



Riwayah : Jurnal Studi Hadis

issn 2460-755X eissn 2502-8839

Tersedia online di: journal.iainkudus.ac.id/index.php/riwayah

DOI: <http://dx.doi.org/10.21043/riwayah.v7i1.10135>

KONTEKS ARAB SEBELUM DAN SESUDAH PENGUTUSAN NABI: Menelisik Faktor-faktor di Balik Keistimewaan Bahasa Hadis

Nurul Ihsannudin

Universitas Islam Negeri Sayyid Ali Rahmatullah Tulungagung, Indonesia

ihsan@iain-tulungagung.ac.id

Khoirun Nisa'

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia

nisaelfatira@gmail.com

Abstrak

Melalui ajaran yang terkandung dalam al-Quran dan Hadits, Islam telah mempengaruhi tradisi dan budaya di masyarakat Arab. Hadits, ucapan Nabi Muhammad saw, dipandang oleh ahli bahasa Arab memiliki keistimewaan dan kelebihan. Pada artikel ini, penulis bertujuan untuk mencari jawaban terkait konteks tradisi-budaya sastra di masa kelahiran dan pertumbuhan Nabi Muhammad saw berikut faktor yang membentuk bahasa dan gaya hadits berdasarkan asumsi bahwa konsep *al-ta`atstsir wa al-ta`tsir* berlaku untuk setiap manusia. Penulis melakukan analisis terhadap data penelitian dengan menggunakan metode deskriptif-analitik. Hasil penelitian menunjukkan bahwa konteks tradisi-budaya sastra Arab sudah mengalami kemajuan di masa kelahiran dan pertumbuhan Nabi saw. Selain itu, terdapat faktor-faktor utama dan pendukung dalam pembentukan bahasa hadits. Wahyu Alquran dan *Jawāmi 'al-kalim* merupakan faktor utama dalam membentuk bahasa hadits. Sedangkan konteks kemajuan tradisi-budaya sastra Arab menjadi faktor pendukung dan merupakan bentuk sunatullah yang diterapkan dalam kehidupan manusia.

Kata Kunci: *Balāghat Al-Hadīts*, Bahasa Hadits, *Jawāmi' al-Kalim*, Kehidupan Nabi, Sastra Arab

Abstract

The Contexts of The Prophet's Life: Reading the Factors Behind the Excellence of the Hadith Language. Through the teachings contained in the Quran and hadith, Islam has influenced the traditions and cultures in Arab society. The hadith, the sayings of the Prophet Muhammad (PBUH), were viewed by Arab linguists as having specialties and advantages. In this article, the authors aim to find the context of literary traditions during the birth and growth of the Prophet Muhammad (PBUH) and the factors that shape the language and style of hadith based on the assumption that the concept of *al-ta'atstsur wa al-ta'tsīr* applies to every human being. The authors analyzed the research data using descriptive-analytic methods. The results showed that the context of Arabic literary cultures had progressed at the time of the Prophet's birth and growth. Besides, there are major and supporting factors in the formation of hadith language. The revelation of the Quran and *Jawāmi' al-kalim* are the major factors in shaping the language of hadith. Meanwhile, the contexts of literary progress in Arabic society are supporting factors and are forms of *sunatullah* that are applied in human life.

Keywords: Arabic Literature, *Balāghat Al-Hadīts*, Hadith Language, *Jawāmi' al-Kalim*, The Prophet's Life

Pendahuluan

Kemunculan Islam di tengah-tengah komunitas masyarakat Arab menjadi faktor penting di dalam perkembangan tradisi dan budaya di Jazirah Arab. Pada saat Islam datang, masyarakat Arab memang sudah dikenal dengan kemajuan bahasa dan sastra. Keberadaan pasar-pasar sastra, semisal pasar Ukāz, menjadi satu dari sekian bukti kemajuan tersebut. Quss Ibnu Sā'idah Al-Iyādī juga tercatat sebagai pujangga Arab Jahili yang khotbah-khotbahnya pernah dipuji oleh Nabi Muhammad saw. Namun begitu, kedatangan Islam di masyarakat Arab sedikit banyak telah membawa dampak bagi kehidupan sosial, tradisi dan budaya masyarakat pada saat itu. Di bidang bahasa, misalnya, hadis-hadis nabawi tercatat telah melahirkan kosa kata dan istilah baru yang sebelumnya belum pernah diketahui oleh masyarakat Arab (Jāhiz, 1998, hal. 16–17). Bahasa hadis menyimpan kandungan makna yang luas dengan konstruksi kata dan kalimat yang unik dan singkat.

Dewasa ini penelitian dan kajian terhadap hadis-hadis nabawi sudah banyak dikembangkan, baik dari para sarjana muslim atau non-muslim (orientalis), yang disajikan dalam bentuk buku atau jurnal ilmiah. Dari sekian penelitian dan kajian tersebut, ada yang fokus pada pengembangan kajian autentisitas hadis, baik kritik sanad

atau matan, pemaknaan hadis (*ma'ānī al-ḥadīths*), dan ada juga yang mencoba melibatkan perangkat ilmu-ilmu sosial dalam penelitian hadis. Sebagai contoh, Nurul Ihsannudin pernah mencoba menguak pemikiran seorang orientalis Irene Schneider dalam bidang kritik autentisitas hadis (Ihsannudin, 2018, hal. 81). Di pemaknaan hadis, bisa ditemukan penelitian Muhammad Iqbal yang mencoba mengkaji nilai-nilai pendidikan Islam dalam hadis anjuran kisah Bani Israil (Iqbal & Rachmadhani, 2020, hal. 231). Sebatas pengetahuan penulis, penelitian mengenai bahasa hadis belum banyak disentuh oleh para peneliti hadis. Padahal, dalam pandangan linguistik Arab, bahasa hadis memiliki keunggulan sisi ekonomis kata (*ījāz*) dan menempati posisi di bawah bahasa Alquran dan di atas kalam Arab secara umum (Būthī, 2011).

Dalam kurun lima tahun terakhir, penulis menemukan penelitian bahasa hadis pernah dilakukan oleh beberapa peneliti yang diterbitkan oleh jurnal ilmiah nasional dan internasional. Dari jurnal nasional, ditemukan penelitian Khairul Anhar, M. Husnan Lubis dan Rahimah yang melakukan analisis terhadap kesalahan terjemahan hadis-hadis kitab *Al-Jāmi'* di dalam *Bulūghul Marām* karya Moh. Machfuddin Aladip. Mereka mencoba menganalisis hasil terjemahan hadis dengan teknik perbandingan bahasa sumber dan bahasa hasil terjemahan (Anhar, Rahimah, & Lubis, 2020, hal. 347–368). Di penelitian lain, Fatihunnada dan Nailil Huda melakukan analisis terhadap kefasihan bahasa hadis Nabi saw dalam perubahan kata kerja. Penelitian tersebut menyimpulkan bahwa sisi perubahan bentuk kata kerja (*'udūl*) yang terjadi pada hadis justru menjadi bukti sisi keistimewaan bahasa hadis, dan bukan sisi kelemahannya (Anis & Huda, 2019, hal. 265–286). Adapun dari jurnal internasional, Alam Sbaihat dan Nama' Albanna meneliti bahasa keseharian yang digunakan masyarakat Yatsrib dengan mengambil bukti informasi dari hadis-hadis Nabi saw. Mereka menemukan bahwa masyarakat Yatsrib menggunakan bahasa Arab sebagai media komunikasi sehari-hari dengan meminjam atau menyerap beberapa istilah dari bahasa Ibrani (Sbaihat & Albanna, 2017, hal. 327–257).

Dari penelitian terdahulu di atas, penelitian ini dimaksudkan untuk menambah dan melengkapi penelitian yang sudah ada dengan cara menyentuh bidang penelitian bahasa hadis, terutama pada aspek konteks Arab dan hubungannya dengan bahasa hadis. Secara seksama, peneliti akan berusaha memetakan konteks Arab, kondisi di mana Nabi Muhammad saw lahir, tumbuh dan berkembang, ikut berperan sebagai wadah perkembangan bahasa hadis. Di samping penelitian ini juga berusaha

menjelaskan faktor-faktor yang berperan signifikan bagi perkembangan bahasa hadis tersebut. Oleh sebab itu, term hadis pada penelitian ini dipersempit maknanya dari segala sesuatu yang dinisbahkan kepada Nabi saw yang berupa sabda (*qawliyyah*), perbuatan (*fi'liyyah*) dan ketetapan (*taqrīriyyah*) menjadi hadis yang berupa sabda-sabda nabawi saja. Hal tersebut disebabkan karena objek kajian pada penelitian ini adalah bahasa hadis yang tidak lain adalah sabda-ujar nabawi.

Penelitian ini berangkat dari asumsi bahwa interaksi antara seseorang dengan lingkungannya akan menimbulkan pengaruh, baik bagi orang tersebut atau lingkungannya (Rājih, 1968, hal. 4). Dengan kalimat lain, proses interaksi manusia terhadap lingkungan di sekitarnya, mulai dari dia dilahirkan sampai tumbuh kembang menjadi manusia dewasa, secara tidak langsung akan menimbulkan pengaruh bagi perkembangan manusia tersebut di satu sisi. Di sisi lain, keberadaan seorang manusia tersebut sedikit banyak juga akan membawa pengaruh terhadap kondisi lingkungan dia berada. Hal ini mengamini pendapat Ibnu Khaldun (w. 1406 M) mengenai konsep produksi nalarnya (*ṣinā'at al-'aql*). Menurutnya, kecakapan dan nalar manusia terbentuk dari empat hal: (a) interaksi dengan lingkungan dan peradaban; (b) interaksi dengan alam dan sesama manusia; (c) melalui berpikir, kontemplasi, dan menghayal; (d) membaca dan meneladani informasi yang maslahat untuk dirinya—baik dari sejarah atau ajaran Nabi saw (Ibnu Khaldun, 2000, hal. 318). Hal senada juga pernah disinggung oleh Berger yang menyebut bahwa kondisi lingkungan, sosial dan budaya keseharian sebuah tempat tentu mempunyai pengaruh kepada pertumbuhan dan perkembangan seseorang (Berger & Luckmann, 1991, hal. 31).

Penelitian ini merupakan kajian kepustakaan (*library research*) dengan objek material penelitian konteks masyarakat Arab pada masa kelahiran dan pertumbuhan Nabi Muhammad saw. Maksud konteks Arab pada penelitian ini dibatasi pada kondisi masyarakat Arab yang mencakup tradisi-budaya sastra dan kemajuan bahasa mereka. Sumber primer yang digunakan pada penelitian ini adalah buku-buku sejarah dan sastra yang berbicara mengenai keadaan masyarakat Arab serta aktivitas-aktivitas kesusastraan yang pernah terjadi pada masa sebelum dan setelah Islam datang. Selain itu, sumber primer juga diambil dari karya-karya yang mengupas sisi keunggulan bahasa hadis, kefasihan Nabi Muhammad saw dan karakteristik *jawāmi' al-kalim* yang dimiliki hadis. Adapun sumber sekunder penelitian ini mengambil dari karya-karya ilmiah yang berkaitan dengan objek kajian ini. Dari data-data primer dan sekunder yang telah

dikumpulkan, peneliti akan mengupasnya dengan metode deskriptif-analitik, menganalisis data-data tersebut kemudian menyajikan hasil analisis dalam bentuk kalimat-kalimat deskriptif.

Konteks Sosial-Bahasa Masyarakat Arab dan Kelahiran Nabi

Sebagai keturunan bangsa Semit, bangsa Arab dipandang mempunyai catatan penting dalam sejarah peradaban manusia dan agama. Ibrahim as, yang merupakan moyang dari para rasul tiga agama besar di dunia saat ini, Yahudi, Kristen dan Islam, juga mempunyai garis keturunan dari bangsa ini (Wargadinata & Fitriani, 2008, hal. 25). Jika dilihat dari kacamata sosial, bangsa Arab bisa terbagi menjadi dua kelompok masyarakat. *Pertama*, masyarakat Arab Mukim, yaitu mereka yang melangsungkan kehidupannya dengan menetap di satu wilayah dengan mata pencaharian utama mereka di bidang perniagaan dan pertanian. Masyarakat Arab Mukim sudah mempunyai peradaban yang cukup maju di wilayah Yaman. Di samping itu, kemajuan masyarakat Arab Mukim ditandai dengan keberadaan beberapa kerajaan pra-Islam, seperti kerajaan Ghassān, Himyār dan Kindah (Amīn, 2009, hal. 35).

Kedua, masyarakat Arab Badui, yaitu mereka yang lebih suka melangsungkan kehidupannya secara berpindah dari satu wilayah ke wilayah lain. Berbeda dengan masyarakat Arab Mukim, masyarakat Arab Badui memenuhi kebutuhan hidup mereka dari apa yang dihasilkan oleh binatang-binatang tunggangan mereka yang berupa susu dan daging. Selain itu, mereka juga mendapat penghasilan dari jasa keamanan atau penunjuk jalan bagi kafilah-kafilah yang sedang melakukan perjalanan. Kondisi kehidupan masyarakat Arab Badui yang begitu keras tersebut menumbuhkan rasa fanatisme kelompok yang kuat. Kesalahan satu anggota kelompok bisa menjadi tanggung jawab semua anggota (Amīn, 2009, hal. 33–34). Fanatisme kelompok tersebut dianggap sebagai salah satu faktor utama terjadinya perselisihan dan peperangan antar suku-suku bangsa Arab pra-Islam.

Terlepas dari karakter keras dan fanatisme tersebut, bangsa Arab mempunyai keunggulan dalam bidang bahasa dan sastra. Philip K. Hitti, sebagaimana dikutip Wargadinata dan Fitriani, menuliskan bahwa bahasa Arab, bahasa yang digunakan Alquran, dinilai sebagai salah satu faktor penting keberhasilan dakwah Islam dan penyebarannya (Wargadinata & Fitriani, 2008, hal. 43). Banyaknya kuantitas suku dan kabilah bangsa Arab ikut berperan dalam melahirkan keragaman dialek bahasa Arab.

Hampir setiap suku memiliki dialek khas yang berbeda dengan suku lain. Akan tetapi, keragaman dialek tersebut dapat diklasifikasikan ke dalam dua ragam bahasa; bahasa Arab Utara dan bahasa Arab Selatan (Rāfi'i, 2000, hal. 104). Perbedaan antara keduanya bisa ditemukan pada sisi gramatika, pronominal dan pecahan kata. Perbedaan tersebut pernah dinyatakan oleh Abū 'Amrū al-'Ulā (w. 154 H), "*mā lisān himyār bi lisānina walā lughatuhum bi lughatinā*" - lisan penduduk Himyar berbeda dengan lisan kami, pun bahasa mereka berbeda dengan bahasa kami (Zayyāt, 2008, hal. 14).

Bahasa Arab Selatan yang dipakai oleh Bani Qahthān memegang pengaruh kuat di wilayah utara, Syām dan Irak. Namun pada abad ke-6 masehi, kemunduran di berbagai bidang menimpa kerajaan Himyar sehingga wilayah Yaman jatuh di bawah kekuasaan Persia dan Habasyah. Sedangkan bahasa Arab Utara, yang dipakai oleh Bani 'Adnān, mulai menampakkan dominasinya. Melalui pengalaman berdagang dan persinggungan dengan peradaban Habasyah dan Romawi, Bani 'Adnān menyadari pentingnya menjaga soliditas dan persatuan. Kemajuan peradaban yang sudah diraih Persia dan Himyar juga menjadi cambuk bagi mereka dalam menapaki langkah maju bagi wilayah mereka dengan memanfaatkan momentum keberadaan pasar-pasar yang dihelat di masa musim haji. Kesadaran tersebut pada akhirnya juga membuat mereka mengeluarkan peraturan wajib menggunakan *al-lughah al-'adnāniyyah* bagi bangsa Himyar (Zayyāt, 2008, hal. 14).

Dominasi penggunaan bahasa Arab Utara bagi mayoritas bangsa Arab mencapai titik puncak dengan semakin kuatnya penggunaan bahasa Arab Quraisy di keseluruhan bangsa Arab. Keunggulan bahasa Arab Quraisy tersebut tidak lepas dari adanya faktor sosial, ekonomi dan keagamaan. Keberadaan pasar-pasar saat musim haji di Makkah, seperti pasar 'Ukāz, Mijannah dan Dzū al-Majāz sebagaimana telah disinggung, memainkan peran yang penting dalam penyebaran bahasa Arab Quraisy. Pasar menjadi tempat interaksi dan komunikasi antar suku-suku Arab yang datang dari berbagai wilayah Jazirah Arab. Di saat itu pula, para pujangga mempersembahkan karya-karya mereka di hadapan para pengunjung, mengemukakan pendapat, ide, pemikiran, kefasihan gaya bahasa dalam bentuk syair-syair ataupun khotbah. Hal itu menjadi momentum penyalarsan gaya bahasa bagi bangsa Arab. Sebab, secara tidak langsung para penyair ataupun orator dituntut menggunakan kosa kata dan gaya bahasa yang dikenal dan dipahami oleh pengunjung pasar yang notabene datang dari berbagai penjuru Jazirah dan memiliki dialek yang berbeda (Zayyāt, 2008, hal. 15).

Keunggulan bahasa Arab Quraisy juga tidak lepas dari letak geografis kota Makkah. Kota tersebut merupakan jalur perdagangan yang sangat strategis bagi para kafilah-kafilah dagang yang datang dari Yaman dan Hindia. Bagi bangsa Arab, kota Makkah adalah kota yang suci dan harus dihormati. Hal tersebut membuat Makkah menjadi kota yang terjaga stabilitas keamanannya dibandingkan wilayah lain. Yang artinya, roda ekonomi dan peradaban di Makkah, terutama bagi suku Quraisy, terus mengalami perputaran ke arah kemajuan. Penduduk Makkah yang berprofesi pedagang memanfaatkan kedatangan kafilah-kafilah dari Yaman dan Hindia dengan membeli barang mereka lalu menjualnya ke wilayah Syām dan Mesir. Suku Quraisy yang mendapat kepercayaan menjaga Ka'bah tentu juga mempunyai 'kewibawaan' di mata bangsa Arab.

Aktivitas perjalanan dagang yang dilakukan oleh suku Quraisy menjadikan mereka memiliki pengalaman banyak terkait perkembangan peradaban di sekitar Jazirah, termasuk dalam bidang bahasa dan budaya. Melalui perjalanan dagang, mereka mempunyai relasi yang bagus dengan suku-suku Arab dan bangsa lain. Di wilayah selatan mereka menjalin hubungan baik dengan Habasyah, di wilayah timur mereka berdagang dan berelasi dengan Persia, dan di wilayah utara mereka juga berdagang di kekuasaan Romawi. Pada aspek hubungan sosial-keagamaan, suku Quraisy juga memiliki pengetahuan atas tradisi penginggalan kitab-kitab suci agama samawi. Dari wilayah Yatsrib, Khaibar dan sekitarnya mereka mengenal tradisi agama Yahudi. Sedangkan di wilayah Syām dan sekitarnya mereka juga mengenal tradisi agama Nasrani. Hal-hal tersebut menjadi faktor yang mengantarkan suku Quraisy pada arah kemajuan, termasuk di bidang sastra dan bahasa. Oleh sebab itu juga suku Quraisy dianggap sebagai suku Arab yang memiliki kefasihan bahasa paling tinggi di antara sekian suku lain (Rāfi'i, 2000, hal. 70–76).

Pada fase kemajuan bahasa dan sastra di bangsa Arab dan di tengah-tengah kondisi tersebut Nabi Muhammad saw lahir dari rahim ibunya. Ia tumbuh di buaian peradaban yang terbiasa menggunakan bahasa Arab murni (*flushā*). Lingkungan pertumbuhan tersebut, yang meliputi kondisi sosial, tradisi dan budaya, menjadi faktor penting dalam pembentukan kepribadian dan karakternya, termasuk dalam hal berbahasa. Nabi Muhammad saw lahir di keluarga Hasyim, mendapatkan pengasuhan di keluarga Sa'ad Ibn Bakr, tumbuh besar di lingkungan suku Quraisy, mendapatkan istri dari keluarga Asad, melakukan migrasi ke keluarga 'Amru, yaitu kaum Anshar yang

terdiri dari suku Aus dan Khazraj. Beliau lahir di suku yang penuturan bahasanya paling fasih, yang memiliki logika bahasa yang kuat, dan mempunyai kemampuan seni pengungkapan yang jelas (Rāfi'i, 2000, hal. 85–87).

Konteks Lingkungan Sastrawi dan Masa Pertumbuhan Nabi

Kondisi sosial kesukuan masyarakat Arab dan letak geografis jazirah Arab yang berupa padang pasir ikut berperan menumbuhkan rasa sastra yang tinggi bagi masyarakat Arab. Keadaan alam gurun dengan segala tabiat alamnya mengalirkan perkembangan sastra Arab menuju penggambaran pesona alam gurun pasir yang sunyi dan sepi. Kondisi tersebut tentu menjadi momentum refleksi diri dalam mengungkapkan kondisi kejiwaan yang kesehariannya selalu dihadapkan pada kerasnya kehidupan gurun, peperangan antar suku dan perampasan harta-dagang kafilah. Oleh sebab itu, karakter sastra Arab pra-Islam cenderung memuat refleksi emosional kehidupan alam bebas di gurun pasir, kesunyian dan kerinduan yang diungkapkan dengan kata-kata sederhana namun mengena (Wargadinata & Fitriani, 2008, hal. 83). Di lain sisi, perkembangan sastra dipicu juga dari adanya 'perang sastra' ketika terjadi perselisihan dan peperangan antar suku. Maka tidak sedikit muatan sastra-sastra mereka ada yang bernada cacian dan hinaan. Hal tersebut sebagai strategi dalam melemahkan dan mematikan kondisi psikis musuh sebelum peperangan benar-benar terjadi.

Sastra Arab dengan perkembangan syair atau prosanya menjadi bukti adanya kemajuan di bidang sastra klasik. Dalam pandangan Ibnu Manzūr (w. 711 H), sastra adalah puisi dan prosa yang mengandung nilai estetis. Estetis tersebut ditemukan ketika sebuah karya sastra memuat empat unsur nilai: *'ātifah* -emosional, *al-fikrah* - ide/pemikiran, *uslūb* -gaya bahasa, dan *khayāl* –imajinasi (Amīn, 1967, hal. 38). Dari empat unsur tersebut tentu akan mempunyai porsi yang tidak sama ketika jenis sastranya berbeda. Prosa yang berbentuk khotbah, misalnya, tidak telalu banyak membutuhkan porsi unsur imajinasi. Sedangkan syair sebaliknya, menuntut adanya kedalaman unsur imajinasi dari pengarangnya sehingga melahirkan syair yang bernilai estetis. Namun demikian, dengan tingkat literasi masyarakat Arab yang masih rendah pada saat itu mereka tetap mampu merekam *ayyām al-'arab*, peristiwa-peristiwa penting di kehidupan mereka, ke dalam karya sastra yang tidak kalah dengan karya-karya sastra kelahiran Romawi dan Persia saat itu.

Nilai estetis, atau bisa juga disebut dengan hikmah, dalam sebuah karya sastra merupakan unsur penting sebagaimana roh dalam diri manusia. Sebab keindahan karya sastra tidak semata-mata dipandang dari diksi dan gaya bahasanya, akan tetapi ditentukan juga oleh signifikansi nilai yang dimuat. Menurut Mursal Esten, nilai dari sebuah karya sastra terbentuk dari: (1) nilai seni; (2) nilai etis; dan (3) konsepsionil. Dari tiga nilai tersebut ada kaitan kuat antara satu nilai dengan yang lain (Buana, 2017, hal. 90). Keterpenuhan nilai-nilai tersebut bisa menjadi syarat penting dari keindahan sebuah karya sastra. Dengan kalimat lain, kesempurnaan estetika sebuah karya ditentukan tidak pada diksi dan gaya bahasa semata namun juga nilai-nilai yang termuat di dalamnya.

Urgensitas nilai-nilai pada sebuah karya sastra juga tercermin dari kesan Nabi Muhammad saw dari beberapa syair yang pernah beliau dengar. Sebab itu, di dalam riwayat Al-Bukhārī disebutkan beliau pernah bersabda, “*innā min al-syi‘r hikmatan*” (Bukhārī, 1987, vol. 20, hal. 232). Hikmah pada hadis tersebut dijelaskan oleh para ulama dengan sebuah ungkapan yang melahirkan manfaat, membawa pesan-pesan kebaikan dan menimbulkan dampak positif bagi para pembaca atau pendengarnya. Disamping itu, hikmah juga diartikan sebagai ungkapan yang memuat kebenaran yang sesuai dengan kenyataan (‘Asqalānī, 2005, hal. 9–10). Dalam bahasa sekarang, ungkapan yang bebas dari kebohongan (*hoax*). Dari penjelasan tersebut, bisa ditarik benang merah bahwa secara umum, karya sastra mempunyai dua sisi nilai: dianggap bernilai estetis tatkala memuat hikmah di dalamnya, pun juga sebaliknya.

Kandungan hikmah tersebut juga yang kiranya mendorong Nabi Muhammad Saw pernah mendatangi Pasar ‘Ukāz dan mendengarkan khotbah yang disampaikan oleh Quss Ibnu Sā’idah Al-Iyādī. Quss tercatat sebagai pujangga dari Arab Selatan, yaitu di wilayah Najrān, Yaman, yang taat menganut agama Nasrani. Ia menyempatkan datang ke pasar ‘Ukāz demi menyampaikan pesan-pesan kebaikan kepada orang-orang untuk kembali menyembah Allah dan mengambil pelajaran dari kehidupan para generasi sebelumnya (Yāzjī, 1986, hal. 13). Oleh sebab kegemarannya menyampaikan pesan-pesan yang sarat hikmah, baik dalam bentuk syair ataupun khotbah, ia dijuluki dengan *hakīm al-‘arab* (Rāfi‘ī, 2002, hal. 14). Selain dia, tentu masih banyak lagi ditemukan pujangga Arab klasik yang karya-karyanya tumbuh bersama komunitas masyarakat Arab pada saat itu.

Di dalam komunitas masyarakat yang kemurnian bahasanya masih terjaga tersebut Nabi Muhammad saw tumbuh dan berkembang. Aktivitas-kegiatan kesastraan yang rutin diadakan di wilayah Makkah dengan dihadiri oleh para pujangga dari berbagai wilayah jazirah Arab menjadi bagian dari fase kehidupan yang pernah dilewati Nabi Muhammad saw. Terlepas dari kondisi jāhiliyyah pada sisi teologis dan moral, akan tetapi masyarakat Arab pada saat itu sudah mampu mengekspresikan perasaan dan pikiran ke dalam karya-karya sastra yang bernilai tinggi. Kultur pemakaian bahasa Arab murni (*fushhā*) sebagai media komunikasi sehari-hari yang digunakan oleh komunitas di mana Nabi Muhammad saw tumbuh dewasa tentu sedikit banyak memberi nuansa pengetahuan yang diserap dalam masa perkembangan beliau.

Konteks Budaya Bersyair Masyarakat Arab

Syair merupakan bentuk keindahan yang paling dikagumi oleh bangsa Arab. Lahirnya seorang penyair di sebuah suku Arab akan menjadi berita gembira bagi semua anggota suku. Syair bagi masyarakat Arab adalah keindahan yang terbentuk dari kehalusan perasaan dan kekuatan daya khayal. Karena lemah dalam bidang tulis dan baca (*ummī*), syair menjadi wadah penyimpanan peristiwa-peristiwa penting dari sejarah kehidupan mereka. Di dalam bait-bait syair biasanya tercermin hubungan erat antara kondisi kejiwaan masyarakat Arab dan alam yang menjadi tempat mereka hidup. Melalui syair mereka mencurahkan segala bentuk isi hati, dari rasa kagum (*ghazal*), rasa bangga (*hammasah*), rasa duka atas kematian (*ritsā'*), rasa benci terhadap musuh (*hijā'*) dan lainnya. Kemajuan bangsa Arab Jahili di bidang sastra syair ditandai dengan lahirnya penyair-penyair legendaris, semisal Umrū al-Qays, Zuhayr bin Abī Sulma, Nābighah al-Zibyāni dan lain-lain.

Masyarakat Arab mempunyai perspektif sendiri dalam memaknai syair. Secara bahasa syair berasal dari kata *syā'ura* yang berarti 'alima (mengetahui). Jika ada ungkapan, *laytanī syi'rī*, maka sama dengan ungkapan *layta 'ilmī* atau *laytanī 'alimtu*, yang berarti andai saja saya mengetahui (Ibnu Manzūr, 2008, vol. 4, hal. 2273). Di dalam tradisi masyarakat Arab Jahili, para penyair (*al-syu'arā'*) adalah sebutan bagi mereka yang memiliki pengetahuan atau *ahl al-ma'rifah*. Namun yang dimaksud pengetahuan menurut mereka adalah pengetahuan mengenai sejarah kehidupan mereka, garis keturunan, riwayat suku, dan semisalnya. Pengetahuan tersebut menempatkan para penyair pada posisi dan kedudukan yang terhormat di antara anggota suku mereka

(Amīn, 2009, hal. 85). Kemudian, kata syair mengalami penyempitan makna menjadi kata-kata yang memiliki *wazan* dan *qāfiyah* yang menunjukkan makna tertentu (Hāsīmī, 1997, hal. 29). Menurut Ibnu Rasyīq (w. 456 H) syair terdiri dari empat unsur, yaitu lafal, *wazan*, makna, dan *qāfiyah*. Defini Ibnu Rasyīq atas syair tersebut menampilkan perkataan atau ungkapan yang memiliki *wazan* dan *qāfiyah* namun tidak dimaksudkan dan dibuat sebagai syair, seperti ungkapan yang terdapat dalam Alquran dan hadis (Syāyib, 1994, hal. 295).

Pendapat Ibnu Rasyīq di atas mempertegas adanya unsur niat (*al-qashd*) dari penutur. Sebuah ungkapan akan disebut dengan syair jika penuturnya sengaja menyusunnya sebagai syair. Hal tersebut bertolak belakang dengan Alquran dan hadis yang sedari awal penyusunan memang bukan dibuat syair. Ijmak para ulama juga mengatakan bahwa Nabi saw bukan seorang penyair, sebagaimana telah dinyatakan oleh Alquran pada Surah 36: 69. Ayat Alquran tersebut menegaskan bahwa Allah swt tidak pernah mengajarkan syair kepada Nabi Muhammad saw. Ketika menafsirkan ayat tersebut, Ibnu Katsīr (w. 774 H) mengutip cerita dari Aisyah ra ketika Nabi Muhammad saw melakukan kesalahan di dalam membaca salah satu syair dari Bani Qays. Dari kesalahan baca syair tersebut, muncul ungkapan Nabi saw, “Demi Allah, sungguh diri saya bukanlah seorang penyair, dan tidak patut bagiku menjadi penyair (Ibn Katsir, 2000, vol. 11, hal. 378).

Menambah penjelasan ayat di atas, Fakhrudin al-Rāzī (w. 604 H) menyatakan alasan ketidakpatutan Nabi Muhammad saw sebagai seorang penyair kembali pada karakter dasar syair. Di dalam syair terkadang menuntut perubahan makna dengan alasan penyesuaian lafal dan *wazan*. Selain itu, perbedaan *syāri* (pembuat syariat) dan *syā’ir* (pembuat syair) adalah bahwa *syāri* akan melahirkan lafal-lafal sesuai dengan makna yang ia kehendaki, sedangkan *syā’ir* akan melahirkan makna sesuai dengan lafal-lafal yang disusun. Seorang penyair akan memilih lafal-lafal tertentu supaya sesuai dengan *wazan* dan *qāfiyah* syairnya. Hal semacam ini menuntut adanya perubahan atau pergeseran makna. Oleh sebab itu, syair menurut definisi al-Rāzī adalah ungkapan yang memiliki *wazan* sebab sejak awal penyusunannya memang disengaja disesuaikan dengan *wazan*. Maka ketika ada seseorang yang ingin menghendaki makna tertentu dan ia mengungkapkannya pada ungkapan yang –kebetulan- memiliki *wazan* dan *qāfiyah*, maka orang tersebut tidak bisa dibilang sebagai seorang penyair (Razi, 1981, vol. 26, hal. 105). Dari keterangan tersebut tampak Ibnu Rasyīq dan al-Rāzī sepakat bahwa faktor

penting sebuah ungkapan disebut syair adalah adanya unsur niat (*al-qaṣd*) dari penutur sehingga ungkapan yang lahir mempunyai *wazan* dan *qāfiyah*.

Dari kaca mata teologis muslim diyakini bahwa Nabi Muhammad saw memang telah disiapkan oleh Allah untuk menerima dan menyampaikan 'kalam-ungkapan' yang lebih baik daripada syair. Keindahan sebuah syair, sebagaimana telah disinggung, tentu telah diketahui oleh Nabi saw sebagaimana beliau juga mengetahui hikmah-hikmah yang termuat di dalam khotbah-khotbah para pujangga. Namun demikian, meskipun hidup di kalangan masyarakat yang gemar melantunkan syair, tapi Nabi Muhammad saw justru menjadi pribadi yang -oleh Alquran disebut- tidak patut menjadi penyair. Hal tersebut lantas dijadikan dasar oleh sebagian muslim mengenai makruhnya bersyair. Mereka meyakini kemakruhan bersyair berdasarkan firman Allah pada Surah 26: 224-227. Ayat tersebut dijadikan hujah dalam menjauhi dan -bahkan- membenci syair. Mereka menilai semua yang bernama syair tidak pantas mendapat perhatian dan harus ditinggalkan.

Merespon pendapat tersebut, Ibnu Hajar Al-'Asqalāni (w. 852 H) dalam Fath al-Bārī menyatakan bahwa para penyair (*al-syu'arā'*) di dalam ayat tersebut adalah para penyair dari kaum kafir Quraisy. Mereka merupakan para penyair yang diikuti oleh teman-teman mereka yang sesat (*al-gāwūn*), baik dari jin dan manusia ('Asqalāni, 2005, vol. 14, hal. 7). Ibnu Abī Syaibah (w. 235 H) di dalam *Musannaf* juga meriwayatkan bahwa ketika ayat, *wa al-syu'arā' yattabi'uhum al-ghāwūn*, turun, 'Abdullāh Ibnu Rawāhah, Hassān Ibnu Tsābit, dan Ka'ab Ibnu Mālik mendatangi Nabi saw sambil menangis, mereka berkata, "Wahai Rasulullah, Allah telah menurunkan ayat ini dan Dia mengetahui bahwa kami adalah para penyair." Maka Nabi saw berkata, "Bacalah oleh kalian ayat setelahnya, *illā allazīna āmanū wa 'amilū al-ṣāliḥāt*, mereka itu adalah kalian, dan ayat, *wantaṣarū min ba'di mā zulimū*, juga kalian." (Syaybah, 2006, hal. 299-300). Dari keterangan tersebut syair bisa dikatakan memiliki sifat yang sama dengan kalam pada umumnya. Ini juga yang pernah dikatakan oleh 'Aisyah ra bahwa sebagian syair ada yang baik dan ada juga yang buruk, maka sudah seharusnya mengambil yang baik dan meninggalkan yang buruk ('Asqalāni, 2005, vol. 14, hal. 8).

Hal lain yang perlu diketahui bahwa Nabi Muhammad saw juga pernah melantunkan (*insyād*) syair-syair yang sarat hikmah dan pesan-pesan kebaikan. Imam al-Bukhārī pernah meriwayatkan bahwa suatu kali 'Aisyah ra ditanya, "apakah Rasulullah saw pernah membacakan sebuah syair?" Ia lalu menjawab, "Nabi saw pernah

membacakan syair milik ‘Abdullāh Ibnu Rawāhah, *wa ya`tika bi al-akhbāri mā lam tuzawwad* (‘Asqalānī, 2005, vol. 14, hal. 8). Ibnu Abī Syaibah juga meriwayatkan bahwa ketika Nabi Muhammad saw membangun masjid, ‘Abdullāh bin Rawāhah bersyair, “*aflaha man yu`āliju al-masājida*”, lalu Rasullah saw berkata, “*qad aflaha man yu`āliju al-masājida*.” ‘Abdullāh Ibnu Rawāhah meneruskan syairnya, “*yatlū al-qur`āna qā`iman wa qā`ida*”, lalu Rasullah saw berkata, “*wa yaqra` al-qur`āna qā`iman wa qā`ida*.” (Syaybah, 2006, hal. 301). Dengan demikian, ketidakpatutan Nabi Muhammad saw menjadi seorang penyair bukan berarti Nabi saw juga tidak diperbolehkan menirukan dan membacakan syair-syair. Terlepas adanya perbedaan di kalangan ulama, riwayat-riwayat tersebut menjadi dasar bahwa Nabi saw pernah menirukan syair-syair yang dibuat oleh para sahabatnya.

Konteks Sastra Prosa dan Kesan Nabi

Di samping tradisi syair, pada masa kelahiran dan pertumbuhan Nabi Muhammad saw masyarakat Arab juga sudah mengenal tradisi prosa atau *natsr*. Perbedaan yang terlihat antara syair dan prosa adalah pada *wazan* dan *qāfiyah* yang hanya dimiliki oleh syair. Oleh para pengkaji sastra Arab, prosa mereka bagi menjadi dua macam. *Pertama*, *al-nastr al-‘ādī*, yaitu jenis prosa yang dipakai sebagai media komunikasi sehari-hari. Prosa ini secara umum minim kandungan sastra namun biasanya memuat ungkapan perumpamaan (*amtsāl*) dan pesan-pesan moral (*hikmah*). *Kedua*, prosa yang sengaja dilahirkan oleh para pujangga sehingga sarat dengan unsur-unsur estetika. Prosa jenis ini cukup menarik perhatian para pengkaji sastra sehingga banyak yang menjadikannya sebagai objek kajian dan penelitian. Prosa jenis ini selanjutnya terbagi menjadi dua macam: (a) *al-kitābah al-fanniyyah* atau tradisi tulis-menulis dan (b) *al-khiṭābah* atau seni khotbah (Dhaif, 1983, hal. 15). Karena tradisi tulis-menulis belum banyak dikenal di masyarakat Arab, maka prosa jenis khotbah pada saat itu lebih berkembang di kehidupan masyarakat Arab.

Khotbah mempunyai peran signifikan di dalam komunikasi masyarakat Arab. Dilihat dari sisi tujuan, khotbah merupakan medium dalam menjelaskan perihal penting, menyampaikan pendapat atau sanggahan dari golongan atau suku, media rekonsiliasi konflik antar suku, dan media komunikasi di acara-acara sosial-kemasyarakatan Arab. Sedangkan dari sisi historis, khotbah terlahir dari kondisi sosial dan budaya masyarakat Arab yang terdiri dari banyak suku dan tiadanya pemimpin

serta undang-undang pada saat itu. Keadaan tersebut secara tidak langsung menciptakan tradisi khotbah sebagai media penyampai ide dan gagasan dari masing-masing suku. Karakteristik khotbah di masyarakat Arab tidak jauh beda dengan syair-syair yang lahir dari latar kehidupan gurun pasir yang sunyi, bebas, dan keras. Namun demikian, khotbah-khotbah yang lahir mempunyai sisi pelafalan yang tajam, penyusunan kalimat yang padat dengan gaya bahasa yang sederhana, konotasi makna yang mudah diterka dan dipahami oleh khalayak (Zayyāt, 2008, hal. 19).

Dalam catatan sejarah sastra Arab, di antara pujangga pra-Islam yang khotbahnya menarik perhatian para pengkaji sastra adalah Quss Ibn Sā'idah Al-Iyādi. Sebagai seorang pujangga dan penganut Nasrani yang taat, khotbahnya selalu memuat pesan kebaikan, nasihat dan seruan untuk kembali ke jalan Sang Pencipta dengan melihat peristiwa-peristiwa yang dialami oleh para pendahulu. Ia berkeliling dan mendatangi berbagai wilayah Arab demi mengingatkan manusia kepada kesadaran akan berakhirnya hidup dan kehidupan dengan merenungi fenomena-fenomena alam di sekitar. Salah satu khotbah yang pernah ia sampaikan di pasar 'Ukāz pada saat musim haji adalah sebagai berikut:

أيها الناس اسمعوا وعوا إنه من عاش مات ومن مات فات وكل ما هو آت آت، ليل داح ونهار ساج
وسماء ذات أبراج ونجوم تزهر وبحار تزخر وجبال مرساة وأرض مدحاة وأنهار مجرأة، إن في السماء خبرا
وإن في الأرض لعبرا، ما بال الناس يذهبون ولا يرجعون، أرضوا فأقاموا أم تركوا فناموا، يا معشر إياد أين
الآباء والأجداد؟ وأين الفراعنة الشداد؟ ألم يكونوا أكثر منكم مالا وأطول أجلا؟ طحنهم الدهر بكلكله
ومزقهم بتطاولة.

Wahai sekalian manusia! Dengar dan sadarilah, bahwasanya siapa saja yang hidup akan mengalami mati, dan siapa saja yang mati akan musnah, dan tiap yang datang akan datang saatnya. Malam yang gelap, siang yang terang, langit yang berbintang, bintang yang bergemerlap, laut-samudera yang meluap, gunung yang kokoh tegak, bumi yang meluas, sungai yang mengalir. Bahwa di langit benar ada kabar kebenaran, di bumi pun ada ibrah-pelajaran. Apa sebab kiranya manusia pergi tidak kembali? Adakah karena betah, lalu tinggal menetap? Atau barangkali mereka terlelap tanpa mendapat perhatian? Wahai anak-keturunan Iyād, di mana gerangan para leluhur? Di mana para firau yang bengis itu? Tidakkah mereka penuh harta-kekayaan daripada kalian? Pun juga umur panjang melebihi umur kalian? Sang waktu telah menggilas mereka atas kecongkakan yang mereka perbuat.

Dari sisi muatan khotbah, tampak bagaimana Quss ingin menyampaikan ajakan kepada para manusia untuk menyadari adanya batas di kehidupan ini. Ia menggiring manusia untuk memperhatikan fenomena keseharian yang terjadi di kehidupan mereka. Dengan bahasa yang ringkas dan jelas, tentu khotbah Quss tersebut mudah diterima dan dipahami oleh para pendengarnya. Sedangkan dari sisi konstruksi, khotbah tersebut mempunyai karakter yang tidak jauh dari karakter khotbah yang lahir di masyarakat Arab pra-Islam. Secara umum pola yang digunakan dalam khotbah adalah bersajak, memperhatikan keselarasan bunyi, kesamaan dan sebaliknya, kekontrasan. Hal tersebut demi menumbuhkan kesan dan ketertarikan para pendengar terhadap khotbah yang disampaikan.

Khotbah yang disampaikan Quss di pasar ‘Ukāz tersebut ternyata melahirkan kesan tersendiri bagi Nabi Muhammad saw. Hal tersebut diketahui ketika ada satu rombongan dari Bani Iyād datang ke Madinah menghadap Nabi Muhammad saw. Di sela-sela perbincangan, Nabi Muhammad saw menanyakan keadaan Quss, dan lantas diberitahukan bahwa ia sudah lama meninggal. Mendengar kabar tersebut Nabi saw lalu mengenang bagaimana kegigihan Quss dalam berdakwah, menyampaikan khotbah, seruan-seruan kebaikan bagi masyarakat Arab. Quss di saat itu sudah mengingatkan masyarakat Arab akan agama yang dipilihkan oleh Sang Pencipta dan akan diutus sang rasul sebagai penyampai risalah akhir. Kenangan Nabi saw terhadap Quss pun diakhiri dengan lantunan dan panjatan doa dari Nabi saw bagi sang pujangga, “Semoga Allah memberikan rahmat-Nya bagi Quss, dan aku berharap penuh, semoga di hari kiamat nanti ia dikumpulkan bersama golongan umat yang bersaksi atas keesaan-Nya.” (Bayyūmī, 1987, hal. 60–61).

Di dalam masyarakat Arab pra-Islam, tradisi khotbah erat kaitannya dengan pola sajak, keselarasan atau kekontrasan bunyi. Hal tersebut sudah disadari oleh para pujangga sebagai salah satu cara dalam menarik perhatian para pendengar terhadap khotbah yang disampaikan. Tradisi khotbah mengalami perkembangan setelah Islam lahir di tengah-tengah masyarakat Arab. Terlebih di dalam ajaran Islam, khotbah menjadi salah satu media dalam menyampaikan ajaran Islam, menyeru manusia kepada jalan Allah swt. Al-Jāhiz di dalam salah satu catatannya menyatakan bahwa tradisi khotbah dengan penggunaan pola sajak sudah ada sejak pra-Islam dan berkembang setelah Islam datang. Para juru dakwah dan pengkhotbah sudah terbiasa menyampaikan khotbah mereka dengan pola sajak di hadapan para khalifah tanpa ada sanggahan dan

larangan yang muncul dari mereka (Jāhiz, 1998, vol. 1, hal. 290). Pola sajak tersebut juga bisa ditemukan di dalam beberapa khotbah yang pernah disampaikan oleh Nabi Muhammad saw. Di antaranya khotbah beliau saw yang dikutip oleh Al-Jāhiz berikut ini:

أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ لَكُمْ مَعَالِمًا فَانْتَهُوا إِلَى مَعَالِمِكُمْ، وَإِنَّ لَكُمْ نَهْيَةً فَانْتَهُوا إِلَى نَهْيَتِكُمْ، إِنَّ الْمُؤْمِنَ بَيْنَ مَخَافَتَيْنِ: بَيْنَ عَاجِلٍ قَدْ مَضَى لَا يَدْرِي مَا اللَّهُ صَانِعٌ بِهِ، وَبَيْنَ أَجَلٍ قَدْ بَقِيَ لَا يَدْرِي مَا اللَّهُ قَاضٍ فِيهِ، فَلْيَأْخُذِ الْعَبْدُ مِنْ نَفْسِهِ لِنَفْسِهِ، وَمَنْ دُنْيَاهُ لِآخِرَتِهِ، وَمَنْ الشَّبِيبَةُ قَبْلَ الْكِبَرَةِ، وَمَنْ الْحَيَاةُ قَبْلَ الْمَوْتِ، فَوَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، مَا بَعْدَ الْمَوْتِ مِنْ مُسْتَعْتَبٍ، وَلَا بَعْدَ الدُّنْيَا مِنْ دَارٍ، إِلَّا الْجَنَّةُ أَوْ النَّارُ.

Wahai manusia, sungguh ada rambu kehidupan yang kau miliki, maka taatilah rambu tersebut. Sungguh ada batas akhir kehidupanmu maka (taati rambu itu) sampai batas akhirmu datang. Sungguh tiap insan berada di antara dua rasa ketakutan: masa lalu yang ia tak tahu bagaimana Allah akan membalasnya; dan masa depan yang ia juga tak tahu bagaimana takdir Allah berbicara. Maka sudah seyogyanya setiap insan mengambil hikmah-pelajaran dari dirinya untuk kebaikan dirinya, dari kehidupan dunianya demi kehidupan akhiratnya, dari masa mudanya demi masa senjanya, dari nikmat kehidupannya sebelum ajal tiba. Demi Zat yang jiwa Muhammad berada di kuasa-Nya, tidak ada kelelahan setelah kematian, dan tiada tempat setelah dunia ini kecuali surga dan neraka. (Jāhiz, 1998, vol. 1, hal. 302-303).

Pola sajak yang terdapat pada khotbah nabawi yang dikutip oleh Al-jāhiz tersebut secara tidak langsung menjawab pendapat mengenai larangan penggunaan pola sajak yang dianggap menyerupai mantra para dukun (Dhaif, 1983, hal. 39). Lebih lanjut, Al-Jāhiz beranggapan bahwa tradisi syair sebenarnya lebih kental dengan muatan sajak dibandingkan dengan tradisi khotbah. Meskipun demikian, tidak ada larangan dari Nabi saw terhadap tradisi sastra tersebut. Sebaliknya, di antara para sahabat Nabi saw justru ada yang menjadi juru syair Nabi (*syu'arā' al-nabī*) yang ditugaskan merespon syair-syair yang menyerang umat muslim pada saat itu. Selain syair, masih menurut Al-Jāhiz, pola sajak juga banyak ditemukan di ayat-ayat Alquran seperti pada Surah Al-Lahab (Jāhiz, 1998, vol. 1, hal. 287-288).

Konteks Wahyu Ilahiah dan Misi Risalah

Kehidupan Nabi Muhammad saw tidak bisa lepas dari Alquran, tepatnya semenjak beliau diutus sebagai rasul dengan turunnya wahyu ilahiah yang pertama

kepadanya. Alquran menjadi sumber dan rujukan utama beliau dalam segala hal; bertutur kata, berperilaku, bersikap dan segalanya. Maka tatkala 'Aisyah ditanya mengenai akhlak Nabi Muhammad saw, ia menyebut akhlak beliau sebagai refleksi dari nilai-nilai moralitas yang terkandung di dalam Alquran, *kāna khuluquh al-qur'ān*. Dari sini tampak bagaimana Alquran mempunyai pengaruh signifikan terhadap diri Muhammad saw. Pengaruh tersebut tidak hanya sebatas pada bagaimana beliau berperilaku dan bersikap. Lebih dari sekadar itu Alquran memberi inspirasi kepada sosok Muhammad saw tentang bagaimana berbahasa dan bertutur dengan baik.

Tatkala wahyu Alquran diturunkan kepada Nabi Muhammad saw, tradisi berbahasa dan sastra masyarakat Arab, sebagaimana telah disinggung, sedang berada pada fase kemajuan. Masyarakat Arab, terutama para pujangga, sudah mengetahui kualitas dan karakteristik sebuah ungkapan. Dengan hanya mendengar saja mereka sudah bisa menilai baik-tidaknya sebuah ungkapan dan siapa yang melahirkannya. Maka ketika mereka mendengar ayat-ayat Alquran untuk pertama kalinya, mereka langsung mengakui kekhasan dan keistimewaan bahasa yang dimiliki oleh Alquran; bahasa yang sama sekali belum pernah mereka dengar, tidak menyerupai ungkapan syair-syair, mantra, atau ungkapan-ungkapan sastra yang mereka kenal. Kekhasan dan keistimewaan bahasa Alquran tersebut diakui oleh salah satu pujangga sekaligus sastrawan dari Arab Quraisy, Al-Walid Ibnu Al-Mughīrah (Zarkasyī, 1983, hal. 110–111).

Kedekatan dan kelekatan Nabi Muhammad saw dengan Alquran membawa pengaruh pada sisi kebahasaan hadis. Melalui ayat-ayat yang turun kepada Nabi Muhamad, Alquran secara tidak langsung telah mengenalkan kepada beliau pemilihan kata yang baik dan seni pengungkapan yang indah. Al-Jāhiz mencotohkan beberapa kata di dalam Alquran yang diksinya disesuaikan dengan konteks pengungkapan. Sebagai misal, penggunaan kata *al-maṭar* dan *al-ghaits* yang sama-sama berarti hujan. Pada kata yang pertama, Alquran menggunakannya pada konteks hujan yang sifatnya bencana dan siksa. Sebaliknya, pada kata yang kedua, Alquran menggunakannya pada konteks hujan yang membawa rahmat dan nikmat dari Allah swt. Diksi yang disesuaikan konteks tersebut belum mendapat perhatian dari para pujangga dan linguis Arab saat itu karena memang di dalam pengetahuan mereka kedua kata tersebut adalah sinonim (Jāhiz, 1998, vol. 1, hal. 20).

Selain dari sisi pemilihan kata, Alquran juga memberikan contoh kepada Nabi Muhammad saw sisi efektifitas bahasa melalui seni pengungkapan ringkas-padat. Al-Jāhiz kembali memberikan contoh penggunaan kata *mar'ā* di dalam Alquran, tepatnya pada ayat, *wa al-arḍa ba'da dzālika dahāhā, akhraja minhā mā'ahā wa mar'āhā*. Pada ayat tersebut, Alquran menggunakan kata *mar'ā* untuk menunjukkan semua jenis tumbuh-tumbuhan yang bisa dikonsumsi oleh manusia dan binatang ternak. Hal tersebut bisa diketahui dari konteks ayat setelahnya yang berbunyi, *matā'an lakum wa li an'amikum*. Pada ayat tersebut Alquran tidak menyebutkan satu per satu nama makanan yang bisa dikonsumsi oleh manusia dan binatang ternak namun cukup menggunakan satu kata, yaitu *mar'ā* (Jāhiz, 1998, vol. 3, hal. 33). Penjelasan tersebut diamini oleh Al-Rāzi bahwa penyebutan secara terperinci bisa dijumpai pada Surah 80: 24-32 yang mana di akhir-akhir ayat terdapat ungkapan, *matā'an lakum wa li an'amikum*, sebagaimana pada Surah 79: 31 sebelumnya (Razi, 1981, vol. 31, hal. 50).

Pada ayat lain, pola ringkas-padat juga bisa ditemukan pada Surah 2: 179, *wa lakum fi al-qīṣās ḥayātun*. Satu ungkapan pada ayat tersebut memuat beberapa poin penting yang berkaitan dengan pemaknaannya. *Pertama*, dengan adanya kisas, kemungkinan adanya kasus pembunuhan semakin menipis, atau bahkan tidak ada. *Kedua*, di dalam kisas tercermin bentuk keadilan bagi semua. *Ketiga*, penegakan kisas menjadi bagian dari penegakan hukum yang berasal dari Allah. *Keempat*, dilihat dari sudut pandang sastra, penyebutan kata *al-qīṣās* dan *al-ḥayāh* dalam satu ungkapan menunjukkan keunggulan dan keistimewaan tersendiri jika dibandingkan dengan ungkapan yang pernah populer pada saat itu, *al-qatlu anfā li al-qatli*, karena terdapat pengulangan kata (Sa'ālābī, 1984, hal. 12–13). Kekhasan dan keistimewaan bahasa Alquran tersebut secara terus-menerus membersamai Nabi Muhammad saw di dalam kehidupan beliau sehari-hari.

Dari pola ringkas-padat pada Alquran di atas, pertanyaan yang muncul adalah apakah pola tersebut juga terdapat pada hadis-hadis nabawi? Al-Jāhiz mengungkap bahwa sifat asasi yang dimiliki oleh hadis adalah *qalla 'adadu ḥurūfihi wa katsura 'adadu mā'ānihi*. Sifat tersebut lebih dikenal dengan *jawāmi' al-kalim*. Di dalam hadis banyak ditemukan ungkapan-ungkapan dengan pola ringkas-padat, seperti pada hadis, *lā ḍarara walā ḍirāra*. Hadis tersebut oleh Al-Ṣan'āni (w. 1059 H) dipahami sebagai: *Pertama*, larangan Nabi saw terhadap segala bentuk kamudaratan, yaitu pada frasa *lā ḍarara*. *Kedua*, larangan dari Nabi saw terhadap segala bentuk kemudaratan yang dipicu

untuk membalas kemudaratan yang muncul lebih dulu, yaitu pada frasa *lā dirāra*. Dalam kalimat lain, satu ungkapan hadis tersebut melarang segala bentuk kemudaratan sebab hal tersebut bisa mengurangi atau bahkan menghilangkan hak-hak orang lain (Shan'ānī, 2007, hal. 114–115).

Alquran yang turun kepada Nabi saw juga memuat ayat-ayat yang mengandung pola ungkapan interogatif (*istifhām*). Oleh Al-Jurānī (w. 474 H) dijelaskan bahwa penggunaan pola interogatif memiliki tujuan tertentu, antara lain sebagai bentuk penegasan-*taqrīr*, pengingkaran-*inkār* dan kecaman-*tawbīkh* (Jurjānī, 1984, hal. 114). Pola interogatif tersebut bisa ditemui, misalnya, pada Surah 61: 10-11, “*Hal adullukum ‘alā tijāratin tunjīkum min ‘azābin alīm, tu`minūn billāhi wa rasūlihī...*” Pola interogatif pada ayat tersebut oleh Sayyid Ṭanṭāwī (w. 2010 M) dipahami sebagai bentuk anjuran untuk melakukan perbuatan yang disebutkan setelah ungkapan pertanyaan selesai, yang pada ayat tersebut adalah beriman kepada Allah dan rasul-Nya serta berjihad di jalan Allah dengan harta dan jiwa (Thanthāwī, 2007, vol. 14, hal. 363). Pola interogatif semacam ini juga bisa ditemukan di dalam hadis, pada sabda Nabi saw, “*hal adullukum ‘alā syai`in izā fa`altumūhu tahābabtum, afsyū al-salām baynakum.*” Pola interogatif pada hadis tersebut melahirkan makna anjuran untuk menebarkan salam demi terciptanya keharmonisan dan rasa cinta antar sesama.

Selain penggunaan pola ringkas-padat dan interogatif, ayat-ayat Alquran juga mempunyai pola-pola lain yang sarat dengan kekhasan dan keistimewaan. Namun dua pola tersebut sudah memberi gambaran bagaimana wahyu ilahiah yang turun ke dalam diri Nabi Muhammad saw mempunyai peran signifikan dalam perkembangan gaya penuturan hadis-hadis yang keluar dari beliau. Hal tersebut dikuatkan lagi dengan anugerah langsung dari Allah swt yang tidak diberikan kepada para nabi lain, yaitu *jawāmi` al-kalim*, sebagai bekal dalam mengemban misi risalah. Dua hal tersebut, wahyu ilahiah dan *jawāmi` al-kalim*, bisa dikatakan menjadi faktor penting dalam proses pembentukan bahasa penuturan hadis-hadis nabawi.

Kesimpulan

Dari kajian itu diketahui bahwa konteks yang memberi pengaruh dalam proses pembentukan bahasa hadis terbagi ke dalam dua macam; internal dan eksternal. Konteks internal adalah konteks yang berada di dalam diri Nabi Muhammad saw dan memberikan pengaruh penting terhadap pembentukan bahasa hadis. Termasuk pada

konteks ini adalah wahyu ilahiah dan *jawāmi' al-kalim* yang secara langsung diberikan oleh Allah swt ke dalam diri Nabi Muhammad saw. Dua konteks ini berperan penting dalam menyukseskan misi risalah yang sedang beliau emban, yaitu sebagai *al-balāgh al-mubīn*, menyampaikan dan menjelaskan wahyu ilahiah kepada umat manusia sehingga ajaran Islam mudah diterima dan dipahami. Sedangkan konteks eksternal adalah konteks yang berada di luar diri Nabi Muhammad saw dan menjadi faktor pendukung dalam proses perkembangan bahasa beliau. Termasuk pada konteks ini adalah kondisi lingkungan kelahiran dan pertumbuhan Nabi Muhammad saw, yang berupa konteks kehidupan sosial dan sastra masyarakat Arab. Konteks ini bisa dikatakan sebagai bentuk sunatullah dalam menyiapkan seorang rasul di tengah-tengah komunitas yang sudah mempunyai kelebihan dalam bidang sastra dan bahasa. Tentu kondisi lingkungan masyarakat Arab, terutama Arab Quraisy, yang kental dengan nuansa sastra tersebut menjadi wadah pertama bagi Nabi Muhammad saw dalam berbahasa. Hal tersebut sesuai dengan sunatullah yang menghendaki adanya proses bagi perjalanan tiap hidup manusia. Di samping, hal tersebut bisa dibilang sebagai bentuk kemudahan dari Allah dalam 'mengasuh' kebahasaan Nabi Muhammad saw -*addabanī rabbi fa-ahsana ta`dībī*.

Referensi

- 'Asqalānī, I. H. al-. (2005). *Fath al-Bārī Bisyarh Shahīh al-Bukhārī*. Riyad: Dār Thaybah.
- Amīn, A. (1967). *Al-Naqd al-Adābī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī.
- Amīn, A. (2009). *Fajr al-Islām*. Cairo: Dār al-Syurūq.
- Anhar, K., Rahimah, R., & Lubis, M. H. (2020). Analisis Kesalahan Terjemahan Hadis-Hadis Kitab al-Jami' di dalam Bulughul Maram Karya Moh. Machfuddin Aladip. *Arabiyatuna: Jurnal Bahasa Arab*, 4(2), 347. <https://doi.org/10.29240/jba.v4i2.1899>
- Anis, F., & Huda, N. (2019). Kefasihan Bahasa Hadis Nabi dalam Perubahan Kata Kerja. *Buletin Al-Turas*, 25(2), 265–286. <https://doi.org/10.15408/bat.v25i2.12463>
- Bayyūmī, M. R. al-. (1987). *Al-Bayān al-Nabawī*. Cairo: Dār al-Wafā'.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1991). *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Harmondsworth: Penguin.

- Buana, C. (2017). Nilai-nilai Moralitas dalam Syair Jahiliyah Karya Zuhair Ibnu Abi Sulma. *Buletin Al-Turas*, xxii.
- Būthī, M. S. R. al-. (2011). *Fī al-Hadīs al-Syarīf wa al-Balāghah al-Nabawiyyah*. Damaskus: Dār al-Fikr.
- Dhaif, S. (1983). *Al-Fann wa Mazāhibuh fī al-Nasr al-‘Arabī*. Cairo: Dār al-Ma’ārif.
- Hāsyimī, A. al-. (1997). *Mizān al-Zahab Fī Syi’r al-‘Arab*. Cairo: Maktab al-Adāb.
- Ibn Katsir. (2000). *Tafsīr al-Qur’an al-‘Azīm*. Cairo: Muassasah Qurt}ubah.
- Ibnu Khaldun, A. (2000). *Muqaddimah*. Beirut: Dar al-Shadir.
- Ibnu Manzūr. (2008). *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Shāder Publisher.
- Ihsannudin, N. (2018). Metode Kritik Autentisitas Hadis Irene Schneider. *Riwayah : Jurnal Studi Hadis*, 3(1), 81. <https://doi.org/10.21043/riwayah.v3i1.3438>
- Iqbal, M., & Rachmadhani, F. (2020). Nilai-Nilai Pendidikan Islam dalam Hadis Anjuran Menceritakan Kisah Bani Israil: Studi Ma’ani al-Hadis. *Riwayah : Jurnal Studi Hadis*, 6(2), 231. <https://doi.org/10.21043/riwayah.v6i2.7742>
- Jāhiz, al-. (1998). *Al-Bayān Wa al-Tabyīn*. Cairo: Maktabah al-Khanji.
- Jurjānī, A. al-Q. al-. (1984). *Dalāil al-I’jāz*. Cairo: Maktabah al-Khanjī.
- Rāfi’ī, M. S. al-. (2000). *Tārikh Adāb al-‘Arab*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah.
- Rāfi’ī, M. S. al-. (2002). *Wahy al-Qalam*. Beirut: al-Maktabah al-‘Ashriyyah.
- Rājih, A. ‘Azzat. (1968). *Ushūl ‘Ilm Al-Nafs*. Cairo: Dār Al-Kātib Al-‘Arabī.
- Razi, F. al-. (1981). *Mafatih al-Ghayb*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Sa’ālabī, A. M. al-. (1984). *Al-I’jāz wa al-Ījāz*. Cairo: al-Mathba’ah al-‘Amūmiyyah.
- Sbaihat, A., & Albanna, N. (2017). Yathrib Jews’ Language(s): A Study Based on Authentic Ḥadīṡ. *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies*, 55(2), 327–356. <https://doi.org/10.14421/ajis.2017.552.327-356>
- Shan’ānī, M. al-. (2007). *Subul al-Salām: Syarhu Bulūgh al-Marām min Jam’i Adillat al-Ahkām*. Cairo: Darul Hadits.
- Syāyib, A. al-. (1994). *Ushūl al-Naqd al-Adabī*. Cairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mashriyyah.

Syaybah, I. A. (2006). *Al-Mushannaf*. Beirut: Dâr Qurthubah.

Thanthâwî, M. S. (2007). *Al-Tafsîr al-Wasîth li al-Qur'ân al-Karîm*. Cairo: Dâr al-Sa'âdah.

Wargadinata, W., & Fitriani, L. (2008). *Sastra Arab dan Lintas Budaya*. Malang: UIN-Malang Press.

Yâzjî, K. al-. (1986). *Al-Asâlîb al-Adabiyyah fî al-Nasr al-'Arabî al-Qadîm*. Libanon: Dâr al-Jayl.

Zarkasyî, B. al-D. al-. (1983). *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'an*. Cairo: Maktabah Dâr al-Turâts.

Zayyât, A. H. al-. (2008). *Târikh al-Adab al-'Arabî*. Cairo: Dâr Nahdhah Mashr.