

PENGARUH PEMIKIRAN IBNU MADHA' TENTANG USHUL AL-NAHWI AL- 'ARABI DALAM MEMAHAMI TEKS KEAGAMAAN

M. Faisol

Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, Fakultas Humaniora dan Budaya, Universitas Islam Negeri
Maulana Malik Ibrahim (UIN) Malang

Email. faisol_fatawi@yahoo.co.id

Abstract

"Nahwu" or syntax is a science born in the era of codification (Ashr al-Tadwin). In this field, there are many schools: Kufa, Bashrah, Baghdad, Egypt and Andalus. Each school has its own method and thought or what is called *ushul al-nahwi* (*qiyas, ta'lil, ta'wil* and *amil*). This research is included in the study of thought. The public figure of this research object is Ibnu Madha', that is his ideas on *ushul al-nahwi al-arabi* and the implication in understanding divine texts. Ibnu Madha' refused the concept of *ushul al-nahwi al-arabi: qiyas, amil, ta'lil* dan *ta'wil*, that have been made as the concept of mental interpretatif (al-Shurah al-Zhihniyyah al-Ta'wiliyyah) in lying the foundation of Arabic language. Ibnu Madha' refusal to the *ushul al-nahwi* opens up the space of freedom for reason to express in order to obtain the meaning that is not stated literally in the text.

Keywords

Ushul Al-Nahwi, Divine Texts, Syntax

Pendahuluan

Jauh sebelum Islam datang, masyarakat Arab telah memiliki perhatian tinggi terhadap bahasa mereka. Bagi mereka, bahasa Arab merupakan sesuatu yang luar biasa, yang dapat mengangkat pamor dan kemuliaan mereka khususnya di tengah kehidupan bahasa-bahasa suku (Al-Masluth, 1995:59-64), meskipun mereka telah menjadikannya sebagai sarana komunikasi dalam kehidupan sehari-hari. Masyarakat Arab adalah masyarakat paling *fasih* dan ahli dalam menggunakan bahasa sesuai dengan *sense* dan warisan bahasa yang fasih, yang mereka terima dari para nenek moyangnya (Al-Afghany, 1978:7).

Setelah Islam datang, bahasa Arab mengalami perkembangan dan kemajuan. Karena, bahasa Arab tidak saja menjadi bahasa komunikasi dalam kehidupan sehari-hari bagi masyarakat Arab sendiri dan tetapi juga menjadi bahasa yang digunakan oleh masyarakat tetangga seiring dengan tersebarnya Islam ke luar jazirah Arab (Thanthawi, t.th:7).

Perkembangan suatu bahasa tidak dapat dilepaskan dari kondisi sosial dan gelombang pemikiran yang ada. Artinya, bahwa perkembangan suatu bahasa selalu dipengaruhi oleh suatu kondisi sosial tertentu. Interaksi sosial yang dilakukan oleh setiap individu dengan latar sosial kehidupannya dalam suatu tempat memiliki peran penting dalam membentuk pikiran individu. Hal ini pada giliran selanjutnya, mempengaruhi seorang individu dalam mengungkapkan apa

yang dilihat dan disaksikan, serta dalam mengatakan apa yang menjadi isi hati dan pikirannya. Bahasa pun menjadi alat komunikasi. Dengan demikian, bahasa dan kondisi sosial memiliki hubungan yang erat (Mahmud, 1973:205-223).

Karena realitas sosial terus mengalami perubahan dari waktu ke waktu, maka bahasa pun mengalami perkembangan. Kadang, bahasa hidup di tengah perubahan budaya, sosial dan ekonomi. Di tengah kondisi yang seperti ini, bahasa akan sangat mungkin mengalami pergeseran. Salah satu bentuk pergeseran itu adalah munculnya kesalahan penggunaan dalam komunikasi yang dianggap tidak sesuai lagi dengan kaidah-kaidah yang sudah disepakati sebelumnya. Selalu ada “inovasi” baru dalam praktek berbahasa. Kondisi seperti ini pernah dilampaui oleh sejarah bahasa Arab ketika peradaban mereka menjadi “kiblat” bagi masyarakat di luar Arab. Kesalahan praktek berbahasa ini yang dalam sejarah bahasa Arab disebut dengan *lahn*.

Pada dasarnya, *lahn* muncul sejak zaman Rasulullah SAW (Dhoif, 1976:11). Bahkan pada masa Jahiliyah pun fenomena *lahn* sudah ada, hanya saja masih terbatas pada beberapa gelintir orang. *Lahn* mulai berkembang sejak Nabi Muhammad SAW meninggal dunia, dan meluas pada era daulah Umayyah. *Lahn* sendiri dalam pandangan ahli nahwu dianggap sebagai kesalahan tatabahasa (al-khatha’ al-nahwi) yang terjadi saat seseorang menggunakan praktek berbahasa yang tidak sesuai dengan kaidah bahasa yang ada (Wahbah, 1984:216).

Munculnya *lahn* di tengah praktek berbahasa masyarakat Arab mengakibatkan rusaknya sendi-sendi bahasa yang diwarisi dari nenek moyang mereka. Pada satu sisi, bahasa Arab mulai terkikis sendi-sendinya dan di sisi lain sedikit demi sedikit terancam punah. Hal ini menjadi faktor yang mendorong masyarakat Arab untuk melihat dan mencermati kembali warisan bahasa mereka.

Eksplorasi dan kemajuan keilmuan Arab-Islam telah tercatat dalam dunia Islam. Ini terjadi tepatnya pada jeda antara abad II dan III Hijriyah. Fase ini yang kemudian dalam sejarah Islam dikenal dengan masa kodifikasi atau *ashr al-tadwin* (Al-Jabiri, 1989:67). Suatu fase sejarah yang di dalamnya telah terjadi rekonstruksi terhadap bangunan khazanah peradaban Arab masa lalu secara umum. Artinya, bahwa dalam masa itu masyarakat Arab-Islam berusaha melihat, mencermati dan membangun kembali bangunan peradaban melalui proses pembuangan, penambahan, penginovasian, penginterpretasian dan bahkan ideologisasi (Al-Jabiri, 1991:142).

Sudah maklum, bahwa ilmu nahwu adalah salah satu ilmu yang lahir dalam *masa kodifikasi*. Ilmu ini tergolong ilmu penting yang harus dipahami jika hendak mahir dalam bahasa Arab, meskipun kemunculannya tidak dapat dilepaskan dari faktor agama, yaitu untuk menyelamatkan al-Qur’an dari perubahan dan kesalahan bacaan (Zayad, t.th:205).

Dalam ilmu nahwu juga terdapat beberapa aliran (mazhab). Ada aliran Kufa, Bashrah, Baghdad, Mesir dan Andalus. Diantara keempat aliran ini, hanya dua aliran saja yaitu Kufa dan Bashrah yang menjadi aliran mayoritas, meski masing-masing memiliki metode dan cara berpikir atau apa yang disebut dengan *ushul al-nahwi*. Yakni, prinsip-prinsip yang mendasari cara kerja ilmu nahwu dan cabang-cabang yang terkait dengannya. Prinsip yang dimaksud adalah *qiyas*, *ta’lil*, *ta’wil* dan *amil*. Perbedaan pandangan mengenai prinsip-prinsip ini pada giliran selanjutnya berdampak pada perbedaan pemahaman dan pandangan dalam kaidah bahasa Arab di satu sisi dan perbedaan dalam memahami teks agama di sisi lain.

Adanya implikasi pemahaman keagamaan karena munculnya perbedaan konsep mengenai *ushul al-nahwi* mengisyaratkan urgensi ilmu nahwu dalam memahami teks agama. Ini juga berarti

bahwa ilmu nahwu memiliki peran penting dalam konteks keberagaman seorang muslim. Dengan demikian memahami *ushul al-nahwi* sama saja dengan mempelajari sesuatu yang inti, yang harus dilakukan untuk memahami teks agama.

Mengenal Ibn Madha'

Nama lengkap Ibnu Madha' adalah Ahmad bin Abdurrahman bin Muhammad bin Saad bin Harits bin Ashim Ibnu Madha' al-Lakhmi (Al-Suyuthi, 1989:3230. Ia lebih dikenal dengan sebutan Ibnu Madha', di samping sebutan Abu al-Abbas, Abu Ja'far dan atau Abu Qasim (Lewis, 1986:855). Ibnu Madha' tumbuh dan berkembang di lingkungan keluarga terhormat dan mampu. Ia dilahirkan di Cordova, tepatnya pada tahun 513 H (Ied, 1989:38), dan meninggal dunia di Seville pada 17 Jumadil Ula 592 H. Tetapi, dalam riwayat lain disebutkan meninggal pada 12 Jumadil Akhir (Al-Suyuthi, 1989:233).

Sebagai seorang lahir dari keluarga mampu, Ibnu Madha' melanglang buana berguru kepada para ilmuwan pada zamannya. Demi tujuan pengetahuan, Ibnu Madha' mula-mula meninggalkan Cordova menuju Seville. Di sana, ia berguru ilmu nahwu kepada Ibn al-Ramak. Dari Seville, ia melanjutkan karir keilmuannya menuju Ceuta dengan berguru kepada Qadhi Iyadh untuk mendalami hadis (Lewis, 1986:855). Sementara dalam bidang fiqh, Ibnu Madha' menimba ilmu dari Ibn al-Araby, al-Bathuhy, al-Rasyathi dan Abu Muhammad bin al-Nashif.

Keseriusan Ibnu Madha' dalam mendalami ilmu pengetahuan diakui oleh ilmuwan muslim yang lain. Sebagaimana dijelaskan oleh Suyuthi dengan menukil komentar Ibnu Zubair, bahwa Ibnu Madha' termasuk sosok yang memiliki *concern* luar biasa dalam hal ilmu kebahasaan Arab. Ia telah mempelajari berbagai buku tentang nahwu, kebahasaan dan kesusastraan Arab, termasuk mendalami Kitab Sibaweih dengan sangat cermat dari gurunya, Ibnu Ramak (Al-Suyuthi, 1989:233).

Ibnu Madha' hidup sezaman dengan Ibnu Rusyd. Hanya saja, Ibnu Madha' lebih dikenal ketokohnya dalam bidang ilmu kebahasaan, yaitu sebagai *nihat*, sementara sosok Ibnu Rusyd dikenal sebagai filosof. Dalam sebuah riwayat diceritakan, bahwa Ibnu Madha' memiliki hubungan baik dengan Ibnu Rusyd. Hubungan ini terjalin sejak mereka berdua sama-sama berguru kepada Abu Bakar bin Sulaiman bin Samhun al-Anshari al-Qurthubi, seorang ilmuwan besar yang menjadi rujukan dalam hal bahasa Arab dan sastra. Samhun pernah berguru kepada Ibnu Tharawah yang memiliki pemikiran-pemikiran "nakal" di bidang ilmu nahwu. Pemikiran-pemikiran nakal ini disinyalir telah disebar dan ditularkan oleh Samhun kepada Ibnu Madha' dan Ibnu Rusyd.

Oleh karena itu, tidak mengherankan jika antara Ibnu Madha' dan Ibnu Rusyd memiliki kesamaan pikiran tentang nahwu yang cukup kontroversial. Keduanya sama-sama menyoal teori ilmu nahwu yang dipakai oleh para *nihat* pada saat itu khususnya di belahan Timur, yang dirasa memberatkan dan berlebihan bagi penduduk Andalusia yang akan belajar bahasa Arab sehingga pemikiran-pemikiran keduanya menjadi pandangan dan aliran tersendiri.

Meskipun memiliki pandangan dan pemikiran yang kontroversial, Ibnu Madha' tetap diakui sebagai sosok yang baik dan berpengetahuan yang luas. Di samping menguasai ilmu kebahasaan Arab, hadits dan fiqh, Ibnu Madha' juga mahir dalam ilmu-ilmu yang lain seperti ilmu ushul, kalam, kedokteran, ilmu hitung dan ukur (arsitektur). Karena kecerdasan dan kecermatan pikirannya, Ibnu Madha' juga dikenal sebagai seorang penyair dan bahkan penulis ulung (Al-Suyuthi, 1989:233).

Sebagaimana diketahui, bahwa di masa keemasan Islam seorang ilmuwan memiliki *concern* luas terhadap berbagai ilmu pengetahuan, sehingga ia sangat mungkin menguasai berbagai disiplin keilmuan. Dan seperti inilah yang dapat ditemukan pada sosok Ibnu Madha'. Yakni, ia menjadi sosok yang multi talenta di berbagai bidang ilmu pengetahuan.

Dalam literatur-literatur sejarah disebutkan, bahwa Ibnu Madha' memiliki beberapa buku. Yang paling terkenal adalah buku *ar-Radd ala an-Nuhat wa al-Masyriq fi an-Nahwi, Tanzih al-Qur'an amma la Yaliqu bi al-Bayan* dan *al-Masyriq fi al-manthiq*.

Buku *pertama* berisi tentang pilar-pilar dasar yang membangun ilmu nahwu atau yang lebih dikenal dengan *uhsul an-nahwi*, termasuk juga mendiskusikan metode berpikir yang digunakan. Buku ini pertama kali ditemukan dalam bentuk manuskrip di Perpustakaan Taimur nomor 375, yang kemudian diedit oleh Dr. Syaui Dhoif. Sekarang, karya Ibnu Madha' yang satu ini telah dipublikasikan dan dapat dibaca secara luas (Ied, 1989:39).

Buku *kedua* tidak diketahui isinya secara pasti. Bisa jadi, ia berisi tentang fiqh atau mengenai ilmu bahasa Arab. Hal ini karena buku tersebut tidak sampai ke tangan generasi setelah Ibnu Madha' (Ied, 1989:42). Jika melihat judul bukunya, penulis menduga buku tersebut berisi seputar pemahaman Ibnu Madha' mengenai ayat-ayat al-Qur'an yang terkait *istidlal* dan *istimbath* hukum-hukum. Ia dapat dipastikan, melalui buku ini, menepis model pemahaman dan pemaknaan terhadap ayat yang semestinya tidak perlu atau bahkan tidak ada dalam teks (*nash*) secara lahiriyah. Hal ini karena Ibnu Madha' menganut mazhab Zhahiriyyah yang hanya mengakui makna luar teks.

Sementara itu, buku *ketiga* diduga oleh para ilmuwan muslim, seperti Suyuthi dan Ibnu Farhun, sebagai kelanjutan buku *al-Radd ala al-Nuhat wa al-Masyriq fi al-Nahwi*. Yaitu, berisi tentang bantahan Ibnu Madha' terhadap teori-teori para ahli nahwu di wilayah Islam wilayah Timur. Buku ketiga ini -dalam beberapa literatur sejarah- juga disebut dengan *al-Masyriq fi Ishlah al-Manthiq*. Buku ini tidak pernah sampai ke tangan kita sebagaimana buku *ketiga* (Ied, 1989:40-41).

Meskipun karya-karya Ibnu Madha' tidak banyak yang sampai ke generasi sekarang, namun eksistensinya di tengah dunia khazanah pengetahuan Islam tetap diakui. Ibnu Madha' tetap menjadi satu dari sekian banyak ilmuwan muslim yang mumpuni, berpengaruh dan berpengetahuan luas di zamannya. "Salah satu tokoh yang menggenapi enam ratusan ilmuwan yang ada," demikian kata Ibnu Farhun.

Mengenai kenapa Ibnu Madha' tidak begitu dikenal atau bahkan dilupakan banyak orang, barangkali ilustrasi yang disampaikan oleh Ibnu Farhun dapat menjelaskannya. Ibnu Farhun mengatakan: "Ia (Ibnu Madha') tidak begitu didengar tatkala tentara Romawi menaklukkan Almeria" (Ibnu Farhun, 1315 H:48). Dahulu Almeria adalah salah satu kota dari kerajaan Granada. Para sejarawan menyebut kota ini dengan kota yang kaya. Mengingat pentingnya keberadaan kota tersebut, sampai-sampai Abdul Mu'min bin Ali (salah satu khalifah daulah Muwahhidun) merebutnya. Dan pada era daulah Muwahhidun pula kota tersebut diambil alih oleh Romawi.

Ilustrasi mengenai tidak begitu didengarnya nama Ibnu Madha' itu, jika dihubungkan dengan penyerbuan tentara Romawi, dapat dijelaskan sebagai berikut. Yakni, ketika orang-orang Romawi merebut kota Almeria dari para penguasa daulah Muwahhidun, mereka telah membakar dan memusnahkan manuskrip-manuskrip Arab. Sangat mungkin karya-karya Ibnu Madha' telah

dibawa ke Almeria. Dan Almeria jatuh ke tangan Romawi pada masa daulah Muwahidun. Karena itu, karya-karya Ibnu Madha' tidak banyak dikenal di kalangan para pengkaji nahwu (Ied, 1989:45).

Ibnu Madha' hidup di era daulah Muwahidun yang menjadikan mazhab Zhahiriyyah sebagai ideologi negara. Ia mendapati keempat penguasa daulah Muwahidun, yaitu Muhammad bin Tumart yang terkenal dengan sebutan al-Mahdi, Abdul Mu'min bin Ali, Abi Ya'qub Yusuf bin Abdul Mu'min dan Ya'qub bin Yusuf. Dengan ideologi Zhahiriyyah-nya, penguasa daulah Muwahidun melakukan revolusi pemikiran dengan mengajak kembali kepada teks dengan mengkajinya secara cermat dan ijtihad, dan meninggalkan pendapat-pendapat dan prinsip syakwa sangka (*zhann*) yang banyak dilakukan oleh para ulama ketika itu.

Ibnu Madha' memangku jabatan di masa daulah Muwahidun sebagai *qadhi al-qudhat*, yaitu masa Yusuf bin Abdul Mu'min dan Ya'qub bin Yusuf. *Qadhi al-qudhat* adalah jabatan hakim yang mempunyai wewenang untuk memerintah membunuh orang yang berhak dibunuh tanpa melalui persetujuan penguasa. Ia juga dianggap sebagai salah satu pucuk pimpinan yang menyuarakan revolusi pemikiran sebagaimana yang dikehendaki oleh penguasa. Agaknya, spirit revolusi di bidang fiqh sebagaimana yang dikehendaki oleh penguasa daulah Muwahidun ini yang memberi inspirasi Ibnu Madha' untuk melakukan hal yang sama di bidang ilmu nahwu.

Pemikiran Ushul An-Nahwi Ibnu Madha'

Sebagaimana dalam kajian ushul fiqh, istilah *ushul* juga dipergunakan oleh para ahli bahasa dalam ilmu nahwu. Kata *ushul* dan *nahwu* dirangkai satu sehingga menjadi istilah *Ushul al-Nahwi*. Sebagaimana peran penting Ushul Fiqh dalam kajian Fiqh, Ushul an-Nahwi juga mempunyai peran yang sangat signifikan dalam ilmu nahwu. Meskipun Ushul Fiqh dan Ushul an-Nahwi merupakan dua wilayah keilmuan yang berdiri sendiri, tetapi antara keduanya memiliki hubungan yang sangat erat. Keberadaan kedua disiplin keilmuan sebagai prinsip dasar-teoritis dan keamatan hubungan antara keduanya mengharuskan kita untuk melihat ilmu nahwu dan Fiqh dalam satu kerangka kajian.

Kata *ashl* berarti sesuatu yang melandasi yang lain. Atau dengan kata lain, dasar yang dijadikan pondasi. Bentuk jamak (plural) dari kata tersebut adalah *ushul*. Secara etimologis, kata *ushul* juga bisa diartikan sebagai 'sesuatu yang dibutuhkan dan tidak butuh pada yang lain'. Istilah *Ushul an-Nahwi* berarti prinsip-prinsip dasar yang membangun ilmu nahwu, baik masalah maupun praktik yang ada di dalamnya. Atau *Ushul an-Nahwi* juga bisa didefinisikan sebagai 'dalil-dalil nahwu yang darinya lahir cabang-cabang dan bagian-bagian'.

Dalam ranah kajian ilmu nahwu, munculnya istilah Ushul an-Nahwi diperkenalkan pertama kali oleh Ibn Syiraj (W 316 H) melalui bukunya *al-Ushul fii al-Nahwi*. Kemudian diikuti oleh generasi ahli nahwu berikutnya, seperti Ibn Jinni (W 392 H) lewat karyanya *al-Khasha'ish*, Ibn al-Anbari melalui dua bukunya *al-Ighrab fi Jadal al-I'rab* dan *Lam' al-Adillah fii Ushul al-Nahwi*, serta Imam as-Suyuthi dengan kitabnya *al-Iqtirah fii Ilm Ushul al-Nahwi*. Meski istilah Ushul al-Nahwi baru muncul di tangan generasi belakangan, namun bukan berarti sebelumnya diskusi mengenai Ushul al-Nahwi tidak ada. Prinsip-prinsip dasar yang membangun ilmu nahwu sudah ada dalam kajian nahwu awal, namun belum teristilahkan dan dalam bentuk parsial.

Dalam literatur-literatur ilmu nahwu dijelaskan, bahwa prinsip dasar yang membangun ilmu Nahwi atau yang diistilahkan dengan *Ushul al-Nahwi* terdiri dari empat komponen. Yaitu, *qiyas*, *ta'wil* (*illah*), *ta'wil* dan *amil*.

Pertama: Qiyas

Para ahli nahwu Basrah dan Baghdad sepakat mengenai keberadaan qiyas dalam nahwu. Hanya saja, mereka berbeda pendapat mengenai definisi dan batasan-batasannya. Ahli nahwu Basrah barangkali dapat digolongkan sebagai orang yang pertama kali mendiskusikan qiyas dalam nahwu. Hal dikarenakan Basrah telah menjadi tempat awal bagi lahir dan berkembangnya nahwu. Sementara itu, ahli nahwu Baghdad hanya turut andil dalam memperluas diskusi mengenai qiyas dan mengembangkan konsepnya. Ketika qiyas telah dijadikan objek kajian oleh para ahli nahwu dalam mendiskusikan masalah-masalah bahasa, maka qiyas pun kemudian dijadikan sebagai metode dalam menguraikan dan mengambil patokan dalam menyelesaikan masalah kebahasaan.

Qiyas dalam ilmu nahwu didefinisikan sebagai usaha untuk membawa (menyamakan) sesuatu yang tidak berlaku (*ghair manqul*) kepada hukum sesuatu yang sudah ada (*manqul*) jika masih ditemukan kesamaan (makna). Hal ini karena sesuatu yang berlaku dan dipakai luas (*al-manqul al-muththarid*) dijadikan kaidah yang padanya qiyas itu dapat dijalankan. Atau, qiyas adalah membawa cabang (*far'*) pada asal (*ashl*) karena adanya sebab, dan memberlakukan hukum 'yang asal' (*ashl*) pada cabang (*far'*) (Ied, 1989:68).

Qiyas dalam pengertian seperti itu berarti menyamakan atau memberlakukan hukum. Yakni, hukum-hukum nahwu yang dapat dibenarkan oleh teks-teks kebahasaan yang berlaku melalui suatu cara. Kemudian, diambil kaidah atau prinsip yang digeneralisasikan bagi teks-teks kebahasaan yang tidak berlaku secara umum. Dalam hal ini qiyas yang digunakan menyerupai qiyas teks dengan teks, karena qiyas baru bisa diberlakukan atau digunakan manakala ditemukan teksnya. Apabila tidak ditemukan teks kebahasaan yang berlaku, maka qiyas tidak dapat dilakukan. Jadi, teks menjadi standar ukuran dalam keberlangsungan memproduksi kaidah-kaidah bahasa.

Model qiyas yang digunakan dalam ilmu nahwu seperti itu melibatkan proses penalaran rasional, karena akal di dalam qiyas mempunyai peran penting untuk mempertimbangkan dan menetapkan sebab (*illah*) serta mencari keterkaitan antara hukum-hukum, baik sekedar menjaga *illah* maupun menghilangkannya, secara langsung atau tidak langsung. Hal ini mungkin dapat menjadi bukti bahwa ilmu nahwu memang terpengaruh oleh logika Aristotelian. Karena, qiyas pada mulanya terpaku pada hal-hal yang bersifat prediktif (Zadah, 1987:678).

Qiyas yang dipakai dalam ilmu nahwu dibagi ke dalam tiga macam, yaitu qiyas *illah*, qiyas *thaed* dan qiyas *syibh*. Dalam qiyas, *illah* (sebab) ada yang dijaga dan ada pula yang tidak dijaga. Apabila *illah*-nya dijaga maka disebut dengan qiyas *syibh*. Misalnya saja, *i'rab fiil mudhari'* karena keserupaannya dengan *isim fail* dengan tanpa ada *illah* yang jelas kecuali atas dasar keserupaan (*syibh*), yaitu keserupaan antara *fiil* dan *isim fail*. Apabila *illah*-nya sesuai maka disebut dengan qiyas *illah*, seperti diqiyaskannya *rofa' naibul fail* pada *isim fail* karena adanya *isnad* yang terdapat pada keduanya. Adapun jika *illah* yang ada tidak memiliki kesesuaian, maka disebut dengan qiyas *thard*, seperti ke-*mabni*-an *laisa* diqiyaskan pada ke-*mabni*-an *fiil ghair mutasharrif* (Hasan, 1982:168).

Ada empat pilar (rukun) yang menopang qiyas, yaitu *muqis alaih*, *muqis*, *illah* dan *hukm*. Sebagian ahli nahwu menyebut rukun-rukun tersebut dengan istilah lain, yaitu asal (*ashl*), cabang (*far'*), sebab (*illah*) dan hukum.

Praktik qiyas seperti itu secara lebih gamblang dapat digambarkan dalam sebuah contoh. Misalnya firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 184:

وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ

Kalimat *an tashumu* merupakan *masdar muawwal* serta berkedudukan sebagai *mubtada'* dan *marfu'*. Mubtada' adalah asal, sedangkan masdar muawwal merupakan cabang. Rafa' merupakan hukum, sedangkan *illah* (sebab) yang mempertemukan antara keduanya adalah tidak di-*isnad-*kannya kata tersebut dengan *amil lafzhi*.

Ketiga qiyas sebagaimana tersebut di atas berbeda dengan qiyas aplikatif yang digunakan oleh para penutur bahasa dalam memperoleh bahasa dalam kehidupan sehari-hari. Seorang anak kecil misalnya, ia memiliki modal alami yang menjadikan dirinya mampu memperoleh bahasa lewat proses mendengar apa yang ada di sekelilingnya dengan mengikuti sistem dan struktur bahasanya (Syahin, 1984:81-94). Dalam konteks ini, qiyas aplikatif lebih disebut dengan *mimetik*. Sementara itu, qiyas *syibh* digunakan oleh para ahli nahwu dalam bidang bahasa secara murni dan bukan bahasa yang sudah terkontaminasi dengan logika filsafat.

Qiyas, menurut Ibn Madha', apabila digunakan dalam bahasa (ilmu nahwu) bukan merupakan hal yang dilarang. Ia membolehkan qiyas. Hanya saja, qiyas yang dibolehkan adalah qiyas yang disertai dengan bukti teks yang jelas. Apabila tidak ditemukan bukti teks yang jelas, yang dapat menguatkan sesuatu yang di-*qiyas-*kan, maka qiyas seperti ini tidak dapat diterima dan bahkan harus ditolak. Tampaknya, pemikiran Ibn Madha' tentang qiyas ini memiliki keterkaitan dengan pemikirannya tentang teks linguistik.

Di dalam bab *tanazu'*, Ibn Madha' secara tegas menolak untuk meng-*qiyas-*kan *ma'mulat* seperti *zharaf*, *masdar* dan *hal* kepada *maf'ul*. Ia baru menerima peng-*qiyas-*an itu apabila di dalamnya ditemukan bukti (teks/bahasa) yang datang (didengar) dari orang Arab. Secara lebih jelas dapat dilihat dalam beberapa contoh berikut:

قُمْتُ وَقَامَ زَيْدٌ قِيَامًا

Dalam pertimbangan Ibn Madha' bentuk *masdar* semestinya dihadirkan untuk meneguhkan (ta'kid) fi'il. Membuang *masdar* berarti bertentangan dengan prinsip peneguhan itu sendiri. Dalam contoh di atas, jika kata *qiyaman* dihubungkan kepada fi'il yang kedua (yaitu, *qama*) dan dibuang untuk keterkaitannya dengan fi'il yang pertama (*qumtu*), maka itu berarti sama saja dengan membuang sesuatu yang diteguhkan (*al-muakkad*). Tetapi jika yang dimaksud dengan *masdar*, sebagaimana dalam contoh tersebut, adalah menjelaskan atau mengacu pada *nau'* (bentuk), maka ia menyerupai *maf'ul bih*. Ini seperti ketika mengatakan: قمت القيام الحسن. Jika kata *al-qiyam al-hasan* dikembalikan kepada fi'il kedua, maka takdirnya menjadi قمت وقام زيد القيام. Tetapi jika dikembalikan kepada fi'il yang pertama, maka takdirnya menjadi قمت وقامه زيد القيام الحسن (Ibnu Madha', 1947:115).

Ibnu Madha' secara tegas menolak *qiyas aqli*. Menurutnya, para nuhat tidak jeli dan cermat ketika menjadikan model qiyas seperti ini di dalam kajian-kajian linguistik (ilmu nahwu) mereka. Hal ini karena mereka telah membawa sesuatu kepada sesuatu yang lain dengan tanpa adanya hubungan atau keterkaitan yang konprehensif dalam meng-*qiyas-*kan dua hal. Di samping itu, mereka mengira bahwa praktik yang seperti itu (menggunakan *qiyas aqli*) juga dikehendaki oleh masyarakat Arab. Dengan jelas Ibnu Madha' mengatakan:

"Orang Arab adalah umat yang cerdas. Bagaimana mungkin mereka menyamakan sesuatu dengan sesuatu yang lain, dan menyamakan hukum sesuatu itu pada sesuatu

yang lain, sementara sebab hukum asal tidak ditemukan dalam cabang? Jika di antara para nuhat ada yang melakukan seperti itu, berarti ia bodoh dan tidak bisa diterima. Mengapa mereka menisbatkan sesuatu yang tidak diketahui oleh sebagian mereka kepada orang Arab? Ini semua karena mereka tidak meng-*qiyas*-kan sesuatu dan memberlakukan hukumnya kecuali apabila sebab hukum asal ditemukan pada cabang” ((Ibnu Madha’, 1947:156).

Dari pernyataan itu, jelas bahwa Ibnu Madha’ menolak jenis qiyas seperti ini berdasarkan pada dua prinsip. *Pertama*, alasan rasional. Yaitu, bahwa prinsip menyamakan dua hal karena adanya kesamaan sebab (antara hukum asal dengan cabang) merupakan prinsip yang lemah. Karena, bentuk kesamaan (*al-musyabahah*) yang terdapat dalam asal dan cabang tidak sempurna. *Kedua*, alasan linguistik. Yakni, bahwa orang Arab belum tentu atau memang tidak sama sekali menghendaki apa yang dilakukan oleh para nuhat. Dengan kata lain, bahwa praktik penggunaan *qiyas aqli* diingkari oleh Ibnu Madha’ karena tidak memiliki keterkaitan dengan praktik berbahasa orang Arab itu sendiri. Atau memang masyarakat Arab tidak pernah menggunakan *qiyas aqli* dalam menggunakan bahasa mereka sehari-hari.

Kedua: Ta’lil (Illah)

Ta’lil merupakan salah satu metode untuk mencari hukum bahasa yang digunakan dalam ilmu nahwu (*al-istidlal an-nahwi*). Secara etimologi, *talil* berarti mencari *illah* (sebab), baik langsung maupun tidak langsung, yang berujung pada suatu kesimpulan tertentu, baik kesimpulan ini bersifat murni logis maupun bersifat alami. Atau *illah* secara lughawi berarti sebuah makna yang menempati suatu posisi dimana posisi yang ditempati itu berubah karenanya dengan tanpa sengaja (Al-Hifni, 1990:213).

Fenomena *ta’lil* dalam nahwu seringkali dapat ditemukan dalam bentuk yang beragam. *Ta’lil* ini menjelma dan tersebar di dalam berbagai tema kajian nahwu. Diantaranya, i’rab fi’il mudhari’ karena kesamaannya dengan isim dan ke-mabni-an sebagian isim karena kesamaannya dengan huruf dengan berdasarkan pada *illah tasybihiyah*. Contohnya, membuang huruf wawu dalam kata *ya’idu*: wawu dibuang karena jatuh diantara huruf ya’ dan kasrah; alasan pembuangannya adalah karena menghindari pengucapan yang berat.

Illah dalam filsafat dibagi menjadi empat. Yaitu, *illah madiyah* (*causa materialis*), *shuriyah* (*causa formalis*), *fa’iliyah* (*causa efficiens*) dan *gha’iyah* (*causa finalis*). *Illah madiyah* berarti sebab yang mengharuskan adanya akibat (*ma’lul*) karena kekuatannya, seperti kayu dan besi jika dinisbatkan kepada tempat tidur. *Illah shuriyah* adalah jenis yang menentukan bentuk sesuatu atau sesuatu yang diakibatkan oleh perbuatan seperti bentuk jika dinisbatkan kepada tempat tidur. *Illah fa’iliyah* adalah akibat yang ditimbulkan karena adanya sebab, seperti tukang kayu jika dinisbatkan kepada tempat tidur. Sementara *illah ghai’iyah* adalah akibat yang ditimbulkan oleh akibat. Atau dengan kata lain, *illah gha’iyah* adalah *illah al-ilal* (akibat dari akibat), seperti posisi duduk jika dinisbatkan kepada tempat tidur (Al-Hifni, 1990:214). Apabila *illah-illah* tersebut dijelmakan kedalam bentuk pertanyaan, maka wujudnya adalah *illah madiyah* berarti ”Apakah sesuatu itu?”, *illah shuriyah* berarti ”Bagaimana sesuatu itu?”, *illah fa’iliyah* berarti ”Siapa yang melakukan sesuatu itu?” dan *illah gha’iyah* berarti ”kenapa sesuatu itu?” Dalam ilmu nahwu, premis-premis *illah* tersebut mengarah kepada bentuk *illah gha’iyah*. Maka, pertanyaan ”Kenapa?” menjadi suatu keharusan dalam ilmu nahwu (Ied, 1990:115).

Secara global, *illah* dalam nahwu dikelompokkan menjadi tiga macam. *Pertama*, *illah ta’limiyah* yaitu *illah* yang dapat menunjukkan seseorang untuk mengetahui atau memahami bahasa orang

Arab, seperti ungkapan *إن زيدا قائم*. Jika ditanyakan kenapa kata *zaid* dibaca nashab, maka jawabnya adalah karena kata *inna* menashabkan isim dan merafakkan khabar, dan memang demikianlah kita mengetahuinya dari orang Arab.

Kedua, illah qiyasiyah seperti dalam contoh: *إن زيدا قائم*, jika ditanyakan kenapa kata *zaid* dinashabkan, maka jawabnya adalah *inna* dan saudaranya menyerupai fi'il muta'addi yang menashabkan maf'ulnya. Karena persamaan itulah, maka *inna* dan saudaranya bisa beramal sebagaimana fi'il muta'addi. Maka, dalam konteks ini kata *zaid* serupa dengan maf'ul bih secara lafzhi, sementara *inna* adalah fi'il yang menashabkannya.

Ketiga, illah jadaliyah nazhariyah yakni alasan (*illah*) yang dikemukakan dalam *illah qiyasiyah*. Dalam kasus contoh di atas, *illah* ini terjelma dalam pertanyaan: "Dari perspektif manakah *inna* bisa disamakan dengan fi'il?", "Dengan fi'il apakah?", "Apakah fi'il madhi, mudhari' ...?" dan seterusnya (Ied, 1990:119).

Ibnu Madha' berpendapat bahwa *illah* dibagi menjadi dua macam. *Pertama, illah ula* (*illah* lapisan pertama) dan *illah tsawani* (*illah* lapisan kedua, ketiga dan seterusnya). *Illah ula* merupakan alasan yang dengannya seseorang dapat memahami perkataan atau ucapan orang Arab. *Illah* ini dapat dikategorikan sebagai dasar untuk menetapkan aturan main (struktur dasar) yang dipakai dalam bahasa orang Arab. Sementara itu, *illah tsawani* menurut Ibnu Madha' tidak diperlukan (Ibnu Madha', 1947:152).

Ketika Ibnu Madha' ditanya mengapa kata *zaid* dalam jumlah *qama zaidun* harus dibaca rafa', ia menjawab: karena kata itu berkedudukan menjadi *fa'il* dan *fa'il* itu harus dibaca rafa'. Inilah yang disebut dengan alasan pertama (*illah ula*). Jika kemudian ditanya lagi kenapa *fa'il* itu harus dibaca rafa', maka menurut Ibnu Madha' pertanyaan itu tidak patut dijawab. Jawaban yang pas tidak lain adalah karena begitulah orang Arab mengatakan. Pandangan seperti ini tentunya jauh berbeda dengan pandangan mayoritas nuhat. Jika pertanyaan serupa diajukan kepada nuhat yang lain, maka mereka pasti memberikan jawaban: kata *zaid* dibaca rafa' karena fa'il dan fa'il itu harus rafa' (*illah ula*); kenapa harus rafa'? karena untuk membedakan antara fa'il dengan maf'ul (*illah tsaniyah*); kenapa fa'il tidak dibaca nashab saja dan maf'ul dirafakan? Karena fa'il itu sedikit, sedangkan maf'ul itu bisa banyak (*illah tsalitsah*). Bagi Ibnu Madha', *illah tsaniyah* dan seterusnya tidak diperlukan ketika seseorang memakai bahasa Arab karena hanya menimbulkan perdebatan yang sia-sia. Ibnu Madha' menyatakan:

"Hal yang harus dihilangkan dalam nahwu adalah perdebatan yang tidak patut diangkat seperti perdebatan para nuhat mengenai *illah* rafaknya fa'il, nashabnya maf'ul bih dan seluruh perdebatan mereka mengenai *illah tsawani* yang tidak patut dikemukakan" (Ibnu Madha', 1947:164).

Ibnu Madha' juga membagi *illah tsawani* kedalam tiga macam. Yaitu, *maqthu' bih*, *ma fih iqnā'* dan *maqthu' bi fasadihi*. Yang pertama dimaksudkan sebagai *illah* yang harus dihilangkan melalui pemutusan pertanyaan. Setelah *illah* pertama tidak diperbolehkan lagi mengajukan *illah* kedua. Yang kedua dimaksudkan sebagai *illah* yang didalamnya terdapat perasaan puas demi kepentingan pencarian persamaan di antara dua hal (asal dan cabang). Sementara yang ketiga dimaksudkan sebagai *illah* yang memang tidak memiliki manfaat dan arti apa-apa ketika diungkapkan atau bahkan tidak dapat memuaskan akal dan memang benar-benar tidak memiliki signifikansi bagi penalaran (Ibnu Madha', 1947:152).

Ketiga: Ta'wil

Secara etimologi, *ta'wil* berarti merenungkan, mengira-ngira dan menafsirkan. Sedangkan secara terminologi, *ta'wil* berarti menggeser zhahirnya teks (lafazh) dari posisinya yang otentik menuju bukti (makna) yang dibutuhkan seolah-oleh makna itu meninggalkan zhahir dari teks. Atau dengan kata lain, *ta'wil* adalah menafsirkan ucapan yang maknanya berbeda-beda dengan memberikan penjelasan yang diambil dari luar teks (Manzhur, 1996:264).

Dalam Islam, *ta'wil* telah menjadi terminologi yang signifikan, yang diperdebatkan oleh aliran-aliran atau mazhab-mazhab pemikiran. Masing-masing aliran memiliki prinsip dan pijakan. Masing-masing menisbatkan dirinya kepada Islam dan mengklaim berpegang teguh pada al-Qur'an dan al-Hadits. Dengan penerimaan dan penolakannya terhadap *ta'wil*, masing-masing aliran membaca dan memahami teks-teks keagamaan (al-Qur'an dan hadits). Hal ini juga yang mengakibatkan mereka berbeda pendapat dalam pemahaman mengenai suatu ayat. Ada yang cenderung rasional, tetapi ada juga yang cenderung lebih literal.

Di kalangan mayoritas mufassir, kata *ta'wil* didefinisikan sebagai upaya mengalihkan *kalam* dari sisi literalnya menuju permenungan dan pemahaman yang lebih luas. Sementara dalam tradisi fiqh, *ta'wil* didefinisikan sebagai usaha untuk mengalihkan lafaz dari makna literalnya menuju kemungkinan makna yang lain yang dipandang masih sesuai dengan teks itu sendiri (Al-Jurjani, Ali 1988:50). Sementara itu, dalam tradisi sastra, *ta'wil* diartikan sebagai usaha memberi makna tertentu pada teks untuk mendapatkan signifikansi sebuah cerita (Wahbah, 1984:86).

Sebagaimana *ta'wil* digunakan dalam ranah penafsiran maupun fiqh, *ta'wil* juga digunakan oleh para nuhat. Dalam ilmu nahwu *ta'wil* dijadikan sebagai metode untuk membuat hukum-hukum atau aturan-aturan bahasa Arab. Para nuhat menggunakan *ta'wil* untuk menafsirkan ungkapan atau teks dari sisi literalnya agar sesuai dengan aturan-aturan dan hukum-hukum nahwu. Praktik *ta'wil* dapat ditemukan secara luas dalam berbagai buku nahwu.

Secara nyata, metode *ta'wil* dalam ilmu nahwu menjelma menjadi konsep *hazhaf* (pembuangan), *istitar* (penyembunyian) dan *taqdir* (pengkiraan) dalam jumlah-jumlah. Contohnya, pembuangan fi'il dalam perintah (*amar*) dan larangan (*nahy*): *ra'sak* (yang berarti *ittaqi ra'sak*) atau *nafsak* (yang berarti *ihdzar nafsak*). Atau ungkapan *an-naja'a an-naja'a* yang berarti *alaika an-naja'a* (Ibnu Qambur, 1966:275). Begitu juga misalnya dalam sumpah: *wallahi* yang berarti *uqassimu billahi*.

Dalam nahwu, konsep *istitar* (penyembunyian) juga menjadi konsep yang marak digunakan oleh para nuhat. Biasanya, *istitar* ada yang bersifat wajib dan ada yang bersifat *jawaz* (boleh). Contohnya, menyembunyikan dlamir (kata ganti) dalam ungkapan: *uwafiq* dan *muhammad qama*. Dalam ungkapan yang pertama, penyembunyian dlamir (kata ganti *ana*) bersifat wajib dan bahkan tidak diperbolehkan untuk dinyatakan secara terang-terangan sehingga menjadi *uwafiq ana*. Sementara dalam ungkapan kedua, penyembunyian dlamir bersifat *jawaz* sehingga jika dlamir-nya dinyatakan maka menjadi *muhammad qama huwa*.

Sedangkan masalah *taqdir* dapat ditemukan dalam jumlah-jumlah dan ungkapan-ungkapan seperti *al-jumlah allati laha mahall min al-i'rab*: khabar, maf'ul dalam pembahasan mengenai *zhanna*, jawab syarat, hal, tawabi', shifah dan mudhaf ilaih (Al-Ghalayainy, 1987:285). Contohnya, dalam ungkapan Arab dinyatakan: *مررت برجل يعمل الخير* maka dapat ditakwil menjadi *مررت برجل عامل الخير*.

Demikian para nuhat menjadikan *ta'wil* sebagai metode dalam menerapkan kaidah-kaidah bahasa Arab. Mereka menjadikan aturan-aturan bahasa sedemikian rupa dengan berpijak pada *ta'wil*. Bahkan aturan dan kaidah itu harus tunduk kepada *ta'wil*.

Meskipun *ta'wil* telah dijadikan sebagai metode yang absah dalam membuat kaidah bahasa oleh mayoritas nuhat, namun tidak demikian halnya dengan Ibnu Madha'. Terkait dengan masalah *ta'wil* ini, Ibnu Madha' menolak konsep *hazhaf* (pembuangan). Menurutnya, konsep pembuangan (*hazhaf*) yang dikemukakan oleh para nuhat merupakan konsep yang ambigu dan tidak jelas. Hal ini karena mereka tidak mampu membedakan antara kata yang *mudhmar* (disembunyikan) dan kata yang *mahzhuf* (dibuang).

Ada dua *point* penting terkait dengan *mudhmar* dan *mahzhuf*, yang harus dicermati secara kritis. *Pertama*, yang *mudhmar* berarti sesuatu yang harus dipenuhi, sementara yang *mahzhuf* berarti sesuatu yang tidak diperlukan. *Kedua*, yang *mudhmar* adalah isim, sementara yang *mahzhuf* adalah fi'il. *Hazhaf* (pembuangan) hanya terjadi pada fi'il dan jumlah, dan tidak berlaku pada isim. *Kedua point* itu tidak memberikan garis pembedaan yang jelas dan cermat. Bahkan cenderung kontradiktif dan ambigu. Menurut Ibnu Madha', satu-satunya yang dapat membedakan kedua hal itu tidak lain dikembalikan kepada si penutur (*mutakallim*) bahasa itu sendiri (Ibnu Madha', 1947:102).

Ibnu Madha' berpendapat, ada tiga jenis *mahzhufat*. Yaitu, *pertama* kata dibuang karena lawan bicara (orang kedua) diindikasikan telah mengetahui. Misalnya, ketika dikatakan *zaidan* yang berarti *a'thi zaidan*. Hal ini terjadi karena lawan bicara dianggap telah mengetahui "perintah untuk memberi sesuatu" kepada si Zaid, sehingga cukup dikatakan *zaidan*. *Kedua*, kata itu dibuang karena memang tidak dibutuhkan dan bahkan jika masih tetap ditampakkan maka akan merusak ucapan, seperti *azaidan dharabtahu*. *Ketiga*, kata itu dibuang karena jika tetap ditampakkan maka disinyalir dapat merubah ucapan, seperti *ya abdallah*. Jika ucapan ini ditampakkan menjadi *ad'u abdallah* maka strukturnya menjadi berubah. Yaitu, dari bentuk *nida'* (panggilan) menjadi bentuk *khabariyah* (berita) (Ibnu Madha', 1947:88).

Atas dasar itu, Ibnu Madha' hanya menerima konsep *mahzhuf* (pembuangan) manakala pembuangan tersebut telah diketahui oleh lawan bicara (*mukhathab*). Sejauh lawan bicara (*mukhathab*) mengerti atau mengetahui *hazhaf* (pembuangan) kata/kalimat yang dikehendaki oleh si *mutakallim* (penutur), maka sejauh itu boleh dilakukan pembuangan (*hazhaf*). Tetapi jika tidak mengetahui, maka lawan bicara (*mukhathab*) tidak diperbolehkan melakukan pembuangan. Karena, hanya akan membawa teks kepada ke-aib-an dan perubahan makna.

Penolakan Ibnu Madha' terhadap fenomena *ta'wil* dalam nahwu juga tercermin dari sikapnya terhadap konsep *istitar/idhmar* (penyembunyian). Di sini, dapat dikemukakan contoh: زيد ضارب عمرا. Para nuhat biasanya menganggap bahwa di dalam contoh tersebut ada *dhamir* (kata ganti) yang disembunyikan, tepatnya pada kata *dharibun*. Kata *dharib* menunjukkan arti sebagai pelaku (*fa'il*) yang tidak terang-terangan, sementara kata *zaid* adalah nama dari si pelaku tersebut. Anggapan seperti ini adalah salah dan tidak dapat diterima oleh akal manusia. Munculnya pikiran seperti itu dikarenakan para nuhat telah keliru dalam memahami *dalalah* fi'il atas *dalalah* fa'il: antara *dalalah lafzhiyah* dan *dalalah luzumiyah*, sehingga mereka meyakini bahwa di dalam fi'il (kata kerja) pasti tersimpan fa'il (pelaku).

Menurut Ibnu Madha', *dalalah* dibagi menjadi dua macam. *Pertama*, *dalalah lafzhiyah* yang dikehendaki oleh si pemakai bahasa (*al-wadhi'*) seperti *dalalah* isim dengan sesuatu yang dinamai (*al-musamma*) dan *dalalah* fi'il dengan peristiwa dan waktu. dan *dalalah luzumiyah*.

Kedua, dalalah luzumiyah seperti *dalalah*-nya atap dengan tembok. *Dalalah* fi'il atas fa'il (seperti dalam contoh زيد ضارب عمرا) tidak lain adalah *dalalah lafzhiyah*. Maka, dalam kata kerja -misalnya saja- kata *ya'lamu*, *a'lamu* dan *na'lamu* tidak ada istilah yang disebut dengan *idhmar* (penyembunyian). Huruf *ya'* sebagaimana dalam fi'il mudhari' berarti tanda bagi bentuk *gha'ib mudzakkar* (orang ketiga), *alif* berarti orang pertama (penutur sendiri) dan *nun* berarti penutur dalam jumlah banyak (Ibnu Madha', 1947:103-105).

Pada titik ini, agaknya pandangan Ibnu Madha' selaras dengan pikiran-pikiran yang dilontarkan oleh para linguistik modern mengenai morfologi seperti Bergstrasser. Kritikan yang tajam sebagaimana dikemukakan oleh Ibnu Madha' ini juga diikuti oleh para ahli linguistik Arab modern, yaitu bahwa para nuhat telah melakukan pentakwilan terhadap teks-teks yang sebenarnya tidak butuh pada pentakwilan itu sendiri (Al-Mathlaby, 1986:92).

Keempat: Amil

Amil dalam ilmu nahwu bisa digolongkan sebagai pilar utama. Biasanya, dikenal ada dua jenis *amil*, yaitu *lafzhi* dan *ma'nawi*. *Amil lafzhi* berbentuk lafazh secara nyata, sedangkan *amil ma'nawi* biasanya tidak berwujud lafazh dan tidak memiliki pengaruh secara nyata terhadap keberadaan kata yang lain.

Di samping itu, para nuhat juga memandang adanya dua jenis *amil*. Yaitu, *amil* yang memiliki pengaruh secara nyata berupa harakat atau syakal dan atau huruf yang terdapat di akhir kalimat. Sedangkan yang kedua adalah *amil* yang kehadirannya bersifat tidak nyata karena alasan keserupaan atau kedekatan. Ibnu Madha' menolak jenis *amil* yang pertama. Menurutnya, yang paling berperan dalam merubah maksud ucapan tidak lain adalah si penutur (*mutakallim*) itu sendiri, bukan *amil*. Hal ini karena *amil* itu mengisyaratkan adanya waktu saat melakukan sesuatu dan mestinya si *amil* itu melakukannya dengan kehendak atau secara alami (Ibnu Madha', 1947:87).

Salah satu contoh ketidak-rasionalan para nuhat dalam menggunakan konsep *amil* adalah penerimaan *amil ibtida'* yang diyakini ada pada jumlah *mubtada'*-khabar. Yaitu, bahwa *mubtada'* itu dirafakan oleh adanya *amil ibtida'*. Yang merafakan *mubtada'* tidak lain—menurut Ibnu Madha'—adalah si *mutakallim* itu sendiri dan bukan *amil ibtida'*, karena tindakan merafakan itu menyertai si *mutakallim* dan bukan *amil ibtida'* seperti yang diyakini oleh para nuhat.

Ushul An-Nahwi ala Ibnu Madha: Antara Tekstualis dan Rasionalis

Begitulah penolakan Ibnu Madha' terhadap praktik *qiyas*, *illah*, *amil* dan *ta'wil*. Pandangan Ibnu Madha' berpijak pada apa yang oleh kalangan nuhat disebut dengan *sima'i*. Artinya, bahwa Ibnu Madha' membolehkan praktik semua pilar itu sebagai metode dalam ilmu nahwu sejauh ditemukan bukti tekstual yang datang dari orang Arab. Ini berarti Ibnu Madha' selalu bertumpu pada teks. Jika demikian, apakah Ibnu Madha' terjebak dengan tekstualitas di hadapan teks? Atau bagaimanakah Ibnu Madha' harus membaca dan memahami teks, khususnya teks keagamaan?

Penolakan Ibnu Madha' terhadap konsep *ushul al-nahwi al-arabi* sebagai konsep mental interpretatif dalam mentransformasikan "ujaran" menjadi bahasa dan mengembalikan perubahan dan keaneka-ragaman kepada sebuah sistem, bukanlah sekedar pemberontakan terhadap tradisi Timur-Arab (*masyriq*) dari pihak Barat (*maghrib*) yang terjadi di era Muwahhidin. Tetapi sebaliknya, penolakan tersebut tidak dapat dilepaskan dari perselisihan ideologis antara mazhab

Zhahiri di dalam berinteraksi dengan teks dengan aliran-aliran keagamaan yang lain dalam bingkai peradaban Arab-Islam.

Aliran-aliran keagamaan lahir sebagai akibat dari lingkungan sejarah dan realitas sosial dari zaman yang melingkupinya. Ini pada giliran selanjutnya menyebabkan terbukanya cakrawala baru dan sekaligus problem dalam Islam. Karena, pemikiran yang dihasilkan oleh masing-masing aliran lahir berangkat dari konsep-konsep keyakinan-sektarian mengenai tabiat ketuhanan dan manusia serta hubungan antara keduanya dengan yang lain. Lantas, merambah pada teks-teks keagamaan dengan menjadikannya sebagai legitimasi atas konsep-konsep dan keyakinan yang dipegang (Abu Zaid, 1992:190).

Dalam konteks perdebatan aliran dan ideologi di dalam Islam, lahir dua narasi besar model pembacaan terhadap teks keagamaan (al-Qur'an dan hadits). *Pertama* adalah pembacaan *ta'wily*. Yaitu, sebuah pembacaan yang bertumpu pada hakekat makna terdalam dari teks dengan menelusuri makna substansialnya, mengeksplorasi makna otentiknya atau bahkan memahami maksud yang tersembunyi di balik teks. Para pendukung model pembacaan seperti ini meyakini bahwa makna tidak tampak dengan sendirinya dan makna tidak cukup jelas untuk ditangkap dari teks aslinya. Tetapi, sebuah teks itu selalu butuh pada proses-proses interpretatif atau mekanisme penalaran tertentu. Dengan demikian, makna teks adalah samar, tersembunyi dan butuh pada upaya eksplorasi lebih lanjut.

Kedua, pembacaan literalis. Yakni, sebuah pembacaan yang bertumpu pada *zhahir*-nya teks. Teks dalam perspektif pembacaan seperti ini hanya memiliki satu sisi, yaitu sisi luar atau lafadh itu sendiri yang tidak memiliki kemungkinan banyak makna, tetapi hanya satu makna. Hal ini karena teks itu sendiri merupakan sesuatu yang jelas dengan sendirinya (Harb, 1995:9-11).

Diantara dua model pembacaan tersebut, aliran Zhahiriyyah termasuk berada dalam pihak model pembacaan literalis. Norma yang dijadikan sandaran oleh aliran Zhahiriyyah adalah bahwa teks sudah jelas dan tidak membutuhkan yang lain. Inilah yang diungkapkan di al-Zhahiri.

Menurut Ibnu Hazm, bahwa agama Allah sudah jelas, tidak ada yang batin dan tidak ada yang misterius di dalamnya. Semuanya merupakan bukti nyata, tiada toleransi di dalamnya. Keseluruhan kebajikan secara global adalah apabila seseorang memegang secara konsisten apa yang telah ditegaskan oleh Allah di dalam al-Qur'an yang menggunakan bahasa Arab. Di dalamnya tidak ada sesuatupun yang tidak dijelaskan, semuanya dijelaskan. Demikian halnya memegang teguh apa saja yang memang berasal dari Nabi melalui periwayatan mereka (para ahli hadits) yang dapat dipercaya (Ibnu Hazm, t.th:91).

Dalam konteks model pembacaan *ta'wily*, *ushul al-nahwi al-Arabi* menjadi perangkat sistemik yang dapat digunakan oleh akal manusia untuk memahami maksud dari teks agar sejalan dengan perubahan ruang dan waktu dalam wilayah hukum-hukum bahasa khususnya, dan hukum-hukum agama (syari'ah) pada tingkatan umum. Sementara dalam model pembacaan literalis, *ushul al-nahwi al-arabi* diyakini hanya akan dapat merusak makna yang dikandung oleh lafadh atau ujaran yang dinyatakan oleh si penutur, dan oleh karena itu sangat mungkin terjadi campur tangan pembaca terhadap maksud yang dituturkan. Dalam model yang pertama gerak pembacaan menuju "kedalam permukaan", sementara dalam model yang kedua gerak pembacaan menuju "keluar permukaan" (Abu Zaid, 1994:185-223).

Ibnu Madha' adalah salah seorang pengikut mazhab Zhahiriyyah. Ia telah membawa persoalan dari wilayah teks-teks keagamaan ke wilayah kajian bahasa. Jika demikian masalahnya, maka

dapat dipastikan bahwa Ibnu Madha' berada dalam pihak yang mendukung model pembacaan literalis. Jika demikian, apakah lantas Ibnu Madha' membaca dan memahami teks-teks keagamaan secara mentah-mentah dalam arti tekstual murni? Tidak adakah peran akal manusia di luar teks?

Jika dilihat secara cermat, tradisi pembacaan terhadap teks agama sebagaimana yang dikenalkan oleh para pengikut mazhab Zhahiriyyah -yang termasuk didalamnya Ibnu Madha'- bukanlah jenis pembacaan yang kering dari campur tangan akal. Ada beberapa prinsip yang digunakan oleh kalangan Zhahiriyyah dalam memahami dan menggali makna dari teks-teks keagamaan. *Pertama*, bahwa makna teks (al-Qur'an) itu jelas dengan sendirinya. Dalam tradisi Zhahiriyyah, teks selalu dilihat sebagai sesuatu yang sudah jelas dan tidak perlu lagi dijelaskan (sehingga melebar dari teks itu sendiri). Makna yang ditangkap dan dihasilkan selalu mengacu pada teks. Makna di luar teks harus ditolak, karena pada hakekatnya ia bukanlah merupakan bagian dari teks itu sendiri. Ini dilakukan untuk menjaga kemurnian teks itu sendiri. Maka, al-Qur'an dan hadits maknanya sudah jelas dan tidak perlu penjelasan (Al-Buqrah, 2004:15).

Dalam konteks prinsip yang pertama ini, kita dapat melihat sikap Ibnu Madha' ketika ia mengkritik konsep *amil* yang banyak dikemukakan oleh para nuhat, dan menganggapnya sebagai konsep yang dapat merusak atau bahkan mengubah makna teks sebagaimana yang diujarkan oleh si penutur. Salah satu konsep *amil* yang ditolak oleh Ibnu Madha' adalah adanya *amil* yang dibuang sebagaimana dalam kasus *munada*. Agar lebih jelas, mungkin di sini dapat diilustrasikan satu contoh dari surat Maryam ayat 12:

يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَءَاتَيْنَاهُ الْحَكْمَ صَبِيًّا

Menurut konsep para nuhat dalam bentuk *munada* sebagaimana dalam ayat tersebut terdapat *amil* yang dibuang, sehingga takdirnya menjadi:

أَدْعُو يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَءَاتَيْنَاهُ الْحَكْمَ صَبِيًّا

Ada perubahan redaksi, yaitu dari bentuk *ya yahya* menjadi *ad'u yahya*. Sedangkan bentuk strukturnya juga berubah menjadi *khbariyah* (berita). Perubahan ini menurut Ibnu Madha' merupakan campur tangan yang tidak bisa diterima, karena memang tidak dikehendaki oleh si penutur. Lebih-lebih, jika si penutur teks itu adalah Allah SWT. Ini merupakan tindakan berbahaya, dan dengan demikian konsep *amil* terlalu mengada-ada dan tidak dapat diterima.

Prinsip *kedua* adalah *ijmak*. Yaitu, bahwa kalangan Zhahiriyyah berpendapat bahwa *ijmak* hanya boleh jika ditemukan teks yang jelas. Teks itu bisa berupa sabda yang datang dari Nabi SAW. Teks ini berarti bersifat *manqul* dan harus dipelihara kehadirannya. Atau teks tersebut berupa perbuatan Nabi SAW, dan ini juga bersifat *manqul*. Atau juga berupa ketetapan beliau (Ibnu Hazm, 1980:136). *Ijmak* seperti ini jelas berbeda dengan *ijmak* yang didefinisikan oleh mayoritas ahli Ushul Fiqh, yaitu kesepakatan para ulama muslim mengenai suatu hukum yang tidak ada *nash*-nya.

Ibnu Madha' juga mempraktekkan prinsip *ijmak* sebagaimana tersebut di atas. Menurut Ibnu Madha', bahwa *kalam* yang disampaikan oleh orang Arab sudah sangat jelas, dan tidak butuh *ta'wil* lagi. Lebih-lebih, orang Arab adalah umat yang cerdas (*ummah hakimah*). Ketika mereka mengucapkan sesuatu, mereka telah menyadari sepenuhnya atas apa yang diucapkan. Jadi, dalam struktur bahasa yang diucapkan oleh orang Arab tidak dibutuhkan konsep *amil*, *ta'wil*, *ta'lil* dan seterusnya. Usaha untuk mempraktekkan konsep-konsep tersebut baru dapat dilakukan ketika ditemukan bukti tekstual yang datang dari orang Arab. Sejauh orang Arab melakukan hal serupa,

maka sejauh itu pula penggunaan konsep-konsep tersebut dalam nahwu diperbolehkan. Tetapi jika tidak, maka penggunaannya pun batal demi bahasa.

Ketika para nuhat beramai-ramai menjadikan qiyas sebagai metode dalam ilmu nahwu, maka mereka berarti hendak mencari titik persamaan dari hukum bahasa yang dapat disamakan antara yang asal dan cabang. Titik persamaan itu dibangun atas dasar keserupaan dan bukan kesamaan yang sebenarnya. Menggiring sesuatu yang berbeda kepada satu hukum yang sama dengan tidak didasarkan pada jenis dan karakter yang sama. Ini sama saja dengan membangun persamaan (keserupaan) atas dasar prasangka. Karena, menurut Ibnu Madha', tidak ada satupun di dunia ini yang diciptakan sama. Qiyas seperti ini jelas tidak dapat dipraktikkan dalam teks al-Qur'an, karena dapat menodai kesuciannya sebagai sabda Tuhan.

Mekanisme pengambilan makna atau pemaknaan menyisakan ruang gerak bagi akal untuk menyisir makna di luar teks dengan tanpa mengatasnamakan teks itu sendiri. Jika qiyas, illah, amil dan ta'wil tidak bisa digunakan untuk mengeluarkan makna sebuah teks, maka hal itu tidak lain karena pada saat teks atau bahasa dibuat/diucapkan ia tidak butuh pada kategori-kategori tersebut. Bahasa diucapkan oleh si penutur secara sadar dan berdasar pada kesepakatan bersama (konvensional). Di sini, penolakan Ibnu Madha' terhadap *ushul al-nahwi* membuka ruang kebebasan bagi akal untuk berekspresi dalam memperoleh makna yang tidak terdapat dalam teks.

Implikasi pemaknaan akibat dari sikap penolakan Ibnu Madha' seperti itu, secara jelas, mencerminkan prinsip kalangan Zhahiriyah yang keempat, yaitu *ad-dalil*. *Ad-dalil* dalam hal ini tidak lain adalah serupa dengan qiyas *ala* Aristoteles (al-Qiyas al-Aristhothely) atau dalam bahasa lain *al-qiyas al-jami'*. Sebuah analogi yang dibangun berdasarkan premis-premis logik dan ketat dalam pengertian filsafat (Al-Jabiri, 1990:525).

Prinsip *ad-dalil* sebagaimana tersebut di atas juga bisa dikategorikan sebagai kesadaran ilmiah (*al-hiss al-ilmiy*). Dalam kasus penolakan Ibnu Madha' terhadap *ushul al-nahwi al-Arabi*, ia mengajak untuk kembali kepada bahasa sebagaimana yang disampaikan oleh masyarakat Arab. Bahwa bahasa orang Arab memang demikian. Ini artinya bahwa para nuhat diajak oleh Ibnu Madha' untuk menelaah dan mencermati secara lebih kritis aturan main dan kaidah-kaidah bahasa yang dijalankan oleh masyarakat Arab. Tidak malah mengotak-atik aturan bahasa mereka melalui seperangkat konsep mental interpretatif: *amil*, *ta'wil*, *illah* dan *qiyas*.

Sampai di sini, jelas bahwa literalisme yang dianut oleh Ibnu Madha' bukan literalisme murni yang hanya mengandalkan teks dalam segala hal tanpa ada ruang gerak bagi akal. Model literalisme seperti ini bisa digolongkan sebagai pembacaan kritis produktif. Dalam artian bahwa Ibnu Madha' dengan literalisme-nya yang telah diadopsi dari kalangan Zhahiriyah, telah melampaui krisis stagnasi dalam kebudayaan Arab-Islam, khususnya dalam bidang nahwu, dimana ia mengajak para nuhat untuk membangun kembali dasar-dasar yang digunakan oleh mereka di dalam ilmu nahwu dan berbagai implikasi yang ditimbulkannya dalam memahami teks-teks keagamaan.

Dengan demikian, gerakan yang dipelopori oleh Ibnu Madha' tidak terkait dengan literalisme tekstual yang ketat, yang cenderung mengebiri gerak akal. Tetapi, kritik yang dilontarkan oleh Ibnu Madha' menjadi aliran kritis rasionalis yang berpijak pada teks. Dengan kata lain, kezhahiriyah-an Ibnu Madha' merupakan bentuk rasionalisme yang lain dalam membaca teks-teks agama.

Penutup

Dari uraian dan penjelasan yang telah dilakukan terhadap objek penelitian, maka dapat disimpulkan bahwa Ibnu Madha' mempunyai pandangan yang berbeda dengan pendapat mayoritas ahli nahwu. Ia menolak konsep *ushul al-nahwi al-arabi: qiyas, amil, ta'wil* dan *ta'wil*, yang telah dijadikan oleh para ahli nahwu sebagai konsep mental interpretatif (*al-shurah al-zihniyah al-ta'wiliyah*) dalam meletakkan kaidah-kaidah bahasa Arab. Menurutnya, konsep ini tidak rasional dan berpijak pada syakwa sangka (*zhann*) belaka. Hal ini mengingatkan, bahwa bahasa yang diucapkan oleh orang Arab adalah sudah jelas dengan sendirinya dan tidak butuh pada penjelasan (*bayan wa tabyin*). Lebih-lebih, bahwa masyarakat Arab adalah umat yang cerdas (*hakimah*) dalam berbahasa. Pandangan Ibnu Madha' seperti ini dipengaruhi oleh cara pandang mazhab Zhahiriyyah yang melihat bahwa segala sesuatu harus dikembalikan kepada teks dan umat tidak butuh lagi pada pendapat atau qiyas, dalam bidang fiqh. Hanya saja, Ibnu Madha' memperluas cakupan pandangan tersebut sampai ke wilayah ilmu nahwu.

Mekanisme pengambilan makna atau pemaknaan menyisakan ruang gerak bagi akal untuk menyisir makna di luar teks dengan tanpa mengatasnamakan teks itu sendiri. Jika qiyas, *illah*, *amil* dan *ta'wil* tidak bisa digunakan untuk mengeluarkan makna sebuah teks, maka hal itu tidak lain karena pada saat teks atau bahasa dibuat/diucapkan ia tidak butuh pada kategori-kategori tersebut. Bahasa diucapkan si penutur secara sadar dan berdasar pada kesepakatan bersama (konvensional). Di sini, penolakan Ibnu Madha' terhadap *ushul al-nahwi* membuka ruang kebebasan bagi akal untuk berskripsi dalam memperoleh makna yang tidak terdapat dalam teks. Dengan kata lain, ke-zahiriyyah-an Ibnu Madha' merupakan bentuk rasionalisme yang sebenarnya dalam membaca teks-teks agama. Karena, pada kenyataannya Ibnu Madha' hanya percaya kepada (1) teks agama (*al-Qur'an* dan *hadis*), (2) *ijma'* tekstual, (3) *al-dalil* atau qiyas *al-jami'*. Ketiga prinsip ini pula yang diaplikasikan oleh Ibnu Madha' dalam menyoal *ushul al-nahwi al-Arabi* sebagaimana yang konsepkan oleh mayoritas ahli nahwu.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zaid, Nasr Hamid. 1992. *Naqd al-Khitha ad-Diniy*. Kairo: Sina li al-Nasyr.
- _____. 1994. *Isykalisyat al-Qira'ah wa Aliyat al-Ta'wil*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Araby.
- Al-Afghani, Sa'id. 1978. *Min Taarikh al-Nahwi*. Beirut: Daar al-Fikr.
- Al-Buqrah, Nu'man. 2004. *Al-nazhariyah al-Lisaniyah Inda Ibn Hazm*. Damaskus: Mansyurat Ittihad al-Kuttab al-Arab.
- Al-Ghalayainy, Mushthafa. 1987. *Al-jami' al-Duruus al-Arabiyyah*. Beirut: Al-Maktabah al-Ashriyah.
- Al-Hifni, Dr. Abdul Mun'im. 1990. *Al-Mu'jam al-Falsafi*. Mesir: Daar al-Syarqiyah.
- Al-Jabiri, Muhammad Abed. 1990. *Bunyah al-Aql al-Arabi*. Beirut: Markaz Dirasaat al-Wihdah al-Arabiyyah.
- _____. 1989. *Takwin al-Aql al-Araby*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah.
- _____. 1991. *Al-Turats wa al-Hadatsah*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafy al-Araby.
- Al-Jurjani, Ali Muhammad. 1988. *Kitab at-Ta'rifat*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

- Al-Masluth, Abd al-Hamid. 1995. *Al-Adab Al-Araby Baina al-Jahiliyyah wa Al-Islam*. Mesir: Al-Mathba'ah al-Muniriyah.
- Al-Mathlaby, Malik Yusuf. 1986. *Al-Zaman wa al-Lughah*. Mesir: Al-Hai'ah al-Mishriyah al-Ammah li al-Kitab.
- Al-Suyuthi, Jalaluddin Abdurrahman. 1989. *Bughyah al-Wu'at fii Thabaqaat al-Lughawiyyin wa al-Nuhat*, ditahqiq oleh Muhammad Abu al-Fadhal Ibrahim. Lebanon: Daar al-Fikr.
- Dhoif, Syauqy. 1976. *al-Madaris al-Nahwiyah*. Mesir: Daar al-Ma'arif.
- Harb, Ali. 1995. *Naqd al-Haqiqah*. Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-Araby.
- Hasan, Tamam. 1982. *Dirasah Ibistimulujyah li al-Fikr al-Lughawi inda al-Arab*. Mesir: al-Hai'ah al-Mishriyah al-Ammah li al-Kitab.
- Ibnu Farhun, Ibrahim bin Ali bin Muhammad. 1315 H. *Al-Dibaj al-Mazhab Fi Ma'rifah A'yan Ulama' Al-Mazhab*. Kairo: Tanpa penerbit.
- Ibnu Hazm, Abu Muhammad Ali bin Ahmad. 1980. *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* diedit oleh Muhammad Syakir. Beirut: Daar al-Aafaq al-Jadiidah. Volume IV.
- _____. Tanpa tahun. *Al-Fishal fii al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal*. Kairo: Maktabah al-Khanji.
- Ibnu Madha', 1947. *Al-Radd 'ala al-Nuhat*, diedit oleh Dr. Syauqi Dloif. Kairo: Dar al-Fikr al-Araby.
- Ibnu Qambur, Abi Basyar Amr bin Utsman. 1966. *Kitab Sibweih*, ditahqiq oleh Abdusalam Muhammad Harun. Mesir: Daar al-Qalam. Volume I.
- Ied, Muhammad. 1989. *Ushul al-Nahwy al-Arabi fii Nazhri al-Nuhaat wa Ra'yi Ibn Madha' wa dhau'i Ilm al-Lughah al-Hadits*. Kairo: Alam al-Kutub.
- Lewis, B., V.L. Menage, CH. Pellat dan J. Schacht (ed.). 1986. *The Encyclopedia of Islam*. Leiden: EJ. Brill.
- Mahmud, Najib. 1973. *Tajdid Al-Fikr al-Araby*. Beirut: Daar al-Syuruuq.
- Manzhur, Ibnu. 1996. *Lisan al-Arab*, ditahqiq oleh Muhammad Abdul Wahab dan Muhammad Shadiq al-Abidi. Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-Araby.
- Syahin, Abd Shabur. 1984. *Fi Ilm al-Lughah al-Amm*. Beirut: Mu'assasah ar-Risalah.
- Thanthawi, Muhammad. Tanpa tahun. *Nasy'at al-Nahwi wa Tarikh Asyhuri al-Nuhat*. Tanpa penerbit.
- Wahbah, Majdi dan Kamil Al-Muhandis. 1984. *Mu'jam al-Mushthalahat al-Arabiyyah fi al-Lughah wa al-Adab*. Beirut: Maktabah Lubnan.
- Zadah, Mu'in. 1987. *Al-Mausu'ah al-Falsafiyah al-Arabiyyah*. Kairo: Ma'had al-Inma' al-Araby.
- Zayad, Ahmad Hasan. Tanpa tahun. *Tarikh al-Adab al-Araby*. Kairo: Daar al-Nahdhah al-Mishriyah.