fiyah mim*. Di samping itu, penggubahannya pasti dilakukan dengan penuh kesadaran dalam arti bahwa sang pengarang harus berpikir untuk merekayasa pengungkapannya supaya materi yang hendak disampaikan terkemas dengan baik, dalam hal *wazan* maupun *qa:fiyah*nya, termasuk dalam menemukan pola (*bahar*) yang tepat agar enak dilagukan dan mudah ditangkap serta dihafal.

Di dalam *nadzam*, bahasa yang dipergunakan adalah bahasa ilmiah dan bukan bahasa emotif-imaginatif sesuai dengan isinya yang menyuguhkan informasi dan pengetahuan kepada penikmatnya. Keberpolaan *nadzam* dimaksudkan agar penikmatnya dapat dengan lebih mudah menyerap dan menghafal informasi atau pengetahuan yang dikandungnya sebagaimana ditemukan dalam *mandzumat ilmiah* lainnya (Al-Sayyid, 1404 H.: 6).

Dalam konteks ini, berbeda dengan puisi, sebuah *nadzam* hampir serupa dengan prosa yang bersifat bercerita (epis atau naratif), sedangkan puisi lebih merupakan pencerahan jiwa yang padat (liris dan ekspresif) (Pradopo, 2000: 12). Oleh karena itu jika penikmat puisi merasakan pengaruh yang bersifat emotif dan mengguncang, maka penikmat *nadzam* memperoleh semacam semangat atau perasaan lega karena telah dibantu menguasai materi ilmiah yang dikandungnya (Al-Sayyid, 1404 H.: 6). Contoh pengaruh emotif puisi yang mengguncang penikmatnya sehingga memunculkan perubahan sikap atau perilaku adalah puisi Amr bin al-Ithnabah yang mengurungkan niat Muawiyah ketika hendak melarikan diri dari medan perang. Dalam hal ini Muawiyah berkata: “tidak ada yang membuatku tetap tinggal dan berperang, kecuali bait-bait Amr bin Al-Ithnabah” (Al-Sayyid, 1404 H.: 7).

Berdasarkan penjelasan di atas, *nadzam* memiliki karakteristik antara lain; (1) memiliki pola (*bahar*), *wazan*, dan *qa:fiyah*, (2) dibuat dengan kesadaran penuh dan direkayasa pengemasannya, dan (3) materinya berisi pengetahuan dan hal-hal yang informatif, dan (4) bahasa tuturan yang digunakan adalah bahasa ilmiah, bersifat langsung dan tidak simbolis.

#### SIMPULAN

Berdasarkan paparan di atas dapat disimpulkan persamaan dan perbedaan antara *syi'ir* dan *nadzam*. Persamaan antara *syi'ir* dan *nadzam*

adalah pada keterikatan keduanya dengan *wazan*, *qa:fiyah* dan *bahar*. Meskipun pada *syi'ir* moderen mulai muncul apa yang disebut dengan puisi bebas (*syi'ir hurr*) yang tidak lagi terikat oleh *wazan* dan *qa:fiyah*. Adapun perbedaan antara keduanya, antara lain (1) *syi'ir* dapat diciptakan dengan kesadaran penuh dan direkayasa, atau juga hanya mengandalkan intuisi-imajinatif yang mengedepankan orisinalitas; sedang *nadzam* hanya dapat diciptakan dengan kesadaran penuh dan memerlukan rekayasa dalam pengungkapannya; (2) *syi'ir* memiliki kekuatan imajinasi dan emosi yang intens, sementara *nadzam* lebih bersifat ilmiah; (3) materi *syi'ir* lebih merupakan ekspresi perasaan dan emosi, sedang *nadzam* berisikan pengetahuan dan informasi, dan (4) jika *syi'ir* adalah tuturan yang mengungkapkan sesuatu secara tidak langsung dan bersifat simbolis, liris dan ekspresif, sedangkan *nadzam* adalah tuturan yang bercerita, epis atau naratif. *Wallahu a'lam*.

#### DAFTAR RUJUKAN

- Abdullah, Taufik (Ed). 2002. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jilid 4. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve
- Al-Manfaluthi, Musthafa: Luthfi. Tanpa tahun. *Al-Nazara:t*. Beirut: al-Maktabah al-Ilmiyah al-Jadi:dah
- Al-Bustany, Butros. 1937. *Udaba' al-Arab fi Andalus wa ashr al-Inbia:ts*. Mesir: Maktabah Sha:dir
- Al-Iskandy, al-Syaikh Ahmad & al-Syaikh Musthafa: Inany, 1916. *Al-Wasi:th fi al-Adab al-'Araby wa Ta:rikhihi*. Mesir: Dar- al-Ma'a:rif
- Al Rofi'i, Mustafa Shadiq. 1974. *Tarikh Adab Al-Aab*. Juz I Beirut: Darul Kitab Al-Arabi
- Al-Sayyid, 1968. *Madrasatul-Bashrah an-Nahwiyah*. Kairo: Darul Ma'arif
- Al-Sayyid, Amin Ali. 1404 H. *Al-'Aru:dh wa al-Qawa:fi:*. Al-Mamlakah al-Arabiyyah al-Su'udiyah
- Dardiri, Ahmad Taufiq. 1986. *Nilai-Nilai Kemanusiaan dalam Puisi Moderen*. Makalah disajikan dalam pertemuan dosen IAIN Yogyakarta, 7 Maret.
- Dardiri, Ahmad Taufiq. 1987. *Gejala Universalitas dalam Perkembangan Puisi Arab Moderen*. Makalah disajikan dalam pertemuan dosen IAIN Yogyakarta, 5 Juni.
- Dhaif, Syauqi. 1943. *Al-Fann wa maza:hibuhu fi al-Syi'ir al-'Araby*. Mesir: Dar al-Ma'a:rif.
- Husain, Thaha. 1970. *Min Ta:rikh al-Adab al-'Araby*. Beirut: Dar al-Ilm li-l Melayi:n.

- Ibn Rusyd, Abu al-Walid. 1971. *Talkhi:sh Kitab Aristoteles fi al-Syi'ir*. Kairo: Lajnah Ihya' al-Turats al-Islami
- Maslihah dan Effendy, Ahmad Fuad. 1992. *Al-Madkhal ila Dirasat al-A:tsa:r al-Adabiyyah*. Malang: Jurusan Pendidikan Bahasa Asing IKIP Malang
- Pradopo, Rahmad Djoko. 2000. *Pengkajian Puisi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press
- Syakur, Ahmad Abdul. 1988. *Bahasa dan Sastra Arab pada Masa Moderen*. Makalah disajikan dalam pertemuan dosen IAIN Yogyakarta, 10 Desember
- Thibanah, Badawi. 1404 H. *Al-Naqd al-Adaby*. Al-Mamlakah al-'Arabiyyah Wizarat al-Ta'lim al-'Aly Ja:mi'ah al-Imam Muhammad bin Su'ud al-Isla:miyah.