

BAB III

ARKELOGI SEJARAH MENURUT ADONIS

A. Biografi Singkat Adonis dan Karyanya

1. Latar Belakang Adonis

Ali Ahmad Said Asbar, atau yang lebih dikenal dengan Adonis. Ia lahir di Syria tahun 1930. Ayahnya merupakan guru agama berlatar belakang Syi'ah dan ia belajar agama dari ayahnya. Adonis merupakan pemikir kontemporer yang memiliki ide dan proyek yaitu "*Al-sabit wa al mutahjawwil*" atau "Yang Mapan (Statis) dan Yang Berubah (Dinamis)". Proyek ini, merupakan cara pandang Adonis terhadap tradisi Arab-Islam. Nama Adonis bukanlah nama asli. Nama ini diberikan oleh Anton Sa'adah, pendiri dan ketua partai Nasionalis Syria tahun 1940-an. Partai itu bertujuan menyatukan "Bulan Sabit dan Bintang", maksudnya mempersatukan Syria, Irak, dan Libanon sebagai bulan sabit, dan Siprus sebagai bintangnya¹. Persatuan ini berdasarkan pada persatuan budaya Negara-negara tersebut dimasa lalu, yaitu kesatuan yang berdasarkan pada peradaban Pheonik kuno. Dengan ini, ia ingin menyatukan dalam Syria Raya. Dan untuk mencapai tujuan tersebut, Anton Sa'adah membentuk lembaga sastra dan seni untuk menyerukan tujuan dan mewujudkan impian partainya. Disinilah Ali Ahmad Said bergabung dan mendapat nama Adonis dari Anton Sa'adah.²

Setelah bersekolah di Latakia, ia melanjutkan studi di Universitas Suriah di Damaskus yang membuatnya hanyut dalam bacaan sastra dan

¹Adonis, *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam*, terj. Khairon Nahdiyyin, vol. 1, (Yogyakarta, LKiS, 2007), hlm. xvi.

²Lihat, Adonis, *arkeologi sejarah pemikiran arab islam*, Khairon Nahdiyyin, vol. 1, (Yogyakarta, LKiS, 2007), hlm. Xvi, adonis merupakan nama yang berasal dari mitologi yunani, dan akarnya dapat ditelusuri hingga ke legenda Babilonia kuno. Adonis adalah dewa muda (Tammuz), simbol dari keindahan dan kebaikan, yang digandrungi Aphrodite, sang dewi cinta. Ia lahir dari hubungan gelap antara Theyas atau Cinyras, raja Siprus dengan putrinya Mirra. Akibat hubungan itu Myrra di kutuk menjadi pohon. Dari perut pohon inilah lahir Adonis sebagai simbol bagi kehidupan baru yang bebas dari dosa dan kenistaan. Dengan memberikan nama tersebut kepada 'Ali Ahmad Sa'id, Anton Sa'adah ingin menghidupkan kembali masa lalu negara-negara tersebut. Ia meyakini bahwa masa lalu tersebut merupakan bagian dari proyek suriyah raya atau bulan sbit dan bintang.

filsafat. Selama belajar di universitas ini yang ia istilahkan sendiri sebagai *hjidamah al-'ilm* (pengabdian ilmu), ia meyakini bahwa meskipun perpuisian Arab erat dengan melakukan pengulangan memori; memasuki kedalaman suara-suara syair klasik dengan menghafalkan iramanya yang selalu monofonik, nada yang tunggal. Puisi Arab hanya mengetahui bagaimana supaya “yang lalu” hadir dalam kekinian.³

Masa muda Adonis bertepatan dengan masa-masa pergolakan, demam revolusi, perjuangan melawan kolonialisme, dan masa pencarian modernisasi disegala aspek dalam dunia Arab. Kehadiran Khalil Gibran memiliki kontribusi yang sangat signifikan dalam membangkitkan semangat baru, bahasa puisi yang lebih segar, dan imajinasi baru serta strukturnya. Masa-masa pertumbuhan Adonis sangat dipenuhi hal-hal baru, yaitu ia mulai membaca dengan baik puisi-puisi Eropa. Sebelumnya juga ia telah mempelajari puisi tradisional oleh ayahnya, orang yang sholeh dalam menjalani hidupnya sesuai dengan kultur agama Islam.

Dimasa pencarian ini, ia memiliki gairah yang kuat untuk perubahan, apa lagi pergolakan politik (secara umum setelah perjuangan rakyat Palestina pasca berdirinya Israel tahun 1984), dimana puisi modern mulai dieksplor dengan memberontak dari sistem dan irama syair yang selama ini didominasi oleh puisi Arab sejak dahulu. Dimana ia menyingkap rahasia keseimbangan kreasi antara peraturan sosial-politik yang menjadikan puisi menjadi halus, lebih menarik dan sesuai estetika, serta tidak tekstual. Maka, puisi Adonis menjadi lebih kaya, lebih dramatis, kaya makna, lebih kompleks, dan lebih ilmiah, khususnya pada level bahasa dan struktur kalimat. Hampir sebagian besar karyanya bernuansa puisi. Namun karya fenomenal adalah *al-s/a>bit wa al mutah}awwil): Bahts fi< al Ibda' wa al Ibtida' 'inda al Arab*, awalnya adalah disertasi Adonis di Lebanon, kemudian dibukukan. Selanjutnya buku tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul

³Zacky Khairul Umam, *Adonis Gairah Membunuh Tuhan Cendekiawan Arab- Islam*, (Depok: Kepik, 2011), hlm. 20

“Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam”. Dalam pembahasannya, Adonis banyak terinspirasi oleh dealektika Hegel⁴.

Karya disertasi Adonis tersebut menggerakkan diskursus intelektual Arab. Menurut Adonis, sifat kebudayaan Arab yang statis dibangun dan dikokohkan oleh para sarjana muslim klasik. Yang statis menjadi kerangka kebudayaan Arab- Islam yang dominan secara politik dan hegemonik. Sementara yang dinamis datang dari kekuatan-kekuatan intelektual dan gerakan yang menentang ortodoksi ini dan menawarkan sebuah pembacaan baru dalam memahami Islam⁵.

2. Karya- karyanya

Sebagai seorang sastrawan, karya-karya utama Adonis terdiri dari puisi yang bertema cinta, kepedihan, harapan, cita-cita dan sebuah visi yang mengurai kemanusiaan secara mendalam. Berikut adalah karya-karyanya yang berkaitan dengan sastra:

1. *Dalila* (Delilah, 1950)
2. *Qalat al-‘Ard}* (Sabda Bumi 1952)
3. *Qashaid U>><la* (Sajak-sajak Pertama, 1957)
4. *Awra>q fi al-Rih}* (Dedaunan yang di Tiup Angin, 1958)
5. *Agani Mihyar al-Dhimasqi* (Gita-gita Mihyar dari Damaskus, 1961)
6. *Kitab al-Tah}awwulat wa al-H}ijrat Ma’a Aqalim al-Nahar wa al-Layl* (Kitab Perubahan- perubahan dan Migrasi ke Wilayah- wilayah Siang dan Malam, 1965)
7. *Al- Masrah wa al-Mara>ya>* (Panggung dan Cermin-cermin, 1968)
8. *Wagt Bayn ar- Rama> d wa al- Ward* (Waktu Diantara Abu dan Mawar, 1970)
9. *Al- As}ar al- Syi’riyyat al-Kamilat* (Jejak Lengkap Karya Puisi, 2 Vol., 1971)

⁴Adonis, *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam*, terj. Khairon Nahdiyyin, Vol. 2, (Yogyakarta: LKIS, 2012), hlm. xxxvi.

⁵ Zacky Khairul Umam, *Adonis Gairah Membunuh Tuhan Cendekiawan Arab- Islam*, (Depok: Kepik, 2011), hlm. 30

10. *Mufrad bi-S}igat al-Jam* (Singular dalam Bentuk Plural, 1975)
11. *Kitab al-Qas}aid al-Khams* (Kitab Lima Sajak, 1979)
12. *Al- Mut}abiqat wa al- Awa>'il* (Kesesuaian- kesesuaian dan Para Moyang, 1980)
13. *Kitab al- His}ar* (Kitab Kepungan, 1985)
14. *Syahwat Tataqaddam fi Kharai}ath al- Maddat* (Hasrat Memasuki Peta-peta Materi, 1986)
15. *Ih}tifa' bi al- Asyya' al- Wadh}ih}at al- Gamid}at* (Perayaan Benda-benda yang Samar- Jelas, 1988)
16. *Abjadiyyat Tsaniyyat* (Aksara Kedua, 1994)
17. *Al-Kitab (Ams al-Makan al- An. Mah}t}ut}at Tunsabu ila> al- Mutanabbi)* (Kitab [Kemarin dari Masa Kini Sebuah Manuskrip yang Berhubungan dengan al-Mutanabbi], 1995)
18. *Fihris li-A'ma>l al-Rih}*(Sebuah Katalog untuk Perbuatan-perbuatan Angin,1998)
19. *Al-Kitab* (Vol. 2, 1998)
20. *Al-Mahd (Li fi Turab al-Yaman 'Irqun Ma)* (Buai}an [Aku Mempunyai Akar atau yang Lain di Bumi Yaman], 2001)⁶.

Sebagai kritikus dan budayawan Arab karya-karya dan kritik Adonis merupakan kajian terperinci yang memiliki hubungan erat dengan kreativitas dan inovasi karya sastra Adonis. Dan berikut kajian- kajian kritik Adonis:

1. *Muqaddimat li-al-Syi'r al-'Arabi* (Pengantar Puisi Arab, 1971)
2. *Zaman al-Syi'r*(Zaman Puisi, 1972)
3. *al- s/a>bit wa al-mutah}awwil): Bahs fi al-Ibda' al-Ittiba' 'inda al-'Arab* (Yang Tetap dan Yang Berubah: Kajian Tentang Imitasi dan Inovasi Bangsa Arab, 1974). Buku ini merupakan karya kritik utama Adonis yang menyorot kecendrungan budaya Arab- Islam yang akan menjadi sorotan utama dalam pembahasan skripsi ini.

⁶ *Ibid*, hlm. 33

4. *Fatih}at li-Nihayat al-Qarn: Bayanat min Ajl s}aqafat 'Arabiyyat Jadidat*(Pengantara Mengakhiri Senjakala Abad: Deklarasi Menuju Kebudayaan Arab Baru, 1980)
5. *Siyasat asy-Syi'r: Dirasat fi asy- Syi'riyyat al-'Arabiyyat al-Mu'ashirat* (Politik Sastra: Sebuah Studi Puisi Arab Kontemporer, 1985)
6. *Al-Syi'riyyat al-'Arabiyyat* (Poetika Arabia, 1985)
7. *Kalam al- Bida>yat* (Pembicaraan pada Permulaan-Permulaan, 1989)
8. *Al-S}ufiyyat wa al-Suriyaliyyat* (Sufisme dan Surealisme, 1992)
9. *Ha Anta Ayyuha al-Waqt: Sirat syi'riyyat s}aqafiyyat* (Di Sinilah Dikau, Duhai Sang Waktu: Sebuah Biografi Puitis- Kultural, 1992)
10. *An-Nizam wa al-Kalam* (Aturan dan Kata-kata, 1993)
11. *Al-Nas}s} al-Qur'an wa Afaq al-Kitabat* (Teks Qur'anik dan Cakrawala Penulisan, 1994)
12. *Normes et Valeurs dans l'Islam contemporain* (Norma- norma dan Nilai-nilai dalam Islam Kontemporer, 1996)⁷.

B. Konsep s}a>bit dan Mutah}awwil

Menggunakan kerangka pemikiran fenomenologis, Adonis menerawang corak kebudayaan Arab-Islam dengan menghindari asumsi-asumsi yang bersifat apriori. Ia berangkat dari realitas dan pemikiran yang tumbuh dan berkembang apa adanya. Untuk menggali gambaran dan melakukan kritik kebudayaan Arab-Islam dengan akurat, reliebel, dan objektif⁸.

Adonis berupaya untuk tidak mengandalkan berita-berita yang dibaliknya terdapat dorongan-dorongan yang berpihak kepada seorang figur atau kelompok yang cenderung melawan yang lain. Dia juga tidak memandang agama dari sudut kelompok-kelompok tetapi melihat pengaruhnya terhadap pandangan dan tindakan bangsa Arab. Dia juga menghindari agar tidak terjebak kedalam substansi konsep-konsep normatif, seperti definisi tentang

⁷*Ibid*, hlm. 34

⁸*Ibid*, hlm. 62

makna “imitasi” (*ittiba'*) dan “inovasi” (*ibd>'*) atau “yang lama” (*qadim*) dan “yang baru” (*muhdas/*) atau “asal-usul” (*as{l}*) dan “orisinalitas” (*as{alah}*), sebab melakukan pendefinisian tentunya bersandar secara apriori pada suatu pendapat. Selain itu untuk melengkapi kajian secara objektif dan akurat, Adonis membaca tradisi Arab melalui teks-teks aslinya bukan dari penafsiran orang lain, kemudian menjadikan teks-teks tersebut untuk membentuk dasar-dasar teoritis dan praktis bagi tradisi ini, teks-teks inilah yang berbicara⁹.

Adonis mendefinisikan yang mapan (*al-s/a>bit*) dalam bingkai kebudayaan Arab sebagai pemikiran yang berdasar pada teks, dan yang menjadikan sifat kemapanannya (*s/a>bat*) sebagai dasar bagi keamanan, baik dalam memahami maupun mengevaluasi. Selain itu yang mapan (*al-s/a>bit*) menegaskan dirinya sebagai makna satu-satunya yang benar bagi teks tersebut, dan berdasarkan hal itu, ia menjadi otoritas epistemologis.

Sementara itu, Adonis mendefinisikan yang berubah (*al-mutah}awwil*) dengan dua pengertian: *pertama*, sebagai pemikiran yang dapat beradaptasi dengan realitas dan perubahan. *Kedua*, sebagai pemikiran yang memandang teks tidak mengandung otoritas sama sekali, dan pada dasarnya pemikiran tersebut didasarkan pada akal, bukan naql (tradisi atau wahyu)¹⁰.

Akan tetapi, dalam sejarah, yang mapan (*s/a>bit*) tidak selalu mapan dan statis, dan yang berubah (*mutah}awwil*) tidak selalu berubah dan dinamis. Sebagian dari yang berubah atau dinam(*mutah}awwil*) tidak berubah dalam dirinya sendiri, tetapi berubah sebagai oposisi dengan satu atau lain bentuk, dan berada di luar kekuasaan dengan satu atau lain bentuk pula.

Apa yang ingin dilakukan adonis lewat kajiannya ialah membandingkan karakter yang paling mencolok kecenderungan “yang mapan” (*s/a>bit*) dan kecenderungan yang berubah (*mutah}awwil*). Jawaban tersebut bukan saja berkaitan dengan masa lalu, tetapi juga berkenaan dengan masa kini dan mendatang. Hasil yang ingin dipetik Adonis adalah temuan diskriptif, tercermin dari tersingkapnya struktur mentalitas Arab, serta

⁹Adonis, *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam*, terj. Khairun Nahdiyyin, Vol. 1, (Yogyakarta: LKIS, 2012), hlm. 51-54

¹⁰*Ibid*, hlm. 13

pandangan kritis atau evaluatif yang tercermin dari terpaparnya kemungkinan akan peluang perubahan dalam kebudayaan Arab. Tetapi pembabaran diskripsi dan evaluasi ini kerap saling bercampur aduk dalam ulasan Adonis. Argumentasi Adonis ialah, “kita tidak mampu memperlihatkan kemungkinan-kemungkinan nasib suatu bangsa tanpa memahami dasar-dasar budaya pertumbuhannya, dan kita tidak mampu menggambarkan tentang masa depannya, kecuali apabila kita mengetahui secara komprehensif gambaran masa lalunya”.¹¹

Menurut banyak pemikir Arab terutamanya Adonis, problematika yang dialami Islam terutamanya bangsa Arab saat sekarang ini adalah problematika modernitas (*al-hadas/ah*), kontradiktif fundamental yang meracuni masyarakat Arab saat ini adalah kontradiksi antara “yang lama” (*al-qadim*) dan “yang baru” (*al-hadis/*), antara “otentisitas” (*al-as{alah*) dan “kekinian” (*al- mu’asharah*), antara tradisi dan teknologi. Yang menjadi problem, Barat seakan tercipta sebagai *the other* yang mengajukan pandangan baru mengenai dunia dan manusia, serta mengemukakan proyek historis baru yang coba dipaksakan kepada manusia non- Barat.¹²

Sementara, berniat melakukan transformasi sesuai dengan tuntutan zaman, bangsa Arab justru terpaku dalam identitas yang didasarkan pada tolak ukur warisan tradisi. Karenanya, ide-ide modernitas, kemajuan, dan transformasi sering mengalami stagnisasi. Secara garis besar masyarakat Arab hanya mengagungkan atau menerima gejala-gejala yang sejalan dengan ideologi mereka, atau yang tidak bertentangan dengannya dan menolak tradisi-tradisi baru yang dianggapnya tidak sesuai dan menyimpang tradisi yang lalu.¹³

Di masa lalu, kebudayaan Arab merupakan medan persengketaan antara dua kekuatan, yang mapan dan yang berubah. Namun, yang mapan

¹¹ Zacky Khairul Umam, *Adonis Gairah Membunuh Tuhan Cendekiawan Arab- Islam*, (Depok: Kepik, 2011), hlm.64

¹² ‘Ali Harb, *Hermeneutika kebenaran*, (Yogyakarta: LKIS, 2003), hlm. 237

¹³ Zacky Khairul Umam, *Adonis Gairah Membunuh Tuhan Cendekiawan Arab- Islam*, (Depok: Kepik, 2011), hlm. 77

lantas diterima sebagai kebudayaan yang dominan dan sistem pengetahuan yang berlaku. Kebudayaan ini bersifat tekstual, fundamentalis dan otoritatif. Madzhab yang tetap mempresentasikan aliran konservatif sekaligus kekuatan politik yang memproduksi kebudayaan Arab secara hegemonik. Adonis memandang kebudayaan yang demikian merupakan kebudayaan kekuasaan, milik (dikendalikan) pihak yang mapan. Kebudayaan ini pun mendorong pemisahan antara agama, politik dengan kebudayaan, mengubah sifat agama menjadi preskriptif-epistemologis yang bersifat serba- meliputi.¹⁴

Sedangkan madzhab yang berubah menjadi mode kebudayaan yang tertindas. Kebudayaan yang kedua ini dari sudut pandang kebudayaan “yang mapan”, adalah baru dan asing. Kebudayaan yang kedua direpresi, dibuang, dipinggirkan oleh politik kebudayaan yang dominan. Sebagian bahkan dimusnahkan secara total, sehingga hanya sedikit sekali perwujudan kebudayaan yang berubah yang terdengar sampai saat ini.¹⁵

Dua kekuatan dalam kebudayaan arab ini, yang kreatif dan imitatif, berangkat dari cara pembacaanya masing-masing yang berbeda secara mendasar. Yang pertama adalah pembacaan teks secara transformatif, menjadikan teks sebagai praksis perjuangan dan pembebasan. Pembacaan dalam cara pertama ini, dianggap sebagai metode untuk memerdekakan diri dari segala bentuk hegemoni kultural. Yang kedua, pembacaan literal, adalah pembacaan yang membangun sistem, nilai, dan budaya dengan semangat literalitas- berpaku pada teks.¹⁶

Faktor lain yang memperkokoh kemapanan “yang tetap” ialah eksklusivisme dan etnosentrisme Arab. Kebudayaan Arab Islam memiliki sifat dasar yang mementahkan anasir asing: kebudayaan islam dipisahkan dari kebudayaan lainnya yang dianggap tidak terkait, apalagi bergantung pada identitas kebudayaan lainnya. Kebudayaan islam didefinisikan sebagai sesuatu yang eksklusif. Teks-teks keagamaannya pun mendapat kedudukan

¹⁴Adonis, *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam*, terj. Khairun Nahdiyyin, Vol. 1, (Yogyakarta: LKIS, 2012), hlm. 37

¹⁵*Ibid*, hlm. 39-40

¹⁶*Ibid*, hlm. 41

yang abadi mata bangsa Arab, bisa dilihat dari bagaimana wahyu menjadi panduan masa lalu, masa kini dan masa mendatang. Identitas Arab akibatnya, ditentukan oleh otoritas-otoritas kewahyuan.¹⁷

Kemapanan pun menjadi karakteristik yang tak terpisahkan dari madzhab yang tetap mewujud sebagai kebudayaan dominan, diampu oleh kelas-kelas eksploratif dan bersandar pada masa lampau. Pembacaan dan tafsir teks agama yang berangkat dari wilayah kekuasaan menjadikan ruang kebudayaan membeku dan dimonopoli oleh para pendukung *status quo*, sementara mereka yang berbeda disingkirkan dan tidak diakui.¹⁸

Madzhab yang tetap meneguhkan kekuatannya sebagai pihak mengakui kolektivitas, bukan kreativitas individual. Menurut Adonis kebebasan seorang muslim terletak bukan di dalam dirinya, melainkan kebebasan internal-kolektif. Masa depan ditempuh dengan mengikuti pola dari masa lalu. Dalam cara pandang yang konservatif ini, masa depan merupakan era kemunduran dibandingkan zaman wahyu, yakni era kenabian. Wujud yang tunggal hanya dimiliki oleh masa lalu. Skema berpikir yang tradisional dan imitatif ini dapat kita pahami dengan analogi seutas garis linier, tidak naik, tidak turun. Seluruh perjalanannya selalu berada pada titik awal.¹⁹

Akan tetapi dalam sejarah Arab, terdapat pula bibit-bibit kebudayaan yang plural meski dipinggirkan, selain dari gelombang perlawanan terhadap dominasi yang tetap, pihak dengan kecenderungan ini muncul seiring dengan perluasan wilayah Arab-Islam lewat penalukan dan penyebarannya yang dengan sendirinya menyebabkan lanskap sosial-kulturalnya semakin luas dan beragam.

Apabila “yang mapan” (*al-s/a>bit*) meneguhkan dirinya dengan menganggap tradisi sebagai sumber utama dan cara pandang keseluruhan, dan

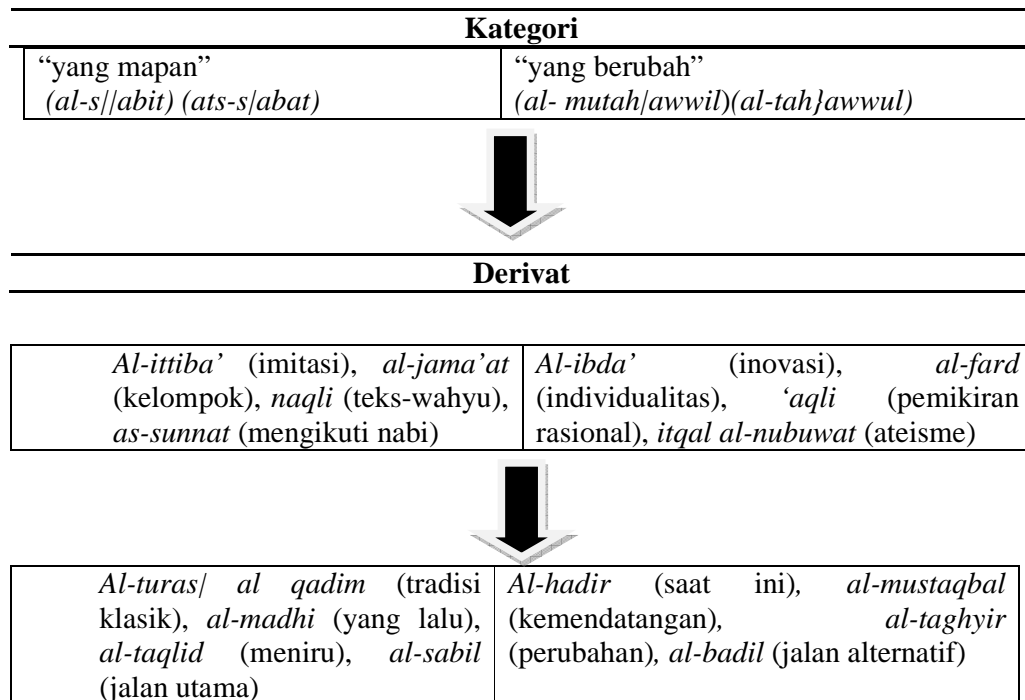
¹⁷*Ibid*, hlm. 46

¹⁸ Zacky Khairul Umam, *Adonis Gairah Membunuh Tuhan Cendekiawan Arab- Islam*, (Depok: Kepik, 2011), hlm. 83

¹⁹ Adonis, *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam*, terj. Khairun Nahdiyyin, Vol. 1, (Yogyakarta: LKIS, 2012), hlm. 58

teks Al-Qur'an atau wahyu yang bisa menuntun kehidupan baik yang dulu, sekarang dan yang akan datang, dan bersifat *ittiba'* (meniru), sebaliknya “yang berubah” (*al-mutah}awwil*) menunjukkan bahwa ada saat-saat dimana tradisi tidak diperlakukan sebagai sumber utama atau cara pandang keseluruhan, melainkan sebagai produk budaya tertentu, bahkan disadari semata bagian dari fase sejarah tertentu, sehingga bersifat *al-ibda'* (inovasi).

Bagi madzhab “yang mapan” kebenaran seluruhnya ada pada teks lahiriah al-Qur'an dan as-sunnah dan bahwa kehidupan yang ideal dalam semua aspeknya adalah kehidupan pada masa nabi, bagi kelompok ini kemajuan dan kesempurnaan hanya ada pada masa nabi sehingga mereka selalu dan akan terus berjuang untuk mewujudkan kehidupan seperti yang terjadi pada masa nabi.



Gambar 1. Derivasi “dua konsep” Adonis²⁰

²⁰Zacky Khairul Umam, *Adonis Gairah Membunuh Tuhan Cendekiawan Arab- Islam*, (Depok: Kepik, 2011), hlm. 69

Sementara itu bagi madzhab yang berubah, kebenaran tidak selamanya bersumber pada al-Qur'an dan as-Sunnah, tetapi nalar (*al-'aql*) juga dapat menemukan kebenarannya sendiri. Meskipun demikian kelompok ini tidak menafikkan kebenaran al-Qur'an dan as-Sunnah. Hanya saja bagi kelompok ini kebenaran tidak terletak pada teks lahiriah al-Qur'an dan as-Sunnah, tetapi ada pada nilai-nilai dasar yang terkandung pada dua sumber tersebut. Oleh karena itu dibutuhkan penalaran secara rasional dan juga penggalian atas nilai-nilai yang terkandung di dalamnya.

Pertentangan yang terjadi diantara dua madzhab ini tidak hanya terjadi pada bidang agama saja tetapi juga politik, dan juga sastra. Selengkapnya akan dibahas pada poin terakhir pada bab ini.

C. Sejarah Menurut Perspektif Adonis

Berbicara tentang sejarah dalam kebudayaan bangsa Arab, dalam perspektif Adonis tidak dapat dipisahkan dari yang namanya wahyu. Bagi masyarakat Islam, Arab khususnya wahyu memainkan peran mediasi yang sangat penting. Pesan-pesan keilahian diterima oleh seorang nabi atau rasul, dan kemudian diwartakan kepada umat manusia. Tiada kenabian tanpa warta keilahian, yakni wahyu itu sendiri. Dalam islam, wahyu utama yang diterima Nabi muhammad secara perlahan terhimpun dalam al-Qur'an,²¹ kitab suci yang menurut Adonis memiliki keindahan bahasa yang sangat luar biasa.²²

Menurut Adonis, sebenarnya tidak ada hubungan antara wahyu dengan sejarah, yang ada adalah kesempatan bagi sejarah untuk menyerupai wahyu. Sejarah merupakan kesempatan bagi manusia untuk naikmenuju wahyu atau turun penderitaan. Jadi, sejarah tidak akan pernah memiliki makna hakiki kecuali apabila masuk kedalam wahyu. Hal itu karena yang kini tidak lah ada kecuali apabila ia merupakan citra dari keabadian. Yang kini bukanlah yang kini itu sendiri dan untuk dirinya sendiri, tetapi yang kini merupakan yang kini (hadir) karena wahyu yang azali dan abadi. Zaman

²¹ Konsekuensinya, menempatkan al-Qur'an sebagai kitab legislasi lebih dekat dengan sebuah "kekerasan" untuk memaksakan ketundukkan.

²²*Ibid*, hlm. 37

wahyu tetap seperti adanya semenjak azali hingga selamanya, dalam ungkapan lain wahyu tidak dikenali melalui zaman, tapi zamanlah yang dikenali lewat wahyu, atau dengan ungkapan yang lebih tepat wahyu adalah potensi zaman, dan bukan zaman yang merupakan potensi wahyu. Ini berarti pemikiran keagamaan lebih tinggi dari pada zaman; maksudnya dari pada sejarah. Perkembangan sejarah merupakan sesuatu yang lewat dan pinggiran, yang tidak memiliki nilai dalam dirinya sendiri. Nilai milik wahyu- pemikiran yang melampaui sejarah dan perkembangannya.²³

Menurut Adonis, wahyu diletakkan oleh bangsa Arab muslim sebagai dasar bagi pergerakan waktu dan sejarah. Wahyu tidak diperlukan sekedar bagian dari masa lampau, melainkan sebagai gambaran zaman secara keseluruhan: kemarin, sekarang dan esok. Kehidupan saat ini dan sekarang tidak akan menyingkap apapun yang melampaui wahyu, keduanya hanya menjadi bukti-bukti dari apa yang telah diwahyukan. Masa depan tidak bisa menjadi titik perubahan, melainkan hanya sesuatu yang telah tertata secara absolut menurut wahyu.

Dalam kebudayaan bangsa Arab, menurut Adonis, wahyu merupakan arah pergerakan zaman, bukan zaman yang menggerakkan wahyu. Karenanya, pemikiran keagamaan menjadi lebih unggul dari pada pemikiran sejarah. Wahyu hadir sebagai sesuatu yang mutlak dalam Islam. Zaman mesti tunduk pada ketentuan wahyu.²⁴

Berdasarkan dialektika yang terjadi antara wahyu dengan sejarah diatas, Adonis menjelaskan bahwa sejarah dalam Islam memiliki dua makna: *pertama*, zaman keruntuhan atau jauh dari yang asal, disisni, zaman dihindari dan dinegasikan. Dengan demikian, manusia harus memeranginya hingga mereka dapat memerangi dan menegasikannya. Ia melakukan hal itu agar yang asal tetap ada; maksudnya agar ia dapat menarik ulang dan mengulang-ulang yang asal tersebut. *Kedua*, zaman tidaklah terbuka, atau ia bukan

²³Adonis, *Arkeologi Sejarah Pemikiran arab-Islam*, terj. Affandy, Vol. I (Yogyakarta, LKIS, 2012), hlm. 4

²⁴Zacky Khairul Umam, *Adonis Gairah Membunuh Tuhan Cendekiawan Arab- Islam*, (Depok: Kepik, 2011), hlm. 41

merupakan ruang untuk mengeksplorasi ilmu baru, melainkan merupakan kesempatan untuk mengingat ilmu yang muncul dari yang asal, dan yang melalui ilmu ini penemuan dapat dikenali; bukan ilmu ini dikenali lewat penemuan. Zaman tidak mengarah pada ketiadaan ujung, tetapi mengarah pada ujung yang tidak lain adalah permulaan dari mana zaman itu bertitik tolak. manusia tidak menyingkap apa pun, tetapi mempelajari penyingkapan ketuhanan (*al- kasyfillahi*). Disini, orang yang belajar berarti ia yang mengulang atau mendapatkan ilmu yang mendahuluinya. Ilmu tersebut merupakan ilmu paripurna dan bebas salah.²⁵

Menurut adonis, dalam Islam, zaman adalah ketika, momen atau saat, dan semua ini berjalan bagaikan kedipan mata, yang bersifat deterministik dan tiba-tiba. Semua ini hanya sebagai peringatan atau isyarat yang mengingatkan manusia akan kekuasaan sang pencipta.

Jika zaman merupakan moment dan tempat merupakan titik maka konsep kausalitas menjadi hilang. Ini berarti bahwa Allah sajalah yang merupakan subjek, sementara manusia hanyalah objek bagi tindakan subjek dan menjadi saksi; maksudnya manusia tidak lain hanya berusaha. Dari sini, kemungkinan juga tidak bergantung pada kehendak manusia, tetapi pada kehendak Allah semata. Jadi manusia tidak ikut bersama-sama dalam menyingkapkan sesuatu yang mungkin tidak diketahui. Manusia hanya mendapatkannya berkat kehendak dan tindakan Allah.

Dengan demikian, adonis menganggap, dalam pandangan Islam zaman adalah zaman kenabian. Dalam zaman kenabian yang akan datang berubah menjadi masa lampau. Nabi tidak berjalan kearah masa depan tetapi mengingatkan (akan) masa depan. Oleh karena itu zaman kenabian berpengaruh terhadap manusia sedemikian rupa sehingga baginya yang lalu tampak sebagai yang akan datang, dan yang akan datang sebagai masa lalu. Dengan demikian sejarah atau zaman merupakan penantian untuk kembali pada yang asal, dan jembatan yang mengantarkan ke yang asal.²⁶

²⁵*Ibid*, hlm. 5

²⁶*Ibid*, hlm. 7

D. Dialektika menurut perspektif Adonis (antara imitatif dan kreatif/ lama dan baru)

1. Pengertian tentang Qadim dan Hadis|

Ada dua konsep dasar yang mendukung upaya melanggengkan kemapanan atau konservatisme: konsep qadim dan konsep hadist. Istilah qadim dalam bahasa adalah sesuatu yang mendahului yang lainnya, sekalipun sebelumnya tidak ada. Ini berbeda dengan istilah qadim dalam ilmu kalam dan filsafat yang berarti sesuatu yang menjadi permulaan atau yang menjadi sebab dirinya sendiri.²⁷ Namun makna dominan pada kata qadim memiliki tiga dimensi: dimensi bahasa dengan arti kedahuluan dan keawalan, dimensi agama dengan makna tidak adanya sesuatu yang mendahului dan mengawali, dan dimensi nilai dengan maksud kesempurnaan.²⁸

Pada awalnya, istilah qadim hanya diberikan bagi dzat Allah semata, namun para filsuf juga mempergunakan kata tersebut secara metaforis dalam memberikan lambang pada alam. Ini bermula dari perdebatan tentang Al-Qur'an apakah qadim atau makhluk. Semenjak itu, istilah qadim dipergunakan untuk puisi yang secara temporal mendahului dan yang dimaksud adalah puisi Jahili dan puisi abad pertama hijriyah.

Al-Qur'an bisa dikatakan qadim dengan alasan karena merupakan mukjizat yang tidak dapat ditiru oleh manusia dan didalamnya terdapat sesuatu yang interpretasinya hanya Allah yang mengetahuinya. Sehingga manusia dilarang menggunakan pendapatnya dalam menafsirkan Al-Qur'an. karena dalam Al-Qur'an terdapat sesuatu yang tidak dapat diketahui interpretasinya kecuali melalui penjelasan rasul. Dari sini ada keharusan untuk mengikuti tradisi (sunnah) ketika menafsirkan Al-Qur'an.²⁹

²⁷*Ibid*, vol. II, hlm. 186

²⁸*Ibid*, hlm. 187

²⁹*Ibid*, 188

Al-Qur'an dan sunnah bukan saja merupakan dua sumber bagi agama, melainkan juga merupakan sumber bagi peradaban dalam pengertian yang luas. Keduanya merupakan kebenaran berpikir dan semua yang muncul; setelah keduanya hanyalah cabang dari keduanya.

Mengikuti sunnah menjadi kriteria untuk mengukur keabsahan agama, seberapa jauh jarak waktu dengan nabi dan seberapa jauh jarak dengan sikap-sikap dan pendapat nabi. Sejauh itu pula sikap mengikuti harus mengakar dan akan semakin mirip dengan para sahabat dan tabi'in. Dari sini muncul gerakan konservatisme yang mana senantiasa menjalankan kegiatan menghidupkan sunnah dan mematikan bid'ah.

Penolakan terhadap sunnah merupakan awal dari penalaran, dukungan terhadap penalaran semakin berkembang lantaran banyaknya kejadian yang tidak sama dengan kejadian sebelumnya. Hal itu karena perbedaan ruang dan waktu sehingga baik dalam Al-qur'an maupun sunnah tidak ada berita atau jejak mengenai hal itu. Oleh karena itu wajar apabila mereka yang jauh dari lingkungan kenabian cenderung menggunakan penalaran.³⁰

Penggunaan penalaran dianggap bid'ah atau menyebabkan munculnya bid'ah, sehingga agar manusia dapat menjaga dirinya dari tindakan bid'ah maka ia harus menghindari penggunaan nalar³¹. Memegang teguh pendapat sunnah dan hanya dengan sunnah saja. Sehingga bisa disimpulkan bahwa bid'ah adalah tindakan, dan setiap tindakan sebenarnya merupakan sesuatu yang baru (mubda'). Orang yang melakukan bid'ah dalam agama adalah orang yang memunculkan sesuatu yang belum pernah didahului oleh lainnya (baru sama sekali). Setiap yang baru, baik ucapan maupun tindakan yang belum pernah didahului oleh sesuatu yang mendahului, oleh bangsa Arab disebut mubtadi'an.

Bid'ah dianggap sebuah penyimpangan dan menjalankan bid'ah sama halnya upaya untuk menghancurkan sunnah, dan pada gilirannya

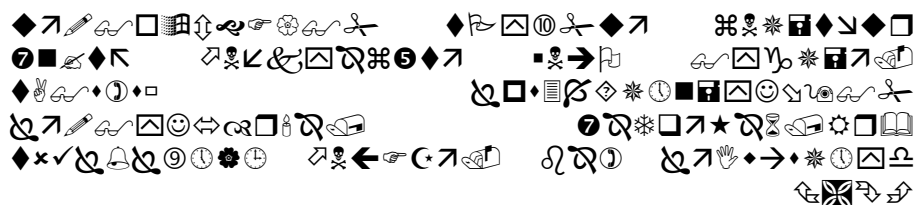
³⁰*Ibid*, hlm. 215

³¹*Ibid*, hlm. 228

juga akan menghancurkan Islam. Dengan demikian, Pengertian sunnah menyatu dengan pengertian qadim, dan setiap sesuatu yang hadis (baru) adalah bid'ah, pengertian seperti ini dipakai juga menjadi dasar dari pandangan terhadap bahasa dan puisis dalam ideologi kemapanan atau konservatif.³²

2. Dialektika Kemapanan Dalam Gerakan Kebahasaan

Kemapanan bahasa Arab dimulai karena Al-Qur'an dan Sunnah menggunakan bahasa Arab, sehingga seseorang bisa dikatakan ahli agama jika mahir dalam kemampuan menguasai bahasa Arab. Penyebab tersebut berasal dari hubungan substansial antara bahasa dan agama. Ayat yang berbunyi:



Artinya: “Dan Dia mengajarkan kepada Adam Nama-nama (benda-benda) seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada Para Malaikat lalu berfirman: "Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu jika kamu mamang benar orang-orang yang benar”³³

Ayat di atas ditafsirkan sebagai “Allah mengajarkan kepada Adam bahasa arab”, dengan demikian orang Arab menganggap bahasa Arab sama tuanya dengan usia Adam.³⁴ Orang Arab lebih melihat Al-Qur'an pada masa awal islam dari sisi bahasanya dari pada melihatnya dari sisi muatannya³⁵. Bahasa menjadi sebab mengapa orang Arab menolak atau menerima Al-Qur'an. Seperti halnya Umar terkesan dengan surat Thaha ketika dia mendengarkannya, dan dia pun kemudian masuk Islam.

Orang Arab sangat tekun mengkaji gejala Al-Qur'an yang menjadi mukjizat. Kajian ini pada awalnya merupakan interpretasi (tafsir) yang

³²*Ibid*, hlm. 232

³³ Lihat Surat Al-Baqoroh ayat 31, Lajnah Pentashih Mushaf Al-Quran, *Al-Quran dan Terjemahannya*, (Bandung: PT Mizan Pustaka, Cet.I, 2009), hlm. 3

³⁴ Adonis, *Arkeologi Sejarah Pemikiran arab-Islam*, terj. Affandy, Vol. II, (Yogyakarta, LKIS, 2012), hlm. 233

³⁵*Ibid*, hlm. 232

dasar-dasarnya diletakkan oleh Ibn Abbas. Tafsir menyingkap makna-makna dan gaya bahasa Al-Qur'an dengan cara membandingkan antara Al-Qur'an dengan puisi dan gaya bahasa Arab jahiliah. Tafsir mengasumsikan adanya pengetahuan tentang bahasa, dari sini kemudian muncul perhatian untuk mengumpulkan tradisi jahiliah yang berupa puisi, khutbah, perumpamaan dan sajak.³⁶

Kajian Al-Qur'an mengkristal ke dalam tiga kecenderungan utama: pertama, kecenderungan tafsir tradisional yang bertumpu pada pengumpulan hadist, berita, biografi, adat kebiasaan bangsa Arab dan beberapa puisi. Tafsir ini bersifat naqli, diambil dari para sahabat dan tabi'in dan terkadang juga dikaitkan dengan nabi.³⁷

Kedua, kecenderungan kebahasaan-gramatik. Para penulisnya memberikan fokus pada kajian bahasa Al-Qur'an, strukturnya dan juga kata-katanya yang asing. Mereka berusaha membedakan mana kata yang Arab asli dan mana yang pengaruh asing. Kecenderungan yang ketiga, kajian retorik (bayani) yang memberikan fokus kajian pada struktur Al-Qur'an. Dalam kajian ini berusaha menjelaskan bagaimana Al-Qur'an sebagai tulisan yang mengikuti pola gaya bahasa Arab.

Kajian-kajian diatas dibarengi penekanan secara mutlak bahwa Al-Qur'an adalah bahasa Arab Murni, tidak bercampur dengan bahasa asing. Penolakan akan adanya kata-kata asing dalam Al-Qur'an mengasumsikan bahwa bahasa Arab terlepas dari bahasa lainnya, dan dianggap sebagai wahyu yang tidak tunduk pada perkembangan dan tidak boleh mengalami perubahan.³⁸ Dari sini muncul pendapat bahwa bahasa Arab merupakan asal atau dasar yang tidak membutuhkan lainnya. Sebaliknya, seluruh bahasa yang lain membutuhkannya.

Namun pada kenyataannya, banyak kosa kata dari bahasa asing yang masuk dalam bahasa Arab sebelum dan sesudah Islam muncul. Ini ditegaskan oleh Ibrahim Anis yang mengkritik para Sarjana Bahasa dan

³⁶*Ibid*, hlm 235

³⁷*Ibid*, hlm. 237

³⁸*Ibid*.

berpendapat bahwa mereka belum tuntas mengetahui rumpun-rumpun bahasa Semit, bahasa Arab termasuk salah satunya³⁹.

Sikap puritan Orang Arab yang memegang teguh prinsip menolak mengambil bahasa-bahasa lain, baik mu'arrab (Kosa kata non-Arab yang masuk ke dalam Bahasa Arab) maupun pinjaman bahasa, itu semua berasal dari keyakinan bahwa bahasa Arab adalah bahasa Al-Qur'an yang sempurna, dan apa yang diturunkan oleh yang maha sempurna tentunya juga sempurna.⁴⁰ Kesempurnaan dari satu sisi mengandung arti keharusan untuk melestarikan corak dan karakter bahasa tersebut dan sisi lain bahasa tersebut tidak bisa dipengaruhi bahasa lain karena bahasa itu tidak cacat. Melainkan bahasa-bahasa lain yang harus mengikuti bahasa Arab karena bahasa Arab adalah landasan tetap dan untuk dapat menyerupai dengan landasan hanyalah dengan analogi.⁴¹

Maksud dari analogi seperti yang didefinisikan ahli mantik adalah upaya untuk menghasilkan sesuatu yang tidak diketahui dari yang diketahui, dengan kata lain, menghasilkan bentuk yang tidak diketahui dengan bersandar pada bentuk yang telah diketahui. Bentuk tersebut bisa berupa bentuk kata, ungkapan, atau cara penggunaan.

Tujuan dari penggunaan analogi adalah untuk perluasan bahasa, para ahli bahasa Basrah menggunakan analogi, sementara aliran Kufah menggunakan sima'i. Ibrahim anis membuat perbedaan antara aliran Basrah adalah Ahli mantik, Filsafat bahasa atau peneliti bahasa. Melakukan penelitian, menginterpretasi, menyimpulkan dan memberikan penjelasan tentang sebab-sebabnya. Sementara aliran Kufah lebih membanggakan teks-teks yang sampai kepada mereka dari orang-orang Arab. Aliran Kufah tidak gegabah terhadap teks apa pun, bahkan sekalipun teks itu satu-satunya. Sehingga bisa dikatakan aliran Basrah mirip dengan posisi Mu'tazilah dalam persoalan agama, sementara posisi aliran Kufah terhadap bahasa mirip dengan posisi Ahlussunnah.

³⁹*Ibid*, hlm. 238

⁴⁰*Ibid*, hlm. 239

⁴¹*Ibid*, hlm. 242

Perselisihan pendapat tentang watak bahasa, apakah bahasa merupakan tauqifi dan ilham (naturalistik) atau isthilah dan tawadhu' (konvensi)? Masalah ini telah dikaji oleh para Sarjana bahasa sebelum Ibn Jinni dan Abu Ali al-Farisi. Bahasa dinyatakan sebagai naturalistik oleh para sarjana dengan menyatakan Al-Qur'an adalah eternal, bukan makhluk.⁴²

Sementara Abu Hasyim al-Jubbai, serta para sarjana Muktazilah yang mengikutinya mengatakan bahwa bahasa adalah konvensi. Pendapat ini berdasarkan pada argumen naqliyah maupun rasional. Argumen naqliyah yang dipakai adalah surat Ibrahim ayat 4 yang diartikan bahwa keberadaan bahasa lebih dahulu ada sebelum rasul diutus. Argumen rasional yang digunakan adalah pendapat bahwa hubungan antara kata dengan acuannya bersifat kebiasaan. Tidaklah mungkin mengetahui sebab mengapa pohon disebut pohon dan batu disebut batu.

E. Pertentangan Antara “yang mapan” dan “yang berubah”

1. Kenabian

Kenabian merupakan masalah yang mendasar dalam suatu agama. Melalui nabi manusia diperingatkan, melalui wasilahnya pesan-pesan Allah disampaikan, melaluinya syari'at ditegakan, dengannya juga bukti kebesaran-Nya ditunjukkan, dan dengan perantarannya kitab-Nya diajarkan kepada hamba-Nya. Bila kenabian disanksikan runtuhlah semua yang dibawanya. Jika ada sesuatu yang lebih sempurna dari kenabian, lantas apa gunanya syari'at yang selama ini dianut dan diyakini telah sempurna sejak empat belas abad yang lalu oleh kaum muslim. Oleh sebab itu, kesakralan Muhammad sebagai yang terakhir harus dipertahankan.

Adonis dalam memandang kenabian dalam Islam sangat tidak relevan dengan sifat Allah yang Maha Adil dan Bijaksana. Allah telah memberikan akal pada manusia sejak ia ditugaskan sebagai khalifah.

⁴²*Ibid*, hlm. 267

Oleh sebab itu, adalah suatu kesalahan yang bila menurunkan nabi ditengah-tengah manusia. Itu dikarenakan sebuah tindakan diskriminatif terhadap kaum yang lain. Adonis menguatkan argumennya itu dengan pendapat Ibn al Rawandi, Jabir bin Hayyan, dan Muhammad bin Zakariyya al Razi. *Pertama*, Adonis menggunakan argument Ibn al Rawandi, meskipun ini perpanjangan dari pendapat dari sikap kelompok Barahimaterhadap kenabian.⁴³

Alasan Adonis yang diajukan mengenai penolakannya terhadap kenabian diantaranya sebagai berikut. *Pertama*, yang dibawa oleh para rasul adalah tidak terlepas dari dua hal, rasional dan irasional. Jika yang dibawa para rasul itu rasional, maka cukup menggunakan akal yang sempurna ini guna menangkap dan mencapai rasional itu. Sementara jika irasional, maka itu tidak dapat diterima. *Kedua*, akal menunjukkan bahwa Allah adalah bijak. Yang bijak tidak akan disembah oleh makhluk kecuali melalui sesuatu yang ditunjukkan oleh akal mereka. Bukti-bukti rasional menunjukkan bahwa alam memiliki Pencipta yang Mahakuasa dan bijaksana. Dia memberikan kepada manusia nikmat-nikmat yang harus kita syukuri. Kita pun kemudian dapat merenungkan tanda-tanda penciptaan-Nya melalui akal. *Ketiga*, dengan akal, makhluk bisa menangkap sesuatu yang jelek dan irasional. *Keempat*, dosa besar dalam kenabian adalah mengikuti orang yang sama dengan kita dalam bentuk, jiwa, dan akalnya. Ini menunjukan bahwa kita seperti benda mati yang diperlakukan seandainya, diangkat dan direndahkan, atau bagai budak.

Landasan ketiga Adonis dalam penolakannya terhadap kenabian adalah dari dua sisi⁴⁴. *Pertama* rasional, premisnya adalah bahwa akal merupakan sumber pengetahuan. Oleh kerena itu, ia harus diikuti, bukan mengikuti. Seperti yang diungkapkan al Razi

⁴³Adonis, *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam*, terj. Affandy, Vol. II (Yogyakarta, LKIS, 2012), hlm. 103

⁴⁴Adoni, *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam*, terj. Affandy, vol. II, (Yogyakarta, LKiS, 2007), hlm. 116.

mengatakan “ Sang Pencipta Yang Mahamulia memberi dan menganugrahkan kepada kita akal hanyalah kita mendapatkan dan sampai pada kebahagiaan dunia dan akhirat...dengannya kita dapat menangkap apa yang berguna bagi kita...”.⁴⁵ Yang *kedua*, dari sisi historis. Yaitu, menetapkan kenabian pada suatu kelompok manusia tertentu saja sementara yang lain tidak, memberikan mereka kelebihan atas manusia lainnya, menjadikan manusia membutuhkan mereka. Akhirnya, hal ini mempertajam permusuhan di antara mereka, dan banyak manusia yang mati. Ini merupakan tindakan diskriminasi.

Dari agrumen-argumen penolakan tentang kenabian yang diajukan Adonis, dapat disimpulkan bahwa akal adalah sumber satu-satunya pengetahuan, sebab ia anugrah tertinggi Tuhan kepada manusia. Kemudian, pemilihan suatu kaum terhadap kaum yang lain melalui kenabian merupakan tindakan diskriminasi yang menyebabkan pertumpahan darah. Lalu, ajaran yang dibawa oleh nabi tidak lebih dari dua hal, rasional dan irasional. Yang rasional cukup dengan akal, dan irasional ditolak. Selanjutnya, besarnya suatu kemungkinan terhadap suatu fenomena, ini tidak mengharuskan kita untuk mempercayai kebenaran kejadian tersebut. Sebab, kemungkinan besar ada kebenaran juga di luar klaim mayoritas. Selain itu, Adonis melihat agama dari kacamata manusia, bukan dari apa yang Tuhan kehendaki. Yang terakhir, al Quran sebagai wahyu tidak lebih hanyalah berisi mitologi dan *h}urafat* serta tidak mendatangkan manfaat apa pun. Singkatnya, kenabian merupakan tindakan yang salah.

2. Pertentangan dalam pemikiran keagamaan

Kecendrungan yang mapan dalam wilayah keagamaan yang banyak menentukan dinamika politik dan juga sastra dunia Arab pertama kali diletakkan oleh gerakan-gerakan pemikiran yang dilakukan oleh imam syafi'i, atau apa yang disebut juga dengan

⁴⁵*Ibid*

pergerakan untuk mendasarkan kembali kepada yang asal (*ta's{hil al us{hul}*)⁴⁶. ketika menelusuri genealoginya, Adonis menemukan fondasi paradigma yang mapan pada ungkapan Umar bin Khathab yang di tujukan kepada Abu Musa al-Asy'ari: "yang benar itu sudah ada sejak lama...kenalilah hal-hal yang mirip dan sejenis. Analogikan berbagai persoalan dan cobalah untuk mencari apa yang paling dekat dengan Allah, dan yang paling mirip dengan yang benar." Menurut Adonis, pernyataan ini mengandung dua hal: *pertama*, dorongan untuk menilai apa yang terjadi dimasa kini dengan rujukan-rujukan masa lalu; *kedua*, pandangan bahwa hubungan antara yang kini dengan yang lalu harus berupa hubungan antara yang cabang dengan yang asal, karena itu diktum utama kemapanan adalah "siapa saja yang ingin mengetahui harus beriman terlebih dahulu".⁴⁷

Pemikiran keagamaan dalam madzhab yang tetap, menurut Adonis, merupakan pengetahuan terhadap *naql*, as-sunnah, fikih, dan secara umum bersandar pada wahyu. Jargon pemikiran yang diusung yang mapan ialah "kembali ke Al-Qur'an dan Hadits". Syariah membebaskan masyarakat untuk menunaikan kewajiban-kewajiban tertentu sebelum mereka mendapatkan hak-haknya. Artinya, aliran pemikiran ini tidak memiliki konsepsi hak individual yang bisa kita jumpai di dunia modern. Manusia hanya melaksanakan kehendak Tuhan. Tindakannya tidak muncul dari hak atau kepemilikan, tetapi mengembalikan anugrah yang diberikan Tuhan kepadanya. Anggapan ini muncul dari pengertian *kasb* (perbuatan) dalam aliran fikih konservatif; yang memahami manusia tidak sanggup untuk menciptakan tindakan-tindakannya sendiri. Pemikiran ini lantas menjadi fundamen teologi asy'ariah dan theologi fatalistik jabbariyah.

⁴⁶Adonis, *arkeologi sejarah pemikiran Arab islam*, vol. 1, (Yogyakarta: LKIS, 2012), hlm. 64

⁴⁷*Ibid*, hlm. 71

Manusia hanya dituntut untuk taklid buta; taklid yang sama artinya dengan *naql, sima'* (mendengar),⁴⁸ dan adat kebiasaan. Taklid dalam pengertian ini bertentangan dengan upaya melakukan takwil (hermeneutika). Yang mapan mengekang manusia untuk melakukan taklid lantaran asumsinya bahwa manusia tidak mampu dan kerdil ketika berhadapan dengan persoalan agama yang belum jelas (*mutasyabih*). Dalam memaknai sifat Tuhan misalnya, aliran tradisionalisme seperti asy'ariyah, maturidiyah dan pemahaman al-Ghazali menolak pengertian material dari sifat Tuhan dan tidak meletakkan definisi atas kreativitas. Penolakan terhadap takwil dianggap oleh aliran ini akan berujung pada kesesatan. Karenanya, taklid dan *naql* merupakan suatu kemestian yang harus mengadopsi model yang sama sebagaimana ditunjukkan generasi pertama, atau para sahabat Rosul. Taklid membatasi apa yang diambil hanya dari tradisi. Tradisi cenderung menghancurkan pemikiran. Bagi madzhab yang tetap taklid merupakan upaya meniru yang asal serta yang lama.⁴⁹

Kemapanan madzhab konservatif berdiri diatas prinsip-prinsip bahwa kejelasan merupakan kaidah dan titik tolak; menyelesaikan persoalan-persoalan agama selain dengan al-Kitab dan as-Sunnah merupakan kesesatan; bidah dalam agama merupakan pelanggaran hukum; ciptaan dari sesuatu yang lama jauh dari artifisial, kepalsuan; dan makna-makna yang benar tercantum dalam al-Kitab dan as-Sunnah.⁵⁰ Selain itu, pandangan-pandangan yang mapan yang mendominasi kebudayaan Arab diantaranya: *pertama*, pemisahan antara bahasa dengan makna, *kedua*, ahli fikih merupakan simbol kebudayaan Arab, dan pemikiran Arab identik bersifat *fihiyyat-*

⁴⁸*Ibid*, hlm. 97

⁴⁹*Ibid*, hlm. 99

⁵⁰*Ibid*, hlm. 107-111. Sejak awal abad ke dua hijriah, kriteria bagi otoritas dan keilmuan ahli fikih adalah pengetahuannya mengenai hadits-hadits yang telah mendahuluinya. Yang paling utama ialah yang paling konservatif atau yang paling mengetahui tradisi masa lalu. Konservatisme melampaui dan mengatasi waktu para perawi hadits, ahli fikih, atau mujahid (reformer) umumnya hrus memiliki standar-standar yang ketat dan mesti mengikuti aturan secara imitatif.

naqliyyat. Sumber rujukan rujukan yang dijadikan dalil hukum adalah al-Qur'an, sunnah, ijma' dan qiyas. *Ketiga*, pemikira Arab bersifat konsensus, dalam arti ijtihad dilakukan secara imitatif berdasarkan teks-yeks syariah, bukan kebebasan. *Keempat*, pemikiran Arab bersifat preskriptif, menilai masa kini dan masa mendatang dengan masa lalu tanpa mempertimbangkan pengalaman dan perkembangan. Bahkan, yang sekarang dan yang mendatang menjadi simbol kemunduran dan keterpurukan⁵¹.

Madzhab tradisional yang dasar-dasarnya dibangun oleh asy-syafi'i, menegaskan bahwa sebuah pengetahuan benar atau valid benar hanya sejauh ia bersifat tekstual (*naqli*). Dalam konsepsi ini, seorang manusia tidak dapat mengeksplorasi kebenaran, hanya dapat menulkannya. Yang hakiki hanyalah wahyu, sementara dunia dianggap teraliensi, dan anggapan ini dipaksakan ke dalam kesadaran manusia. Dalam pandangan asy-syafi'i nalar harus bersumber dari dasar agama, yakni al-Qur'an, as-sunnah dan ijma'. Nalar yang diterima adalah nalar yang berada dalam pengertian sumber-sumber itu. Ketika nalar tidak bisa menemukan sesuatu didalam sumber-sumber itu, maka manusia tidak diperkenankan untuk memberikan pendapat.

Asy-syafi'i "pemikir besar as-sunnah" dan peletak dasar syari'ah yang kedudukannya seperti aristoteles dalam ilmu logika berpendapat bahwa al-Qur'an dan as-sunnah merupakan dasr yang paripurna dan mapan bagi kebudayaan Arab-Islam, bahwa segala pemahaman terhadap apa saja yang terjadi setelah yang dasar harus dari dasar itu, sebagaimana cabang muncul dari batang utamanya. Yang dasar merupakan payung total bagi masa lalu, kini dan mendatang. Dalam kerangka tersebut asy-syafi'i juga mengatakan bahwa pengetahuan pertama adalah wahyu yang ditujukan kepada komunitas, bukan kepada individu. Validitas pengetahuan lainnya

⁵¹*Ibid*, hlm. 111-116

setelah wahyu ditentukan berdasarkan sifat kolektif ini, Adonis mengurai hal ini sebagai kemunculan konsep “kolektivitas yang bebas dari kekeliruan”. Kolektivitas meniadakan individualitas, serta menegaskan repetisi dan konsensus⁵².

Kemapanan didasarkan pada keimanan terhadap sesuatu prinsip yang tetap, sempurna dan mutlak. Disini, Adonis melihat as-sunnah merupakan kesempurnaan yang harus diikuti. Hubungan antara as-sunnah dengan upaya meladannya bagikan hubungan antara ide dengan imitasinya. Sunnah sendiri merupakan upaya meniru tindakan ketuhanan yang dijalankan oleh rasul melalui perbuatan yang jelas dan tidak membutuhkan pertanyaan atau penafsiran. Sunnah, bagi madzhab yang tetap, cukup dijalankan dengan mereplikasi perbuatan Rasul. Karenanya as-Sunnah bersikap tertutup jika dihadapkan dengan pengetahuan diluarnya. Ia merupakan pengetahuan yang membatalkan pengetahuan lain yang bersebrangan dengannya. Validitas mutlak as-sunnah bersumber dari wataknya yang memapankan wahyu Tuhan. As-sunnah hadir di balik segala kepercayaan, adat istiadat dan pemikir lainnya yang meletakkan jawaban ideologis atas segala sesuatu.⁵³

As-sunnah, yang senantiasa beriringan dengan tafsir al-kitab,⁵⁴ tidak menerima penalaran melalui akal dalam menginterpretasikan teks-teks keagamaan. Penafsiran apa saja yang berkaitan dengan agama tidak diperkenankan untuk menggunakan nalar. Ath-thabhari mengatakan bahwa orang yang berbicara mengenai agama Allah melalui praduga berarti mengatakan atas nama Allah tentang sesuatu yang tidak ia ketahui.⁵⁵ Dalam pemikiran persoalan pemikiran keagamaan ini, menurut Adonis, madzhab yang mapan didukung

⁵²*Ibid*, vol. II, hlm. 7-23

⁵³*Ibid*, vol. I, hlm. 183

⁵⁴ Di penghujung masa tabi'in, sekitar tahun 130 H. Kecenderungan konservatisme dalam menafsir al-Qur'an menjadi mapan dan baku, riwayat menjadi proses tafsir dan kerja nalar ditolak. At-Thabhari merupakan sarjana yang paling baik dalam mendefinisikan konservatisme itu. *Ibid*, hlm. 184

⁵⁵*Ibid*, hlm 187

secara otoritatif terutama oleh para sarjana yang berpengaruh pada masanya, yakni al-Ghazali, Ibnu Thaimiyah dan Muhammad Ibnu Abdul Wahhab⁵⁶.

Al-Ghazali menekankan, pemikiran manusia pada hakikatnya merupakan pengulangan repetitif yang idealnya kian memperkokoh ketakjuban terhadap Tuhan. Dalam pandangan al-Ghazali akal bersifat terbatas dan harus mengikuti al-Qur'an dan hukum. Dia melukiskannya seperti hubungan mata dengan cahaya matahari, mata tidak bisa melihat kecuali dalam terang cahaya sebagaimana akal tidak bisa menerawang kecuali dibawah cahaya kewahyuan. Al-Ghazali menegaskan bahwa ilmu pengetahuan yang datang dari manusia menjadi tercela jika membelok dari ketentuan agama. Dengan demikian, ilmu merupakan pengetahuan yang tentang yang lalu atau interpretasi terhadap yang lama, tetapi tidak mengurangi melainkan melengkapinya.

Dalam pandangan al-Ghazai, pemikiran dalam bentuk apapun selalu mengikuti yang "ashal". Dia membuat postulat: tindakan mengikuti cara, cara mengikuti ilmu, ilmu mengikuti pemikiran dan pemikiran mengikuti "yang ashal". "yang asal" merupakan teks-teks keagamaan. Sedangkan Ibnu Thaimiyah, lebih jauh lagi, mengungkapkan bahwa pemikiran cenderung membawa pada kesesatan. Ibnu Taymiyyah melarang orang-orang menggunakan ilmu kalam dan filsafat. Muhammad bin Abdul Wahhab kemudian melengkapinya dengan pandangan puritanisme agama, dimana, menurutnya, kemajuan islam merupakan kemajuan yang bersifat abadi, dan agama merupakan keabadian mutlak yang melintasi masa. Manusia dianggap sanggup berfikir karena ia tidak mempunyai kemampuan mengarahkan seperti nabi (*al-hadi*). Pandangan Muhammad bin Abduh ini sangat ahistoris.

⁵⁶*Ibid*, vol. III, hlm. 49-56

Kecendrungan madzhab yang mapan dalam pemikiran keagamaan berdasar pada wahyu *naql*, as-sunnah dan fikih yang menegaskan masa lalu dan “yang asal” sebagai dasar. Hal ini bertentangan dengan kecendrungan madzhab yang berubah (*at-tahawwul*) dalam pemikiran keagamaan. Jika yang mapan menolak takwil maka yang berubah merupakan tipe kebudayaan yang menerimanya dengan baik. Kecendrungan pertama dari madzhab yang berubah ialah menganut pandangan “akal mendahului *naql*”. Mu’tazilah adalah gerakan rasional yang pertama dalam agama.⁵⁷

Sebelum Mu’tazilah agama cenderung dipahami sebagai sesuatu yang terberi. Mu’tazilah melakukan formulasi keagamaan secara rasional, tidak saja terbatas pada persoalan ketuhanan saja, tetapi juga menyangkut kenabian, keimanan dan etika. Mu’tazilah beranggapan bahwa semua hal bisa dinalar. Menghadapi tafsir-tafsir keagamaan yang konservatif, mu’tazilah mendobraknya dengan pemikiran bahwa *naql* tidak bisa lagi menjadi poros pengetahuan. Akal lah yang sepatutnya menjadi porosnya. Mu’tazilah tidak melakukan revolusi pada tatanan yang asal tetapi revolusi metodologis: bahwa teks al-kitab dan as-sunnah dalam tradisi keagamaan, bagi mu’tazilah, tidak mengekspresikan kebenaran substansial, melainkan hanya representasi dari pengetahuan, sebab keyakinan tidak didasarkan pada teks tersebut tetapi didasarkan pada akal.⁵⁸

Dalam pandangan Mu’tazilah, akal dan bukan *naql* yang menilai alam dan menetapkan watak hubungan antara alam dengan Allah, alam bersifat logis, dan agama sendiri tidak memiliki nilai apabila bertentangan dengan akal. Pandangan transformatif ini amat menentukan sejarah pemikiran Arab. Sejak kemunculan aliran ini,

⁵⁷ Gerakan rasional dan kreativitas dalam madzhab yang berubah sebetulnya merupakan konsekuensi dari revolusi terhadap struktur politik-ekonomi yang dipresentasikan oleh sistem kekuasaan Umayyah. Revolusi ini diiringi oleh revolusi terhadap struktur keagamaan intelektual yang dipergunakan atau dijadikan sandarannya. Lihat *ibid*, vol, I, hlm. 125.

⁵⁸*Ibid*, hlm. 125

orang Arab mulai berani untuk menundukkan segala yang ada, termasuk wilayah politik dibawah penilaian-penilaian akal.⁵⁹ Mu'tazilah telah memberi nilai baru pada agama dan menegaskan bahwa manusia melalui kekuatan nalarnya mampu memahami dunia dengan segala isinya dan dapat menguasai alam. Dengan akal, manusia bisa membedakan antara yang benar dengan yang salah. Memprioritaskan akal bagi mu'tazilah, dapat membebaskan manusia dari semua bentuk taklid. Gerakan ini telah mencanangkan suatu metode pengetahuan baru, sekaligus mengkritik tradisionalisme keagamaan yang membatasi peran akal dalam mencapai kebaikan. Dari sini mu'tazilah memisahkan agama dari kedzaliman politik, dan menjadikan politik sebagai tindakan rasional (*'amal 'aqli*) dan agama sebagai praktek rasional (*mumarisat 'aqliyyat*).⁶⁰

Namun, Adonis melihat mu'tazilah masih kurang kritis terhadap wahyu. Baginya, harus ada madzhab yang berubah, dalam hal ini gerakan rasional dalam mengkritik wahyu. Melihat kecenderungan bahwa akal tidak bertentangan dengan agama, adonis menulis, "akal Arab merupakan produk dari keberagaman dan bukan dari sikap kritis; ia merupakan anak Allah dan wahyu, bukan anak manusia dan alam."⁶¹ Kritik terhadap wahyu mengandung pesan agar manusia hidup tanpa bergantung pada kekuatan yang ada diluar dirinya. Ia harus menggunakan akalnya sendiri untuk mencapai kebenaran. Kesempurnaan dan keselamatan yang disematkan pada wahyu harus ditinjau ulang berdasarkan pertimbangan yang rasional. Dalam islam,

⁵⁹*Ibid*, hlm 126

⁶⁰*Ibid*, hlm. 127. Akan tetapi, mu'tazilah tidak berpendapat bahwa akal bertentangan dengan agama. Aliran ini memandang bahwa agama itu sendiri adalah akal. Akal tidak terikat dengan sistem atau bentuk apapun dari pengetahuan secara apriori. Ia merupakan prinsip yang universal dan niscaya tidak ada kebetulan dan mu'jizat. Yang ada adalah hukum logika yang Universal, dan itulah yang mengatur alam.

⁶¹*Ibid*, hlm. 128

gerakan yang menjunjung tinggi akal disebut gerakan rasional dengan menyangkal kenabian atau ateisme (*ilhad*).⁶²

Ibnu Muqaffa' salah satu tokoh perintis sikap rasional terhadap agama, memandang bahwa agama cenderung tidak rasional dan hanya berbicara atas nama nafsu, bukan keadilan. Persis inilah yang ditolak oleh akal. Dalam pandangan Muqaffa', agama menyebar melalui prinsip pewarisan, pemaksaan, atau pemanfaatan agama sebagai alat dan untuk mendapatkan kedudukan di dunia. Kritik rasional seperti ini mencapai puncaknya pada pemikiran Ibnu ar-Rawandi,⁶³ Jabir bin Hayyan⁶⁴ dan Muhammad bin Zakariya ar-Razi.⁶⁵

Kritik terhadap wahyu terutama dibicarakan ar-Rawandi dan ar-Razi, menuntut manusia untuk kembali kepada dirinya sendiri, kepada hakikat asalnya. Manusia tidak bisa menyelami dirinya sendiri saat ini bersandar pada realitas tersembunyi di luarnya.

3. Pertentangan dalam wilayah politik

Utsman bin Affan terbunuh oleh masyarakat kerana menolak untuk melengserkan para pegawainya yang sewenang-wenang dan terkait dengan nepotisme. Adonis menyebutnya sebagai “pergerakan

⁶²Ateisme Arab merupakan penyangkalan terhadap kenabian, sementara ateisme barat “membunuh Tuhan” dan ateisme Yunani “membunuh para dewa”. *Ibid*, vol. II

⁶³Kesimpulan Ibnu ar-Rawandi adalah bahwa akal bertentangan dengan kenabian. Ar-Rawandi menolak kemukjizatan al-Qur'an baik dari segi bahasa, keindahan, maupun maknanya. Dia berpendapat bahwa asal-usul bahasa tidak bersifat profetik, dan para nabi tidak menerima bahasa melalui wahyu Tuhan. Bahasa merupakan produk budaya yang konvensional, bukan bersumber dari wahyu secara alami. Ar-Rawandi berpendapat bahwa al-Qur'an bertentangan dengan nalar. *Ibid*, vol. II, hlm. 78-80

⁶⁴Jabir bin Hayyan mengikuti metode rasional empiris, metode ini menjadikan ilmu kimia Jabir berbeda dari ilmu kimia ditangan orang-orang Yunani. Jabir menciptakan teori “keseimbangan”, sebuah teori tentang hukum-hukum-kuantitatif yang mengatur segala sesuatu dalam. *Ibid*, hlm. 82

⁶⁵Menurut ar-Razi, *pertama*, akal semata sudah cukup untuk mengetahui kebaikan, keburukan, juga yang berbahaya dan berguna dalam kehidupan manusia, *kedua*, tidaklah ada manfaatnya bila Allah mencurahkan keistimewaan kepada segelintir orang untuk memberikan petunjuk kepada seluruh manusia, sebab, bagi ar-Razi semua dilahirkan dalam keadaan sama, baik akal maupun intelektualitasnya. *Ketiga*, diantara para nabi sendiri terjadi kontradiksi. Kalau sumber mereka satu yaitu Allah, maka apa yang mereka katakan seharusnya sama. Pada akhirnya kenabian tidak dapat diterima. Adonis, *arkeologi sejarah pemikiran Arab-Islam*, vol. II (Yogyakarta: LKIS, 2012), hlm. 210-222.

kolektif yang merupakan tipe awal reformasi dalam islam”⁶⁶, fondasi-fondasi awal dari madzhab yang pemberontakan terhadap penguasa ini lebih berkarakter praksis ketimbang ucapan, dengan tuntutan bahwa kekuasaan merupakan milik masyarakat, bukan penguasa, dan bahwa penguasa harus tunduk pada kehendak masyarakat. Selain itu, tujuan pemberontakan ini bukan untuk membunuh, melainkan tuntutan keadilan yang didesakkan oleh masyarakat miskin yang tertindas⁶⁷.

Namun, dalam kondisi masyarakat Arab yang terbelah, munculah dinasti umayyah yang kemudian menjelma menjadi kekuatan politik gigantik. Ironisnya, dinasti umayyah pada mulanya justru lahir dari kehendak untuk transformasi sosial politik yang merupakan karakter madzhab yang berubah. Akan tetapi, dinasti ini kemudian menganut sistem kekuasaan yang bersifat teologi-duniawi, penguasa bertanggung jawab kepada Allah atau agama, bukan kepada manusia yang memberikan mandat (baiat). Dan selanjutnya dinasti kekhalfahan dari waktu ke waktu dibangun diatas landasan ilahiah seperti ini.⁶⁸

Akibatnya, wajar saja jika dalam dinasti umayyah kebenaran mengikuti kekuatan, bahkan tunduk kepadanya. Setiap kebenaran yang diucapkan oleh sumber di luar negara, sekalipun legal, harus tunduk pada otoritas negara. Demikian juga kebebasan individu harus tunduk pada kekuasaan negara. Kekuasaan menutup diri dari dialog dengan kekuatan oposisi, dan malah membungkamnya dengan sistem yang represif dan despotik. semua pihak yang berusaha untuk melengserkan kekuasaan ditekan sedemikian rupa sehingga tidak mempunyai

⁶⁶ Adonis, *arkeologi sejarah pemikiran Arab islam*, vol. 1, (Yogyakarta: LKIS, 2012), hlm. 138

⁶⁷ Zacky Khairul Umam, *Adonis Gairah Membunuh Tuhan Cendekiawan Arab- Islam*, (Depok: Kepik, 2011), hlm. 102

⁶⁸ Adonis, *arkeologi sejarah pemikiran Arab islam*, vol. 1, (Yogyakarta: LKIS, 2012), hlm. 117-118

kekuatan sama sekali.⁶⁹ Sistem kekuasaan yang represif pada prakteknya menempatkan negara menjadi “penjaga malam” yang mengatur manusia seutuhnya. Keadilan dan hukum, represi dan toleransi, semua tergantung pada pribadi khalifah. Ia duduk sebagai wakil Tuhan (*h}alifatullah*) dan kekuasaannya bersifat mutlak, inskonstitusional serta tidak terikat kontrak dengan kehendak masyarakat. Betapapun praktek kekuasaannya dijalankan dengan bengis seperti *leviathan*, karena kekuasaannya dianggap berasal dari Tuhan, maka praktek-praktek kekuasaan yang totaliter tetap terbilang benar. Lazim saja, Adonis melihat, karena pembacaan keagamaan telah berubah menjadi bersifat politis- Ideologis.

Kekhalifahan tidak hanya berlaku sebagai institusi ketuhanan yang mengetahui dan mengartikan dunia diluar diri manusia, tetapi juga mengetahui apa yang ada di dalam manusia. Prinsip utama ke khalifahan adalah dia tidak pernah keliru dan salah. Masyarakat wajib membaiat dan memberikan legitimasi kepadanya, tetapi masyarakat tidak dapat mencabut mandatnya, sebab peran mereka hanyalah tunduk dan patuh. Mencabut mandat dalam situasi ini berarti melawan kehendak Tuhan. Kekhalifahan menjadi institusi panoptikon yang menentukan pikiran dan tindakan masyarakat Arab.⁷⁰

Dinasti umayyah didirikan diatas dua landasan: ideologis, yang tercermin pada pola berpikir kearaban yang tribalistik dan ekonomis, yang tercermin pada pola hubungan dimana negara menguasai segala perangkat produksi. Mereka yang bukan orang Arab, mesti loyal kepada umayyah sekalipun akan disingkirkan dari kehidupan politik dan intelektual. Selain itu, ekspansi ekonomi yang dipetik dari

⁶⁹*Ibid*, hlm. 119. Dalam kekhalifahan taklid yang awalnya berdimensi keagamaan merembet ke wilayah politik sebagaimana adirumuskan asy-syafi'i. Maksudnya, khalifah menggantikan yang lainnya dengan cara mengikuti jejaknya, menempati kedudukannya. Tindakan seorang khalifah dianalogikan dengan khalifah yang mendahuluinya untuk diketahui sejauh mana kepatuhannya mengikuti para pendahulu.

⁷⁰*Ibid*,

berbagai kemenangan militer negara Umayyah hanya dinikmati oleh kelas tertentu yang dekat dengan kekuasaan.

Sendi-sendi bangunan Dinasti Umayyah yang didirikan Mu'awiyah adalah tirani mayoritas (*ahl al-sawad*), dan kekuasaan dijalankan secara *top-down*. Untuk memantapkan kekuasaannya dinasti umayyah memiliki ahli teoritisasi ideologis yang mengabsahkan kegiatan dan praktek-prakteknya di satu sisi, dan memerangi semua orang yang menentangnya di sisi yang lain. Pada tataran keagamaan, kaum tradisionalis ortodoks ini memonopoli tafsir keagamaan, menetapkan hak otoritatif bagi kelompok mereka sendiri, serta mengkafirkan semua kelompok atau individu yang berusaha menafsirkan agama secara berbeda dan merongrong dasar-dasar kemapanan kekhalifahan umayyah. Para “ulama’ negara” tersebut beranggapan bahwa mereka mewarisi imunitas kenabian (*is}mat*) dari dosa, dan mereka memiliki otoritas untuk melakukan penilaian kepada orang lain.⁷¹

Kaum tradisionalis yang melakukan teoretisasi kemapanan dan berhaluan konservatif berusaha menyeragamkan segala sesuatu yang berbeda agar selaras dengan asas tunggal mereka. Upaya-upaya teoretisasi mereka bertujuan menciptakan kesadaran yang sejalan dengan struktur kekuasaan yang ada, kesadaran yang taat dan tunduk yang akan melestarikan sistem tersebut⁷². Masyarakat Arab diajarkan untuk tunduk kepada sistem politik sebagai bagian dari ketaatan kepada agama. Adonis, meminjam ungkapan Hegel, menyebut sistem kekuasaan umayyah sebagai “kerajaan agama yang bersifat hewani”. Maka. Kebudayaan yang dikembangkannya tidaklah membebaskan, melainkanmenjinakkan.⁷³

Sebagaimana kekhalifahan dinasti umayyah, kekhalifahan dinasti abbasiyah juga didasarkan pada konsep yang sama.

⁷¹*Ibid*, hlm. 120

⁷²*Ibid*, hlm. 122

⁷³*Ibid*, hlm 123

Perbedaannya hanya pada teoretisasi keagamaannya yang lebih ekstrem. Khalifah menurut Abu al Abbas merupakan hak eksklusif yang diberikan kepada dinastinya, namun dirampas oleh dinasti “Harb bin Marwan” (dinasti Umayyah). Dinasti Abbas pun memonopoli kedudukan dalam kekhalifahan untuk kalangannya, dan berlaku zalim terhadap kalangan diluar mereka yang lebih pantas untuk menjabat dalam pemerintahan. Genealogi Dinasti Abbasiyah berawal dari al-Abbas, putera ‘Abdul muthallib yang merupakan paman Nabi Muhammad, Dinasti ini yang dibesarkan oleh khalifah keduanya Abu Ja’far al-Manshur, ingin mengembalikan trah kekuasaan suku Quraisy⁷⁴ yang dekat dengan keluarga Nabi dalam kekhalifahan. Dinasti ini pun mengklaim diri sebagai pemilik otoritas ketuhanan yang lebih sah dari pada Dinasti Bani Umayyah. Dinasti ini mengklaim bahwa khalifah diturunkan oleh Tuhan kepada para kerabat Nabi.

Adonis melihat, otoritas kekhalifahan yang dilegitimasi dengan klaim keagamaan ini memperkenankan akar-akar kemapanan dalam wilayah politik mencengkram dalam kewilayah lain, seperti pemikiran dan sastra. Tidak heran, pasalnya watak kekuasaan yang despotik tidak mengizinkan adanya kekuatan lain diluar dirinya, khususnya pemikiran dan gerakan revolusioner. Seiring dengan berkembangnya rezim yang mapan, kesadaran kritis dari kelompok masyarakat yang tidak puas terhadap sistem pun bermunculan.

Menurut Adonis, bibit-bibit perlawanan dan gerakan revolusioner sudah muncul sejak Abu Dzar al-Ghiffari menentang kekuasaan Utsman bin ‘Affan, dan ini kemudian merambah kewilayah lain, di fase awal terbentuknya era kekhalifahan dinasti, ada tiga

⁷⁴ Dalam sejarah Arab, suku Qurays dikenal sebagai suku tersanjung, terhormat dan memiliki pengaruh serta kewibawaan yang sanga besar dibandingkan dengan suku-sukku lainnya. Suku Qurays selalu memlokalamirkan diri sebagai yang unggul. Realitas sejarah yang demikian telah mengakar dialam bawah sadar. Ke Qurays-an muhammad menambah kebanggaan dan ketangguhan sebagian pmeluk islam. Realitas ini menunjukkan islam hadir melalui kontestasi kepentingan kekuasaan dan politik yang keras. Lihat, *ibid*, vol II, hlm. 29-32

prinsip perihal kepemimpinan yang sudah mapan: prinsip kepemimpinan atau kekhalifahan, prinsip khalifah dari suku Quraisy, dan prinsip loyalitas mutlak kepada pemimpin. Gerakan terorganisir pertama yang menentang ketiga prinsip ini adalah khawarij, kelompok politik-pemikiran. Nomenklatur “khawarij” sendiri, yang berarti “mereka yang keluar”, merupakan identitas politik dengan pesan yang gamblang. Khawarij memandang bahwa kepemimpinan boleh berasal dari luar Quraisy, bahkan boleh juga seorang perempuan (sekte asy-syabibah) khawarij bahkan merumuskan teori tentang pelengseran (*coup*) pemimpin yang sewenang-wenang, dan memandang bahwa pemimpin harus dipilih dengan prinsip kepatutan, tak boleh dibatasi harus berasal dari kelompok Quraisy, ataupun dari Ras dan Gender tertentu. Jargon kaum khawarij adalah “kepemimpinan milik siapa saja yang paling berhak, bahkan bisa berasal dari non-Quraisy.”⁷⁵

Meskipun stigma buruk dan represi terhadap perlawanan dalam sejarah bangsa Arab amatlah keras, khawarij tidak menjadi satu-satunya gerakan revolusioner yang lahir dari tengah kebudayaan Arab-Islam. Banyak gerakan revolusioner yang mulai tumbuh subur semenjak tahun 40 hijriah, tahun ketika Ali terbunuh. Gerakan-gerakan ini bermula dari perlawanan terhadap pemerintahan Umayyah, khususnya gerakan oposisi kaum syi’ah yang kecewa dengan lengsernya kekuasaan *ahlul bayt*. Kekuatan gerakan-gerakan revolusioner ini memang tidak bisa dengan kekuatan khalifah penguasa, namun ia meletakkan embrio gerakan yang menolak kemapanan, bahkan dalam bentuknya yang ekstrem. Menurut Adonis, ada dua gerakan revolusioner yang berdimensi baru, baik dalam teoritis maupun praktis.

Pertama, pemberontakan bangsa Negro (zanj) yang berawal pada 255 H. Pemberontakan ini bermula dari Bashroh, dimotori oleh Ali bin Muhammad yang mengaku merupakan keturunan Ali bin Abi

⁷⁵*Ibid*, vol I, hlm. 234-235

Thalib. Dia memimpin orang-orang Negro yang sebelumnya bekerja mengeringkan tanah yang belum diolah untuk memberontak kepada tuannya, lewat pemberontakan ini, orang-orang Negro mengejar mimpi kehidupan yang lebih mulia, di mana mereka akan memiliki harta seperti majikan mereka. Selain itu, pemberontakan tersebut memiliki corak kenabian, sebab diklaim tidak ditujukan untuk kepentingan duniawi, tetapi sebagai kritik terhadap kerusakan agama dalam masyarakat. Perlawanan kaum negro ini berlangsung selama 14 tahun, berakhir ketika pemimpin gerakan ini, Ali bin Muhammad meninggal. Gerakan ini pada dasarnya adalah pemberontakan orang miskin terhadap para feodal yang dzalim dan sewenang-wenang.⁷⁶

Kedua, gerakan Qaramith, yang dimulai pada tahun 264 H, disebuah desa di daerah kuffah. Gerakan Qaramith menghimpun masyarakat merdeka dari daerah di sekitar Kuffah, belajar dari kesalahan-kesalahan gerakan pemberontakan sebelumnya, gerakan Qaramith berusaha menciptakan kepemimpinan bawah tanah. Hal ini memungkinkan para pemimpinnya dapat mencari nafkah dengan leluasa dan bebas dari tekanan kekuasaan. Para proponen revolusi ini beragam, tidak disatukan oleh satu sebab atau tujuan yang konkret dan spesifik, melainkan bersatu karena sebuah gagasan untuk memberontak terhadap despotisme penguasa. Iklim sosial, ekonomi dan politik pada saat ini mendorong penyebaran “agitasi dan propaganda” misi apapun yang radikal. Selain despotisme politik yang lahir sejak akhir abad kedua hijriah, muncul pula despotisme sosial-ekonomi dengan berkuasanya kaum feodal yang menindas para petani kecil. Ada dua kelas yang muncul ketika itu, yaitu, kelas borjuis kaya yang memiliki segalanya dan kelas proletar miskin yang papa.

Sistem keanggotaan Qaramith didasarkan pada, egaliteranisme. Menurut Luise Massignon, pertumbuhan sistem koperasi perdagangan dalam masyarakat Islam berawal dari Qaramith. Mekanisme internal

⁷⁶*Ibid*, vol II, hlm. 66-67

dalam organisasi ini benar-benar bersifat kolektif. Menurut Adonis, misi Qaramith tersebut di dunia Islam mulai dari Persia hingga Maroko menunjukkan bahwa gerakan ini sebetulnya mengakar dan bersifat transformatif dalam membentuk kebudayaan masyarakat Arab. Gerakan ini, menurut Adonis, memiliki nilai transformasi yang sangat besar. Paling tidak, ini tercermin pada upaya gerakan ini memisahkan antara kearaban dan Islam dengan gagasannya tentang keislaman Arab (*islamiyyat al 'arubiyyat*) yang berbeda dengan kearaban Islam (*'arubiyyat al Islamiyyat*). Selain itu, ia punya nilai penting lantaran membentuk dimensi humanisme dan keutamaan universal dalam islam, melampaui ide-ide tentang nasionalisme (*qawmiyyat*) dan etnosentrisme serta mengarahkan manusia untuk menjadi manusia itu sendiri. Qaramith berusaha mengembalikan manusia sebagai mahluk sosial, memalingkan dari orientasinya terhadap sektarianisme dan rasisme. Gerakan ini merupakan upaya awal dalam sejarah sistem politik Arab untuk memecahkan konflik antara bangsa Arab dengan alam di satu sisi, dan antara sesama manusia di sisi yang lain.⁷⁷

Juga, nilai penting gerakan ini adalah pada teori pelengseran penguasa yang trianikal yang diredanya, serta pada gagasannya bahwa jabatan khalifah tidak boleh dibatasi hanya untuk bangsa Quraisy melainkan harus diberikan kepada yang lebih pantas dan yang lebih baik (*fit and proper*) tanpa mengindahkan ras dan etnisitasnya. Menurut Adonis, gerakan Qaramith membangun kesetaraan secara keagamaan tanpa membedakan hubungan kerja (buruh dan majikan), Arab dengan non-Arab. Kalangan yang berbeda tersebut diberikan perlakuan ekonomi yang adil dan benar dalam bingkai yang disebut gerakan ini sebagai “sistem keharmonisan” yang bersifat sosialis.⁷⁸

⁷⁷*Ibid*, hlm. 72-73, vol. I, hlm. 124-125

⁷⁸*Ibid*, hlm. 125

4. Pertentangan Dalam Kesusastraan

Bagi madzhab yang tetap, bahasa penyair baru tidak dapat diterima, yang dapat diterimanya, menurut Adonis adalah bahasa penyair awal yang dianggapnya paling mengetahui bahasa. Dalam anggapan ini, bahasa seolah merupakan warisan spiritual atau wahyu sebagaimana agama. Bagaikan taqlid dalam agama, orang yang paling memahami bahasa adalah mereka yang paling dekat dengan pertumbuhan bahasa awal mula. Pelestarian terhadap bentuk yang awal pada bahasa atau sastra dalam masyarakat Arab-Islam berjalan seiring dengan pelestarian terhadap agama. Pertarungan dengan bangsa Arab dan bangsa lainnya yang menyertai periode perluasan dan penaklukan wilayah memperkuat sikap taklid mereka. Pertarungan ini melahirkan suatu perasaan bahwa bahasa, agama dan eksistensi kebangsaannya merupakan kesatuan yang tak terpisahkan. Setiap hal yang menyentuh salah satu dari ketiganya berarti menyentuh semuanya secara keseluruhan. Sifat ketiga aspek ini beserta relasi diantaranya terus dilestarikan, sehingga keadaannya tetap seperti sewaktu diwariskan oleh generasi awal yang membangunnya. Bahasa dan agama dalam pandangan tersebut tidak lagi dibedakan dan dianggap sebagai kebenaran mutlak.

Bangsa Arab memandang puisi lamanya eksklusif dan superior dari sisi retorika serta keindahan bahasa, bahkan atas puisi seluruh bangsa di dunia. Ia dekat dengan atribut-atribut keagamaan yang membangkitkan asosiasi kembali kepada dasar-dasar yang lama (Allah). Maka, dapat dipahamilah sikap yang ditunjukkan oleh al-Jahiz dan sejumlah penyair Arab lainnya. Al-jahiz mengatakan bahwa puisi Arab merupakan fenomena unik dalam sejarah, sehingga apa yang berlaku pada puisi-puisi bangsa-bangsa lain tidak berlaku pada puisi Arab.

Perasaan superioritas ini juga terdapat perasaan unggul bangsa Arab terhadap bahasanya. Dasar-dasar bentuk dan keindahan bahasa

Arab, menurut Adonis, sebenarnya diletakkan pada masa pra islam. Adonis melihat, setelah islam datang, puisi hanya dibilang baik apabila memberikan tuntunan dan larangan sesuai dengan norma agama, serta menjadi jelek apabila bertentangan dengan agama. Islam menjadi keindahan yang mutlak. Hubungan antara islam dan puisi merupakan hubungan antara yang disifati dan yang menyifati, antara yang lengkap dengan yang parsial, serta antara yang global dengan yang terperinci. Islam memang tidak mengubah sikap jahiliahnya terhadap puisi, baik dari sisi pandangannya terhadap fungsi puisi dan sisi evaluasinya. Islam mengaitkan ekspresi puitis dengan problem-problem yang mutlak, yakni moral dan nilai-nilai. Islam telah menjadikan puisi bersifat kolektif, tidak lagi berupa pengalaman individual. Islam, sebagaimana tercermin dalam madzhab konservatif, menegasikan puisi dengan meninggikan al-Qur'an, menganggapnya dari sisi bahasa maupun perioritas lebih tinggi dari puisi.⁷⁹Puisi pada zaman jahiliyah merupakan ilmu yang paling otoritatif, namun pada masa dan pasca-Islam, al-Qur'an lah yang paling otoritatif. Maka, puisi mengambil inspirasi ilmu yang paling otoritatif merupakan puisi yang paling otoritatif. Dari sini, ilmu estetika menyatu dengan etika.

Dalam pandangan madzhab konservatif, penyair Arab harus merumuskan ulang bentuk-bentuk kaidah sastra jahiliyah dengan menyusupkan agama sebagai kandungan isinya. Kreativitas dan sastra, oleh madzhab yang tetap, dianggap sebatas bentuk pengulangan keindahan dalam bentuk yang lama. Puisi baru dipandang semata cabang dari puisi lama yang menjadi dasar. Penyair tidak mencipta, tetapi memformulasikan makna lama atau materi lama dengan cara tertentu. Bahkan, kreativitas dalam pengertian produksi ide-ide orisinal sebetulnya tidak dikenal dalam madzhab yang mapan ini. Ia mengenalnya sebatas sebagai fabrikasi. Jika penyair menciptakan

⁷⁹*Ibid*, hlm. 102. Terdapat ambivalensi budaya: dalam benak orang Arab, budaya agama yang bertentangan dengan jahiliyah hidup berdampingan dengan budaya puitik yang secara substansial didasarkan pada jahiliyah.

bentuk-bentuk dan cara-cara baru, maka hal itu tidak dianggap puisi (utama).

Otoritas yang mapan dalam puisi dan kritik sastra, Adonis menganalisis, diisyaratkan dengan upaya untuk menghembuskan moralitas ke dalam nalar puitis. Lantaran bagi masyarakat Arab kemapanan dalam aspek politik juga merupakan kemapanan dalam aspek pemikiran dan sastra, maka sastra menjadi bersifat moral-ideologis sesuai dengan penafsiran yang mapan. Dalam sejarahnya, banyak penyair kreatif Arab yang membelot dari inkuisisi puitis-ideologis yang mapan dipenjarakan, ditekan, dipotong lidahnya, bahkan dibunuh, baik dengan dalih moral keagamaan maupun karena alasan-alasan politik.⁸⁰

Puisi, dalam cita rasa kebudayaan Arab yang mapan, harus identik dengan kejelasan dan kefasihan (elokuensi). Penyair terbaik adalah penyair yang paling cakap retorika dan elokuensinya. Maka, puisi sejati merupakan puisi yang kata-katanya sesuai dengan asal maknanya, serta mudah dipahami dan lazim dipakai. Penanda dan petanda dalam puisi menjadi tidak ada bedanya, karena jika ambigu ia tidak akan dianggap sebagai puisi Arab.⁸¹ Kriteria taklid dan bid'ah dalam agama akhirnya merembet keaspek puisi dan aktivitas budaya. Taklid dalam puisi dianggap baik oleh madzhab konservatif, sementara yang tidak mengikuti konvensi akan menjadi bid'ah.

⁸⁰ Lihat, *Ibid*, hlm. 219-220

⁸¹ Peletak dasar kemapanan retorika-puitik yang utama adalah al-ashma'i dan al-Jahiz. Al-Ashma'i memberikan kriteria terkait dengan kebesaran penyair. *Pertama*, kekuatan penyair besar muncul dari kekuatan naluri, bukan melatih diri. *Kedua*, prinsip kebesaran tidak ada kaitannya dengan prinsip moral. *Ketiga*, salah satu karakter keunggulan seorang penyair ialah bakat kepenyairan dan komitmen utamanya pada puisi. *Keempat*, penyair besar memiliki karya puisi yang memadai dari sisi kuantitas. *Kelima*, memiliki pengetahuan yang luas dalam berbagai hal. Sementara, pendapat al-Jahiz meliputi beberapa hal. *Pertama*. Keberadaan puisi pada manusia atau kabilah tertentu tidak ditafsirkan melalui faktor-faktor eksternal, baik yang terkait dengan faktor alam maupun kehidupan sosial. *Kedua*, puisi merupakan, "fitarah yang mengagumkan", maksudnya anugrah yang hanya diberikan kepada beberapa pribadi saja. *Ketiga*, puisi merupakan bakat dan diturunkan kepada etnis tertentu. Ia merupakan pemberian dari Allah. *Keempat*, pemberian ini berbeda-beda, dan akal tidak mampu mengetahui penyebabnya karena sudah merupakan kehendak Allah. Adonis, *Ibid*, vol. III hlm. 33-62

Anggapan yang mapan ialah bahwa sastra bukanlah politik kebahasaan yang darinya lahir kreasi berbagai bentuk ekspresi, namun merupakan perilaku atau praktek ujaran yang bertujuan untuk membina serta meningkatkan derajat kemuliaan manusia. Hal ini, menurut Adonis, paralel dengan praktek keagamaan pada tataran yang lain. Padahal, jika mengacu pada madzhab yang berubah, maka di dalam puisi tidak ada kesempurnaan. Malahan, puisi sebenarnya upaya mencari sesuatu yang lebih sempurna, sehingga pencarian ini tidak pernah berhenti, dan yang paling sempurna tidak akan pernah terwujud.

Penelusuran Adonis menemukan, madzhab yang berubah dalam gerakan puitik sudah tersemai benih-benihnya sebelum munculnya Islam, lewat pemberontakan dan penyimpangan penyair seperti Imri' al-Qays terhadap nilai-nilai Jahiliyah. Imri' al-Qays merupakan bentuk penyimpangan dari model kesusastraan Arab pada masa pra-Islam, yang menurut Adonis dampak dari beberapa sikap yang diambilnya. *Pertama*, sikapnya yang memberontak terhadap model moralitas, *kedua*, sikapnya yang membangkang terhadap model makna yang menjadi cita rasa budaya Arab. *Ketiga*, sikapnya yang menentang ekspresi yang dimodelkan. Ia tidak terikat dengan sistem ekspresi yang distandarkan. Namun, para penyair yang berkarya dengan gaya individualis sebagaimana Imri' al-Qays tidak diakui bahkan mendapat hukuman cambuk.⁸²

Di kemudian hari, pada masa Umayyah banyak penyair yang memberontak dengan cara yang berbeda-beda. Abu Mihjan as-Saqafi, penyair garda depan dalam perlawanan terhadap konservatisme, bersikukuh untuk meminum khamr sekalipun diharamkan. Ia dianggap sebagai salah satu penyair awal yang memberi dimensi eksistensial terhadap sikap pemberontakannya, sebagaimana tampak pada tindakannya yang melanggar hal-hal yang diharamkan. Ia telah

⁸²*Ibid*, vol. I, hlm. 261-262

memberi makna baru terhadap praktek meminum khamar, mengubahnya dari tataran kebiasaan ke tataran simbolik.⁸³

Adonis lantas menjabarkan , dasar-dasar yang baru dalam gerakan puitik dibangun oleh Abu Nawas dan abu Tammam. Bagi abu Nawas puisi tidak hanya bertujuan untuk mengubah kehidupan, tetapi juga bertujuan untuk mengubah manusia. Kebenaran Abu Nawas terletak pada upayanya menyingkap potensi-potensi yang tertekan dalam diri manusia, serta terlihat pula pada pelampauannya terhadap dualisme antara subjek dan alam. Dalam hal ini, Abu Nawas tidak hanya menolak tradisi puisi lama, tetapi juga menolak tradisi agama. Baginya, puisi aksi kehidupan. Kata-kata merupakan bagian dari gerak jiwa dan gerak sesuatu yang tak terjelaskan. Abu Nawas, lewat puisi-puisinya, telah menciptakan dunia sihir dimana ia keluar dari segala represi, baik yang berasal dari norma sosial maupu agama, dan mengungkap sesuatu. Metode puisi Abu Nawas memang identik dengan *junu>n* (gila), atau bergerak diantara sesuatu yang dianggap oleh masyarakat salah dan sesat.

Abu Nawas ingin menyingkap elemen-elemen yang disembunyikan oleh tradisi agama dan warisan generasi terdahulu. Sebagai penyair, Abu Nawas menolak kerahasiaan dan meneguhkan keterusterangan. Sikap literer yang diangkat Abu Nawas ialah, “manusia berusaha mewujudkan dirinya suci melalui dosa, dan mewujudkan agama melalui sikap kegila-gilaan, serta berusaha menghancurkan ikatan-ikatan dan aturan-aturan, seraya memaklumkan aturan kebebasan.⁸⁴

Abu Tammam, penyair penting lainnya, meletakkan dasar madzhab yang baru dengan mencipta puisi dengan kreasi baru tanpa didasarkan kepada contoh yang ada. Ia menolak untuk mencontoh yang lainnya. Sentuhan rasa dalam berkreasi merupakan pengalaman

⁸³*Ibid*, hlm. 263

⁸⁴*Ibid*, vol. II, hlm. 125

penting. Dengan begitu, dalam teori puisi Abu Tammam, kata-kata bukanlah sesuatu yang menyentuh aspek lahiriah, tetapi menyentuh substansi. Dalam pandangan Abu Tammam, kata-kata tidak merefleksikan sesuatu di alam, tetapi senantiasa mencipta ulang. Kata-kata menciptakan dunia dengan caranya yang metaforis. Bagi Abu Tammam, yang baru adalah yang asing, membuat puisinya tidak seperti sesuatu yang bisa ditemui masyarakat. Bahasa ciptaannya adalah bahasa dinamis yang mandiri. Menurut Adonis, kekuatan puisi Abu Tammam muncul dari daya bahasanya yang unik. Puisinya efektif dengan sendirinya. Puisi Abu Tammam menggerakkan pembacanya melalui bahasa itu sendiri, yakni melalui pertalian dan hubungan antara bunyi serta imajinasi yang dibangun oleh bahasa.⁸⁵

Adonis menjelaskan jika madzhab yang tetap dalam kesusastraan menghendaki puisi tidak ambigu serta menjalankan fungsi panduan moral, dalam madzhab yang berubah metafora dalam puisi justru memainkan peranan penting untuk mengalihkan perhatian dari huruf dan aspek-aspek lahiriah ke sepirit dan batin. Menolak metafora berarti menolak substansi kepribadian hingga dapat dikatakan bahwa puisi tanpa metafora adalah puisi tanpa kepribadian. Dalam pandangan madzhab yang berubah puisi dapat menyingkap apa yang ada dibalik kenyataan, atau merupakan momentum transformasi yang mengikuti gerak dari sesuatu yang sulit untuk disingkapkan.⁸⁶

⁸⁵*Ibid*, hlm. 127-128

⁸⁶*Ibid*, hlm. 133. Kebaruan puisi yang ditunjukkan Adonis dalam gerakan puisi modern, diantaranya oleh al- Barudi, ar-Rushafi, Khalil Muthran, Khalil Gibran, Apollo dan Group Diwan. Lihat *ibid*, vol IV