



Interkoneksi Estetika dan Ideologi: Dialektika Pengaruh Gaya Bahasa Al-Quran dalam Sastra Arab Klasik

Muhammad Agil Munawwar^{1*}, Asrina², Syofyan Hadi³

¹Institut Agama Islam Negeri Kerinci, Indonesia

²Universitas Islam Negeri Imam Bonjol Padang, Indonesia

^{xx} Universitas Islam Negeri Imam Bonjol Padang, Indonesia

Article Information:

Submitted	:	28-10-2024
Accepted	:	25-11-2024
Published	:	28-12-2025

Keywords:

Estetika AL-Qur'an, Ideologi Sastra Arab, Gaya Bahasa AL-Qur'an

*Correspondence Address:

m.agilmunawwar@gmail.com

Abstract: This study aims to analyze the dialectics of aesthetics and ideology in the reception of Quranic stylistic features in classical Arabic literature using the "Three-Layered Interconnection" model (Quranic Influence → [Ideological Mediation] ← Local Tradition). Employing a qualitative-interpretative approach and multiple case studies, the research combines philological manuscript analysis (MS A17 Al-Qarawiyin, Diwan Al-Himyari), material examination (Sufi gold-ink sacralization vs. Mu'tazilite desacralization), and quantitative comparison of Quranic adaptations (Al-Aghani: 124 references vs. Diwan Ibn al-Rumi: 17 references). The analysis integrates dialectical hermeneutics (Abu Zayd), cultural field theory (Bourdieu), and stylistic reception (Al-Jurjani) to reveal: (1) Abbasid canonization politics through Quranic aesthetic appropriation, (2) ideological polarization between Sufis (transcendent *tashbih*) and Mu'tazilites (rhetorical reduction), and (3) meta-morphosis strategies (Al-Ma'arri's *lafz-ma'nā* separation) and marginal literary counter-appropriation. Key findings demonstrate state hegemony in distorting literary canons, adaptation-resistance dialectics toward Quranic linguistic authority, and the model's validity in explaining aesthetic hybridization in *Maqamat Al-Hariri* and underground Shiite poetic traditions.

How to cite:

Muhammad Agil Munawwar, Asrina, Syofyan Hadi. "Interkoneksi Estetika dan Ideologi: Dialektika Pengaruh Gaya Bahasa Al-Quran dalam Sastra Arab Klasik." *Kitabina Jurnal Bahasa dan Sastra* 6, no. 02 (2025): 67-81

Pendahuluan

Kemunculan Al-Quran pada abad ke-7 M menciptakan paradigma linguistik baru yang mentransformasi kanon sastra Arab pra-Islam (*Jabiliyyah*). Gaya bahasa Quranik seperti *I'jaz* (keringkasan mukjizat), *Itnab* (elaborasi), dan *Isti'arah* (metafora) menjadi standar estetika tertinggi (*al-dzauq al-balaghi*), menggeser tradisi syair yang berorientasi pada kebanggaan kesukuan (*fakhr*) menuju presisi semantik dan ritmis.¹ Hegemoni linguistik ini merekonstruksi lanskap sastra Arab melalui internalisasi struktur repetitif (*tikrar*) dan keseimbangan fonetis (*musawa*).²

Sastrawan klasik meresepsi gaya Quranik secara dialektis, bukan linier. Al-Ma'arri dalam *Risalat al-Ghufran* mengadopsi pola repetisi Surah Ar-Rahman (*tikrar*), tetapi mengosongkannya dari muatan teologis suatu strategi "*metaformosis*" yang mengonversi elemen sacral menjadi alat ekspresi humanis-sekuler.³ Praktik ini menantang doktrin *i'jaz* Al-Jurjani tentang kesatuan tak terpisahkan *lafz* (bentuk) dan *ma'nā* (makna), sekaligus membuktikan upaya otonomi kreatif di bawah bayang-bayang pengaruh Quran.⁴

Kekhalifahan Abbasiyah menjadikan estetika

Quranik sebagai alat legitimasi politik. Data kuantitatif menunjukkan disparitas signifikan: *Kitab al-Aghani* (didanai istana) memuat 124 adaptasi Quranik, sementara *Diwan Ibn al-Rumi* (oposisi) hanya 17 referensi.⁵ Negara mengapropriasi otoritas linguistik Al-Quran (*cultural appropriation*) melalui patronase selektif, mendistorsi kanon sastra dan meminggirkan suara kritis—mengubah bahasa sakral menjadi instrumen hegemoni.⁶

Manuskrip MS A17 di Perpustakaan Al-Qarawiyyin mengungkap polarisasi ideologis dalam memaknai majas Quranik. Kalangan Sufi (Ibn Arabi) memaknai *tasybih* (metafora antropomorfis) sebagai jalan transendensi (*ittihad*), dimanifestasikan lewat sakralisasi material (tinta emas pada naskah).⁷ Sebaliknya, Mu'tazilah (Al-Jahiz) mereduksinya menjadi alat retorika belaka melalui pendekatan desakralisasi.⁸ Kontras ini membuktikan teks suci direkonfigurasi oleh kepentingan ideologis.⁹

Naskah marginal seperti *Diwan Al-Sayyid al-Himyari* (penyair Syiah abad ke-9 M) menunjukkan strategi perlawanan kreatif. Al-Himyari mengadopsi *saj'* (ritme prosa Quranik) untuk mengkritik rezim Abbasiyah, sambil mempertahankan nilai kesukuan

¹ 'Abd al-Qohir Al-Jurjani, *Dalā'il al-I'jāz Fī 'Ilm al-Ma'ānī* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1028).

² S. P. Stetkevych, *The Poetics of Islamic Legitimacy: Myth, Gender, and Ceremony in the Classical Arabic Ode* (Bloomington: Indiana University Press, 2002).

³ Binti Al-Shati', *Al-I'jaz Al-Bayani Lil-Qur'an Wa Masail Ibn Al Azraq (The Rhetorical Inimitability of the Qur'an and the Issues of Ibn Al Azraq)* (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1968).

⁴ A. Hamori, *On the Art of Medieval Arabic Literature* (Princeton: Princeton University Press, 1974).

⁵ S. M. Toorawa, *Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr and Arabic Writerly Culture: A Ninth-Century Bookman in Baghdad* (London: RoutledgeCurzon, 2005).

⁶ Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*. Translated by Gino Raymond and Matthew Adamson (Cambridge: Harvard University Press, 1991).

⁷ William C Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. State University of New York Press (Albany: State University of New York Press, 1989).

⁸ Racha El Omari, *The Theology of Abū L-Qāsim Al-Balkhī/Al-Ka'bī* (Leiden: Brill, 2016).

⁹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Maṣhūm Al-Naṣṣ: Dirāsa Fī 'ulūm Al-Qur'ān* (Al-Qahirah: Al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, 1993).

pra-Islam (*muruwah*).¹⁰ Fenomena ini membantah tesis "kematian sastra Jahiliyah"¹¹ dan membuktikan *underground cultural survival* sebagai bentuk *counter appropriation*.¹²

Studi pengaruh (*influence studies*) tradisional sering terjebak pada reduksionisme biner mengabaikan mediasi kultural dan ideologis dalam resepsi estetika Quranik.¹³ Analisis adaptasi kisah Nabi Musa dalam *Maqamat* Al-Hariri, misalnya, menunjukkan hibridisasi *uslub* Quranik dengan struktur cerita rakyat Persia (*frametale*), suatu sintesis yang tak dapat dijelaskan melalui dikotomi "pengaruh Quran vs. pengaruh asing".¹⁴

Berdasarkan kompleksitas tersebut, penelitian ini mengajukan model "Interkoneksi Tiga Lapis" (Pengaruh Al-Quran → [Mediasi Ideologis] ← Tradisi Lokal) sebagai kerangka alternatif. Model ini menegaskan estetika Quranik bukan dominasi statis, melainkan hasil negosiasi dinamis antara otoritas teks suci, agenda agen budaya, dan substrat lokal—sekali-gus menjawab kritik atas reduksionisme studi sebelumnya.¹⁵

Analisis fisik manuskrip menjadi kunci dekonstruksi polarisasi ideologis yang tak terakses melalui teks semata. Eksaminasi manuskrip MS A17 (abad ke-12 M) membuktikan kalangan Sufi secara material mensakralkan teks melalui penggunaan tinta emas pada ayat-ayat *tasybih*—suatu praktik performatif yang mengonfirmasi keyakinan akan

"tubuh teks" ilahiah.¹⁶ Sebaliknya, anotasi Al-Jahiz dalam naskah Mu'tazilah (MS Or. 298) menunjukkan desakralisasi sistematis melalui komentar kritis berbingkai rasional yang mengosongkan dimensi transenden. Kontras material ini merefleksikan *pertarungan epistemologis* antara *kasyf* (penyingkapan intuitif) dan *burhan* (demonstrasi logis) dalam memaknai otoritas linguistik Quran,¹⁷ sekali-gus membantah klaim objektivitas hermeneutik.¹⁸

Politik kanonisasi Abbasiyah mencerminkan mekanisme hegemoni yang relevan hingga era modern. Praktik apropriasi estetika Quranik untuk legitimasi kekuasaan (*cultural appropriation*) sebagaimana dianalisis Sperl (2020), paralel dengan fenomena kontemporer seperti: 1) Penggunaan retorika religius dalam narasi nasionalisme, 2) Instrumentalisasi simbol sakral untuk konsolidasi politik, 3) Marginalisasi wacana kritis melalui kontrol kanon budaya. Temuan manuskrip abad ke-9 M (misalnya disparitas referensi Quranik dalam *Al-Aghani* vs *Diwan Ibn al-Rumi*) menjadi preseden historis bagi studi relasi agama-kekuasaan di dunia Islam modern, khususnya terkait resistensi kreatif komunitas subaltern melalui strategi *counter-appropriation*.¹⁹

¹⁰ Jaakko Hameen Antilla, *Maqāma: A History of a Genre* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2002).

¹¹ Ṭāhā Ḥusayn, *Fī Al-Adab Al-Jāhili* (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1993).

¹² Beatrice Groundler, *The Rise of Arabic Book* (Cambridge: Harvard University Press, 2016).

¹³ S. P. Stetkevych and Suzanne P., *The Zephyrs of Najd: The Poetics of Nostalgia in the Classical Arabic Nasīb* (Chicago: University of Chicago Press, 1993).

¹⁴ Greet Jan Van Gelder, *Classical Arabic Literature: A Library of Arabic Literature Anthology* (New York: New York University Press, 2013).

¹⁵ Stefan Sperl, *Quranic Aesthetics: Literary Hermeneutics and the Poetics of Modernity in Arabic Poetry* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020).

¹⁶ Vincent J Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998).

¹⁷ Kevin Reinhart, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought* (New York: State University of New York Press, 1995).

¹⁸ Zaid, *Maḥmūd Al-Naṣṣ: Dirāsa Fī 'ulūm Al-Qur'ān*.

¹⁹ Bourdieu, *Language and Symbolic Power*. Translated by Gino Raymond and Matthew Adamson.

Metodologi Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif interpretatif dengan desain studi kasus multipel (*multiple case study*) untuk menganalisis dialektika estetika dan ideologi dalam resepsi gaya bahasa Al-Quran pada sastra Arab klasik. Sumber data primer meliputi manuskrip abad ke-8–12 M (seperti MS A17 di Perpustakaan *Al-Qarawiyin*, *Diwan* Al-Sayyid al-Himyari, dan naskah *Risālat al-Ghufrān*), serta karya kanonik (*Al-Aghani*, *Maqāmāt al-Harīrī*, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*). Data sekunder mencakup kajian filologis, historiografis, dan teoretis terdahulu.²⁰

Pengumpulan data dilakukan melalui triangulasi metode; 1) Analisis Filologis: Transkripsi dan kritik teks manuskrip untuk mengidentifikasi pola stilistika Quranik (*ijāz*, *itnāb*, *tasybih*) dan adaptasinya. 2) Analisis Material: Eksaminasi aspek fisik naskah (seperti penggunaan tinta emas pada manuskrip Sufi vs. naskah polos Mu'tazilah) untuk mengungkap dimensi ideologis²¹. 3) Studi Komparatif Kuantitatif: Penghitungan frekuensi adaptasi Quranik dalam karya pro-penguasa (*Al-Aghani*: 124 referensi) vs. oposisi (*Diwan Ibn al-Rūmī*: 17 referensi).²²

Analisis data mengintegrasikan tiga kerangka teoretis; 1) Hermeneutika Dialektis Nasr Hamid Abu Zayd (1993) untuk mengurai polarisasi pemaknaan majas Quranik (Sufi vs. Mu'tazilah). 2) Teori Medan Kultural Pierre Bourdieu (1991) sebagai lensa membaca politik kanonisasi dan pertarungan simbolik. 3) Teori Resepsi Stilistika²³ untuk melacak transformasi elemen linguistik suci menjadi ekspresi sastra profan. Proses analisis dilakukan secara iterative; 1) *Dekonstruksi Tekstual*: Membongkar

dikotomi *lafẓ* (bentuk) dan *ma'nā* (makna) dalam praktik *metaformosis* al-Ma'arrī²⁴ 2) *Kontekstualisasi Ideologis*: Menghubungkan adaptasi stilistika dengan konflik kekuasaan Abbasiyah (misalnya patronase istana vs. sastra marginal). 3) *Sintesis Interdisipliner*: Mengintegrasikan temuan filologis, material, dan teoretis untuk membangun model *Interkoneksi Tiga Lapis*.

Validitas data dijamin melalui triangulasi sumber (komparasi antar-manuskrip), kritik internal/eksternal naskah, dan *peer debriefing* dengan ahli filologi Arab. Keterbatasan utama terletak pada fragmentasi naskah marginal, yang diantisipasi dengan memperluas penelusuran arsip digital dan koleksi *private libraries*. Penelitian ini secara etis menghindari reduksi teks suci murni sebagai objek sastra dengan senantiasa mengontekstualisasikan dimensi teologis dalam analisis

Hasil dan Pembahasan

Temuan Penelitian

Transformasi Estetika Bahasa Arab dalam Sastra Klasik

Pola stilistika Al-Quran-seperti *l'jaz* (keringkasan mukjizat), *Itnab* (elaborasi), *Tasybih* (simile), dan *Isti'arab* (metafora)-telah membentuk paradigma baru keindahan linguistik dalam sastra Arab klasik. Gaya bahasa Quranik ini tidak hanya berfungsi sebagai standar estetika tertinggi (*al-dzaug al-balaghi*), tetapi juga merekonstruksi kanon sastra pasca-Islam dengan menetapkan parameter tekstual yang bersifat transenden.²⁵ Hegemoni linguistik Al-Quran menggeser tradisi syair Jahiliyyah yang berorientasi pada fakhr (kebanggaan kesukuan)

²⁰ H. Abdul Rouf, *Arabic Rhetoric: A Pragmatic Analysis* (London: Routledge, 2006).

²¹ Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*.

²² Toorawa, *Ibn Abī Tāhir Tayfūr and Arabic Writerly Culture: A Ninth-Century Bookman in Baghdad*.

²³ Al-Jurjani, *Dalā'il Al-I'jāz Fī 'Ilm Al Ma'ānī*.

²⁴ Al-Shatī', *Al-I'jāz Al-Bayani Lil-Qur'an Wa Masail Ibn Al Azraq (The Rhetorical Inimitability of the Qur'an and the Issues of Ibn Al Azraq)*.

²⁵ Rouf, *Arabic Rhetoric: A Pragmatic Analysis*.

menuju model ekspresi yang menginternalisasi presisi semantik dan keselarasan ritmis khas teks suci.²⁶

Implementasi transformatif ini tercermin pada adopsi struktur repetitif (*tikrar*) dan keseimbangan fonetis (*musawa*) dalam karya-karya kanonik. Syair Al-Mutanabbi, misalnya, memanfaatkan pola paralelisme Surah Ar-Rahman (QS. 55: 1-78) untuk membangun intensitas dramatis pujian politiknya, sementara prosa Ibn al-Muqaffa' dalam *Kalilah wa Dimnah* mengadopsi pola naratif berlapis Quranik untuk menyampaikan kritik sosial.²⁷ Adaptasi ini menunjukkan bagaimana sastrawan klasik melakukan *resepsi kreatif* terhadap pola linguistik ilahi tanpa reduksi makna profan.²⁸

Dampak paling signifikan terlihat pada kemunculan genre *Maqamat* karya Al-Hariri yang menyintesis estetika Quranik dengan narasi humanis. Genre ini mengkristalkan dialektika antara bentuk sakral (pengulangan fonem, simetri ayat) dan konten duniawi (satir masyarakat urban), menciptakan ruang ekspresif baru yang memperluas batas sastra religious.²⁹ Sintesis inovatif tersebut membuktikan bahwa gaya bahasa Al-Quran berperan sebagai *katalis estetik* yang mentransformasi lanskap sastra Arab secara struktural dan filosofis.³⁰

Dialektika Adaptasi dan Resistensi Estetika

Penelitian mengungkapkan bahwa penerimaan gaya bahasa Al-Quran dalam sastra Arab klasik bersifat dialektis, bukan linier. Sastrawan seperti Al-Ma'arri (w. 1057) dalam *Risalat al-Ghufran* mengadopsi pola repetisi (*tikrar*) khas Surah Ar-Rahman untuk struktur narasi, tetapi

mengosongkannya dari muatan teologis—suatu strategi "*metaformosis*" yang mengonversi elemen sakral menjadi alat ekspresi humanis-sekuler.³¹

Fenomena ini memperkuat tesis Andras Hamori (1974) bahwa sastrawan Abbasiyah sengaja "*memisahkan estetika dari ideologi*" Quranik, bertolak belakang dengan doktrin Abdul Qahir al-Jurjani (*Dalā'il al-I'jāz*) tentang integrasi tak terpisahkan antara *lafz* (bentuk) dan *ma'nā* (makna) dalam Al-Quran.³²

Penelitian ini mengungkapkan bahwa penerimaan unsur-unsur stilistika Al-Quran dalam sastra Arab klasik bersifat dialektis, bukan linier atau penerimaan bulat-bulat. Sastrawan ternama seperti Abu al-'Ala' al-Ma'arri (w. 1057 M) menjadi contoh nyata. Dalam karya monumentalnya, *Risalat al-Ghufran*, al-Ma'arri secara sengaja mengadopsi pola repetisi (*tikrar*) yang menjadi ciri khas Surah Ar-Rahman untuk membangun struktur narasinya. Namun, adaptasi bentuk ini disertai dengan pengosongan makna teologis asli yang terkandung dalam ayat-ayat tersebut. Bint al-Shati' (1968) menyebut strategi kreatif ini sebagai "*metaformosis*", yaitu suatu proses konversi elemen-elemen bahasa yang bersifat sakral menjadi alat ekspresi sastra yang bercorak humanis dan sekuler.³³

Fenomena yang ditunjukkan al-Ma'arri ini bukan sekadar pilihan gaya, melainkan sebuah bentuk resistensi estetika-ideologis. Praktik ini memperkuat tesis Andras Hamori (1974) yang menyatakan bahwa para sastrawan pada masa Abbasiyah sering kali secara sengaja berupaya

²⁶ Al-Jurjani, *Dalā'il al-I'jāz Fī 'Ilm al-Ma'ānī*.

²⁷ Stetkevych, *The Poetics of Islamic Legitimacy: Myth, Gender, and Ceremony in the Classical Arabic Ode*.

²⁸ W. Heinrichs, *The Meaning of Mutanabbi* (Leiden: Brill, 2017).

²⁹ K. Zakharia, *Al-Hariri's Maqamat: Linguistic and Cultural Aspects* (Leiden: Brill, 2005).

³⁰ R. Allen, *The Arabic Literary Heritage* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

³¹ Al-Shati', *Al-I'jāz al-Bayani Lil-Qur'an Wa Masail Ibn al-Azraq (The Rhetorical Inimitability of the Qur'an and the Issues of Ibn al-Azraq)*.

³² Hamori, *On the Art of Medieval Arabic Literature*.

³³ Al-Shati', *Al-I'jāz al-Bayani Lil-Qur'an Wa Masail Ibn al-Azraq (The Rhetorical Inimitability of the Qur'an and the Issues of Ibn al-Azraq)*.

"memisahkan estetika dari ideologi" yang melekat pada bahasa Al-Quran.³⁴ Mereka memanfaatkan kekuatan retorika dan struktur linguistik Al-Quran (*lafẓ*) sambil melepaskan atau bahkan mengganti muatan makna keagamaannya (*ma'nā*). Pendekatan ini bertolak belakang secara diametral dengan doktrin estetika Al-Quran yang dirumuskan oleh ahli retorika klasik seperti Abdul Qahir al-Jurjani dalam *Dalā'il al-I'jāz*. Al-Jurjani menekankan bahwa keistimewaan dan keindahan Al-Quran (*i'jāz*) justru terletak pada integrasi yang tak terpisahkan dan saling memperkuat antara bentuk (*lafẓ*) dan makna (*ma'nā*). Pemisahan yang dilakukan para sastrawan seperti al-Ma'arri merepresentasikan dialektika kompleks antara pengaruh Al-Quran yang tak terhindarkan dan upaya otonomi kreativitas sastra sekuler.³⁵

Temuan penelitian ini menggarisbawahi sifat dialektis penerimaan estetika Al-Quran dalam sastra Arab klasik. Sastrawan besar semisal Abu al-'Ala' al-Ma'arri (w. 1057 M) menunjukkan hal ini secara gamblang. Dalam *Risalat al-Ghufran*, al-Ma'arri secara sengaja mengadopsi pola repetisi (*tikrar*) yang menjadi ciri mencolok Surah Ar-Rahman, menggunakannya sebagai kerangka struktural narasinya.³⁶ Namun, adaptasi teknis terhadap bentuk (*lafẓ*) Quranik ini disertai dengan pengosongan total terhadap muatan makna (*ma'nā*) teologis aslinya. Bint al-Shati' (1968) mengidentifikasi strategi ini sebagai "metaformosis", suatu transformasi di mana elemen-elemen bahasa yang sakral diambil bentuknya, tetapi diisi dengan muatan humanis dan sekuler, sehingga fungsinya berubah secara fundamental.

Praktik yang dilakukan al-Ma'arri ini bukan sekadar eksperimen sastra, melainkan bentuk resistensi ideologis yang halus namun signifikan. Ia memisahkan secara sengaja keindahan bentuk (*lafẓ*) dari muatan ideologis (*ma'nā*) yang melekat padanya dalam konteks Quranik. Hal ini secara langsung menantang doktrin sentral dalam teori kemukjizatan Al-Quran (*i'jāz*), seperti yang dirumuskan secara brilian oleh Abdul Qahir al-Jurjani (dalam *Dalā'il al-I'jāz*). Al-Jurjani menegaskan bahwa keistimewaan Al-Quran terletak pada integrasi yang tak terpisahkan dan saling mendukung antara *lafẓ* dan *ma'nā*; keindahan bentuk tidak dapat dipisahkan dari kebenaran dan kedalaman maknanya. Pemisahan yang dilakukan al-Ma'arri, sebagaimana juga diamati oleh Andras Hamori (1974), mencerminkan kecenderungan sastrawan Abbasiyah tertentu untuk "memisahkan estetika dari ideologi" Quranik. Dengan demikian, adaptasi bentuk Al-Quran justru menjadi medium untuk mengekspresikan pandangan dunia yang berbeda, bahkan sekuler, menciptakan dialektika unik antara pengaruh Al-Quran yang tak terbantahkan dan upaya otonomi ekspresi sastra.³⁷

Politik Kanonisasi dan Hegemoni Kuasa

Analisis manuskrip abad ke-8–11 M membuktikan bahwa Kekhalifahan Abbasiyah secara sistematis mengkanonisasi karya sastra bernuansa Quranik untuk konsolidasi politik. Data kuantitatif menunjukkan: *Kitab al-Aghani* karya Al-Isfahani (didukung istana) memuat 124 adaptasi kisah Quranik, sementara *Diwan Ibn al-Rumi* (penyair oposisi) hanya 17 referensi.³⁸ Pola ini merefleksikan teori Pierre Bourdieu (1991) tentang *arena sastra* sebagai "*medan pertarungan simbolik*", di mana negara menggunakan otoritas linguistik Al-Quran

³⁴ Hamori, *On the Art of Medieval Arabic Literature*.

³⁵ Al-Jurjani, *Dalā'il al-I'jāz Fī 'Ilm al-Ma'ānī*.

³⁶ Al-Shati', *Al-I'jāz Al-Bayani Lil-Qur'an Wa Masail Ibn Al Azraq (The Rhetorical Inimitability of the Qur'an and the Issues of Ibn Al Azraq)*.

³⁷ Hamori, *On the Art of Medieval Arabic Literature*.

³⁸ Toorawa, *Ibn Abī Tāhir Tayfur and Arabic Writerly Culture: A Ninth-Century Bookman in Baghdad*.

untuk legitimasi—sebuah praktik yang oleh Sperl (2020) disebut "*apropriasi kultural*"³⁹.

Analisis terhadap manuskrip-manuskrip sastra dari abad ke-8 hingga ke-11 Masehi mengungkap praktik sistematis Kekhalifahan Abbasiyah dalam mengkanonisasi karya sastra. Proses kanonisasi ini secara selektif mempromosikan karya-karya yang mengadopsi atau merujuk nuansa dan estetika Al-Quran. Data kuantitatif memberikan bukti nyata: Kitab *Al-Aghani* karya Abu al-Faraj al-Isfahani, yang mendapat dukungan dan patronase istana, memuat setidaknya 124 adaptasi atau referensi eksplisit terhadap kisah-kisah Quranik. Sebaliknya, *Diwan* (kumpulan syair) Ibn al-Rumi, seorang penyair yang dikenal kritis terhadap penguasa dan dianggap mewakili suara oposisi, hanya mengandung sekitar 17 referensi serupa.⁴⁰ Disparitas yang mencolok ini bukanlah kebetulan, melainkan indikasi kuat dari kebijakan kanonisasi yang terarah.

Medan Pertarungan Simbolik dan Apropriasi Kultural Pola kanonisasi yang timpang ini merefleksikan dinamika kekuasaan dalam arena sastra. Temuan ini memperkuat teori Pierre Bourdieu (1991) tentang sastra sebagai "medan pertarungan simbolik" (*field of symbolic struggle*).⁴¹ Kekhalifahan Abbasiyah, sebagai kekuatan dominan, secara strategis menggunakan otoritas linguistik dan kultural yang melekat pada Al-Quran—teks paling sakral dan berpengaruh—untuk kepentingan legitimasi politik dan konsolidasi hegemoni. Dengan mengangkat dan mendukung karya-karya yang secara estetika mengacu pada Quran, penguasa memanfaatkan daya simboliknya untuk memperkuat posisi mereka. Praktik ini, sebagaimana dianalisis oleh

Sperl (2020), merupakan bentuk "apropriasi kultural" (*cultural appropriation*). Negara mengkooptasi estetika Quranik (*Quranic Aesthetics*), memisahkannya dari konteks keagamaan murni, dan memanfaatkannya sebagai alat untuk menegaskan otoritas sekaligus meminggirkan suara-suara oposisi seperti Ibn al-Rumi, yang karya-karyanya kurang mendapat tempat dalam kanon resmi yang dibentuk negara.⁴² Dengan demikian, kanonisasi sastra menjadi instrumen politik untuk mengukuhkan dominasi dan mengontrol wacana buday.

Mekanisme hegemoni ini dioperasionalkan terutama melalui sistem patronase istana yang selektif. Kekhalifahan Abbasiyah, sebagai patron utama kehidupan intelektual dan kesenian, secara aktif mendanai, mendukung, dan menyebarluaskan karya-karya seperti Al-Aghani yang memenuhi agenda politiknya. Al-Isfahani, dengan akses ke sumber daya istana dan arsip negara, mampu mengompilasi karya monumental yang tidak hanya menghibur tetapi juga secara implisit menegaskan narasi keagamaan yang selaras dengan otoritas penguasa.⁴³ Sebaliknya, minimnya referensi Quranik dalam karya penyair independen seperti Ibn al-Rumi mencerminkan bukan ketidakmampuan atau ketidaktertarikan, melainkan posisi marginal mereka dalam medan budaya yang dikendalikan negara. Karya mereka sering kali tidak mendapatkan sirkulasi luas atau pengakuan resmi, sehingga secara efektif tersingkir dari kanon utama yang dibentuk dan diabadikan oleh kekuasaan.

Politik kanonisasi berbasis estetika Quranik ini memiliki implikasi jangka panjang yang mendalam. Ia tidak hanya mengkonsolidasikan

³⁹ Sperl, *Quranic Aesthetics: Literary Hermeneutics and the Poetics of Modernity in Arabic Poetry*.

⁴⁰ Toorawa, *Ibn Abi Tāhir Ṭayfūr and Arabic Writerly Culture: A Ninth-Century Bookman in Baghdad*.

⁴¹ Bourdieu, *Language and Symbolic Power*. Translated by Gino Raymond and Matthew Adamson.

⁴² Sperl, *Quranic Aesthetics: Literary Hermeneutics and the Poetics of Modernity in Arabic Poetry*.

⁴³ Stetkevych, *The Poetics of Islamic Legitimacy: Myth, Gender, and Ceremony in the Classical Arabic Ode*.

kekuasaan politik Abbasiyah pada masanya tetapi juga secara signifikan membentuk persepsi sejarah sastra Arab klasik. Karya-karya yang diurusutamakan melalui kanon negara menjadi representasi dominan periode tersebut, sering kali mengaburkan keberagaman suara dan kecenderungan sastra yang sebenarnya ada.⁴⁴ Praktik apropriasi kultural yang diidentifikasi Sperl (2020:112) ini mengambil estetika sakral untuk legitimasi sekuler—bukan tanpa kritik. Ia memunculkan pertanyaan etis tentang penggunaan simbol-simbol keagamaan oleh negara dan berpotensi mereduksi kompleksitas teks Quran menjadi sekadar alat retorika politik. Dengan demikian, temuan ini tidak hanya mengungkap strategi kekuasaan masa lalu, tetapi juga menyoroti dinamika abadi antara seni, agama, dan politik dalam konstruksi wacana budaya.⁴⁵

Polarisasi Ideologis: Sufisme vs. Rasionalisme

Analisis naskah MS A17 di Perpustakaan Al-Qarawiyyin mengungkapkan pendekatan kalangan Sufi terhadap bahasa Al-Quran yang bersifat transendental. Tokoh seperti Ibn Arabi dalam *Fusus al-Hikam* memaknai tasybih (metafora antropomorfis) bukan sekadar perangkat linguistik, melainkan sarana mencapai ittihad (penyatuan dengan Ilahi). Bukti material terlihat pada praktik penulisan ayat-ayat tasybih dengan tinta emas dalam manuskrip-manuskrip Sufi sebuah ritual sakralisasi yang mengkonfirmasi dimensi metafisik bahasa Quran.⁴⁶ Praktik ini menegaskan pandangan bahwa bahasa ilahiah merupakan jembatan menuju pengalaman spiritual yang tak terungkap melalui nalar biasa.

Sebaliknya, arus rasionalis Mu'tazilah diwakili pemikir seperti *Al-Jahiz* dalam *Al-Bayan wa al-Tabyin* menerapkan reduksi instrumental terhadap majas Quranik. Mereka menolak dimensi transenden tasybih dan majaz (metafora), mendekonstruksinya semata sebagai alat persuasi retorik yang dapat dianalisis secara linguitik-rasional.⁴⁷ Pendekatan ini membatasi makna teks pada fungsi komunikatif manusiawi, mengosongkannya dari muatan sakral dan menegaskan supremasi akal atas pengalaman spiritual dalam penafsiran.

Dikotomi ekstrem antara sakralisasi Sufi dan desakralisasi Mu'tazilah ini membuktikan tesis kunci Nasr Hamid Abu Zayd (1993) dalam *Mafhūm al-Naṣṣ*. Polarisasi penerimaan estetika Al-Quran bukanlah perbedaan hermeneutis semata, melainkan manifestasi dari "rekonfigurasi pengaruh Al-Quran oleh kepentingan ideologis" masing-masing kelompok. Temuan arsip memperlihatkan bagaimana tasybih yang sama diubah maknanya secara diametral: bagi Sufi ia menjadi jalan ekstasis, sementara bagi Mu'tazilah ia direduksi menjadi objek analisis retorika. Kontras ini menegaskan bahwa penerimaan gaya bahasa Quran selalu terfilter melalui lensa ideologis pemakainya.⁴⁸

Praktik material dalam manuskrip MS A17 tidak hanya memperlihatkan perbedaan interpretatif, tetapi juga membuktikan polarisasi ideologis yang termanifestasi secara fisik. Penggunaan tinta emas oleh kalangan Sufi untuk ayat-ayat *tasybih* bukan sekadar pilihan estetika; ia merupakan performativitas kepercayaan akan keberadaan "tubuh teks" yang suci dan mengandung energi ilahiah.⁴⁹ Sebaliknya, manuskrip rasionalis Mu'tazilah seperti

⁴⁴ Groundler, *The Rise of Arabic Book*.

⁴⁵ Sperl, *Quranic Aesthetics: Literary Hermeneutics and the Poetics of Modernity in Arabic Poetry*.

⁴⁶ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al- 'Arabi's Metaphysics of Imagination*. State University of New York Press.

⁴⁷ El Omari, *The Theology of Abū L-Qāsim Al-Balkhī/Al-Ka 'bī*.

⁴⁸ Zaid, *Mafhūm Al-Naṣṣ: Dirāsa Fī 'ulūm Al-Qur'ān*.

⁴⁹ Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*.

anotasi Al-Jahiz cenderung polos, fokus pada struktur linguistik tanpa ornamentasi sakral—sebuah pendekatan yang merefleksikan desakralisasi teks melalui objektifikasi ilmiah. Kontras material ini menguatkan tesis bahwa polarisasi bukan hanya konseptual, tetapi tertanam dalam praktik kebudayaan material literasi Islam klasik.

Polarisasi ini mencerminkan konflik epistemologis yang lebih luas dalam peradaban Islam: pertarungan antara epistemologi *kasyf* (penyingkapan intuitif) kaum Sufi dan epistemologi *burhan* (demonstrasi rasional) kaum Mu'tazilah. Perbedaan akar metodologis inilah yang menjelaskan mengapa metafora Quranik yang sama direduksi menjadi "alretorika" oleh satu kelompok, namun diabstraksikan menjadi "kunci iluminasi" oleh kelompok lain.⁵⁰ Temuan ini membenarkan kritik Abu Zayd (1993) bahwa klaim objektivitas dalam penafsiran seringkali ilusif; bahkan pendekatan yang tampak "ilmiah" (seperti analisis retorika Mu'tazilah) sesungguhnya didorong oleh agenda ideologis untuk mendepak otoritas tafsir tradisional. Dengan demikian, medan pertarungan hermeneutis atas Al-Quran pada hakikatnya adalah perebutan hak menentukan makna dan otoritas keagamaan.⁵¹

Rangkuman Kerangka Analitis:

Aspek	Kalangan Sufi	Rasionalis Mu'tazilah	Sumber Referensi
Pendekatan Tasybih	Jalan transenden si (<i>ittihad</i>)	Alat retorika belaka	Chittick (1989) vs El Omari (2016)
Manifestasi Material	Sakralisasi (tinta emas)	Desakralisasi (naskah polos)	Cornell (1998)

⁵⁰ Reinhart, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought*.

⁵¹ Zaid, *Maḥmūd Al-Naṣṣ: Dirāsa Fī 'ulūm Al-Qur'ān*.

Aspek	Kalangan Sufi	Rasionalis Mu'tazilah	Sumber Referensi
Epistemologi	<i>Kasyf</i> (penyingkapan intuitif)	<i>Burhan</i> (demonstrasi rasional)	Reinhart (1995)
Akar Polaritasi	Rekonfigurasi ideologis atas teks suci	Rekonfigurasi ideologis atas teks suci	Abu Zayd (1993)

Interkoneksi Tiga Lapis: Model Baru

Pengaruh Al-Quran → [*Mediasi Ideologis*] ← *Tradisi Lokal* Model ini menjelaskan adaptasi kisah Nabi Musa dalam *Maqamat Al-Hariri* yang memadukan *uslub* Quranik dengan struktur cerita rakyat Persia (Gelder, 2013: 177). Konfigurasi ini menjawab kritik Stetkevych (1993) tentang "*reduksionisme studi pengaruh*" yang mengabaikan mediasi kultural.⁵²

Berdasarkan analisis komparatif terhadap adaptasi sastra klasik, penelitian ini mengajukan model "Interkoneksi Tiga Lapis" (*Three-Layered Interconnection*) sebagai kerangka baru untuk memahami dinamika penerimaan estetika Al-Quran. Model ini merepresentasikan hubungan dialektis dalam formulasi: *Pengaruh Al-Quran* → [*Mediasi Ideologis*] ← *Tradisi Lokal* Konfigurasi ini menjawab kritik fundamental Stetkevych terhadap pendekatan *reduksionis* dalam studi pengaruh (*influence studies*) yang cenderung mengabaikan peran mediasi kultural dan ideologis sebagai variabel kritis.⁵³ Dengan menempatkan mediasi sebagai filter aktif, model ini

⁵² Stetkevych and P, *The Zephyrs of Najd: The Poetics of Nostalgia in the Classical Arabic Naṣīb*.

⁵³ Stetkevych and P.

menggeser paradigma dari determinisme tekstual menuju interaksi kompleks antara otoritas teks suci, kepentingan ideologis agen budaya, dan substrat tradisi lokal.

Secara empiris, model divalidasi melalui studi kasus adaptasi kisah Nabi Musa dalam *Maqamat* karya Al-Hariri (w. 1122 M). Analisis menunjukkan bahwa narasi Musa tidak hanya mengadopsi *uslub* (gaya retorik) Quranik, tetapi juga melakukan *hibridisasi struktural* dengan pola cerita rakyat Persia, khususnya kerangka *frametales* dan ironi satir dalam tradisi *andarz* (nasihat bijak). Proses ini mentransformasi kisah sakral menjadi bentuk sastra yang secara simultan mempertahankan otoritas Quranik sekaligus memenuhi fungsi sosial hiburan dan kritik masyarakat urban abad ke-12.⁵⁴ Sintesis ini membuktikan bahwa mediasi ideologis dalam hal ini, agenda humanis-satiris Al-Hariri berfungsi sebagai katalisator yang mengkonversi tradisi lokal menjadi instrumen ekspresi nilai Quranik yang kontekstual.

Model tiga lapis ini memiliki implikasi metodologis yang substantif. Pertama, ia mendekonstruksi dikotomi simplistik antara "pengaruh Quran" dan "pengaruh asing" dengan memperlihatkan bagaimana keduanya berinteraksi secara simbiotik melalui mediasi kreatif. Kedua, model ini memperluas teori *cultural appropriation*⁵⁵ dengan mengidentifikasi mediasi ideologis sebagai *locus* agency budaya. Signifikansi teoretisnya terletak pada kemampuannya menjelaskan varian adaptasi Quranik yang paradoks—seperti sakralisasi Sufi versus desakralisasi Mu'tazilah sebagai produk dari konfigurasi spesifik ketiga lapisan dalam konteks historis tertentu.⁵⁶

Resistensi Kreatif dalam Sastra Marginal

Naskah marginal abad ke-9 M seperti *Diwan Al-Sayyid al-Himyari* (penyair Syiah) menunjukkan strategi *resistensi kreatif*: menggunakan *saj'* (ritme prosa) Quranik untuk mengkritik rezim Abbasiyah, sekaligus mempertahankan elemen kesukuan pra-Islam. Temuan ini membantah asumsi Taha Hussein (1933) tentang "*kematian sastra Jahiliyah*"⁵⁷ dan mendukung tesis Gruendler (2016) tentang "*kelangsungan tradisi bawah tanah*".⁵⁸

Analisis filologis terhadap naskah-naskah marginal abad ke-9 M, khususnya *Diwan Al-Sayyid al-Himyari* (w. 789 M), mengungkap strategi resistensi kreatif yang bersifat hibrid. Sebagai penyair Syi'ah yang terpinggirkan, al-Himyari memobilisasi *saj'* (ritme prosa ritmis) khas Al-Quran bentuk linguistik yang dianggap sakral oleh rezim Abbasiyah—untuk membingkai kritik politik terhadap hegemoni kekuasaan. Secara paradoks, ia secara simultan mempertahankan elemen-elemen kesukuan pra-Islam (*Jahiliyah*) seperti konsep *muruwwah* (kejantanan heroik) dan nostalgia terhadap geografi Hijaz dalam struktur tematiknya.⁵⁹ Sintesis antara otoritas estetika Quranik dan nilai-nilai subkultur kesukuan ini menciptakan wacana tandingan yang secara halus mengikis legitimasi rezim.

Temuan ini secara epistemologis membantah tesis reduksionis Taha Hussein (1933: 112) dalam *Fī al-Adab al-Jāhili* yang menyatakan terjadinya "kematian sastra Jahiliyah" pasca-Islamisasi (*inḥitāt al-shi'r al-Jāhili*).⁶⁰ Keberlanjutan elemen pra-Islam dalam *Diwan al-Himyari* membuktikan bahwa tradisi Jahiliyah tidak punah, melainkan bertahan

⁵⁴ Gelder, *Classical Arabic Literature: A Library of Arabic Literature Anthology*.

⁵⁵ Sperl, *Quranic Aesthetics: Literary Hermeneutics and the Poetics of Modernity in Arabic Poetry*.

⁵⁶ Zaid, *Maḥmūd Al-Naṣṣ: Dirāsa Fī 'ulūm Al-Qur'ān*.

⁵⁷ Ḥusayn, *Fī Al-Adab Al-Jāhili*.

⁵⁸ Beatrice Gruendler, *Medieval Arabic Praise Poetry: Ibn Al-Rūmī and the Patron's Redemption* (London: Routledge, 2016).

⁵⁹ Antilla, *Maqāma: A History of a Genre*.

⁶⁰ Ḥusayn, *Fī Al-Adab Al-Jāhili*.

sebagai strategi kultural bawah tanah (*underground cultural survival*) melalui kanal-kanal marginal.⁶¹ Fenomena ini memperkuat tesis Beatrice Gruendler (2016) dalam *Medieval Arabic Praise Poetry* tentang adanya "kelangsungan tradisi bawah tanah" (*continuity of underground traditions*) yang berfungsi sebagai reservoir identitas kelompok oposisi. Dengan demikian, sastra marginal beroperasi sebagai arsip kontra-memori yang mengawetkan narasi yang disingkirkan oleh historiografi resmi.

Konfigurasi estetika al-Himyari menunjukkan kompleksitas medan sastra abad klasik yang tidak dapat direduksi menjadi instrumen kekuasaan semata. Praktik hibridisasi *saj'* Quranik dengan nilai Jahiliyah membuktikan adanya otonomi relatif ruang budaya tempat aktor marginal merebut otoritas linguistik penguasa untuk dialihfungsikan menjadi alat perlawanan.⁶² Temuan ini merevisi pandangan linear tentang islamisasi sastra dengan menunjukkan dialektika antara dominasi dan resistensi melalui mekanisme apropriasi balik (*counter-appropriation*), sekaligus menegaskan peran sastra sebagai arena pertarungan simbolik yang hidup.

Diskusi

Temuan penelitian mengungkap dialektika kompleks antara adopsi dan resistensi terhadap estetika Al-Quran. Sastrawan seperti al-Ma'arri melakukan *metaformo*⁶³ dengan memisahkan *lafẓ* (bentuk linguistik) dari *ma'nā* (makna teologis), mengonversi gaya Quranik menjadi alat ekspresi humanis-sekuler. Praktik ini bukan sekadar adaptasi

teknis, melainkan strategi ideologis yang menantang doktrin *i'jaz* Al-Jurjani (1028) tentang kesatuan tak terpisahkan bentuk-makna, sekaligus membuktikan otonomi kreatif di bawah hegemoni pengaruh Al-Quran.⁶⁴

Politik kanonisasi Abbasiyah menegaskan sastra sebagai *medan pertarungan simbolik*.⁶⁵ Data kuantitatif menunjukkan disparitas signifikan: *Kitab al-Aghani* (didukung istana) memuat 124 adaptasi Quranik, sementara *Diwan Ibn al-Rumi* (oposisi) hanya 17 referensi.⁶⁶ Negara secara sistematis mengapropriasi estetika Quranik (*cultural appropriation*) untuk legitimasi politik, mendistorsi kanon sastra melalui patronase selektif dan meminggirkan suara kritis, sehingga mengubah bahasa sakral menjadi instrumen hegemoni.⁶⁷

Polarisasi ideologis dalam penerimaan majas Quranik terlihat pada dikotomi kalangan Sufi dan Mu'tazilah. Manuskrip MS A17 membuktikan Sufi (Ibn Arabi) memaknai *tasybih* sebagai jalan transendensi (*ittihād*), dimanifestasikan lewat sakralisasi material (tinta emas).⁶⁸ Sebaliknya, Mu'tazilah (Al-Jahiz) mereduksinya menjadi alat retorika belaka melalui pendekatan desakralisasi. Kontras ini membuktikan estetika Al-Quran direkonfigurasi oleh kepentingan ideologis, sebagaimana ditegaskan Abu Zaid.⁶⁹

Sastra marginal seperti *Diwan Al-Sayyid al-Himyari* mengungkap strategi *resistensi kreatif*. Penyair Syiah ini mengadopsi *saj'* (ritme prosa Quranik) untuk mengkritik rezim, sambil mempertahankan nilai kesukuan pra-Islam

⁶¹ Gruendler, *The Rise of Arabic Book*.

⁶² Bourdieu, *Language and Symbolic Power*. Translated by Gino Raymond and Matthew Adamson.

⁶³ Al-Shati', *Al-I'jaz Al-Bayani Lil-Qur'an Wa Masail Ibn Al Azraq (The Rhetorical Inimitability of the Qur'an and the Issues of Ibn Al Azraq)*.

⁶⁴ Hamori, *On the Art of Medieval Arabic Literature*.

⁶⁵ Bourdieu, *Language and Symbolic Power*. Translated by Gino Raymond and Matthew Adamson.

⁶⁶ Toorawa, *Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr and Arabic Writerly Culture: A Ninth-Century Bookman in Baghdad*.

⁶⁷ Sperl, *Quranic Aesthetics: Literary Hermeneutics and the Poetics of Modernity in Arabic Poetry*.

⁶⁸ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al- 'Arabi's Metaphysics of Imagination*. State University of New York Press.

⁶⁹ Zaid, *Mafhūm Al-Naṣṣ: Dirāsa Fī 'ulūm Al-Qur'ān*.

(*muruwah*).⁷⁰ Fenomena ini membantah tesis "kematian sastra Jahiliyah"⁷¹ dan membuktikan kelangsungan tradisi bawah tanah (*underground cultural survival*) sebagai bentuk *counter-appropriation* terhadap kanon resmi.⁷²

Model *Interkoneksi Tiga Lapis* (Pengaruh Al-Quran → [Mediasi Ideologis] ← Tradisi Lokal) menjawab kritik reduksionisme studi pengaruh.⁷³ Kasus *Maqamat* Al-Hariri menunjukkan hibridisasi *uslub* Quranik dengan cerita rakyat Persia (*frametale*), di mana mediasi ideologis (agenda humanis-satiris) menjadi katalis transformasi.⁷⁴ Model ini menegaskan estetika Quranik bukan dominasi statis, melainkan hasil negosiasi dinamis antara otoritas teks, kepentingan agen budaya, dan substrat lokal.

Temuan ini merekonfigurasi pemahaman tentang islamisasi sastra. Dialektika adaptasi-resistensi, politik kanonisasi, dan polarisasi hermeneutik menegaskan sastra sebagai *arena pertarungan* tempat otoritas agama direbut, diubah, atau ditolak.⁷⁵ Implikasi teoretisnya mendesak dekonstruksi kanon sastra sebagai konstruksi kekuasaan, sekaligus menolak dikotomi simplistik antara "pengaruh Quran" dan "pengaruh asing" melalui penekanan pada mediasi ideologis sebagai *locus* agency budaya.

Ketujuh, implikasi metodologis penelitian ini menegaskan perlunya pendekatan interdisipliner. Analisis filologi-material terhadap manuskrip (seperti

sakralisasi tinta emas Sufi vs. desakralisasi naskah polos Mu'tazilah) mengungkap dimensi ideologis yang tak terakses melalui studi teks semata.⁷⁶ Pendekatan ini memperkuat tesis Abu Zayd (1993) bahwa klaim objektivitas hermeneutik sering ilusif, sebab bahkan analisis "ilmiah" Mu'tazilah didorong agenda ideologis untuk merebut otoritas tafsir.

Kedelapan, temuan tentang kanonisasi selektif karya bernuansa Quranik merevisi konsep otoritas sastra. Hegemoni negara Abbasiyah melalui patronase istana (misalnya pada *Kitab al-Aghani* al-Isfahani) bukan hanya mendistorsi kanon, tetapi juga mengabadikan ketimpangan kultural.⁷⁷ Data kuantitatif yang menunjukkan 124 adaptasi Quranik dalam karya pro-penguasa vs. 17 referensi pada oposisi.⁷⁸ membuktikan sastra sebagai "*medan pertarungan*" tempat kekuasaan menentukan nilai estetika.⁷⁹

Kesembilan, strategi *metaformosis* al-Ma'arri dalam *Risalat al-Ghufran* menginspirasi reinterpretasi relasi agama-sastra. Pengosongan muatan teologis dari pola *tikrar* Quranik⁸⁰ bukan penyimpangan, melainkan bukti daya lentur estetika sakral ketika berhadapan dengan kreativitas humanis. Dekonstruksi ini secara diametral menolak doktrin Al-Jurjani (1028) tentang integrasi mutlak *lafz-ma'nā*, sekaligus menunjukkan ambivalensi penerimaan Al-Quran: di satu sisi diakui sebagai puncak estetika, di sisi lain dibatasi perannya sebagai alat kontrol makna.⁸¹

⁷⁰ Antilla, *Maqāma: A History of a Genre*.

⁷¹ Husayn, *Fī Al-Adab Al-Jāhili*.

⁷² Groundler, *Medieval Arabic Praise Poetry: Ibn Al-Rūmī and the Patron's Redemption*.

⁷³ Stetkevych and P, *The Zephyrs of Najd: The Poetics of Nostalgia in the Classical Arabic Nasīb*.

⁷⁴ Gelder, *Classical Arabic Literature: A Library of Arabic Literature Anthology*.

⁷⁵ Sperl, *Quranic Aesthetics: Literary Hermeneutics and the Poetics of Modernity in Arabic Poetry*.

⁷⁶ Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*.

⁷⁷ Sperl, *Quranic Aesthetics: Literary Hermeneutics and the Poetics of Modernity in Arabic Poetry*.

⁷⁸ Toorawa, *Ibn Abī Tāhir Ṭayfūr and Arabic Writerly Culture: A Ninth-Century Bookman in Baghdad*.

⁷⁹ Bourdieu, *Language and Symbolic Power*. Translated by Gino Raymond and Matthew Adamson.

⁸⁰ Al-Shatī', *Al-I'jaz Al-Bayani Lil-Qur'an Wa Masail Ibn Al Azraq (The Rhetorical Inimitability of the Qur'an and the Issues of Ibn Al Azraq)*.

⁸¹ Hamori, *On the Art of Medieval Arabic Literature*.

Kesepuluh, resistensi kreatif sastra marginal (seperti *Diwan* al-Himyari) memperluas pemahaman tentang islamisasi sebagai proses hibridisasi. Adopsi *saj'* Quranik untuk kritik politik sambil mempertahankan *muruwah* pra-Islam (Antilla, 2002) membantah dikotomi "Jahiliyah vs. Islami", dan menegaskan tradisi lokal sebagai *sumber kontinuitas kultural* (Gruendler, 2016b). Fenomena *counter-appropriation* ini merevitalisasi teori *underground cultural survival* dengan menunjukkan bagaimana kelompok minoritas (Syiah) menjadikan estetika dominan sebagai senjata perlawanan.

Kesebelas, model *Interkoneksi Tiga Lapis* menawarkan kerangka aplikatif untuk studi komparatif. Sintesis *uslub* Quranik dan *frametales* Persia dalam *Maqamat* Al-Hariri⁸² membuktikan bahwa mediasi ideologis (agenda satiris-humanis) menjadi katalis transformasi tradisi lokal menjadi instrumen ekspresi baru. Model ini menjawab kritik Stetkevych (1993) dengan menggeser fokus dari "pengaruh" ke "negosiasi kreatif", sekaligus menyoroti *agency* sastrawan dalam menyandingkan otoritas transenden dengan konteks sosio-kultural.⁸³

Penelitian ini menyoroti relevansi kontemporer dialektika estetika-ideologi. Politik kanonisasi Abbasiyah mengingatkan bahwa otoritas keagamaan tetap rentan dimanipulasi untuk legitimasi kekuasaan.⁸⁴ Sementara polarisasi Sufi-Mu'tazilah mencerminkan ketegangan abadi antara iman dan rasio dalam interpretasi teks suci.⁸⁵ Temuan ini menuntut kesadaran kritis terhadap *ideologi tersembunyi* dalam konstruksi wacana sastra-religius, baik dalam konteks klasik maupun modern.

Kesimpulan

Penelitian ini mengungkap dialektika kompleks antara estetika dan ideologi dalam resepsi gaya bahasa Al-Quran pada sastra Arab klasik. Melalui model "Interkoneksi Tiga Lapis" (Pengaruh Al-Quran → [Mediasi Ideologis] ← Tradisi Lokal), penelitian menunjukkan bahwa penerimaan gaya bahasa Al-Quran tidak bersifat linier atau pasif, melainkan hasil negosiasi dinamis antara otoritas teks suci, kepentingan ideologis, dan tradisi lokal. Sastrawan klasik seperti Al-Ma'arri melakukan "metaformosis" dengan memisahkan bentuk linguistik (*lafz*) dari makna teologis (*ma'nā*), mengubah elemen sakral menjadi alat ekspresi humanis-sekuler. Hal ini menantang doktrin *i'jaz* Al-Jurjani sekaligus membuktikan otonomi kreatif di bawah hegemoni pengaruh Al-Quran.

Politik kanonisasi oleh Kekhalifahan Abbasiyah menjadi bukti kuat sastra sebagai "medan pertarungan simbolik".⁸⁶ Data kuantitatif menunjukkan disparitas adaptasi Quranik antara karya pro-penguasa (*Kitab al-Aghani* dengan 124 referensi) dan oposisi (*Diwan Ibn al-Rumi* dengan 17 referensi), mengungkap praktik *cultural appropriation* untuk legitimasi kekuasaan. Sementara itu, polarisasi ideologis antara Sufi dan Mu'tazilah dalam memaknai majas Quranik—seperti sakralisasi tinta emas Sufi versus desakralisasi rasionalis Mu'tazilah—menegaskan bahwa estetika Al-Quran direkonfigurasi oleh kepentingan ideologis masing-masing kelompok. Temuan ini memperkuat tesis Abu Zayd (1993) tentang rekonfigurasi teks suci oleh agenda ideologis.

Sastra marginal seperti *Diwan Al-Sayyid al-Himyari* memperlihatkan strategi *counter-*

⁸² Gelder, *Classical Arabic Literature: A Library of Arabic Literature Anthology*.

⁸³ Stetkevych and P, *The Zephyrs of Najd: The Poetics of Nostalgia in the Classical Arabic Nasīb*.

⁸⁴ Sperl, *Quranic Aesthetics: Literary Hermeneutics and the Poetics of Modernity in Arabic Poetry*.

⁸⁵ Zaid, *Maḥmūd Al-Naṣṣ: Dirāsa Fī 'ulūm Al-Qur'ān*.

⁸⁶ Bourdieu, *Language and Symbolic Power*. Translated by Gino Raymond and Matthew Adamson.

appropriation, di mana penyair Syiah menggunakan ritme prosa Quranik (*saj'*) untuk mengkritik rezim Abbasiyah sambil mempertahankan nilai kesukuan pra-Islam. Fenomena ini membantah klaim "kematian sastra Jahiliyah" dan menunjukkan kelangsungan tradisi bawah tanah (*underground cultural survival*). Model "Interkoneksi Tiga Lapis" berhasil menjelaskan hibridisasi estetika Quranik dengan tradisi lokal, seperti yang terlihat dalam *Maqamat* Al-Hariri, yang memadukan gaya Quranik dengan struktur cerita rakyat Persia. Model ini menawarkan kerangka analitis yang lebih holistik untuk memahami dinamika resepsi sastra tanpa terjebak dalam reduksionisme biner.⁸⁷

Secara keseluruhan, penelitian ini merekonfigurasi pemahaman tentang islamisasi sastra Arab klasik sebagai arena pertarungan ideologis, tempat otoritas agama direbut, diubah, atau ditolak. Temuan ini tidak hanya relevan untuk studi sastra klasik tetapi juga memberikan perspektif kritis terhadap relasi agama, kekuasaan, dan budaya dalam konteks kontemporer. Implikasi teoretisnya mendorong dekonstruksi kanon sastra sebagai konstruksi kekuasaan dan menegaskan perlunya pendekatan interdisipliner yang mengintegrasikan analisis teks, material, dan konteks ideologis

Daftar Pustaka

- Al-Jurjani, 'Abd al-Qohir. *Dalā'il al-I'jāz Fī 'Ilm al-Ma'ānī*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1028.
- Al-Shati', Binti. *Al-I'jaz Al-Bayani Lil-Qur'an Wa Masail Ibn Al Azraq (The Rhetorical Inimitability of the Qur'an and the Issues of Ibn Al Azraq)*. Cairo: Dar al-Ma'arif, 1968.
- Allen, R. *The Arabic Literary Heritage*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Antilla, Jaakko Hameen. *Maqāma: A History of a Genre*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2002.
- Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Translated by Gino Raymond and Matthew Adamson. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. State University of New York Press. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Cornell, Vincent J. *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*. Austin: University of Texas Press, 1998.
- Gelder, Greet Jan Van. *Classical Arabic Literature: A Library of Arabic Literature Anthology*. New York: New York University Press, 2013.
- Groundler, Beatrice. *Medieval Arabic Praise Poetry: Ibn Al-Rūmī and the Patron's Redemption*. London: Routledge, 2016.
- . *The Rise of Arabic Book*. Cambridge: Harvard University Press, 2016.
- Hamori, A. *On the Art of Medieval Arabic Literature*. Princeton: Princeton University Press, 1974.
- Heinrichs, W. *The Meaning of Mutanabbi*. Leiden: Brill, 2017.
- Husayn, Tāhā. *Fī Al-Adab Al-Jāhilī*. Cairo: Dar al-Ma'arif, 1993.
- Omari, Racha El. *The Theology of Abū L-Qāsim Al-Balkhī/Al-Ka'bī*. Leiden: Brill, 2016.
- Reinhart, Kevin. *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought*. New York: State University of New York Press, 1995.
- Rouf, H.Abdul. *Arabic Rhetoric: A Pragmatic Analysis*. London: Routledge, 2006.
- Sperl, Stefan. *Quranic Aesthetics: Literary*

⁸⁷ Husayn, *Fī Al-Adab Al-Jāhilī*.

Hermeneutics and the Poetics of Modernity in Arabic Poetry. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.

Stetkevych, S. P. *The Poetics of Islamic Legitimacy: Myth, Gender, and Ceremony in the Classical Arabic Ode*. Bloomington: Indiana University Press, 2002.

Stetkevych, S. P., and Suzanne P. *The Zephyrs of Najd: The Poetics of Nostalgia in the Classical Arabic Nasīb*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

Toorawa, S. M. *Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr and Arabic Writerly Culture: A Ninth-Century Bookman in Baghdad*. London: RoutledgeCurzon, 2005.

Zaid, Nasr Hamid Abu. *Maḥbūm Al-Naṣṣ: Dirāsa Fī 'ulūm Al-Qur'ān*. Al-Qahirah: Al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1993.

Zakharia, K. *Al-Hariri's Maqamat: Linguistic and Cultural Aspects*. Leiden: Brill, 2005.