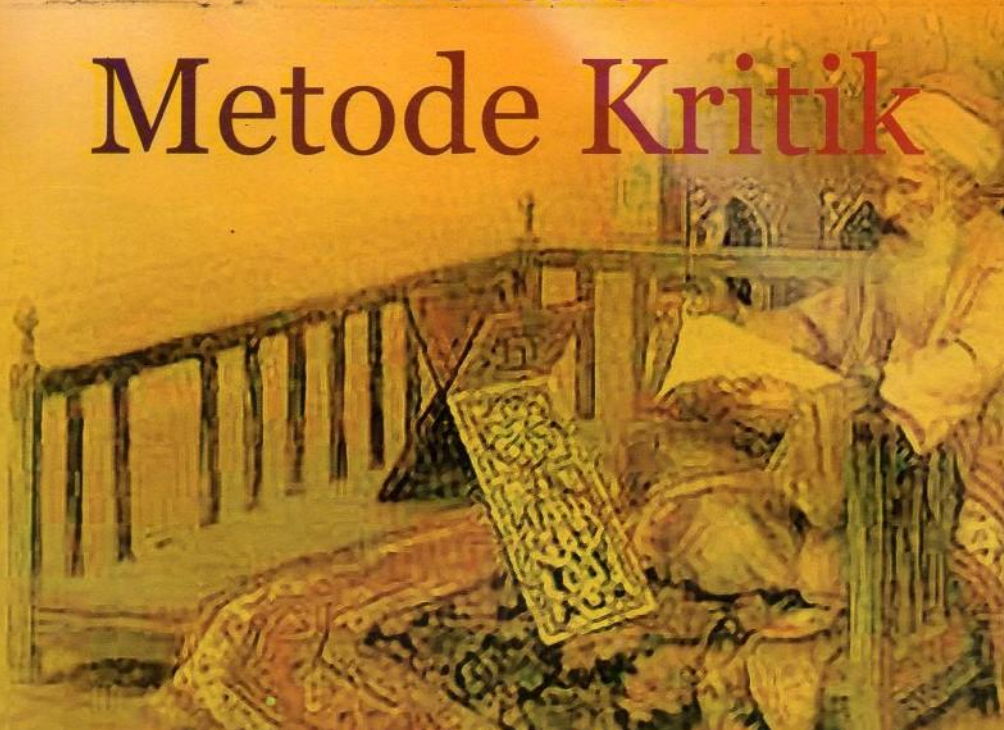


Dr. H. Kojin, MA

Perkembangan  
Ilmu Nahwu  
Melalui  
Metode Kritik



**PERKEMBANGAN ILMU NAHWU  
MELALUI METODE KRITIK**

Oleh  
Dr. H. KOJIN, MA

**SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI  
TULUNGAGUNG**

2013



**Perkembangan Ilmu Nahwu Melalui Metode Kritik**

**Penulis:**

Dr. H. Kojin, MA

Cetakan, September 2013

**Penerbit:**

STAIN Tulungagung Press

Jl. Mayor Sujadi Timur Tulungagung

Telp. (0355) 321513; Fax.(0355) 311656,

Email: p3m@stain-tulungagung.ac.id

ISBN 978-602-7524-15-7

## TRASNLITERASI ARAB LATIN

### A. KONSONAN

Fonem konsonan dalam bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf dan sebagian yang lain dilambangkan dengan huruf dan tanda secara bersama-sama. Berikut di bawah ini daftarnya;

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	ba`	b	be
ت	ta`	t	te
ث	tsa`	ts	te dan es (titik di atas)
ج	jim	j	Je
ح	ha`	h	ha (dengan garis di bawah)
خ	kha`	kh	ka dan ha



د	da	d	de
ذ	dzal	dz	de dan zet
ر	ra`	r	er
ز	za`	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	shad	sh	es dan ha
ض	dhad	dh	de dan ha
ط	tha`	th	te dan ha
ظ	zha`	zh	zet dan ha
ع	'ain	'	'ain dengan koma di atas
غ	ghain	gh	ge dan ha
ف	fa`	f	ef
ق	qâf	q	qi
ك	kâf	k	ka
ل	lâm	l	el
م	mîm	m	em
ن	nûn	n	en
و	wawu	w	we
ه	ha`	h	ha
ء	hamzah	`	apostrof
ي	ya`	y	ye

B. Vokal

II. Vokal Pendek

اَ = a  
 اِ = u  
 اِى = I

III. Vokal Panjang

آ = â  
 أُ = û  
 إ = î

IV. Diftong

أُو = au  
 أِي = ai

V. Pembauran

ال = al  
 الش = al-sy...



## ABSTRAK

Kata kunci:

- lahn* : kesalahan dalam membaca syakal/harakat pada kata  
*fushhâ* : Bahasa arab yang sesuai dengan kaidah-kaidah nahwu  
*i'rab* : perubahan harakat pada setiap akhir kata dalam kalimat  
*ta'ashub* : fanatik

Lahirnya ilmu *nahwu* akibat terjadinya gejala-gejala penyimpangan bahasa Arab *fushhâ* baik yang berkaitan dengan bahasa komunikasi sehari-hari atau bahasa Alqur'an. Penyimpangan terhadap kaidah bahasa atau yang lebih dikenal dengan sebutan *lahn* pada masa Rasulullah masih sedikit sekali, hanya beberapa orang saja, oleh karena itu belum memerlukan penanganan yang serius. Setelah masa Khulafaurrasyidin, daulah Bani Umayyah dan Daulah Abbasiyah agama Islam berkembang pesat ke berbagai wilayah Negara tetangga, seperti: Persi, Yunani, Afrika Utara, India dan lain sebagainya, selain mereka memeluk agama Islam mereka juga belajar bahasa Arab. Bahasa Arab yang menggunakan kaidah-kaidah



I'râb yang sangat ketat merupakan kesulitan tersendiri bagi non Arab yang jauh berbeda dengan bahasa mereka. Padahal kesalahan dalam I'râb dapat mengakibatkan kesalahan makna.

Tuntutan masyarakat yang demikian mengundang pakar bahasa untuk menciptakan kaidah-kaidah nahwu yang mulai dirintis oleh khalifah Ali r.a beserta sahabatnya Abu al-Aswad al-Du`ali. Pada masa Abu Aswad ini dalam sejarah nahwu dikenal dengan sebutan fase *wadh'I wa takwîn* (peletakan dan pembentukan). Pada fase pertama ini kedua tokoh tersebut sangat berjasa besar dalam menetapkan kaidah-kaidah *nahw-wiyah*, walaupun masih bersifat sederhana. Dari Ali misalnya, tentang pembagian kata dalam bahasa Arab beserta *ta'rifnya*; *isim*, *fi'il* dan *huruf*, sedangkan dari Abu al-Aswad kita mengenal macam-macam I'râb *rafu'*, *nashab*, *jar* dan *jazm*, *'âmil inna wa akhawâtuhâ, kâna wa akhawâtuhâ, zhanna wa akhawâtuhâ, fi'il ta'ajjub, fathah, kasrah, dhummah* dan lain sebagainya.

→ Kajian nahwu kemudian mengalami perkembangan yang pesat ketika para ulama yang menekuni kajian bahasa dengan memperhatikan berbagai macam kalam Arab baik yang berupa *sya'ir* atau prosa dari berbagai kabilah yang dianggap fasih. Metode yang mereka gunakan lebih dikenal sebutan *sima' wa riwâyah*. Seperti yang dilakukan oleh Nashr bin Ashim, Yahya bin Ya'mar, Abu Ishaq al-Khadhramiy, Isa bin Umar al-Tsaqafi, Yunus bin Habib dan lain sebagainya. Suhu politik juga ikut mempengaruhi terhadap corak nahwu di masing-masing wilayah yang kemudian mengklaim dirinya sebagai madzhab tersendiri, seperti Bashrah dan Kufah. Mereka saling bersaing

dalam memamerkan pendapatnya yang paling kuat dan mengkritik pendapat madzhab lain.

Pada perkembangan selanjutnya kritik tidak hanya terjadi antar madzhab, pada satu madzhabpun terjadi kritik sebagaimana yang terjadi pada madzhab Bashrah. Sibawaih seorang tokoh Bashrah yang tidak diragukan lagi tingkat keilmuannya dalam bidang nahwu dikritik habis-habisan oleh al-Mubarrid yang juga sesama ulama Bashrah. Al-Kitab karangan Sibawaih yang oleh para ulama nahwu dianggap sebagai Qur'an al-nahwi ternyata banyak pendapat Sibawaih yang dianggap lemah oleh al-Mubarrid, bahkan tidak segan-segan al-Mubarrid mengatakan pendapatnya Sibawaih sangat jelek (*ra'yun radi'*).

Pada satu sisi melihat karya Sibawaih kita akan takjub, betapa jelinya dalam mengungkapkan kaidah-kaidah nahwu dari macam-macam gejala-gejala bahasa Arab, bahkan kadang-kadang sering masuk pada masalah *iftiradliyah* (mengandai-andai), sehingga terkesan aneh dan tidak aplikatif. Begitupula sisi lain, juga menunjukkan ketajaman al-Mubarrid dalam mengkritisi pendapat Sibawaih sehingga memunculkan kaidah tersendiri. Tanpa diragukan lagi sejarah mencatat, metode kritik termasuk salah satu metode yang memberi sumbangan yang tidak sedikit terhadap perkembangan ilmu nahwu.



## KATA PENGANTAR

Puji syukur kehadiran Allah swt. yang telah melimpahkan *taufiq, hidayah* serta '*inayah*-Nya sehingga penulis dapat menyelesaikan buku yang berjudul "*Perkembangan Ilmu Nahwu Melalui Metode Kritik*" dapat terselesaikan. Shalawat dan salam semoga tercurahkan kepada nabi Muhammad saw. yang telah membimbing umatnya menuju keselamatan dan kebahagiaan abadi.

Penulis mendapatkan ilmu ini ketika menempuh program Magister di Pascasarjana Universitas Syarif Hidayatullah Jakarta S2, tahun 2001. Di antara matakuliah yang disajikan adalah Sejarah ilmu *nahwu* yang diasuh oleh Prof. Dr. HD. Hidayat, M.A. Penulis merasa mendapat ilmu baru dengan matakuliah tersebut. Menurut hemat pengetahuan penulis dialah yang memperkenalkan sejarah ilmu nahwu di Indonesia. Ilmu ini tergolong langka di kalangan masyarakat kita, baik di lingkungan Perguruan Tinggi ataupun Pondok Pesantren.

Buku ini mendiskripsikan sejarah ilmu *nahwu* terutama dari perkembangannya melalui metode kritik. Metode kritik memiliki kontribusi yang besar dalam pengembangan dan



Dr. H. Kojin, MA

penajaman sebuah ilmu tak terkecuali ilmu *nahwu*. Walaupun pendapat ulama besar yang sudah tidak diragukan lagi tingkat keilmuannya, kritik tetap diperlukan, seperti kitab Sibawaih. Hampir semua ulama menyanjungnya, tetapi al-Mubarrid dengan lantang mengkritik sebagian pendapat Sibawaih tersebut, walaupun kritikan al-Mubarrid juga mendapat kritikan ulang dari ulama sesudahnya, seperti yang dilakukan oleh Ibnu Wallad dalam kitabnya *al-Intishar*.

Penulis menyadari bahwa buku ini masih jauh dari kesempurnaan, tetapi paling tidak dapat mengenalkan kepada pembaca tentang perkembangan ilmu *nahwu* melalui metode kritik, karena melalui metode ini ilmu berkembang dan sempurna.

**Penulis**

Kojin

## DAFTAR ISI

Halaman Judul	i
Transliterasi Arab Latin	v
Abstrak	ix
Kata Pengantar	xiii
Daftar Isi	xv
<b>BAB I SEJARAH ILMU NAHWU</b>	<b>1</b>
A. Epistemologi Ilmu Nahwu	1
B. Keadaan Bahasa Arab sebelum Munculnya Ilmu Nahwu	13
C. Faktor-faktor yang Mendorong Munculnya Ilmu Nahwu	16
D. Perintis Ilmu Nahwu	21
E. Bashrah dan Kúfah Bota Bersejarah dalam Nahwu	22
F. Para Tokoh Nahwu Bashrah dan Kúfah	26
G. Macam-macam Dalil dalam Nahwu	48



Dr. H. Kojin, MA

<b>BAB II SĪBAWAIH PEMUKA ULAMA NAHWU</b>	<b>67</b>
A. Perjalanan Intelektual Sibawaih	67
B. Karya Sibawaih, Kitab Nahwu terbesar dalam Sejarah	75
<b>BAB III AL-MUBARRID KRITIKUS ULUNG DALAM SEJARAH NAHWU</b>	<b>85</b>
A. Al-Mubarrid dan Perjalanan Intelektualnya dalam Nahwu	85
B. Kritik Al-Mubarrid terhadap Pendapat Sibawaih pada Kajian Sharf	91
C. Kritik al-Mubarrid terhadap Pendapat Sibawaih pada Kajian Tarkib.	110
<b>KONKLUSI</b>	<b>181</b>
<b>INDEKS</b>	<b>185</b>
<b>DAFTAR PUSTAKA</b>	<b>195</b>
<b>CURICULUM VITAE</b>	<b>199</b>

## BAB I SEJARAH ILMU NAHWU

### A. EPISTEMOLOGI ILMU NAHWU

Menurut kajian epistemologi, ilmu pengetahuan dapat berkembang melalui lima metode, yaitu: *Pertama*: metode rasional (*manhaj 'aqlī*), ialah metode dengan menggunakan pertimbangan-pertimbangan kebenaran yang bisa diterima akal. Metode ini lebih menekankan kepada penjelasan-penjelasan logis daripada aspek lainnya, seperti *fā'il* hukum asalnya adalah berada sebelum *maf'ūl*. Hal ini logis karena *fā'il* berfungsi sebagai pelaku (subyek) yang harus ada (*'umdah*), dan ini sangat tepat apabila berada sebelum *maf'ūl* (obyek) yang hanya berfungsi sebagai tambahan (*fudhlah*). *Kedua*: metode intuitif (*manhaj dzauqī*), ialah metode dengan menggunakan kemampuan intuisi yang teranugerahkan secara tiba-tiba tanpa melalui pengalaman terlebih dahulu. Imam al-Ghazali menyebut metode intuitif ini dengan *ilmu ladunī* (pengetahuan dari dzat yang maha Tinggi tanpa diusahakan) dan *ilmu al-mukasyafah* (pengetahuan tentang penyingkapan misteri-misteri Ilahi). *Ketiga*: metode dialogis (*manhaj jadālī*), ialah metode dengan menggunakan



percakapan atau sampai pada perdebatan. Melalui metode ini akan tercipta adanya keterbukaan, dan saling memahami pola pikir dan pendapat orang lain yang diungkapkan dengan berbagai macam argumentasi. *Keempat*: metode komparatif (*manhaj muqâran*), ialah metode dengan cara membandingkan teori atau konsep yang sudah ada. Metode ini digunakan untuk mengetahui keunggulan-keunggulan dari masing-masing konsep yang sudah ada kemudian memunculkan konsep baru yang lebih unggul atau tepat. *Kelima*: Metode kritik (*manhaj naqdî*), ialah metode dengan cara mengoreksi kelemahan-kelemahan suatu konsep yang ada kemudian menawarkan konsep atau pendapat baru dengan memberikan argumentasi-argumentasi yang lebih logis.<sup>1</sup>

Metode rasional dan intuitif dalam sejarah *nahwu* berlangsung pada *thabaqah* pertama, yakni pada masa Ali ra. dan Abu al-Aswad al-Duali. Al-Thanthâwî menyebut periode ini dengan nama periode *al-wadh'u wa takwîn* (masa peletakan dan pembentukan), yang berlangsung sekitar pertengahan abad I hijriah sampai awal abad II H. Pada periode ini khalifah Ali dan Abu al-Aswad al-Duali sebagai tokoh sentralnya karena kedua orang tersebut berhasil meletakkan kaidah-kaidah dasar ilmu bahasa Arab. Langkah awal Ali terlihat ketika Abu al-Aswad berkunjung ke rumahnya, di tangan Ali terdapat *ruq'ah* (papan kecil) yang bertuliskan jenis *kalimah*, yaitu *isim*, *fi'il* dan *huruf*. Kemudian Ali menjelaskan dari masing-masing tersebut. *Isim* didefinisikan dengan ما أنبأ عن المسمى (sesuatu yang dicerita-

<sup>1</sup> Mujamil, *Epistemologi Pendidikan Islam*, (Jakarta, Erlangga, 2002), h. 270

kan), *fi'il* dengan ما أنبأ به (sesuatu yang menceritakan), dan *huruf* adalah ما أفاد معنى (sesuatu yang melengkapi makna). Pengetahuan tentang pembagian kata beserta definisinya tersebut adalah murni hasil *ijtihad* Ali r.a dan belum pernah diungkapkan oleh seorangpun selain dia.<sup>2</sup>

Walaupun menurut Ali a.s. kata hanya ada tiga, yaitu *isim*, *fi'il*, dan *huruf*, akan tetapi pada tingkat perinciannya jauh lebih sempurna dibandingkan dengan pembagian Priscia yang menyebutkannya ada delapan. Misalnya pada *kalimah isim*, paling ada 20 macam, yaitu: *dhamîr*, *isyârah*, *maushûl*, *istifhâm*, *syarath*, *kinâyah*, *zharf*, *fâ'il*, *maf'ûl*, *shifah musyabbah*, *mubâlaghah*, *isim tafdhûl*, *isim makân*, *isim zaman*, *isim alat*, *isim 'alam*, *isim jins*, *isim 'adad*, *isim fi'il*, dan *asmâ' al-khamsah*.<sup>3</sup> Begitupula pada *kalimah fi'il*, paling tidak ada 15 macam, yaitu: *fi'il mâdhî*, *mudhâri'*, *amr*, *tâm*, *nâqish*, *lâzim*, *muta'addî*, *ma'lûm*, *majhûl*, *mujarrad mazîd*, *tsulatsî*, *ruba'î*, *mu'râb*, dan *mabnî*.<sup>4</sup> Sedangkan pada tingkat *huruf* paling tidak ada 7 macam, empat *huruf* masuk pada *isim*, yaitu *huruf jarr*, *nasakh*, *nidâ'*, dan *istitsnâ'*, dua *huruf* masuk pada *fi'il*, yaitu: *huruf jazm* dan *nashab*, dan satu jenis *huruf* masuk pada keduanya, yaitu *huruf'athaf*.<sup>5</sup>

Kata *nahwu* ditinjau dari bahasa adalah bentuk *mashdar* dari kata نحا ينحو نحوا yang artinya: menuju, arah, sisi, seperti, ukuran, bagian, kurang lebih, tujuan. Sedangkan *nahwu* me-

<sup>2</sup> Al-Thanthâwî, *Nasy'at al-Nnahwi wa Târikhu Asyhuri al-Nuhât*, (Beirut, Dar al-Manâr, 1991), h. 12

<sup>3</sup> Antoine Dahdah, *Mu'jam Qawâ'id al-Lughah al-'Arabiyyah*, (Beirut, Maktabah Libanon, 1981), h. 37

<sup>4</sup> Antoine Dahdah, *Mu'jam ...*, h. 111

<sup>5</sup> Antoine Dahdah, *Mu'jam ...*, h. 26



nurut istilah ada dua pendapat, yaitu, pertama menurut ulama *mutaqaddimin* dan kedua *mutaakhirin*. Kelompok *mutaqaddimin* yang diwakili oleh Abu Yusuf Ya'qub Yusuf bin Abu Bakar atau yang terkenal dengan sebutan as-Sakaki w. 626 H, *nahwu* adalah cara untuk membuat contoh atau meniru tentang cara membuat *tarkib* atau kalimat untuk dapat menyampaikan makna yang asli dengan tolok ukur aturan-aturan yang berlaku yang diambil dari *kalam* Arab yang *fushâ*. Sedangkan menurut ahli *nahwu mutaakhirin* yang diwakili oleh Ibnu Malik w. 672 H. mendefinisikan *nahwu* adalah ilmu yang digunakan untuk mengetahui keadaan akhir setiap lafal baik itu yang *mu'rab* atau *mabni*.

Tidak semua kabilah di Arab bahasanya tergolong fasih, Kabilah yang tinggal di pedalaman pada umumnya masih terjaga, dan bisa dijadikan hujjah sampai abad IV H, seperti kabilah Hijâz, Kinanah, Hudzail, Ghatfân, Thayyî, Tamîm, Asad dan Qais. Dari mereka inilah para ulama *nahwu*, seperti Al-Khalîl banyak meriwayatkan dan menganalisis berbagai macam kalam Arab. Adapun kabilah-kabilah yang tinggal di pinggiran seperti kabilah Rabi'ah, Taghlab, Bakr dan hampir semua kabilah-kabilah di wilayah Irak bahasa mereka dianggap kurang fasih, karena sudah banyak berinteraksi dengan orang asing. Maka tidak aneh kalau kalimat-kalimat mereka sering sering keluar dari kaidah *nahwu* pada umumnya. Walaupun demikian bagi kelompok aliran *nahwu* tertentu masih memberlakukan dan dapat dijadikan *hujjah*.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> al-Thanthâwî, *Nasy'at ...*, h. 6, lihat; Sa'id al-Afghânî, *Fi Ushûl al-Nahwi*, (Riyad, al-Maktabah al-Islami, 1987), h. 21-22

Pada masa *shadr al-Islâm* yakni masa Nabi Muhammad saw sudah mulai ada gejala *lahn* (kesalahan dalam membaca harakat) namun masih relatif kecil, sehingga tidak memerlukan penanganan yang serius. Riwayat tentang kesalahan dalam berbahasa pada masa Rasul antara lain; ada sekelompok orang yang datang kepada baginda rasul, salah seorang di antara mereka berdiri dan menyatakan maksud kedatangannya. Namun dalam menyampaikan kalimatnya terdapat kesalahan, seraya Rasul menegur dengan mengatakan kepada teman-temannya: *أرشدوا أخاكم فإنه قد ضلّ* (*Betulkan saudaramu itu, sesungguhnya ia benar-benar telah keliru*).<sup>7</sup>

Gejala penyimpangan bahasa *fushhâ* pada masa sahabat mulai tampak tidak hanya sebatas pada bahasa komunikasi saja, akan tetapi sudah masuk ke wilayah bacaan Alqur'an. Maklum pada waktu itu mulai banyak orang non Arab yang masuk agama Islam. Dalam kisah Umar r.a pernah melewati suatu kampung, ia berkata kepada orang-orang yang berada di situ: *Siapa di antara kalian yang mau membacakan sebagian dari ayat Alqur`ân?*" Seorang pemuda langsung berdiri di hadapan Umar, ia membaca surat al-Bara'ah, yang berbunyi: *إن الله بريء من المشركين ورسوله* sesampai ayat tersebut *kalimah*

<sup>7</sup> Dalam kisah tersebut hanya tidak disebutkan dari nama kabilah. Ada dugaan kuat bahwa rombongan yang datang itu berasal dari daerah-daerah dekat Hijaz, mengingat pada waktu itu awal-awal penyebaran Islam. Dari kejadian tersebut dapat ditarik kesimpulan bahwa orang yang paling pandai dalam bahasanya saja terdapat kesalahan apalagi yang lain. Muhammad ath-Thanthawî, *Nasy'at ...*, h. 7, Al-Suyûthî, *al-Muzhir*, (Beirût, Dar al-Kutub, t.t.), h. 408, Ibnu Jinnî, *al-Khashâis*, Jil 2, h. 82, Sa'id al-Afghani, *fi al-Ushul ...*, h.7, Muhammad Abu al-Fadhil Ibrahim, *Marâtibu, al-nahwi*, (Beirût, Dâral-Fikr al-Arabi, 1974), h. 23.



*warasuluh* yang seharusnya dibaca *rafa'* dibacanya *jarr*, sehingga artinya sangat bertentangan dengan maksud ayat. Mendengar bacaan tersebut Umar terperanjat dan berkata kepada pemuda itu: "Hai pemuda! Apakah kamu melepaskan hubungan dengan Rasul?" Ia menjawab: "Mengapa tidak, Allah saja telah lepas hubungan (tidak membimbing) terhadap RasulNya. Hai Umar! aku telah diajari membaca Alqur`ân di kampung ini seperti bacaan yang kubaca tadi". Mendengar pengaduan orang tersebut Umar merasa prihatin dan selanjutnya fatwa kepada seluruh penduduk untuk tidak membaca Alqur`ân sebelum mengetahui ilmunya.<sup>8</sup>

Dikisahkan pula pada suatu hari Umar melawati suatu kampung dan menjumpai sekelompok orang yang sedang belajar memanah. Karena merasa belum pandai dalam memanah mereka mengatakan kepada Umar: *إنا قوم متعلمين* kata yang seharusnya dibaca *rafa'* *متعلمون* dibaca *nashab*. Umar terperanjat dan marah-marah, ia mengatakan: "Demi Allah, kesalahanmu dalam berbicara lebih menyakitkan hatiku dari pada kesalahanmu dalam memanah."

Umar juga pernah mendapat surat dari Abu Musa al-Asy'ari yang ketika itu menjadi Gubernur Kufah yang di dalamnya terdapat terdapat kesalahan. Surat tersebut tertulis: *من أبو موسى الأشعري إلى الخليفة الثاني عمر* melihat yang demikian itu Umar marah dan melempar surat itu, sambil bersumpah

<sup>8</sup> Al-Thanthâwi, *Nasy'ati...*, h. 7, Sa'id al-Afgâni, *fi Ushûl ...* h. 7, Muhammad Abû al-Fadhal Ibrahim, *Marâtib...* 23, Abdul Karim Muhammad al-As'ad, *al-Wasîth fi Târîkh al-nahwi al'Arabi*, (Riyad, Dâr al-Syawâq, 1990), h. 23

bahwa ia akan mendera sekretarisnya dengan cemeti.<sup>9</sup> Karena semakin merajalelanya *lahin*, dalam sebuah riwayat maka Umar merasa perlu untuk mengeluarkan fatwa kepada seluruh penduduk untuk tidak membaca Alqur`ân sebelum mengetahui ilmunya.<sup>10</sup>

Dengan metode rasional dan metode intuitif Abû Aswad al-Duali mengadakan analisis terhadap berbagai macam bentuk susunan bahasa Arab serta kesalahan yang sering ditemukan. Ia perhatikan setiap pembicaraan orang-orang Arab yang terkenal fasih, kemudian ia simpulkan hukumnya. Dari pengetahuannya tersebut ia dapat membedakan antara kalimat yang benar dan yang salah. Seperti *fi'il ta'ajub* harus dibaca *nashab*, karena kalau tidak dibaca *nashab* kalimatnya akan berubah menjadi kalimat tanya, sebagaimana dalam kisah putri Abu al-Aswad ketika sedang melihat langit yang penuh bintang, ia berkata kepada ayahnya; *ما أجمل السماء*, kata *assama'* oleh putrinya dibaca *rafa'*, padahal seharusnya dibaca *nashab*, sehingga maksud kalimat tersebut berbeda yang asalnya "Alangkah indahny langit itu" menjadi "Apakah yang kelihatan indah di langit itu? Maka tidak aneh kalau sang ayah menjawab dengan *نجومها* (bintang-bintangnya).<sup>11</sup>

Kecerdasan akal dan ketajaman intuisi Abu al-Aswâd dapat disaksikan ketika memberikan istilah-istilah *nahwu* sep-

<sup>9</sup> al-Thanthâwi, *Nasy'at ...*, h. 7). Sa'id al-Afgâni, *fi Usûl nahwî ...* h.7, Muhammad Abu al-Fadhal Ibrahim, *Marâtib nahwî ...* h. 23, Abdul Karim, *al-Wasîth...* h. 23

<sup>10</sup> al-Thanthâwî, *Nasy'at...*, h. 9

<sup>11</sup> Abdul 'Al Salim Mukrim, *al-Halâqah al-Mafqûdah fi târîkh al-nahwî al-Arabi*, (Kuwait, Muassasah al-Wahdah, 1977), h 28, lihat Al-Thanthâwî, *Nasy'ati...*, h. 10



erti seperti istilah: *fâ'il*, *fi'il*, *maf'ûl*, *fi'il madhî*, *mudhârî'*, *amr*, *fathah*, *dhummah*, *kasrah*, *jazm*, *kâna wa akhawâtuhâ*, *inna wa akhawâtuhâ*, *fi'il ta'ajjub* dan istilah *nahwu* lainnya. Semua istilah tersebut dalam bahasa merupakan tanda-tanda yang bermakna dan dapat ditafsiri secara rasional. Seperti istilah harakat *fathah*, menurut bahasa artinya terbuka dengan istilah tersebut sangat tepat untuk menyebut huruf yang berharakat *fathah* dengan dibaca terbuka tanpa ada konsonan yang menghalanginya, seperti membaca huruf *kâf*, menjadi *ka*, begitu pula harakat *dhummah* yang secara harfiyah maknanya terkumpul, artinya berkumpunya dua biir dalam mengucapkan bunyi huruf, seperti huruf *dhâd* menjadi *dhu*.<sup>12</sup>

Kehebatan Abu Aswad yang lain terlihat ketika ia dapat menyelesaikan pemberian tanda *I'rab* seluruh ayat Alqur'an yang pada waktu itu adalah masalah yang sangat besar bagi kaum muslimin. Perbedaan bacaan hampir saja menimbulkan perpecahan umat Islam. Pada suatu hari gubernur Syam yaitu Ziyad Ibnu Abihi mengirim tigapuluh *kâtib* (pakar tulis menulis) yang akan membantunya memberi tanda *I'rab* Alqur'an kepada Abu Aswad. Namun hanya seorang saja yang dipilih oleh Abu al-Aswad yaitu seorang *kâtib* dari bani Qais. Abu Aswad berkata kepadanya: "Ambilah *mushhaf* itu. Lihat mulutku! Apabila aku mengucapkan huruf dengan membuka kedua bibirku maka berilah satu titik di atas huruf itu, apabila aku membaca *kasrah*, maka berilah satu titik di bawahnya, apabila aku membaca *dhummah*, maka berilah satu titik di antara

<sup>12</sup> (lihat. Abdul Karim, *al-Wasith...* h. 48

huruf itu, dan apabila aku membaca dengan *ghunnah* (*tanwîn*) berilah dua titik pada tempatnya tadi. Setelah selesai Abu Aswad mengulangi lagi membacanya di hadapan *kâtib*-nya itu dengan memberi tanda titik tersebut dengan warna tinta yang berbeda."<sup>13</sup>

Langkah Abu al-Aswad dilanjutkan oleh para murid-muridnya, yaitu: Nashr bin 'Ashim al-Laitsî w. 89 H, 'Anbasah bin Ma'dân dan al-Fil al-Mahrî, Abdurrahmân bin Hurmûz w. 117, Maimûn al-Aqrân dan Yahyâ bin Ya'mûr al-'Adwânî 129 H. Pada masa ini belum ada metode *qiyâs*, kajian *nahwu* masih mengandalkan *sima' wa riwâyah*. Mereka berusaha mencari data sebanyak-banyaknya terhadap berbagai macam *kalâm* Arab dari berbagai suku pedalaman yang tergolong fasih. Pada periode berikutnya ilmu kajian *nahwu* mulai dibukukan, para tokohnya antara lain; Ibnu Abi Ishaq w. 117 H, Isa bin Umar al-Tsqafi w. 149 H, Abu Umar bin al-'Alâ` w. 150 H. Pada periode tersebut telah berhasil dibukukan kitab *nahwu* pertama kali, yaitu kitab *al-Jâmi'* dan *al-Ikmâl*. oleh 'Isâ bin Umar al-Tsaqafi. Al-Khalîl salah seorang murid dari Isa bin Umar memuji kedua kitab tersebut, yang dianggapnya sebagai induk ilmu nahwu, dalam syairnya:

ذهب النحو جميعا كله # غير ما أحدث عيسى ابن عمر  
ذاك إكمال وهذا جامع # فهما للناس شمس وقمر

Telah lenyap ilmu nahwu semuanya  
Kecuali yang diriwayatkan oleh Isa bin Umar

<sup>13</sup> Abdul Karim, *al-Wasith...*, h. 47



Yaitu kitab *Iknâl* dan kitab *Jami'*

Bagi manusia keduanya ibarat matahari dan bulan...

Kemudian ilmu *nahwu* semakin berkembang pesat karena mulai banyak para ulama yang menekuninya dengan memperhatikan berbagai macam gejala bahasa Arab dari kabilah-kabilah yang dianggap fasih.<sup>14</sup> Selanjutnya Al-Khalil bin Ahmad al-Farâhidî mengkaji bahasa tidak hanya terbatas pada masalah *nahwu*, akan tetapi ia sudah mulai menyentuh ke wilayah ilmu *al-ashwât* atau fonologi. Ia memperhatikan setiap huruf *hijâiyyah* yang keluar dari mulut, kemudian diidentifikasi *makhraj*-nya. Analisis Al-Khalil ini di latarbelakangi keinginannya dalam menyusun kamus. Ia menemukan suara yang paling dalam adalah huruf 'ain, *hâ*, *hâ*, dan seterusnya sehingga urutan huruf *hijâiyyah*-nya adalah sebagai berikut:

ع، ح، هـ، خ، غ، ق، ك، ج، ش، ض، ص، س، ز، ط، ت، د، ظ، ذ، ث، ر، ل، ن، ف، ب، م، ء، ي، و، ا

Dari urutan keluarnya huruf-huruf tersebut al-Khalil menyusun kamus yang disusun berdasarkan urutan huruf. Maka kamus tersebut kemudian terkenal dengan nama *al-'Ain*.

Sebelum al-Khâlil sebenarnya huruf *hijâiyyah* juga sudah tersusun, seperti yang dilakukan oleh Nashr bin 'Âshim dengan urutan sebagai berikut:

ا، ب، ت، ث، ج، ح، خ، د، ذ، ر، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ع، غ، ف، ق، ل، م، ن، هـ، و، ي.

<sup>14</sup> Syaouqî Dhaif, *al-Mâdâris al-nahwiyyah*, (Kairo, Dar al-Ma'arif, 1968), h. 80

Dalam perkembangan berikutnya yakni setelah al-Khalil urutan huruf *hijâiyyah* berbeda-beda sesuai dengan pendapat tokohnya seperti: Sîbawaih;

ء، هـ، ع، ح، غ، خ، ق، ك، ج، ش، ي، ض، ل، ن، ر، ط، د، ت، ز، س، ص، ظ، ذ، ث، ف، ب، م، و، ا

Menurut al-Qâli:

هـ، ح، ع، خ، غ، ف، ك، ض، ج، ش، ل، ر، ن، ط، د، ت، ص، ز، س، ن، ظ، ذ، ث، ف، ب، م، و، ا، ي.

Menurut ulama Andalus:

ا، بن ت، ث، ج، ح، خ، د، ذ، ر، ز، ط، ظ، ك، ل، م، ن، ص، ض، ع، غ، ف، ق، س، ش، هـ، و، ي.

Menurut ulama Syam:

ا، ب، ج، د، هـ، ز، ح، ط، ي، ك، ل، م، ن، س، ع، ف، ص، ق، ر، ش، ت.

Al-Khalil juga menemukan macam-macam *wazan syair* atau yang dikenal dengan sebutan *bahar* yang jumlahnya ada limabelas, yaitu: *basith, rajaz, sari', ramal, khafif, madîd, thawîl, al-mutaqârib, al-muqtadhab, wâfir, kâmil, hazaj, al-munsarikh, al-mud-hârî'*, dan *al-mujtats*.

Mulai masa al-Khalil ini kajian *nahwu* semakin luas karena munculnya metode *qiyâs* dan pula mulai ada *jadal* (dialog) dan *munazharah* (seminar / diskusi). *Jadal* dan *munazharah* bukan hanya terjadi pada *halaqah-halaqah* yang ada di masjid Bashrah namun semakin semarak hingga ke istana kerajaan. Para khalifah Abbasiyah pada umumnya sangat antusias dengan adanya *jadal* dan *munazharah*. Bahkan sang khalifah memperbolehkan untuk berfikir bebas walaupun bertentangan dengan ajaran



agama, sebagaimana cerita yang diriwayatkan oleh al-Taghlabi dari Aktsam: "Khalifah Al-Makmûn menyuruh aku untuk mengumpulkan para ahli fiqih dan ilmuwan lain yang terkenal. Aku membawa mereka ke hadapan Al-Makmûn. Al-Makmûn bertanya mereka berbagai macam masalah. Sering kali mereka dipancing dengan logika khususnya kepada para filosof. Ia sering berkata kepada mereka: "Janganlah kalian berdalil dengan Qur'an atau injil supaya menarik perhatianku."<sup>15</sup>

*Jadal* dan *munâzharah* dalam *nahwu* banyak sekali ditemukan, seperti antara al-Kisâi dengan Sibawaih, antara al-Kisâi w. 189 H, dengan al-Ashmâ'i, al-Kisâi dengan Al-Yazidi w. 202 H, Al-Mâzini w. 249 H dengan para pakar *nahwu* Kûfah, Al-Mâzini dengan Ibnu Sikkî, Al-Mubarrid w. 285 H. dengan Tsa'lab, dan lain sebagainya.<sup>16</sup>

*Uslub* Qur'an yang beraneka ragam semakin memperkaya kajian *nahwu*. Bagi ahli *nahwu* ayat-ayat Qur'an menjadi sumber kaidah *nahwu* yang utama di atas hadits dan kalam Arab. Tetapi kadang-kadang terjadi analisis *nahwu* yang berbeda terhadap suatu ayat bukan hanya mempengaruhi perbedaan makna akan tetapi juga melahirkan kaidah *nahwu* yang berbeda. Seperti pada firman Allah SWT:

... واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام ...

Artinya: ... dan bertakwalah pada Allah yang dengan (mempergunakan) namanya kamu saling meminta satu sama lain dan

<sup>15</sup> Mushthafâ al-Siba'i, *Min Rawâ'i Hadharât al-Ittihât al-Islâmiyyah*, (Beirut, Dar al-Fikr, 1975), h. 232

<sup>16</sup> Al-Thanthâwî, *Nasy'at...*, h. 28-30

(peliharalah) *silaturrahmi*...<sup>17</sup>

Kata *والأرحام* oleh sebagian ahli *nahwu* dibaca *jar* karena di-'athaf-kan pada *dhamîr*, dan menurut sebagian ahli *nahwu* yang lain dibaca *nashab*, karena *ism zhâhir* tidak boleh di-'athaf-kan kepada *dhamîr*, oleh karena itu harus dibaca *nashab* karena di-'athaf-kan kepada kata *واتقوا*.

## B. KEADAAN BAHASA ARAB SEBELUM MUNCULNYA ILMU NAHWU

Bangsa Arab sejak masa jahili terkenal dengan kemahirannya dalam menyusun kalimat, baik yang berbentuk *natsr* (prosa) ataupun *syi'r* (puisi). Ibnu Rasyiq berkata bahwa mereka sangat terkenal dalam mengungkapkan kalimat-kalimat yang fasih dan konsisten dalam menggunakan atauran-aturan yang bersifat konvensional seperti *qafiah-qafiah syair* yang saling berkaitan, ini bukan karena pembawaan (mauhibah), akan tetapi karena banyaknya latihan-latihan terutama dalam perlombaan-perlombaan.

Para pujangga mempunyai otoritas yang tinggi dalam menjaga kemurnian bahasa. Mereka seringkali mengadakan kontes kefasihan di tempat-tempat keramaian, seperti pasar-pasar dan tempat-tempat di sekitar ka'bah (yang berkaitan pasar-pasar Ukazh, Dzulmajnah dan lain-lain). Kalimat-kalimat yang fasih dan baligh akan mendapat sebutan yang istimewa, seperti; *barûd al-'asbi*, *al-hilâl*, *al-mu'âthif*, *ad-dibâj*, *al-waysi*, *al-*

<sup>17</sup> QS. Al-Nisâ' (4): 1



*muḥakkimât*, dan *al-mudzâhibât*. Begitu pula para pemiliknya, akan diberi *laqab* atau sebutan tertentu, seperti: *al-muḥallil*, *al-muraqqis*, *al-muḥabbir*, *al-mutsaqqib*, *an-nâbighah*, *al-kayyis*, *al-afwâh*, *al-utanakkal* dan lain sebagainya. Dan bentuk penghargaan lagi adalah mereka menulis syair atau prosa tadi dengan tinta emas kemudian digantungkan pada dinding ka'bah.

Dalam kajian nahwu mengetahui ini adalah penting karena dari bentuk-bentuk kalam ini akan melahirkan hukum nahwu. Sampai masa *shadr al-Islâm* (zaman nabi) orang-orang Arab masih berbahasa dengan fasih, bahkan mereka dapat dikatakan mereka pada puncak kefasihan. Maka sangat tepat dalam kondisi tersebut Alqur'an menantang para *fuhûl al'arab* untuk menandinginya apabila mereka tidak percaya kalau Alqur'an dari Allah. Tetapi walaupun mereka terkenal mahir dalam menyusun kalimat, tetapi mereka merasa terpuak dengan kehadiran Alqur'an yang mengandung nilai-nilai kefasihan dan *kebalaghah* yang sangat tinggi, jauh di luar kemampuan manusia.

Ketika kaum musyrikin kebingungan usaha yang mereka tempuh untuk menghalangi dakwah Muhammad saw yang semakin gencar, mereka sepakat mengutus Abul Walid untuk mengadakan kompromi dengan Muhammad. Di hadapan Nabi Muhammad saw ia menawarkan jabatan, wanita dan harta, dengan syarat Rasulullah mau menghentikan dakwahnya. Atau kalau Rasulullah mengaku kena jin ia akan mencarikan dukundukun untuk mengusirnya. Setelah Abul Walid diam, Rasulullah saw. mengatakan kepadanya, hai Abul walid dengarkan dan perhatikan ini. Beliau membacakan ayat Alqur'an

surat al-Fushilat sampai ayat sajdah. Setelah mendengarkan ia kembali kepada kaumnya dengan muka pucat, ia berkata: aku telah mendengar rangkaian kata-kata, demi Allah aku belum pernah mendengar yang demikian itu sebelumnya, bukan syair dan bukan pula sihir. Hai pemuka-pemuka Quraisy, ikutilah ajaranku, biarkanlah laki-laki itu (Muhammad) dengan apa yang diajarkannya, dan janganlah kalian mencampurinya.<sup>18</sup>

Keaktifan rasul dalam rangka menjaga kefasihan bahasa Arab dapat dilihat dari sosok kepribadian rasul yang selalu konsisten dalam berbahasa. Ia sama sekali tidak pernah menyusun kalimat yang salah. Bahasanya selalu fasih dan baligh sebagaimana riwayat yang dituturkan Ali bin Abi Thalib: "Aku belum pernah mendengar kata-kata Arab kecuali telah aku dengar sendiri dari Rasulullah saw. pada waktu sebelumnya." Ibnu Arabi juga menuturkan kefasihan rasulullah saw. dalam kisahnya, suatu hari rasulullah duduk-duduk bersama para sahabat, mereka bertanya: "Ya rasulullah, alangkah fasihnya engkau ini, kami semua belum pernah melihat orang yang lebih fasih dari pada engkau. Kemudian Rasulullah menjawab: Apa yang menghalangiku (untuk tidak fasih) karena Alqur'an diturunkan dengan bahasaku yaitu bahasa Arab yang jelas."<sup>19</sup>

Kafasihan kalimat-kalimat dari rasul tidak hanya benar dari tinjauan kaidah-kaidah nahwiyah akan tetapi juga tidak kalah pentingnya makna yang terkandung. Beliau sangat memperhatikan dan menjaga makna setiap kata. Ia memuji terhadap orang yang berbicara *ijâz*, seperti dalam sabdanya:

<sup>18</sup> Muhammad Abdul Mun'im Al-Khafaji, *al-Syi'r...*, h. 109.

<sup>19</sup> Abdul Qadir Husain, *Atsâr...*, h. 14



نضر الله وجه رجل أو جز في كلامه واقتصر على حاجته

(Semoga Allah memperbagus wajah seseorang yang ringkas dalam berbicara dan sedikit tuntutananya).

Sebaliknya Rasulullah mencela terhadap seseorang yang berbicara dengan kalimat yang dibuat-buat seperti kalimat yang dibuat dengan bersajak sehingga maknanya terabaikan, sebagaimana disebutkan dalam riwayat ada seorang laki-laki di hadapan Rasulullah saw berkata:<sup>20</sup>

رسول الله! أرايت من لا شرب ولا أكل، ولا صاح واستهل، أليس مثل ذلك يطل؟  
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مستكرا: أسجعا كسجعا الكهان

Artinya: Ya Rasulullah! Bagaimana menurut pendapatmu seorang anak (yang dibunuh) sebelum merasakan makan dan minum, menjerit dan menangis, apakah mereka juga diperhitungkan? Kemudian Rasulullah menyindir ungkapan laki-laki tersebut dengan mengungkapkan: Apakah kamu ini mau bersajak sebagaimana sajaknya para kahin (dukun)?

### C. FAKTOR-FAKTOR YANG MENDORONG MUNCULNYA ILMU NAHWU

Pertama ; faktor agama. Kelahiran Islam di tanah Arab dengan membawa Alqur`an merupakan sumber inspirasi dan motivasi terhadap lahirnya berbagai macam ilmu. Para sejarawan mencatat pada masa Abbasiyah lebih dari 300 macam

<sup>20</sup> Ali Sultânî, *al-Balâghah...*, h. 26

ilmu berkembang pesat berkat Alqur`an. Di bidang bahasa paling tidak ada dua puluh macam ilmu, seperti : *nahwu*, *sharaf*, *ma'ânî*, *bayân*, *badî'*, *'arûdl*, *qawâfi*, *isytiqâq*, dan lain sebagainya. Dari sini kelihatan sekali bahwa kemujizatan Alqur`an tidak hanya dari aspek isinya, namun dari susunan bahasanya juga jauh di atas kemampuan manusia. Padahal ketika Alqur`an diturunkan bangsa Arab sedang mencapai puncak kefasihannya. Untaian syair-syair yang selama itu mereka anggap indah menjadi kebanggaan seketika pudar. Mereka kagum dan terpesona terhadap susunan kata dan kalimatnya yang begitu indah dan serasi, sebagaimana perkataan al-Walid bin al-Mughirah : *Demi Allah, apa yang dikatakan Muhammad itu sedikitpun tidak serupa dengan syair, demi Allah, kata-kata yang diucapkannya sungguh manis, bagian atasnya berbuah dan bagian bawahnya mengalir air segar, ucapannya sungguh tinggi tak dapat diungguli, bahkan dapat menghancurkan apa yang ada dibawahnya.*<sup>21</sup> Oleh karena itu sejak dahulu kaum muslimin tidak henti-hentinya mempelajari Alqur`an dari berbagai aspeknya.

Sepeninggal rasul yaitu pada masa sahabat dan seterusnya bahasa Arab semakin menjadi pusat perhatian karena banyak wilayah di luar jazirah Arab yang jatuh dan tunduk pada kekuasaan kaum muslimin, seperti ; Persi, Romawi, dan India. Begitu pula penduduknya berbondong-bondong memeluk agama Islam, secara tidak langsung mereka harus belajar bahasa Arab guna mempelajari kitab sucinya yaitu Alqur`an. Mulai pada masa inilah muncul gejala-gejala penyimpangan

<sup>21</sup> Manna' Qatthân, *Mabâhith fi 'Ulum Alqur`an*, (Kairo: Mantsûrat al-'Ashru al-hadits, 1973), h. 263.



terhadap kaidah-kaidah bahasa Arab yaitu dalam hal *i'rab*. Bagi mereka menentukan *i'rab* setiap akhir kata dalam kalimat yang berbeda-beda tidaklah mudah karena sangat berbeda dengan bahasa ibu yang tidak mengenal *i'rab*. Interaksi bangsa Arab dengan orang-orang *'ajam* semakin hari semakin kental, di samping itu karena banyak mereka yang diangkat sebagai pembantu khalifah dalam melaksanakan roda pemerintahan. Kesulitan ini semakin lama semakin parah, dan kelihatannya tidak hanya dialami oleh orang-orang non Arab, orang-orang Arab aslipun mulai sering salah dalam mengucapkan, padahal *i'rab* mempunyai peranan penting dalam menentukan makna.

Di kalangan orang-orang awam kesalahan dalam mengucapkan *i'rab* atau *lahn* sudah menjadi hal yang biasa dan terjadi di berbagai tempat, seperti yang disampaikan oleh seorang arab badui yang bahasanya masih terjaga, ia merasa jengkel melihat keadaan, ia mengatakan; *subhânallâh*, mengapa mereka (para pedagang) bisa beruntung padahal mereka *lahn*, sedangkan kami (berdagang) tidak beruntung padahal kami tidak *lahn*.<sup>22</sup> Dan diriwayatkan dari seorang badui pula ia telah mendengar seorang muadzin mengumandangkan adzan dengan mengatakan; أشهد أن محمد رسول الله dengan membaca *nashab* kata *rasul*.

Untuk menghindari kesalahan dalam *i'rab* pada umumnya mereka membaca dengan mewaqaqkan pada setiap akhir *kalimah*. Keadaan semakin parah ketika menyangkut bacaan Alqur`an, dan maklum pada waktu itu tulisan Alqur`an belum

<sup>22</sup> Al-Thanthâwî, *Nasy'at...*: 7

ada tanda baca. Ziyad ibnu Abihi yang waktu itu menjabat sebagai gubernur memerintahkan Abul Aswad untuk memberi tanda baca pada Alqur`an yang berupa titik yang terletak di atas, bawah dan samping huruf, kemudian disempurnakan oleh al-Khalil bin Ahmad al-Farahidi sebagaimana yang kita kenal sekarang (*fathah, kasrah, dhummah dan sukûn*).

Di kalangan bangsawan al-Walid bin Abdul Malik pernah malu dan tidak berani keluar dalam beberapa bulan karena *lahn*. Pada suatu hari seseorang dari kaum terpandang suku Qurais menghadap khalifah. Sang khalifah bertanya yang maksudnya menanyakan siapa nama menantunya, tetapi karena salah mengucapkan, maka ditanggapinyapun lain, yaitu maksud khalifah siapa menantumu dianggap siapa yang mengkhitani kamu.

من خنتك؟ قال له: فلان اليهودي، فقال له: ويحك، قال: لعلك إنما تسأل عن خنتي يا امير المؤمنين، هو فلان ابن فلان

(Siapa yang mengkhitani kamu? Ia menjawab: Seorang Yahudi, ia berkata; celaka kamu, ia menjawabnya, mungkin baginda menanyakan menantu saya, ia adalah si fulan bin fulan.

*Kedua, faktor sosial.* Struktur masyarakat yang heterogen sangat mendorong munculnya ilmu nahwu. Seperti Bashrah dihuni oleh beberapa etnis, baik dari Arab atau non Arab. Dari bangsa Arab yang tinggal di Bashrah adalah suku Tamim, Quraisy, Kinanah, Tsaqif, Bahilah, Bakr, dan Qais, sedangkan dari non Arab adalah bangsa Persi, Yunani, Afrika Utara dan India. Mereka semua saling berinteraksi dalam semua bidang. Dan bahasa adalah alat yang primer. Mereka tidak mungkin



dapat berbahasa dengan baik dan benar tanpa menggunakan kaidah-kaidah nahwiyah. Dengan struktur masyarakat yang lebih heterogen tersebut Bashrah lebih dahulu nahwunya dari pada Kûfah yang masyarakatnya masih relatif homogen. Begitu pula sikap masyarakat Bashrah yang lebih terbuka untuk semua etnis. Maka Bashrah lebih cepat maju. Seperti dari bangsa Yunani dan India membawa filsafat, logika, dan kedokteran, bangsa Persi membawa peradaban sastra, aneka makanan, minuman, pakaian dan bangunan, dan bangsa Arab sendiri membawa bahasa Arab dan Islam.

*Ketiga faktor politik.* Sejak zaman Jahilî bangsa Arab mempunyai fanatisme yang tinggi terutama dalam menjaga bahasa. Mereka tidak mau larut dan hanyut mengikuti bahasa orang asing. Namun bahasa Arab sendiri juga bukan bahasa yang kaku dan mati yang tidak dapat menerima perkembangan. Maka ketika daulah Umayyah berkuasa bahasa Arab dijadikan sebagai bahasa resmi negara bahkan Umayyah menerapkan sistem arabisasi, yaitu semuanya harus bersifat Arab. Bahasa Arab pada waktu itu berkembang sangat pesat. Orang-orang non Arab beramai-ramai belajar bahasa Arab agar dapat berkomunikasi dengan para penguasa.

Begitu pula ketika daulah Abbasiyah berkuasa bahasa Arab dijadikan sebagai bahasa ilmu pengetahuan. Penerjemahan besar-besaran dari berbagai disiplin ilmu mendorong kaum cerdik untuk dapat ambil bagian kegiatan ini. Para penguasa pada umumnya menaruh perhatian terhadap kemajuan ilmu pengetahuan. Mereka memberi fasilitas yang luar biasa bagi pertumbuhan berbagai macam disiplin ilmu. Dan tidak

sedikit mereka dijadikan *muaddib* di istana kerajaan untuk mendidik putra-putra khalifah, seperti yang dialami oleh al-Kisâi.

#### D. PERINTIS ILMU NAHWU

Pada masa khalifah Ali *lahm* mulai mendapat perhatian untuk dipecahkan. Abu Aswad pada suatu hari datang kepada khalifah Ali, ia melihatnya sedang membawa *ruq'ah* (sebuah papan). Abu Aswad bertanya: "Sedang apa engkau wahai Amirul Mukminin?" Ali menjawab: "Hai Abu Aswad, saya sedang memikirkan bahasa Arab yang sudah rusak karena lisan orang-orang *hamra'* (non Arab), oleh karena itu saya membuat kaidah-kaidah agar dapat dijadikan pedoman oleh mereka". Lembaran tersebut ditunjukkan kepada Abu Aswad yang di dalamnya telah terdapat tulisan tentang pembagian *kalam* kepada *isim*, *fi'il* dan *huruf*. Kemudian Ali berkata kepada Abu Aswad, "Buatlah nahwu semisal ini pada setiap kalimat yang engkau jumpai." Ia membuat kaidah-kaidah pada kalimat-kalimat yang sering dijumpai seperti: *ta'ajub, inna wa akhawatuha, dhanna wa akhawatuha* dan seterusnya. Setelah dirasa banyak Abu al-Aswad menemui Ali untuk menunjukkan kaidah-kaidah yang telah dibuatnya. Ketika melihat apa yang ditulis oleh Abu al-Aswad itu Ali memujinya dengan mengatakan: *ما أحسن النحو الذي قد تحوت يا أبا الأسود* (Alangkah bagusnahwu yang engkau buat ini hai Abu al-Aswad!).<sup>23</sup> Maka berdasarkan cerita tersebut ilmu yang membicarakan masalah *I'rab* kalimat

<sup>23</sup> Al-Thanthâwî, *Nasy'at al-nahwi*... h. 5



membakar kota Bashrah dan memporakporandakan hampir rata dengan tanah pada tahun 871 M. atau pada tahun 1258 M. Qaramithah juga pernah menguasai Bashrah, dan pula tahun 1668 Turki Utsmani juga pernah menguasainya.

Sedangkan Kûfah ditinjau dari bahasa artinya gundukan pasir yang subur. Kota ini terletak juga di Irâq yang didirikan oleh Sa'ad bin Abi Waqâs dalam perang Qadisiyah. Khalifah Ali bin Abi Thalib menjadikan kota ini sebagai pusat pemerintahannya sampai Ali wafat tahun 661 M, dan Kota ini pula oleh khalifah Abbasiyah pernah dijadikan sebagai ibu kota sebelum Baghdad dibangun.<sup>27</sup> Berdirinya Khilafah Abbasiyah pertama kali diproklamirkan adalah di Kûfah. Kebanyakan penduduk Kûfah adalah orang-orang yang setia kepada Ali. Abul Abbas al-Saffah merasa ketakutan sendiri, dikawatirkan nanti ada pendukung Ali yang tidak puas, akhirnya ia memindahkan ibu kota kerajaannya ke kota Hirah.

Orang pertama kali yang menduduki kota Kûfah adalah orang-orang Arab yang datang bersama Sa'ad bin Abi Waqâs ketika memerangi bangsa Persia. Kemudian setelah itu orang-orang Persi yang memeluk agama Islam banyak yang tinggal di Kûfah. Di samping itu pula orang-orang Suryani dan Nabti pemeluk agama Yahudi yang berbahasa Aramiyah banyak yang tinggal di Kûfah. Mata pencaharian kebanyakan di Kûfah adalah usaha di bidang perbankan. Sehingga orang-orang Yahudi dan Nasrani sibuk dengan kegiatan *riba*. Selain itu di Kûfah juga termasuk daerah pertanian. Banyak kebun-

<sup>27</sup> Sayyid Rizqi al-Thawîl, *al-Khilâf baina al-Nahwiyain*, (Makkah al-Mukaramah, al-Faishaliyah, 1984), h. 52

kebun kurma ditemukan di sana.

Heterogenitas penduduk Bashrah dan Kûfah agak berbeda. Di Kûfah masih tampak adanya fanatisme kesukuan, kebanggaan terhadap keturunan, serta pandangan yang kurang menyenangkan terhadap orang lain. Keadaan yang demikian ini membawa penduduk Kûfah kurang begitu cepat dalam berinteraksi. Berbeda dengan Bashrah yang penduduknya heterogen dan mudah berinteraksi dengan sesama.<sup>28</sup>

Namun antara Bashrah dan Kûfah juga banyak kesamaannya, seperti perhatiannya terhadap bacaan Alqur'an. Di Kûfah terdapat tiga orang tokoh ahli *qira'ah sab'ah*, yaitu: 'Ashim, Hamzah, dan Kisa'i. Dalam lapangan fiqh dan ushul fiqh Kûfah menganut madzhab Abu Hanifah. Di Kûfah periwayatan sangat subur, baik hadits ataupun kalam-kalam Arab, seperti syair-syair jahili. Oleh sebab itulah para ahli khususnya di bidang bahasa lebih menitik beratkan periwayatan daripada akal dan logika.

Berbeda dengan Bashrah yang tumbuh subur kajian filsafat dan logika. Sebagai efeknya khususnya dalam kajian nahwu lebih menitik beratkan logika dari pada periwayatan. Seperti metode qiyas dalam menentukan jamak taksir dari kata yang berwazan: فعل dengan wazan: أفعال, dan lain sebagainya. Berbeda dengan ahli nahwu Kûfah yang tidak menggunakan metode qiyas, akan tetapi dengan menggunakan ketentuan bentuk jamak yang digunakan oleh para penutur bahasa aslinya.

Kajian nahwu di Kûfah jauh ketinggalan dibandingkan dengan kajian nahwu di Bashrah kurang lebih seratus tahun.

<sup>28</sup> Syauqi Dhaif, *al-Madâris...* h. 65



Hal ini disebabkan karena di Kûfah lebih disibukkan kajian terhadap *hadits, fiqih dan qira'ah*. Sedangkan di Bashrah para ulama lebih disibukkan kajian bahasa, nahwu, filsafat dan *manthiq* (logika). Di samping itu pula para penduduk Kûfah lebih suka berpegang teguh terhadap tradisi-tradisi kuno. Karena di daerah tersebut banyak tinggal orang-orang yang asli Arab khususnya para sesepuh sahabat Nabi Muhammad saw. Seperti Umar bin Yasir, Abdullah ibnu Mas'ud dan lain sebagainya. Pada masa Ali Kûfah sebagai pusat kegiatan laskar tentara Islam. Maka dinamakan Kûfah karena untuk mengenang para tentara. Mungkin dengan sebab banyak kegiatan militer ini para penduduk Kûfah kurang perhatiannya dalam mengikuti kebudayaan yang sedang berkembang sebagaimana Bashrah.<sup>29</sup>

Para penduduk Kûfah akhirnya sadar atas ketertinggalan mereka khususnya dengan penduduk Bashrah yang telah mencapai kemajuan dalam bidang bahasa. Nahwu Kûfah merupakan pengembangan dari model nahwu Bashrah, dan semua ahli nahwu Kûfah adalah murid dari para tokoh nahwu Bashrah.

#### F. PARA TOKOH NAHWU BASHRAH DAN KÛFAH

Menurut al-Thanthâwî sejarah ilmu nahwu dibagi dalam empat fase, yaitu **pertama**: *fase wadl'î wa takwin* (masa peletakan dan pembuatan) yaitu mulai dari Abu al-Aswad w. 69 H. sampai awal masa al-Khalil w. 175 H, **kedua**: *fase nasy'i wa numuwu* (masa pertumbuhan dan perkembangan) mulai dari Al-Khalil w. 175 H sampai al-Mazini al-Bashri w. 248 H. **ketiga**: *fase nad-*

<sup>29</sup> Syauqi Dlaif, *al-Madâris...* h. 36-37

*haj wa al-kamâl* (masa pematangan dan penyempurnaan) mulai dari masa al-Mâzini w. 248 H. sampai masa al-Mubarrid w. 285 H, **keempat** *fase tarjih wa tashnif* (masa tarjih dan pembukuan) dari masa Al-Mubarrid hingga muncul aliran nahwu Baghdad, Andalus dan Syam sekitar tahun 300 H. Sedangkan pembagian berdasarkan *thabaqah*, madzhab Bashrah ada tujuh, sedangkan Kûfah ada lima. Pada fase pertama yaitu (masa peletakan dan pembuatan) ulama nahwu yang berperan adalah ulama Bashrah, sedangkan Kûfah mulai berperan mulai fase kedua.

Pada *thabaqah* pertama tokoh nahwu yang terkenal satu-satunya adalah Abu al-Aswad al-Duali.<sup>30</sup> Abu Aswad sendiri adalah dari golongan syiah (pengikut Ali ra.). ia banyak memuji Ali ra. dengan kasidah-kasidahnya yang sangat indah. Kesetiaan Abu Aswad kepada Ali mengundang iri pendukung Muawiyah, kemudian mereka membujuk Abu al-Aswad untuk menikahi putri dari Umi Auf. Pada malam harinya Abu Aswad didatangi para pendukung Syiah dan dipaksa ikut sampai pada sebuah bukit ia dilontarkan ke jurang dan dilempari dengan batu. Al-Mubarrid berkata: "Pada suatu malam Bani Qusyair dari kabilah Utsmaniyah melemparkan Abu al-Aswad. Pada paginya ia merintih dan melaporkan mereka. Mereka menjawab: Kami semua tidak melemparkan Abu al-Aswad, Allah-lah yang melemparkannya. Abu Al-Aswad menjawab: Kalian bohong, demi Allah, seandainya Allah melemparkanku, sungguh Allah akan menyalahkanku."

Gubernur Ziyad ibnu Abihi pernah mengutus 30 orang,

<sup>30</sup> Ia adalah Zhalim bin Umar dari suku Du'ail yang berada di jantung kota Kinanah. Ia termasuk pembesar tabi'in.



di antaranya seorang pakar penulis dari Abdul Qais. Abu al-Aswad berkata; Ambillah mushaf (Alqur'an), apabila melihat saya membuka kedua bibir saya pada huruf, berilah satu titik di atasnya, apabila saya membaca kasrah berilah titik di bawahnya, apabila di saya baca dhummah berilah titik di antara kedua huruf tersebut, apabila diikuti *ghunnah* (tanwîn), berilah dua titik di tempat titiknya. Sedangkan untuk huruf mati tidak diberi tanda apa-apa. Setelah selesai kemudian Abu Aswad membaca Alqur'an dengan perlahan-lahan sedangkan penulisnya tadi sambil menyimak memberi tanda harakat yang diajarkan oleh Abu al-Aswad dengan tinta yang berbeda warnanya. Setelah selesai diulanginya lagi dengan jelas.<sup>31</sup>

Kemudian orang-orang ber-*tafannûn* (membuat seni) dari tanda-tanda yang berupa titik tadi, ada yang berbentuk segi empat kecil, lingkaran kecil, lonjong dan lain sebagainya dengan tinta yang berbeda. Dengan menggunakan metode tersebut orang-orang sangat terbantu dalam membaca Alqur'an terutama bagi mereka dari para *mawali*. Langkah yang ditempuh oleh Abu al-Aswad tersebut sebagai awal dari penyempurnaan *khath 'arabi*. Di samping itu pula Abu Aswad sangat berjasa dalam membuat istilah-istilah pokok dalam kaidah-kaidah bahasa Arab (nahwu), seperti *fathah*, *kasrah* dan *dhummah* sebagai tanda *l'rab nashab, jar dan rafa'*

Langkah Abu al-Aswad dalam memberikan titik *l'rab* pada Alqur'an dan pengembangan dalam nahwu diikuti oleh murid-muridnya, yaitu; Nashr bin 'Ashim al-Laitsi, Yahya bin

<sup>31</sup> Abdul Karim Muhammad As'ad. *Al-Wasith fi târikh al-nahwi al-'Arabi*, Dâr al-Syauq, Riyadh, h. 47

Ya'mar al-Ghadwânî,<sup>32</sup> 'Anbasah bin Ma'dan al-Fiil al-Mahri dan Abdurrahmân bin Hurmuz. Metode yang mereka tempuh pada waktu itu melalui metode *sima'* dan belum ada *qiyas*. Tema pembahasan mereka pada waktu itu dari gurunya (Abu al-Aswad) antara lain bab; *'athaf, na'at, ta'ajub, istifhâm, dan inna wa akhawûa*.

Kemudian pada *thabaqah* kedua kajian *nahwu* semakin luas karena sudah dimulai adanya pembukuan seperti yang dilakukan oleh Abu Ishâq al-Hadhramî. Abu Thayib berkata: Abu Ishâq atau yang dikenal dengan sebutan al-Hadhramî adalah seorang pakar bahasa dari Bashrah, dialah orang yang memperluas nahwu dengan *qiyas*. Abu Bahr Abdullah bin Abi Ishaq Zaid al-Hadlrami yang terkenal dengan sebutan Ibnu Abi Ishaq. Ia pernah belajar dengan ulama sebelumnya, di antara ulama yang pernah menjadi gurunya adalah Nashr bin Ashim dan Yahya bin Ya'mar. Dia adalah orang yang pertama mengadakan metode *l'lal* dalam metode *qiyas*. Yunus berkata: ayahnya adalah orang yang terkenal bagus bahasa Arabnya, tidak pernah salah dalam berbicara. Dr. Syauqi Dhaif berkata, Abu Ishaq adalah peletak kaidah-kaidah nahwu Bashrah, hanya saja bukan berarti dia imam nahwu Bashrah pada *thabaqah* pertama. Wafat th. 117 H. Yunus bin Habib meriwayatkan dirinya pernah bertanya kepada Abu Ishaq tentang kalimat: *السويق* apakah ada kabilah Arab yang menyebutnya dengan kalimat: *السويق*, Abu Ishaq mengatakan ada, yaitu kabilah Amr bin Tamim. Kemudian Yunus melanjutkan pertanyaannya lagi:

<sup>32</sup> Lihat: Abdul Karim, *al-Wasith...*, h. 47



"Bagaimana pendapatmu tentang masalah ini?" Ia mengatakan bahwa kamu wajib untuk memberlakukan metode *qiyas*, tetapi yang dimaksud *qiyas* disini adalah *qiyas* yang disertai *ta'lil*. Dengan metode ini engkau tidak akan salah dalam berbicara.<sup>33</sup>

Tokoh kedua yang terkenal pada *thabaqah* kedua adalah Isa bin Umar al-Tsaqafi. Ia adalah hamba sayaha dari Khalid bin Walid. Ia terkenal ahli bahasa, *nahwu*, *qira'ah*, dan terkenal sebagai orang yang *fashih* dalam berbicara dan lesannya mudah untuk menuturkan sampai kalimat-kalimat yang mengandung *karahah* (kurang enak di dengar) dan kalimah-kalimah yang *gharib*. Pada suatu hari ia pernah jatuh dari himarnya dan dikerubuti orang-orang, kemudian ia mengungkapkan syairnya:

ملي أراكم تكاكنتم عليّ # كنتاكنتم عليّ ذي جنة افرنقوا عتيّ  
(gerakan apa yang membuat kalian mengeributiku, sebagaimana kalian semua mengeributi orang-orang yang kena gangguan jin, pergilah kalian dariku).

Ia mengarang dua kitab penting, yaitu: *al-Jami'* dan *al-Ikmal* yang menghimpun masalah-masalah kaidah-kaidah nahwu. Sebagaimana para ulama berpendapat bahwa kitab *al-Ikmal* nantinya menjadi al-Kitab oleh Sibawaih, hanya saja oleh Sibawaih banyak ditambah nukilan-nukilan dari pendapat al-Khalil bin Ahmad al-Farahidi. Al-Khalil sendiri pernah memuji kedua kitab tersebut dalam syairnya:

ذهب النحو جميعا كله # غير ما ألف عيسى ابن عمر

<sup>33</sup> Abdul Karim, *al-Wasith...*, h. 50

ذاك إكمال وهذا جامع # فهما للناس شمس وقمر

Telah lenyaplah ilmu nahwu semuanya, kecuali yang ditulis Isa bin Umar yaitu kitab *Ikmal* dan *Jâmi'*, keduanya bagi manusia laksana matahari dan bulan.

Tokoh yang lain pada *thabaqah* kedua adalah Abu Umar bin al-'Ala', ia adalah Zaban bin al-'Ala' bin Amar al-Mazinni at-Tamimi. Para ulama berbeda pendapat tentang nama yang sebenarnya. Ia terkenal sebagai orang yang sangat pandai dalam ilmu *qira'ah*, *al-ayyam*, *syi'ir*, dan bahasa. Ia termasuk kelompok dari ahli *qira'ah sab'ah*. Ia belajar nahwu kepada Nashr bin 'Ashim, kemudian sebaliknya ia menjadi guru dari Yunus bin Habib al-Bashri dan Khalil bin Ahmad al-Farahidi di Masjid Jami' Bashrah. Diriwayatkan suatu hari Abu 'Amr bertanya kepada Abu Khairah tentang ucapan orang-orang Arab: استأصل الله عرفاتهم, oleh Abu Khairah huruf *ta'* yang ada pada kalimah عرفاتهم dibaca *nashab*. Seraya Abu Amr terperanjat, karena pengalaman yang diperolehnya dari orang-orang Arab dibaca *jar*. Ibrahim al-Harri berkata: Pakar bahasa semuanya dari kangan sahabat, kecuali empat orang, yaitu: Abu Umar bin al-'Ala' al-Khalil bin Ahmad, Yunus bin Habib al-Bashri, dan al-Ashma'I. Abu Amr meninggal di masa khilafah al-Manshur tahun 159 H

Pada fase kedua, yaitu *nasy'i wa numuwu* (masa pertumbuhan dan perkembangan), pada aliran Bashrah mulai pada *thabaqah* ketiga, sedangkan untuk aliran Kûfah baru mulai pada *thabaqah* pertama. Di antara para tokoh yang terkenal antara lain: al-Akhfasy al-Akbar. Ia adalah Abu al-Khathab Abdul



Amr bin Utsman bin Qanbar yang terkenal dengan *laqab* Abu Basyar. Ia seorang Persi yang dibesarkan di Bashrah. Semangat untuk mempelajari ilmu nahwu sehingga menjadi seorang tokoh nahwu terbesar di masanya karena ketika berguru hadits kepada Syeikh Hammad bin Salamah ia disuruh membaca petikan hadits: ليس أحد من أصحابي إلا وقد أخذ عليه ليس أبو درداء syeikh Hammad berkata Hai Sibawaih engkau telah *lahn*. Kemudian Sibawaih bertekad untuk mencari ilmu sampai ia tidak akan *lahn* lagi. Kemudian ia berguru kepada al-Khalil bn Ahmad al-Farahidi, Yunus bin Habib, Isa bin Amr dan lain sebagainya. Sibawaih menulis kitab nahwu besar, yaitu: *al-Kitab*. Abu al-Abbas al-Mubarrid mengatakan tentang Sibawaih di hadapan Yunus bin Habib, ia berkata: Saya menyangka dia membuat kebohongan terhadap al-Khalil. Yunus menjawab: Lihat saja ia telah meriwayatkan pula dariku, maka silahkan tanya, ia akan menjawab seperti ucapanku. Ia adalah orang yang jujur. Ibnu 'Aisyah bercerita, suatu hari saya duduk bersama Sibawaih di masjid. Ia seorang laki-laki yang tampan, bersih dan baunya semerbak mewangi. Setiap ucapannya menunjukkan seorang yang cerdas. Dia mengalahkan teman-teman seangkatannya, padahal usianya jauh di atasnya, seperti: al-Akhfasy, Abu Ali bin al-Mustanir dan lain sebagainya Abu Zaid al-Anshâri berkata: Sibawaih adalah seorang pemuda yang mendatangi pada *majlis* (pengajianku). Maka apabila ia mengatakan bahwa telah menceritakan orang yang paling hebat ilmu bahasa Arabnya (*man atsquu bi 'arabiyyatihî*) maka yang dimaksud itu adalah aku.

Tokoh lain dari Bashrah Abu Muhammad Yahya bin al-Mubarak bin al-Mughirah atau yang lebih terkenal dengan

julukan al-Yazîdî. Ia di besarkan di Bashrah. Di antara gurunya adalah Abu Umar bin al-'Ala', Abdullah bin Abi Ishaq al-Hadhrami, al-Khalil bin Ahmad al-Farahidi, dan lain sebagainya. Adapun muridnya antara lain adalah Abu Ubaid al-Qâsim bin Salam, Ishaq bin Ibrahim al-Maushali yang terkenal dengan sebutan al-yazidi. Ia termasuk ahli bahasa dan tsiqqah serta shadiq dalam riwayatnya. Setelah bertemu dengan ar-Rasyid al-Yazidi disuruh untuk menjadi *muaddib* al-Makmun. Di antara gubahan syairnya ada yang mengandung makna *haja'* terhadap orang-orang Kûfah. Di antara kitabnya adalah *an-Nawadir* yang membahas bahasa, *al-maqshur* dan *al-Mamdud*, *Mukhtashar fi an-nahwi*, dan *an-Nuqath wa asy-Syakl*. Pada masa ar-Rasyid al-Yazidi dan al-Kisâi mengajar nahwu di masjid Baghdad. Al-Yazidi meninggal pada tahun 202 H.<sup>35</sup>

Sedangkan para tokoh ulama Kûfah pada *thabaqah* kedua antara lain al-Kisâi. al-Kisa'i. Ia adalah Abu al-Hasan Ali bin Hamzah. Kunyah al-Kisâi lebih terkenal dari pada nama aslinya, konon disebabkan karena ia mengharamkan dirinya memakai *kisa'*. Pendapat yang lain ada yang mengatakan sebabnya ia dijuluki dengan al-Kisa'I karena setiap ia belajar di majlisnya Hamzah bin Habib az-Ziyat ia memakai *kisa'* yang berwarna merah dan mahal. Ia belajar lama dengan Hamzah bin Habib yang waktu itu mejadi nama qurra' Kûfah. Di samping itu ia juga pernah berguru kepada Sulaiman bin al-Arqam, Abu Bakar bin Abbas, Ashim bin Abu Dawud, dan Sufyan bin Uyainah. Dalam hal nahwu al-Kisâi belajar kepada Mua'dz

<sup>35</sup> Al-Thanthâwî, *Nasy'at...*, h. 45



bin al-Harra', dan Abu Ja'far ar-Ruasi, tetapi oleh dua tokoh tersebut al-Kisâi disarankan untuk belajar nahwu ke ulama Bashrah. Maka ia belajar kepada ulama Bashrah seperti: Isa bin Umar, Abu Umar bin al-'Ala' dan Yunus bin Habib. Ada riwayat yang menyebutkan al-Kisâi pernah membayar 50 dinar untuk membacakan kitab Sibawaih. Al-Kisâi juga pernah berguru kepada al-Khalil. Ia merasa takjub dengan al-Khalil dalam periwayatannya terhadap syair-syair Arab dan kalamnya. Kemudian ia bertanya kepada al-Khalil dari mana itu semua diperoleh. Al-Khalil menjawab, ia memperolehnya dari penduduk-penduduk yang berada di daerah pedalaman di Najed, Hîjâz dan Tihamah. Kemudian Al-Kisâi pergi menelusuri daerah-daerah tersebut. Setelah lama mengembara ia bisa mengumpulkan 25 karung catatan-catatan yang ia dengar mengenai kalam dan lajrah mereka, kemudian dibawanya ke Bashrah untuk bertemu dengan al-Khalil, tetapi sayang al-Khalil telah berpulang ke rahmatullah. Kemudian ia menemui Yunus bin Habib untuk di diskusikan. Dalam diskusi Yunus mengakui kehebatan al-Kisâi dalam ilmu nahwu. Kemudian ia pulang ke Kûfah dan dipanggil oleh Khalifah Harun ar-Rasyid untuk menjadi *muaddib* putranya yaitu al-Amin dan al-Makmun. Al-Kisâi meninggalkan banyak kitab, antara lain: kitab Ma'ani Alqur'an, kitab Mukhtashar an-Nahwi, kitab al-'Adad, kitab an-Nawadir ash-Shaghîr dan al-Kabîr, kitab Ma talhanu bihi al-'Awam dan lain sebagainya.<sup>36</sup> Ia termasuk ahli qira'ah sab'ah. Semula al-Kisâi belajar Alqur'an kepada Hamzah dan mem-

<sup>36</sup>Syauqi Dhaif, *al-Madâris...*, h. 56).

bacakannya kepada al-Farrâ'. Kemudian ia memilih model bacaan Alqur'an tersendiri, dan model itulah yang diajarkan kepada orang-orang.

Pada *thabaqah* kelima dari madzhab Bashrah para tokoh nahwu yang terkenal antara lain al-Akhfasy al-Ausath. Ia adalah Abu al-Hasan Sa'id bin Mas'adah bin Darim. Ia adalah al-Akhfasy yang kedua dari nama-nama al-Akhfasy tiga yang terkenal ahli nahwu. Ia berguru kepada Sibawaih, al-Mazini dan lain sebagainya. Dia sering bertentangan pendapatnya dengan Sibawaih. Seperti pendapatnya yang kemudian digunakan oleh madzhab Kûfah. Ibnu Hisyam menuturkan bahwa orang-orang Kûfah dan Abu al-Hasan berpendapat bahwa *fi'il amar* seperti lafadh: *قم، خذ، اقعء الخ* pada asalnya adalah *fi'il mudlari'* yang dibuang lamnya yang kemudian diikuti huruf *mudlara'ah*, jadi asalnya adalah: *لنقم، لتأخذ، لتقعء*. Al-Akhfasy meninggalkan kitab di antaranya adalah *al-Maqayis*, *al-Ausath*, dan *kitab Ma'ani Alqur'an*. Meninggal di Baghdad tahun 215 H.

Tokoh lain dari Bashrah adalah Quthrub, yang nama lengkapnya Abu Ali Muhammad bin al-Mustanir al-Bashri. Ia termasuk murid Sibawaih yang cerdas, banyak meninggalkan banyak tulisan tentang nahwu, diantaranya adalah kitab *al-'Ilal*, *kitab Fi'il wa Af'al*, *kitab al-Adldad*, *kitab al-Qawafi*, *al-Azminah*, *al-Mutsallats*, *al-Isytiqaq*, *an-Nawadir*, *kitab Ma'ani Alqur'an* dan lain-lain. Ia mengikuti aliran Mu'tazilah. Oleh karena itu ia banyak menggunakan *ra'yunya* dalam membicarakan masalah *I'rab*. Ia meninggal tahun 206 pada masa khilafah al-Makmun.

Sedangkan para tokoh *nahwu* dari Kûfah pada *thabaqah* ketiga antara adalah al-Farrâ'. Ia adalah Abu Zakariya Yahya



bin Ziyad al-Farrâ`. Ia belajar nahwu kepada al-Kisâi. Sedangkan orang yang pernah berguru kepadanya antara lain: Salamah bin 'Ashim dan Muhammad bin al-Jahm. Di Kûfah ia belajar beberapa ilmu antara lain: *fiqih, hadits, bahasa, syi'ir, al-akhbar*, dan lain lain. Ketekunan dalam belajarnya mengantarkan al-Farrâ` untuk dapat bertemu dengan para ulama Kûfah pada masa itu, antara lain: Abu Bakar bin Abbas, Sufyan bin Uyainah, Abu Ja'far ar-Ruasi dan lain sebagainya. Kemudian al-Farrâ` menuju Bashrah untuk belajar beberapa ilmu. Ilmu bahasa dan nahwu ia belajar dengan ulama Bashrah terkenal, yaitu Yunus bin Habib, demikian pula bidang filsafat, kalam, kedokteran dan perbintangan ia pelajari pada *halaqah-halaqah* di Bashrah. Setelah dirasa cukup al-Farrâ` kembali ke Kûfah untuk menyebarkan ilmunya khususnya dalam bidang bahasa, qiraat dan tafsir. Di Baghdad ia di panggil oleh khalifah untuk dijadikan *muaddib* sebagaimana al-Kisâi. Dalam kisah di Baghdad inilah bersama al-Kisâi pernah mengadakan diskusi dengan Sibawaih yang akhirnya dimenangkan di al-Kisâi dan al-Farrâ`. Ia meninggalkan banyak kitab, antara lain *kitab Ma'âmî Alqur`an, kitab al-Mudzakkar wa al-muannats*.<sup>37</sup>

Tokoh Kûfah yang lain pada *thabaqah* ini adalah Hisyam bin Mu'awiyah al-Dharîr. Ia adalah murid dari al-Kisâi. Ia sangat fanatik terhadap madzhab Kûfah. Semua pendapatnya sama dengan gurunya kecuali dalam beberapa permasalahan saja, antara lain; *nûn* yang berada pada kata; *مؤدبني* adalah bukan *nûn wiqâyah*, tetapi *nûn* sebagai pengganti dari *tanwîn*. Permasalahan yang lain adalah membolehkan memberi *na'at* dari

<sup>37</sup> Abdul Karim, *al-Wasith...*, h. 73

*mahal* yang berbeda, seperti pada *fail dan maf'ûl bih*, contoh; *ضاربين عمر الظريمان* (Umar dan Zaid keduanya yang pandai saling memukul).<sup>38</sup> Di antara kitabnya adalah *kitab al-Hudûd, al-Mukhtashar, dan al-Qiyâs*.

Tokoh lain dari Kûfah adalah al-Ahmar, Ia adalah Abu al-Hasan bin Ali bin al-Hasan yang terkenal dengan sebutan al-Ahmar. Latarbelakang al-Ahmar adalah seorang tentara yang bertugas di istana ar-Rasyid. Di sana ia bertemu dengan al-Kisâi karena al-Kisâi pada waktu itu menjadi seorang *muaddib* terhadap putra khalifah. Karena kedekatannya dengan al-Kisâi sampai dikira ia adalah teman al-Kisâi. Ketika ada kerenggangan hubungan antara khalifah dengan al-Kisâi maka al-Ahmar diangkat sebagai penggantinya. Ia banyak mengetahui masalah nahwu sehingga terhitung menjadi kelompok ahli nahwu Kûfah atas bimbingan al-Kisâi. Ia meninggal tahun 194 H.

Pada *thabaqah* keenam dari madzhab Bashrah para tokoh yang terkenal antara lain; al-Jarimy. Ia adalah Abu Umar Shalih bin Ishaq al-Jarimy. Panggilan Jarimy lebih terkenal daripada nama aslinya karena ia adalah budak dari Jarim bin Zaban suatu kabilah di Yaman. Ia belajar nahwu kepada Yunus bin Habib, al-Akhfasy al-Ausath, tetapi belum pernah bertatap muka dengan Sibawaih. Jasanya terhadap ilmu nahwu besar sekali, di antaranya ia menulis kitab *al-Mukhtashar fi an-Nahwi*. Ia termasuk orang yang ahli ibadah dan wira'i. Setiap hendak menulis satu bab masalah nahwu terlebih dahulu ia melakukan *shalat dua raka'at* di tempat itu dan memanjatkan doa supaya apa yang dituliskannya bermanfaat dan mendapat berkah. Dia

<sup>38</sup> Abdul Karim, *al-Wasith ...*, h. 74



terkenal seorang yang ahli dalam berdiskusi, seperti diskusi dengan al-Ashma'i, dan al-Farrâ'. Ia meninggal pada tahun 225 H pada masa khilafah al-Mu'tashim.

Tokoh yang lain adalah At-Tawwazy. Ia adalah Abu Muhammad Abdullah bin Muhammad dari daerah Tawwaz. Ia mempelajari kitab sibawaih kepada al-Mazini dan pula kepada Abu Ubaidah dan al-Ashma'i. Muhammad bin Yazid al-Mubarrid berkata: Saya tidak pernah melihat orang yang lebih mengetahui tentang syair daripada at-Tawwazi. Ia lebih hebat dibandingkan dengan ar-Riyasyi dan al-Mazini. Kebanyakan ia meriwayatkan dari pendapat abu Ubaidah. At-Tawwazi meninggal tahun 238 H.

Tokoh yang lain adalah al-Mazini. Ia adalah Abu Utsman Bakar bin Muhammad lahir di Bashrah dan dibesarkan di lingkungan keluarga Mazin bin Syaiban, maka kemudian dinasabkan kepada keluarga ini. Ia pernah berguru kepada Abu Ubaidah, al-Akhfasy dan Abi Zaid. Bersama al-Jarimi ia mempelajari kitab Sibawaih kepada al-Akhfasy sampai al-Mazini menjadi ulama besar dalam bidang nahwu di Bashrah. Di antara kitab yang ditulis al-Mazini adalah kitab *at-Tashrif*, kitab *al-'Ilal*, dan pula kitab-kitab lain yang bukan masalah nahwu. Al-Mazini pernah diundang oleh al-Watsiq bersama para ulama nahwu Kûfah. Khalifah bertanya tentang kalimat: *بغيا* dalam firman Allah SWT: *وما كانت أمك بغيا* dan tidak dibaca dengan *بغية*, padahal untuk memberi *sifat isim muannats*. Para ulama nahwu Kûfah menjawab dengan memberi beberapa alasan, tetapi khalifah masih belum puas terhadap jawaban mereka itu. Kemudian al-Mazini menjawab dengan mengatakan: Kalimat tersebut

apabila mengikuti *wazan فاعيل* yang bermakna *فاعلة* maka harus disertai *ha'*, seperti kalimat: *كريمة، طريفة، إلخ*, tetapi apabila mengikuti *wazan فعول* maka tidak perlu diikuti *ha'*, seperti kalimat: *إمراة شكور*. Dengan jawaban itu khalifah merasa puas dan sebagai imbalannya ia diberi hadiah.

Tokoh yang lain adalah Abu Hatim as-Sijistani. Ia adalah Bahal bin Muhammad. Ia pernah berguru kepada Abu Zaid, Abu Ubaidah dan al-Ashma'i. Sedangkan muridnya antara lain Abu Bakar bin Duraid. Al-Mubarrid menuturkan bahwa dirinya pernah menghadiri pengajiannya as-Sijistani saat masih kecil.

Tokoh yang lain adalah ar-Riyasyi. Ia adalah Abu al-Fadlal bin al-Faraj ar-Riyasyi. Ia disebut ar-Riyasyi karena ayahnya sangat dekat dengan seorang laki-laki yang namanya Riyas kemudian namanya dinisbahkan dengan anaknya dinisbahkan dengan nama seorang laki-laki tersebut. Ia menerima banyak riwayat dari al-Ashma'i, dan pula banyak menghafal dari kitab yang ditulis oleh Abu Zaid. Di antara gurunya adalah al-Mazini, Abu al-Abbas al-Mubarrid dan Abu Duraid. Meninggal pada tahun 257 H. pada masa khilafah al-Mu'tamid.<sup>39</sup>

Sedangkan dari madzhab Kûfah pada *thabaqah* keempat antara lain adalah Ibnu Sa'dân. Nama lengkapnya adalah Abu Ja'far adl-Dharir Muhammad bin Sa'dân. Belajar *nahwu* kepada para tokoh Kûfah. Meninggalkan banyak kitab-kitab tentang nahwu, antara lain; *al-Jâmi'* dan *al-Mujarrad*. Meninggal pada tahun 231 H pada pemerintahan al-Wâtsiq bin al-Mu'tashim.

<sup>39</sup> Al-Thanthâwî, *Nasy'at...*, h. 50



Tokoh Kûfah pada *thabaqah* ini yang lain adalah Ibnu Sikkî. Ia adalah Abu Yusuf Ya'qûb bin Ishâq al-Sikkî. Kata "Sikkî" adalah *laqab* bapaknya yaitu Ishâq, karena ia terkenal sebagai seorang yang pendiam. Ia menjadi *muaddib* khalifah Mutawakkil. Ia belajar kepada al-Farrâ` dan Ibnu al-A'râbi. Kitabnya yang terkenal adalah *Ishlâh al-manthiq*.<sup>40</sup>

Pada *thabaqah* ketujuh dari madzhab Bashrah di antara para tokohnya adalah al-Mubarrid. Sedang dari Kûfah tokoh yang terkenal pada *thabaqah* kelima adalah Tsa'lab. Nama lengkap al-Mubarrid adalah al-Mubarrid Abu al-Abbas Muhammad bin Yazid bin 'Abdul Akbar yang kemudian lebih dikenal dengan sebutan al-Mubarrid. Al-Mubarrid sering bertemu dengan ats-Tsa'lab di Baghdad dalam acara diskusi di hadapan khalifah dan para pembesar kerajaan. Al-Mubarrid meninggalkan kitab-kitab yang berhubungan dengan nahwu, di antaranya adalah: *al-Muqtadlab*, *Syarh syawahid kitab Sibawaih*, *Tarikh an-Nuhat*, *Thabaqat an-Nahwiyyin al-Bashriyyin*, dan *al-K'âmil*. Ia meninggal pada tahun 285 H pada masa khilafah al-Muqtashad billah.

Sedangkan Tsa'lab dari kelompok Kûfah ia adalah Abu al-Abbas Ahmad bin Yahya yang kemudian lebih terkengal dengan sebutan Tsa'lab. Ia mempunyai kecerdasan yang luar biasa dalam menghafal. Ia hafal kitab yang ditulis oleh al-Kisâi dan kitab yang ditulis oleh al-Farrâ`. Ia mampu mempelajari kitab Sibawaih sendiri. Ia mendukung nahwu model Kûfah, namun dalam hal *qiyas* ia tidak mengikuti pendapat ulama Kûfah. Ia sebagaimana para ulama yang lain yaitu menjadi *muaddib* putra khalifah yaitu al-Mu'taz dan Ibnu Thahir. Ia juga sering

<sup>40</sup> Abdul Karîm, *al-Wasith...*, h. 80

mengadakan pertemuan untuk berdiskusi dengan ulama nahwu Bashrah seperti dengan Abu al-Abbas al-Mubarrid. Di antara kitab yang ditulis adalah kitab *Ikhtilaf an-Nahwiyyin*, *al-Mauqif Ma la Yansharifu wa Ma la Yansharifu*, *hadd al-nahwi* dan lain sebagainya. Ia meninggal di Baghdad tahun 291 H.

Pada mulanya ilmu nahwu masih bersifat sederhana dan semakin lama semakin luas sebagaimana yang kita saksikan sekarang berbagai puluh bahkan ratusan jenis kitab yang menjelaskan masalah nahwu baik dalam bentuk *natsar* ataupun *nazham*. Bukan hanya itu saja yang menarik, perkembangan ilmu nahwu juga banyak dipengaruhi oleh faktor lain, seperti faktor sosial budaya masyarakat setempat. Maka tidak heran apabila dalam nahwu terjadi khilafiyah seperti antara ulama nahwu Bashrah dan Kûfah.

Khilafiah dalam *nahwu* mulai ada sejak munculnya dua *madrasah* (madzhab), yaitu madzhab Bashrah dan Kûfah. Kitab Sibawaih adalah kitab yang pertama mengandung sinyal adanya dua madzhab dalam *nahwu*. Sering Sibawaih meriwayatkan dari Abu Ja'far ar-Ruasi dengan julukan "telah berkata seorang ahli nahwu Kûfah". antara al-Khalil yang merupakan guru utama Sibawaih dan ar-Ruasi adalah teman seangkatan dalam belajar *qira'at* yaitu kepada Isa bin Umar.

Pada periode al-Khalil dan Abu Ja'far permasalahan khilafiah tidak begitu menimbulkan masalah apalagi adanya persaingan khususnya dalam mencari pengaruh. Masalah khilafiah tidak menimbulkan efek sama sekali bahkan dianggapnya suatu perkembangan dalam berpikir. Pada masa itu pula tidak ada klaim al-Khalil seorang Bashri dan ar-Ruasi adalah seorang Kufi.



Pada masa Sibawaih masalah khilafiah mulai muncul menjadi masalah yang menarik yang dapat menimbulkan pengaruh umum. Bahkan sampai menimbulkan ketertarikan hati khalifah. Siapa pendapatnya yang lebih kuat dan pengaruhnya banyak akan dijadikan sebagai *muaddib* para putra-putrinya, sebagaimana yang dilakukan oleh al-Kisâi.

Menurut Dr. Syauqi Dlaif *pintu khilafiah* mulai terbuka menjadi arena perdebatan dan perebutan pengaruh adalah pada masa al-Akhfasy. Dan dialah di antara tokoh yang menghembuskan pedebatan. Al-Akhfasy yang terkenal sebagai ahli bahasa yang mempunyai pengetahuan yang luas, tajam dalam menganalisa seluk beluk bahasa sering berbeda pendapat dengan gurunya, yaitu Sibawaih. Oleh karena itu ia mengembangkan pendapatnya itu dan memperluasnya, sehingga jadilah model atau corak nahwu yang kemudian dinisbahkan kepada tempatnya yaitu Kûfah.

Dr. Syauqi Dlaif menyebutkan tentang tokoh nahwu Kûfah yang lain yaitu al-Farrâ`. Ia mengatakan al-Farrâ` adalah tokoh Kûfah yang juga menghembuskan masalah khilafiah di antara corak nahwu Bashrah dan Kûfah. Ketika terjadi perdebatan yang menegangkan antara Sibawaih dan al-Kisâi, al-Farrâ` membantu pendapat gurunya yaitu al-Kisâi.<sup>41</sup>

Tarikh masalah khilafiah mungkin sulit untuk ditetapkan secara pasti, karena ini berkaitan dengan pola berpikir pada waktu itu. Ibnu Jinni meriwayatkan bahwa di antara suku yang terkenal kefasihannya mengatakan bahwa apabila

<sup>41</sup> Syauqi Dhaif, *al-Madâris...*, h. 79

*huruf wawu, ya' dan ta'* berada pada *fa'* wazan *ifta'ala* membaca dengan tetap hurufnya, tetapi suku yang lain memberlakukan hukum *qalb* atau membalik. Tetapi yang banyak dijadikan rujukan adalah lajjah Hijâz, karena Alqur'an diturunkan dengan bahasa tersebut. Abu Hayyan menyebutkan bahwa di antara suku Arab ada yang memberlakukan l'rab isim *tatsniya* seperti isim *maqshur*. Maka dalam keadaan *rafa'*, *nashab* dan jarnya tetap bentuknya. Di antara suku-suku yang dimaksud adalah: Bani al-Harits bin Ka'ab, Zubaid, Khuts'am, Hamdan, Kinanah, Banu 'Anbar, Bakr bin Wail, Buthun bin Rabi'ah. Al-Mubarrid menolak pendapat dari mereka itu. *ma an-Nafiyah*, menurut para ulama Hijâz dapat beramal seperti *laisa*, sedangkan ulama Tamim menolak beramalnya *ma nafiyah* yang diserupakan dengan *laisa*.

Pada *mustatsna munqathi'* kebanyakan pada lughah arab umumnya dibaca *nashab*, dan bentuk inilah juga yang terdapat pada *qiraah sab'ah* kecuali Tamim. Lafadh: *haihata*, menurut al-Asymuni lafadh tersebut banyak perbedaan dikalangan ahli nahwu. Menurut Jumbuh lafadh *haihata* adalah *isim fi'il madli*, menurut Abu Ishaq isim yang artinya jauh, menurut al-Mubarrid *dharaf ghair mutamakkin*. Penduduk Hijâz membaca *fathah* dan mewaqaqkan pada ha'nya. Sedangkan orang-orang Tamim membaca kasrah pada huruf ta'nya dan mewaqaqkannya. Madzhab Ibnu Jinni mengatakan lafadh tersebut diakhiri dengan *ha'* yaitu: *haihah*.

Masalah-masalah yang menjadi penyebab terjadinya khilafiah di antaranya adalah perbedaan *lahjah*, geografis, sosial, politik, dan *ta'ashub* (fanatik). Bashrah dan Kûfah mempunyai



perbedaan dalam lingkaran geografis serta penduduknya yang mendiami di masing-masing daerah. Penduduk asing di Bashrah lebih banyak dari pada di Kûfah, walaupun sebenarnya sama-sama terdapat bangsa Arab asli. Seperti suku Qais dan Tamim, sementara yang ada di Kûfah adalah suku Fazarah, Darim dan Zubaid.

Penduduk Bashrah lebih cepat dalam berinteraksi dengan bangsa-bangsa lain, sementara di Kûfah agak sulit karena masih berpegang teguh dengan tradisi-tradisi lama. Dr. syauqi dilaif dan Dr. Mahdi al-Makhzumi berkomentar bahwa di antara faktor yang menjadikan Kûfah lebih lamban dalam berinteraksi dengan bangsa lain yang meliputi faktor sosial budaya adalah karena di Kûfah banyak tinggal sahabat-sahabat Nabi Muhammad saw, para tabi'in dan ahli fiqih dan ahil agama. Sementara di Bashrah yang di diami oleh berbagai macam penduduk yang bermacam-macam keahliannya menjadikan Bashrah subur pemikiran filsafat. Hal inilah nanti akan berpengaruh dalam pembahasan nahwu.

Pada masa Umar bin Khathab kota Bashrah dan Kûfah masih dalam satu komando pemerintahan pusat, tetapi sewaktu pecah perang Jamal tahun 36 H. antara Ali dan 'Aisyah kedua kota tersebut menjadi ajang penggalangan kekuatan politik. Bashrah adalah wilayah pengumpulan kekuatan kubu 'Aisyah, Thalhah, da Zubeir, sementara di Kûfah wilayah Ali dan para pengikutnya. Kemudian Ali menjadikan Kûfah sebagai pusat pemerintahannya.

Sikap fanatik ini dalam juga menyebar ke dalam bidang bahasa. misalnya seorang ahli nahwu sering menyebutkan na-

manya dengan sebutan nama daerah, seperti kata al-Bashri, dan al-Kufi. Kita sering menemukan sebutan nama-nama yang mengarah kepada ta'ashub masing-masing daerah. Seperti ungkapan al-Jahidh menyebutkan bahwa di Bashrah ada tiga ulama yang tiada tandingannya, yaitu: Abu al-Abbas al-Mazini, al-Abbas al-Faraj ar-Riyasyi, dan Abu Ishaq Ibrahim bin Abdur Rahman az-Zabadi. Kitab tersebut ditulis al-Jahidh pada tahun 248 H.

Ibnu al-Anbari memuji tokoh nahwu Kûfah, antara lain pujiannya kepada al-Farrâ', ia berkata: al-Farrâ' adalah *Amirul mukminin fi an-nahwi* (pemimpin kaum muslimin dalam bidang nahwu), Abu Ja'far ar-Ruasi adalah menulis kitab al-Faishal, kitab tersebut di kirimkan kepada al-Khalil untuk dipinjamkan. Al-Khalil membaca kitab tersebut lalu ia mengikuti apa yang ada di dalamnya. Begitu pula sebaliknya, seperti as-Suyuthi sendiri memuji kitab Sibawaih (ahli nahwu Bashrah) dengan menghubungkan cerita al-Farra ketika meninggal di bawah kepalanya terdapat kitab Sibawaih.

Latarbelakang Kûfah yang lebih dahulu mempelajari ilmu-ilmu hadits, fiqih tafsir dan lain sebagainya memberikan warna tersendiri apabila dibandingkan penduduk Bashrah yang lebih dahulu mempelajari nahwu, bahasa, filsafat dan logika. Kûfah di diami oleh 300 sahabat syajarah, 70 sahabat yang pernah ikut perang Badar, dan 60 sesepuh para sahabat seangkatan dengan Abdullah ibnu Mas'ud.

Pengaruh yang kuat terhadap pembahasan ilmu-ilmu agama di Kûfah khususnya hadits dapat kita lihat dari penurunan Abdul Jabbar bin Abbas dari ayahnya. Ayahnya berkata,



saya datang kepada Atha', dia bertanya kepadaku: dari mana kamu? Saya menjawab: dari Kûfah. Atha' berkata: "Saya tidak mendapat ilmu kecuali dari negeri kamu! Kûfah bukan hanya tempat periwayatan qira'at Alqur'an dan hadits, akan tetapi banyak pula periwayatan syi'ir di sana bahkan mengalahkan Bashrah. Dalam cerita diriwayatkan bahwa sebelum meninggal dunia Nu'man menyalin syair-syair Arab, kemudian salinannya tersebut disimpan di bawah singgasananya yang berwarna putih. Ketika masa Muhtar bin Ubay bin Ubaid ats-Tsaqafi ada yang berkata kepadanya: sesungguhnya di bawah singgasanamu terdapat simpanan yang luar biasa, kemudian dibongkarnya yang berisi riwayat tentang sayir-syair. Dengan inilah penduduk Kûfah lebih banyak mengerti tentang syair-syair dibandingkan dengan penduduk Bashrah.

## G. MACAM-MACAM DALIL DALAM NAHWU

### 1. *Simâ'*

Menurut al-Suyuthî ialah mendengarkan atau menukil dari dari kalam yang fashih untuk dijadikan *hujjah* dalam hukum. Maka termasuk di dalamnya Alqur'an, hadits nabi Muhammad saw, dan kalam orang-orang Arab. argumentasi berdasarkan Alqur'an para ulama telah sepakat semua bacaan ayat Alqur'an dapat dijadikan *hujjah*. Mereka beralasan karena Alqur'an periwayatannya bersifat *mutawatir*. Bahkan mereka sepakat bacaan *syadz* sekalipun dapat dijadikan *hujjah* dalam bahasa Arab, asalkan tidak menyalahi qiyas secara umum bahkan apabila menyalahi dapat dijadikan *hujjah* walau

pada huruf. Contoh kata; استحوذ , demikian pula *lam amr* pada *fi'il mudhari'* yang dimulai dengan huruf *ta` khithab* dalam bacaan *syadz*, seperti pada ayat: فلتقروا بذلك dapat dijadikan *hujjah*, dengan alasan bolehnya memasukkan *lam amr* ke dalam *fi'il mudhari'* yang dimulai dengan *nun* pada bacaan *mutawatir*: ولنحمل خطاياكم .

Para ulama mutakhirin seperti Ibnu Malik menolak orang yang mencela mereka, ia memperbolehkan bacaan mereka dijadikan *hujjah* dalam bahasa Arab, meskipun sebagian besar ulama nahwu menolaknya, seperti 'athaf pada dhamir tanpa mengulang huruf jarnya, seperti تساعلون به والأرحام. selain itu juga boleh memisahkan antara *mudhaf* dengan *mudhaf ilaih* dengan *maf'ûl bih*, seperti: قتل أولادهم شركاء. Contoh lain boleh memasukkan *lam amr* dibaca sukun setelah *ثم* sesuai dengan qiraat Hamzah pada ayat: ثم ليقطع .

Berkaitan dengan *sima'* ada riwayat dari Urwah, beliau berkata: "Aku bertanya kepada Aisyah tentang *lahn* dalam Alqur'an yang berbunyi: إن هذان لساحران dan ayat: المقيمين الصلاة والمتون الزكاة. Aisyahpun menjawab: Wahai anak saudaraku, ini adalah orang-orang yang menulis dan mereka salah dalam menulisnya. Kedua, diriwayatkan oleh Abu Ubaid dalam fadlailnya, maka bagaimana Alqur'an dapat dijadikan *hujjah* bila di dalamnya terdapat *lahn*. Dari pernyataan tersebut disanggah, pertama: bagaimana mungkin para sahabat *lahn* (salah) dalam kalam apalagi yang berkaitan dengan Alqur'an, sedangkan mereka orang yang sangat fasih?, kedua, bagaimana mungkin mereka akan *lahn*, sedangkan mereka orang-orang yang menerima Alqur'an secara langsung,



ketiga: bagaimana mereka sepakat membuat kesalahan pada hal tingkatan keimanan mereka sungguh luar biasa, kelima, mereka tidak mungkin berbuat kesalahan mengingat mereka saling mengingatkan dan mengecek kembali.

Dalam masalah ini para ulama berbeda dalam menggapinya, alasan yang tepat mengenai ucapan Utsman setelah mengindahkan mushaf adanya kejanggalan yang terjadi di dalam sanad dan terputus-putus. Dalam riwayat ini ternyata terdapat kesalahan karena sesungguhnya Ibnu Isyrah dalam kitabnya *al-Mashahi* melalui Thariq Abdil al-A'la bin Abdillah bin Amr, ia berkata: ketika penulisan mushaf selesai datanglah Utsman dan menelitinya, lalu ia berkata: bagus, bagus, akan tetapi ada yang perlu kita koreksi.

Kedua, *Sima'* dengan Hadits Nabi Muhammad saw. adapun berhujjah dengan hadits nabi saw para ulama nahwu sepakat bisa diterima, dengan syarat hadits tersebut benar-benar ucapan nabi. Tetapi hal ini jarang karena pada umumnya hadits diriwayatkan secara maknawi. Dan hadits-hadits tersebut telah diterima orang-orang ajam sebelum dikodifikasi. Mereka meriwayatkan sesuai dengan kemampuan, mungkin sekali terjadi pengurangan, penambahan, mendahulukan dan mengakhirkan, menukar lafal dengan yang lain. Abu Hayyan dalam syarah *al-Tashil* berkata; pengarang kitab ini terlalu banyak maemakai dalil dari hadits-hadits nabi dalam menetapkan kaidah-kaidah umum dalam lisan al-Arab.

Di antara para ulama nahwu ada yang meninggalkan hadits sebagai hujjah, dengan alasan; pertama; diperbolehkan dalam periwayatan hadits secara maknawi berbeda dengan

Alqur'an yang periwayatannya secara lafadh dan makna, sehingga ditemukan satu kasus dengan redaksi yang berbeda-beda, contoh hadits nabi tentang lafadh ijab dalam nikah: *زَوَّجْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ ، مَلَكَتُهَا بِمَا مَعَكَ ، خَذَهَا بِمَا مَعَكَ* dan lain sebagainya. Dari contoh tersebut bahwa Rasulullah tidak melafalkan secara keseluruhan redaksi tersebut, tetapi juga kita tidak menolak bahwa Rasulullah mengucapkan sebagian kata-katanya, karena diperkirakan Nabi Muhammad saw mengucapkan lafal yang sinonim dengan kata-kata tersebut, selanjutnya para perawi meriwayatkannya melalui muradifnya. Apalagi periwayatan dahulu yang masih mengindahkan kekuatan *sima'* yang disertai hafalan tanpa tulisan. Sedangkan syarat perawi hadits dengan istilah *dhâbith* adalah kecerdasan para perawi dalam memahami makna yang terkandung. Sedangkan yang pandai menghafal jarang ditemukan terutama pada periwayatan hadits-hadits yang panjang. Sufyan al-Tsaury berkata: bahwa apabila aku katakan pada kalian aku meriwayatkan hadits sebagaimana yang aku dengar, maka janganlah kalian percaya, karena aku hanya meriwayatkan maknanya saja. Dan barang siapa yang mendengar hadits dengan sebenarnya maka akan beritahu pasti bahwa mereka hanya meriwayatkan maknanya saja.

Kedua; para perawi kebanyakan bukan asli orang Arab sehingga dimungkinkan terjadi kesalahan dalam berbahasa atau menyalahi dari kaidah-kaidah lisan al-Arab sehingga kalimatnya tidak lagi fashih. Padahal kita yakin bahwa nabi Muhammad saw adalah orang yang paling fashih dan ia tidak berbicara kecuali dengan bahasa dan kalimat yang fashih.



Adapun yang dimaksud dengan kalam arab yang dapat dijadikan argumentasi disini adalah kalam Arab yang benar-benar fasih dan dipercaya akan kualitas bahasa Arabnya. Abu Nashr al-Farabi berkata: suku Quraisy adalah sebaik-baik suku bangsa Arab dalam kemurnian dan kefasihan berbicara, paling enak didengar, mampu menerangkan apa yang ada dalam dirinya, dan dari merekalah dinukil bahasa Arab (Alqur'an). Di antara kabilah selain Quraisy yang terkenal fashih adalah Qais, Tamim, Asad, Hudzail, Kinanah dan Tha'i. selain kabilah-kabilah tersebut tidak dapat dijadikan hujjah, seperti suku Barbar yang mendiami di pelosok penjuru yang sering berinteraksi dengan bangsa Mesir.

Selain itu kalam Arab juga berdasarkan apa yang telah di-riwayatkan oleh para *tsqah* dengan sanad-sanad yang dapat dipercaya baik yang berbentuk prosa atau puisi, seperti yang terkodifikasi dalam *diwan*, seperti; *Diwân Umru`u al-Qais*, *diwân Dzu al-Rummah*, *diwân Zuhair*, *diwân Jarîr*, *diwân al-Farazdaq* dan lain sebagainya.

Dalam masalah *simâ' dan riwayat* para ahli nahwu Bashrah membuat kaidah-kaidah yang lebih ketat dibandingkan para ahli nahwu Kûfah. Di antara kaidah yang disyaratkan oleh kelompok Bashrah adalah apabila kalam tersebut berasal dari kabilah pedalaman yang belum pernah mengadakan interaksi (hubungan) dengan orang asing. Berbeda dengan para ahli nahwu Kûfah yang memberi keluasaan dalam hal *simâ'* dan menerima dalam setiap periwayatan. Kabilah yang di dengarkan tidak harus suku badui yang tinggal di pedalaman dan belum berinteraksi dengan orang asing melainkan di mana saja

asal orang Arab walaupun terkesan kurang fashih.<sup>42</sup>

Abu Zaid menuturkan cerita tentang al-Kisâi seorang ahli nahwu Kûfah. Telah datang di majlis kami al-Kisâi di Bashrah. Ia bertemu Isa bin Amr, al-Khalîl dan tokoh-tokoh ulama Bashrah yang lain. Ia mengambil ilmu nahwu dari mereka. Kemudian ia kembali ke Baghdad. Di sana ia bertemu dengan orang-orang Arab dari suku Halimat yang sama sekali tidak terkenal kefasihannya, bahkan banyak kesalahan. Tetapi al-Kisâi banyak mengambil dari mereka pula, akhirnya ia sering *lahn* dan rusak serta telah rusak pula nahwu yang di bawa dari Bashrah.<sup>43</sup>

As-Suyuthi menyebutkan bahwa karena kehati-hatian-nya dalam *simâ'* dan riwayat para ahli nahwu Bashrah lebih dapat dipercaya dari pada ahli nahwu Kûfah. Mereka tidak menerima periwayatan yang dijadikan *qiyâs* apabila dipandang *syaz*.<sup>44</sup>

Dalam kitab Mu'jam al-Udaba' diceritakan bahwa sesungguhnya al-Kisâi telah mendengarkan kalam-kalam yang *syaz* kemudian dijadikan *al-ashlu* (hukum asal) dalam *qiyâs* sehingga banyak ditemukan kerusakan dalam ilmu nahwu.<sup>45</sup>

Masih mengomentari dari al-Kisa'I Ibnu Durastuwaih meriwayatkan al-Kisâi telah banyak meriwayatkan kalam-kalam yang *syaz* yang kemudian dijadikan pedoman untuk

<sup>42</sup> Al-Thanthâwî, *Nasy'at*.....h. 5.

<sup>43</sup> Al-Suyuthi, *al-Iqtirâh fi Ushul al-Nahwi*, (Kairo, Dar Kutub al-Arabi), II, h. 109

<sup>44</sup> Al-Suyuthi, *al-Iqtirâh* ...h. 100.

<sup>45</sup> Yaqut al-Hamawi, *Mu'jam al-Udaba'*, (Kairo, Dar al-Kutub al-'Arabi), III, h. 183



qiyâs, padahal kalam-kalam yang *syaz* tersebut tidak boleh digunakan kecuali dalam darurat seperti syair, maka rusaklah nahwu al-Kisâi.

Keluasan ahli nahwu Kûfah dalam kaidah qiyâs, yaitu membolehkan memberlakukan qiyâs walaupun dengan satu *syawahid*. Contoh: al-Farrâ` membolehkan mendahulukan *ma'mul* dari pada *'âmilnya*, seperti nashabnya isim dengan alasan ada *syahid* dari bunyi syair.

Para ulama baik Bashrah ataupun Kûfah juga membuat batasan tentang jarh dan ta'dil dalam periwayatan. Mereka sama-sama sepakat bahwa periwayatan yang diriwayatkan dalam tingkatan ahad berhak untuk dimasukkan ke dalam kajian jarh terlebih dahulu. As-Suyuthi berkata yang menukil dari ucapan Fakhr ar-Razi: periwayatan ahad kebanyakan diriwayatkan oleh para perawi yang kurang bersih dari cacat.

Para periwayat Kûfah mendapat posisi yang lebih apabila dibandingkan dengan periwayat Bashrah. Hal ini disebabkan karena sifat 'ashabiyah di Kûfah. Ibnu Jinny menukil dari Hammad bahwasanya Nu'man memerintahkan untuk menyalin semua syair-syair Arab, kemudian semua salinan itu di simpan di bawah singgasananya, setelah Abu Ubaid ats-Tsaqafi naik tahta, diberitahu bahwa di bawah singgasana ada simpanan yang sangat berharga. Setelah dibongkar ternyata salinan dari semua syair-syair Arab. Kemudian disebarluaskan ke seluruh Kûfah. Dengan kejadian ini penduduk Kûfah banyak lebih mengetahui tentang syair apabila dibandingkan dengan penduduk Bashrah.

Sebenarnya yang menyebabkan orang-orang Kûfah lebih mengetahui tentang syair-Arab apabila dibandingkan dengan orang-orang Bashrah adalah bukan karena salinan syair yang disalin oleh an-Nu'man melainkan hobi dari masyarakat Kûfah terhadap syair. Hal ini dapat kita lihat dari riwayat yang disampaikan oleh Ali kepada penduduk Kûfah untuk meninggalkan kebiasaannya yaitu mengadakan perkumpulan tentang kegiatan syair. Ali mengkritik kegiatan mereka itu dengan mengatakan:

إذا تركتم عدتم على مجالسكم خلقا عزين، تضربون الأمثال وتناشدون الأشعار

(jikalau kalian mau meninggalkan majlis-majlis kalian semua, sungguh engkau akan termasuk golongan orang yang mulia, kalian sering menggubah amtsal, dan mendendangkan syair-syair).<sup>46</sup>

Kadang-kadang dalam periwayatan masing-masing golongan memuji golongannya. Misalnya syeikh Hammad dari kelompok Kûfah memandang lemah dan banyak cacat periwayatan yang dilakukan oleh orang-orang Bashrah. Begitu pula sebaliknya, ulama Bashrah memuji ketsiqahan dari Bashrah. Seperti dalam kisah berikut: Pada suatu hari Abu al-Faraj bersama para jama'ah berkumpul di kediaman Amirul mukminin yang berada di 'Isabadz. Di sana banyak para ulama dan perawi duduk-duduk di serambi kediaman khalifah. Dari bilik pintu keluarlah Husein ajudan khalifah bersama Syeikh Hammad dan al-Mufadlal. Terlihat dari raut wajah Hammad wajah yang sedih yang penuh kekecewaan, sementara terlihat wajah

<sup>46</sup> Al-Suyuthi, *al-Iqtirâh...* h. 115



dari al-Mufadlal wajah berseri-seri yang menunjukkan tanda kebahagiaan. Orang-orang yang hadir bertanya, gerangan apa yang terjadi pada kedua orang tersebut. Husein menjelaskan bahwa Amirul Mukminin telah memberikan hadiah kepada Hammad dua puluh ribu dinar karena bagus syair yang diriwayatkan. Tetapi syair-syairnya periwayatannya ditolak semua, sementara al-Mufadlal oleh Khalifah diberi hadiah limapuluh ribu dinar karena periwayatannya diterima. Selanjutnya Husein mengumumkan kepada hadirin, barang siapa yang menginginkan syair yang bagus ambillah syair dari Hammad, tetapi kalau ingin riwayat yang benar ambillah dari al-Mufadlal.

Ada beberapa persyaratan yang harus dipenuhi dalam periwayatan. Menurut asy-Suyuthi dalam al-Muzhir setidaknya ada lima persyaratan yang harus dipenuhi, yaitu: *Pertama*, periwayatan tersebut harus berdasarkan sanad yang shahih, *Kedua*, para sanad harus bersifat adil sebagaimana sanad dalam periwayatan hadits, *Ketiga*, periwayatan tersebut harus mempunyai pijakan yang jelas atau sandaran kepada kabilah atau suku Arab yang dapat dipertanggungjawabkan, seperti suku Qahthan, 'Adnan, dan lain sebagainya. *Keempat*: para perawi meriwayatkan itu dengan cara inderawi, apabila tidak inderawi maka periwayatannya ditolak. *Kelima*: para sanad meriwayatkan dari penukil harus secara inderawi pula.<sup>47</sup>

Para ulama berbeda pendapat tentang keadilan yang terdapat dalam periwayatan. Apakah menjadi persyaratan atau tidak. Syeikh 'Izzuddin bin Abdi Salam berpendapat: Banyak

<sup>47</sup> al-Suyuthi, *al-Muzhir ...*, h. 58-59

di antara syair-syair Arab diriwayatkan dari para kuffar. Periwayatan ini di anggap benar dan bisa diterima karena di mungkinkan jauh dari tindakan tadhli (kedustaan) dalam syair, sebagaimana dalam kedokteran, mereka para kuffar juga bersifat jujur. Sibawaih sendiri dalam al-kitab juga banyak syair-syair yang tidak jelas orangnya.<sup>48</sup>

Masalah keadilan dalam riwayat lughah Abu al-Barakat al-Anbary mengatakan bahwa periwayatan yang diriwayatkan oleh orang biasa dapat diterima, tetapi kalau dari *ahli bid'ah* periwayatannya ditolak dengan alasan bahwa *ahli bid'ah* sering memanipulasi kalimat sehingga kebenarannya diragukan. Fakhur Razi membagi periwayatan lughah menjadi dua kelompok, *kelompok pertama* adalah periwayatan yang bersifat *mutawatir*. Yaitu periwayatan yang tidak dapat dipungkiri lagi, karena menghasilkan ilmu yang bersifat *dlaruri* kebenarannya. Seperti sejak dahulu kata *as-sama'*, *al-ardli* dan lain sebagainya untuk menunjukkan makna yang seperti sekarang kita kenal, *kelompok kedua*: bersifat *dhanni*. Kebanyakan lafal-lafal yang periwayatannya bersifat *gharib*, sedangkan periwayatannya bersifat *ahad*. Alqur'an semua lafalnya mengikuti pada kelompok pertama, hanya sedikit sekali yang mengikuti kelompok kedua, yaitu yang berhubungan dalam kata-kata *dhaniyyah*.<sup>49</sup>

Banyak pula khususnya dalam syair yang tergolong *majhul*, (tidak diketahui siapa penyairnya). Padahal syair tersebut mempunyai kefasihan. Bagaimanakah hukumnya berhujjah dengan syair *majhul* tersebut? Para ulama berbeda

<sup>48</sup> Al-Suyûthî, *al-Muzhir...*, h. 141

<sup>49</sup> Al-Suyûthî, *al-Muzhir...*, h. 141



pendapat. As-Suyuthi mengatakan berhujjah dengan syair *majhul* tidak diperbolehkan, karena dimungkingkan syair *majhul* tersebut diucapkan oleh para *muwalladin* atau orang yang tidak terkenal kefashihannya. Sementara menurut ulama Kûfah mereka memperbolehkan berhujjah dengan syair *majhul*, karena banyak syair bagus-bagus yang *majhul*.<sup>50</sup>

Ibnu Hisyam dalam ta'liqnya Alfiah Ibnu Malik mengatakan bahwa orang-orang Kûfah telah beralasan dalam membaca *maqshur* karena alasan *dlarurat* sebagaimana dalam syair:

وعلمت ذاك مع الجزاء # أن نعم مأكولا على الخواء  
يا لك من تمر ومن شيشاء # يتشب في المسعل واللهاة

Kata الخواء, اللهاة, adalah dikelompokkan kepada isim *maqshur*, padahal hujah yang dipakai adalah *majhul*. Selanjutnya Ibnu Hisyam mengatakan bahwa dalam kitab Sibawaih terdapat seribu kalimat yang sudah terkenal perawinya, dan terdapat limapuluh kalimat yang *majhul* perawinya.

## 2. Qiyâs

Qiyas adalah menyamakan hukum sesuatu yang belum ada ketetapan (غير المنقول) kepada hukum sesuatu yang sudah ada hukumnya (المنقول), karena adanya 'illah yang sama. Dari keterangan di atas dapat dijabarkan bahwa dalam qiyas ada empat rukun, yaitu; *ushûl* (*maqîs 'alaih*), *furu'* (*maqîs*), hukum, dan 'illah. Untuk rukun pertama *maqîs 'alaih* adalah bukan sesuatu yang bersifat *syâdz* sehingga menyimpang dari kebiasaan qiyas, seperti membaca dengan huruf shahih pada huruf 'illah yang

<sup>50</sup> Ath-Thawil, *al-Khilaf...* h. 132-133

berada pada kalimah fi'il seperti: استنوق استنوب، استخوذ، dan lain sebagainya. Atau membuang *nun taukid* yang tanpa sebab yang jelas, seperti pada syair:

اضرب عنك الهموم طارقها

Artinya: Sungguh jauhkanlah darimu jalan menuju penderitaan.

Kata *idhrib* pada bait di atas seharusnya dibaca *idhriban* karena digunakan untuk taukid. Abu Ali berpendapat bahwa kita diperbolehkan meniru membuat prosa atau puisi dengan menggunakan hal-hal yang bersifat darurat. Itu adalah hal yang wajar, karena mereka orang-orang Arab sendiri sering menggunakan syair-syair yang *murtajal*, di hadapan para *muwalladin*, maka tidak aneh kalau penggunaan dalam masalah darurat mereka lebih banyak dibandingkan kita ('ajam).

Di samping itu *ushul* harus bersifat *mutharid* bukan bersifat *sadz* atau jarang diucapkan. Ibnu Jinnî mengatakan bahwa jika sesuatu itu kelihatan *syadz* dalam pendengaran tetapi sesuai dengan metodologi qiyas hendaknya engkau mengindahkan dan menggunakan sebagaimana orang Arab menggunakannya. Di antaranya kita diharuskan untuk menghindari kata *wadzara*, dan *wada'a* karena orang Arab tidak pernah menggunakan kata tersebut dalam fi'il madhinya, akan tetapi yang sering digunakan oleh orang-orang Arab adalah bentuk *mudhari'nya*.

*Maqîs 'alaih* tidak harus sesuatu yang sering dijumpai, artinya boleh mengqiyaskan dengan sesuatu yang bersifat sedikit dengan catatan sesuai dengan qiyas, sebaliknya tidak diperbolehkan mengqiyaskan sesuatu yang menyalahi qiyas walau-



pun bersifat banyak atau sering dijumpai, maka dengan ini kita diperbolehkan untuk mengqiyaskan terhadap sesuatu yang sedikit yang sesuai dengan metode qiyas. Contoh menisbahkan kata *شأنه* menjadi *شئني*, maka dengan contoh tersebut dapat kita qiyaskan kata yang serupa seperti: *ركوبه* menjadi *ركوبي*, kata: *حلوبة* menjadi *حليبي* dan lain sebagainya. Mereka juga menganggap sama (makna) kata wazan *فعلول* dengan kata yang berwazan *فعليل*, contoh kata: *أثيم* dengan *ثوم*, kata: *رحيم* dengan *رحوم*.<sup>51</sup>

Berkaitan dengan *maqîs* (sesuatu yang dianalogkan) al-Mazini berkata: sesuatu yang dianalogkan kepada kalam Arab, maka kalam tersebut menjadi kalam Arab. dari *maqîs 'alaih* misalnya; *قام زيد* dapat membuat kalimat yang serupa, seperti; *كرم محمد* juga *بشر ظرف* dan lain sebagainya. Contoh yang diqiyaskan dalam bentuk kata misalnya dari *maqîs 'alaih*; *شمل* seperti kata; *دخل*, *ضرب*, *خرج* dan lain sebagainya.

Ibnu Jinnî berkata: demikian juga boleh bagi kamu membuat kata yang semisal dengan *صمصح* kata-kata yang banyak, seperti; *قتل*, *خرج* dan lain sebagainya. Ari qiyas Ibnu Jinnî menyatakan bahwa seseorang diperbolehkan untuk membuat qiyas terhadap apa saja dengan sesuatu yang sudah ada contoh sebelumnya. Menurutnya memang ada sebagian isim yang tidak dapat diqiyaskan, seperti kata yang berwazan: *فعله* seperti *ضرورة* wazannya cukup dengan *ضرري*, kata: *جليلة* menjadi; *جليلي*.

Hukum yang ada pada qiyas haruslah hukum yang ditetapkan

<sup>51</sup> Al-Suyûthî, *al-iqtirah...*, h. 74

kan oleh orang-orang Arab. Menurut al-Anbari hukum yang ada pada qiyas bukanlah suatu yang masih diperselisihkan atau diperdebatkan, karena sesuatu yang masih diperdebatkan dikelompokkan ke dalam masalah cabang, bagaimana mungkin cabang dianggap pokok? Permasalahan yang diperselisihkan misalnya *يا* yang dapat menashabkan isim sebagaimana halnya huruf nida *يا*.

Menurut Ibnu Jinnî bahwa 'illah lebih dekat dengan 'illah yang digunakan ulama kalam daripada 'illah yang dipakai ulama fiqh dalam menetapkan hukum. Karena ulama nahwu dalam menetapkan 'illah lebih melihat kepada berat ringan menurut perasaan, kadang-kadang alasan yang dibuat terlalu mengada-ada, seperti alasan atau argumentasi tentang nashabnya *maf'ûl*, *raf'nya fâ'il* dan *jar-nya* isim yang didahului huruf *jar*.

Ibnu Maktum membagi macam-macam 'illah antara lain adalah; 1. 'illah *simâ'* adalah seperti perkataan orang Arab; *امرأة شاة* (wanita montok), kata tersebut tidak bisa dibuat untuk laki-laki seperti: 2. *رجل أذى*. 'illah *tasybîh* ('illah karena mempunyai keserupaan), seperti *I'râbnya fi'il mudhâri'* karena menyerupai isim dan mabninya isim karena menyerupai huruf, 3. 'illah *istighnâ'* ('illah karena merasa sudah cukup) seperti kata *ترك* tidak perlu menggunakan kata *ودع* 4. 'illah *istitsqâl* seperti beratnya huruf wawu pada kata; *يعد* 5. 'illah *farq* ('illah farq) seperti *rafa'nya fâ'il*, *nashabnya maf'ûl*, dan kasrahnya nun pada *mut sannâ*. 6. 'illah *taukîd* seperti memasukkan *nun taukîd* khatifah atau tsaqilah untuk menguatkan terjadinya perbuaian pada *fi'il mudhari'*, 7. 'illah *ta'wîdh*, ialah seperti menggan-



tikan huruf mîm nidâ` dari huruf *nidâ`* اللهم sebagai pengganti dari; يا الله, 8. 'illah *naqîdh* seperti *nashab*-nya nakirah dengan لا karena mengandung ان. 9. 'illah *haml 'ala al-ma'nâ*, seperti pada firman Allah swt. فمن جاءه موعظة menjadikannya fi'il mudzakkâr pada kata; موعظة, 10. 'illah *musyakilah* seperti firman Allah swt. سلاملا وأغلا, 11. 'illah *mu'adilah* seperti jarnya isim ghairu munsharif dengan fathah karena mengandung *nashab* atas jar dalam jamak muannats salim, seperti kata; مررت بأحمد, 12. 'illah *mujawarah* ialah karena berdekatan seperti kata; جحر ضرب خرب, 13. 'illah *taghlîb*, seperti; وكانت من القانتين, 14. 'illah *ikhtishâr* seperti pada bab *tarhîm* pada bacaan; ولم أك بعثًا, 15. 'illah *takhfîf*, seperti bacaan *idghâm*, 16. 'illah *ashl*, seperti; استخوذ, 17. 'illah *awlâ*, seperti; fa'il lebih berhak untuk dahulu dari pada ma'ul bih, seperti; ضرب موسى عيسى, 18. 'illah *dalâlah*, seperti; الهلال yang dimaksud adalah keadaan bulan, 19. 'illah *asy'âr*, seperti; jamaknya kata موسى - موسون, dengan memberi fathah huruf sebelum wawu, dan 20. 'illah *tadhâd* ialah pendapat mereka bolehnya mengilgha`kan fi'il-fi'il bila di awal, kemudian diperkuat dengan mashdar atau dhamîr karena ada di antara ta`kid dan ilgha` tadhâd.

Ibnu Jinnî mengatakan, apabila ditanya tentang 'illah misalnya seperti mengapa fa'il harus dibaca rafa'? jawabnya adalah karena fi'il disandarkan kepada fa'il, seperti kalimat; قام زيد,

Kemudian di tinjau dari macamnya qiyas ada empat macam, yaitu; 1. qiyas *furu'* kepada *ushûl*, 2. qiyas *ushul* kepada *furu'*, 3. qiyas terhadap sesuatu yang sama-sama ada *nazhirnya*. 4. mengqiyaskan terhadap sebaliknya. Qiyas pada

nomor 1 dan 3 dinamakan qiyas *musâwî*, qiyas yang nomor 2 disebut qiyas *aula* dan qiyas yang nomor 4 disebut qiyas *ad-wân*. Contoh qiyas pertama; *lâl*-nya isim *jama'* kepada bentuk *mufrad*-nya. Seperti kata; قيم (harga-harga) dari bentuk *mufrad*; قيمة, kata; زوجة dari bentuk *mufrad*; زوج, kata; ثورة dari bentuk *mufrad*; ثور dan lain sebagainya. Contoh qiyas kedua (qiyas *ushul* kepada *furu'*) adalah membaca *illah* pada masdar karena *illah* pada fi'ilnya, atau sebaliknya membaca *shahih* pada masdar karena *shahih* pada fi'ilnya. seperti; kata; قياما kepada lafal; قام.

Contoh qiyas ketiga (qiyas terhadap sesuatu yang sama-sama ada *nazhirnya*); bolehnya membuat susunan kalimat seperti; ما قام الزيدان غير قائم الزيدان diqiyaskan kepada kalimat; ما قام الزيدان. Contoh qiyas yang keempat (mengqiyaskan terhadap sebaliknya), ialah membaca *nashab* لم dan membaca *jazm* dengan أن, dengan qiyas yang pertama untuk *nafi* pada masa yang lampau, sedangkan yang kedua untuk *nafi* masa yang akan datang.

Pada asalnya permasalahan khilafiyah adalah karena qiyâs dalam nahwu. Metode qiyâs dalam nahwu menurut as-Suyuthi dikenalkan oleh Abdullah bin Abi Ishaq al-Khadlrami dari Bashrah. Metode qiyâs semakin tersebar bahkan al-Mazini meligitimasi metode qiyâs dalam bahasa dengan mengatakan bahwa kalam apa saja yang diqiyâs dalam dengan kalam Arab maka dapat dikelompokkan ke dalam kalam Arab.<sup>52</sup>

Selanjutnya metode qiyâs diperluas oleh al-Khalîl bin Ahmad al-Farahidi. Ia memperluas metode qiyâs ini karena memandang bahwa dalam bahasa Arab banyaknya kalam

<sup>52</sup> Al-Suyûthî, *al-Muzhir ...*, h. 118.



yang berlaku yang dapat ditarik ta'wilnya. Demikian pula menurut Sibawaih, ia mengatakan bahwa kaidah-kaidah nahwu dan sharaf diambil berdasarkan *hukum aghlabiyah* yang terdapat pada kalam Arab. Pemikiran tentang qiyâs kebanyakan disampaikan oleh para ulama nahwu Bashrah yang menganut aliran mu'tazilah, seperti Sibawaih, al-Farrâ', Abu Ali al-Farisi, ar-Rumani, Ibnu Jinni dan Zamakhsyari. Bahasa menurut mereka adalah masalah yang berkaitan dengan kemampuan manusia bukan *tauqifi*. Asas qiyâs dalam bahasa Arab adalah simâ'. Menurut Ibnu Jinni semua bentuk dari bahasa Arab dapat dijadikan hujjah. Berbeda dengan Dr. Ibrahim Anis, menurutnya tidak semua dialek Arab dapat dijadikan qiyâs. Bahasa Arab yang dapat dijadikan qiyâs adalah bahasa yang sesuai dengan kaidah-kaidah sesuai dengan sifat-sifatnya yang jelas.<sup>53</sup>

Antara simâ' dan qiyâs mempunyai hubungan yang sangat erat. Ahli nahwu Bashrah membuat batasan-batasan dalam simâ' dan qiyâs yang diterima. Seperti kabilah yang dapat dianggap fashih, para perawi yang tsiqah dan lain sebagainya. Berbeda dengan ahli nahwu Kûfah yang memberi kelonggaran terhadap syarat-syarat yang ada dalam simâ' dan qiyâs. Kedua aliran ini masing-masing mempunyai ciri khas dan sebutan tersendiri. Ahli nahwu Bashrah mendapat sebutan ahli qiyâs, sedangkan ahli nahwu Kûfah mendapat sebutan ahli simâ'. Tetapi sebutan tersebut bukan berarti menutup kemungkinan adanya perselisihan pendapat secara intern. Banyak ditemukan ahli nahwu Kûfah tetapi pendapatnya dalam qiyâs dan simâ'

<sup>53</sup> Ibnu Jinni, Abu al-Fattah Utsman, *al-Khashaish*, (Beirut, Dar al-Kitab al-'Arabi, 1913), Jil. I, 410

sesuai dengan pendapat Bashrah, begitu pula sebaliknya.<sup>54</sup>

Dalam bahasa Arab sering di kemukakan sesuatu yang disebut nâdir, *shadz*, *taqdir* dan *ta'wil*. Nâdir adalah sesuatu yang jarang digunakan oleh orang-orang Arab yang *fashih*. *Syaz* adalah sesuatu yang bertentangan dengan qiyâs sebagaimana yang telah dibuat oleh orang-orang Bashrah. Sebenarnya hukum adanya *syaz* dan nâdir adalah hukum yang dibuat oleh ulama nahwu Bashrah, karena dalam penerapan metode qiyâs ulama nahwu Bashrah dengan menyandarkan kepada qiyas. Apabila menyalahi simâ' yang banyak maka disebutlah *syaz* | dan sesuatu yang *syaz* | karena bertentangan dengan yang biasa berlaku maka disebut dengan nâdir. Jadi sebenarnya antara nâdir dan *syaz* hampir tidak ada perbedaan.<sup>55</sup>

Pada dasarnya Alqur'an dan adanya *qira'at* adalah sebab utama yang melahirkan ilmu nahwu. Metode simâ' adalah metode pertama untuk mengajarkan Alqur'an. Akan tetapi simâ' disini mengandung makna simâ' yang utama baik dalam *riwayatnya* dan *tsubutnya*. Sedangkan periwayatan yang lain nilainya di bawah Alqur'an, seperti simâ' dalam periwayatan hadits, karena diperbolehkan periwayatan hadits hanya dengan maknanya saja. Apalagi periwayatan syair, banyak sekali periwayatan yang kurang bisa dipertanggung jawabkan karena dimungkinkan sekali adanya manipulasi atau tindak kedustaan. Padahal tidak sedikit para ahli nahwu mengambilnya untuk digunakan sebagai syahid dalam berpendapat.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> al-Thawil, *al-Khilâf*..., h. 139

<sup>55</sup> al-Thawil, *al-Khilâf*..., h. 139.

<sup>56</sup> al-Thawil, *al-Khilâf*..., h. 157



## BAB II

### SĪBAWAIH PEMUKA ULAMA NAHWU

#### A. PERJALANAN INTELEKTUAL SIBAWAIH

Dia adalah Amr bin Usman bin Qunbur. Qunbur adalah nama seorang penyair Hakam bin Mu'ammār, kata *qunbur* sendiri adalah kata dari bahasa Arab yang artinya *quhhun* (murni). Konon orang tua dan kakeknya telah masuk Islam oleh karena itu namanya menggunakan Arab seorang keturunan *mawali* dari bani Harits bin Ka'ab bin Umar bin Ilah bin Jilid bin Malik bin Udad. *Kunyah* (julukannya) adalah Abu Basyar atau Abu Hasan.<sup>1</sup> Adapun ibunya adalah seorang Persi, dengan ini Sibawaih juga mendapat panggilan dengan sebutan *Ibnu al-Farisiyyah*. Ahli sejarah berbeda pendapat tentang nama panggilan Sibawaih, ada yang mengatakan Abu Basyar, Abu Umar dan ada pula yang mengatakan Abu Utsman. Adapun laqabnya adalah Sibawaih. Di antara ahli sejarah ada yang meneliti

<sup>1</sup> Musthafa Abdul Aziz as-Sinjarji, *al-Madzahib al-Nahwiyyah*, (Makkah, al-Faishaliyyah, 1984), h. 20, Abdus Salam Harun, *Muqadimah kitab Sibawaih*, (Beirut, Dar al-Kitab al-'Arabi), h. 3, Muh. Al-Thanthawi, *Nasy'atun al-Nahwi*, (Kairo, Dar al-Manar, 1991), h.47, Jurji Zaidan, *Tarikh Adab al-Lughah al-Arabiyyah*, (Beirut, Dar al-Fikr, 1996), h. 123



bahwa nama Sibawaih berasal dari dua kata, yaitu: *saib* yang bermakna *thuffāh* (apel) dan *waih* yang bermakna *rāih* (bau). Ini dihubungkan dengan keadaan Sibawaih sendiri yang terlihat tampan dan selalu memakai wangi-wangian laksana bau apel.<sup>2</sup> Abu Abdullah bin Thahir al-Ashari berpendapat bahwa setiap nama yang ada (si) nya adalah berasal dari bahasa Persi, *si* artinya tiga puluh, dan *bawaih* artinya bau, jadi yang dimaksud dari nama *Sibawaih* adalah orang yang mempunyai 30 macam bau.<sup>3</sup>

Hampir sama dengan keterangan tersebut adalah kata Umar yang berubah menjadi *Umarawaih*. Sibawaih sendiri dalam al-Kitab menerangkan bahwa kata *umarawaih* adalah kata 'ajam tetapi tidak seperti kata ajam yang lainnya, artinya kata tersebut mempunyai ciri-ciri seperti kata-kata Arab, yaitu apabila berbentuk nakirah dibaca dengan tanwin dan apabila berbentuk ma'rifah dibuang tanwinnya. Seperti kata *ghag* (suara burung gagak) yang dibaca tanwin ketika nakirah dan dibuang tanwinnya ketika ma'rifah.<sup>4</sup> Oleh karena itu orang-orang Arab mengucapkan kata *Sibawaih* dengan *kasrah tanwin* untuk menunjukkan *isim nakirah*, sedangkan apabila diucapkan tanpa menggunakan *tanwin* maka yang dimaksud adalah *ma'rifah*.<sup>5</sup>

Kata *waih* sebenarnya telah banyak digunakan oleh orang-orang Arab misalnya untuk menunjukkan makna *tasybih* (kerupaan) atau *nisbah* (menasabkan), seperti kata *maskawaih*

<sup>2</sup> Abdus Salam Harun, *Muqadimah...*, h. 3

<sup>3</sup> Mushthafa Abdul Aziz al-Sinjeri: *al-Madzāhib...*, h. 20

<sup>4</sup> Sibawaih, *Al-Kitab*, (Beirut, Dar al-Kitab al-'Arabi), Jil. 2, h. 52-53

<sup>5</sup> Abdus Salam Harun, *Muqadimah...*, h. 4

(sebangsa bulan), *rahawaih* (yang berarti jalan) konon karena ibunya telah melahirkan ketika dalam perjalanan. As Suyuti menyebutkan bahwa orang ajam tidak menyebut *Sibawaih* dengan akhiran *waih* akan tetapi dengan sebutan *Sibuyah*, karena kata yang berakhiran *waih* dalam bahasa Arab biasanya digunakan untuk tujuan *nudbah* (panggilan minta tolong).<sup>6</sup>

Sibawaih dilahirkan di Baidla sebuah kota yang terletak di Persi pada tahun 135 H, yaitu di akhir pemerintahan bani Umayyah. Sebagian ahli berpendapat tempat kelahirannya adalah di Ahwaz. Sejak kecil ia telah menunjukkan ketekunannya dalam menuntut ilmu. Oleh karena itu ia diajak keluarganya pindah menuju kota Bashrah, Kota ini di sebut Bashrah karena tanahnya berbatu kerikil atau kota itu seperti gunung berbatu. Kota ini dibuka oleh 'Utbah ibn Ghazwan seorang panglima tentara Arab atas perintah Umar bin Khatib,<sup>7</sup> yaitu sebuah kota yang terkenal dengan tempat berkumpulnya para ilmuwan. Di sana Sibawaih dengan sepuas-puasnya menuntut berbagai macam ilmu, seperti ilmu hadits, fiqih dan lain sebagainya. Ia sangat tekun dan cerdas membuat para fuqaha' dan ahli hadits takjub kepadanya. Hampir semua ilmu dari gurunya ia serap sebagaimana yang dikatakan oleh al-Qifthi: Ia sangat tekun menyerap ilmu gurunya. Isa bin Umar adalah guru Sibawaih yang pertama. Ia sangat aktif mengikuti pengajian-pengajian dari Syekh Hammad bin Salamah bin Dinar seorang ahli hadits tersohor di masa itu.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Abdus Salam Harun, *Muqadimah...*, h. 2-3

<sup>7</sup> lihat Ibnu Mandzur, *Lisan al-Arab*, Juz. IV, h. 67

<sup>8</sup> Abdus Salam Harun, *Muqadimah...*, h. 6



Ada dua peristiwa penting yang membuat Sibawaih bangkit untuk belajar menekuni ilmu nahwu, pertama: Pada suatu hari ketika ia belajar ilmu hadits kepada Syekh Ahmad bin Salamah bin Dinar al-Bashri, ia disuruh untuk membaca sebuah hadits, *ليس من أصحابي أحد إلا ولو شئت لأخذت عليه ليس أبا درداء*, oleh Sibawaih kata *Abu Darda'* dibaca *rafa'* yang dikira sebagai isim *laisa*. Syekh Hammad langsung menegurnya dengan mengatakan, : "Hai Sibawaih engkau telah lahn, yang benar tidak begitu, kata *laisa* adalah sebagai *istitsna*, bukan *'amil* yang me-*rafa'*-kan isim dan menashabkan khabarnya, lalu Sibawaih bersumpah dengan mengatakan: "Demi Allah saya akan menuntut ilmu *nahwu* sehingga saya selamat dari lahn. Kemudian ia belajar dengan tekun kepada Al-Khalil bin Ahmad al-Farahidi. Kedua, pada suatu hari Sibawaih belajar hadits bersama temannya kepada Syekh Hammad, kemudian Syekh Hammad menyuruh Sibawaih untuk membaca potongan dari sebuah hadits: *صعد النبي صلى الله عليه وسلم الصفا*, oleh Sibawaih dibaca: *صعد النبي صلى الله عليه وسلم الصفاء*, Syekh Hammad langsung menegurnya: Hai Orang Persi! Jjangan engkau ucapkan *shafau* karena kata itu adalah isim *maqshûr*. Setelah peristiwa itu Sibawaih mematahkan penanya sambil berkata: "Saya tidak akan menulis sesuatu sebelum saya mahir *al-'arabiyyah* (ilmu nahwu).<sup>9</sup> Kemudian ia meninggalkan pengajiannya dan belajar ilmu *nahwu*. Di antara para guru Sibawaih yang banyak memberikan kontribusi intelektual di bidang *nahwu* antara lain:

<sup>9</sup> Abdus Salam Harun, *Muqadimah...*, h. 7, lihat., Al-Zubaidi, *Inbâhi al-Ruwâh*, h. 329, *Nuzha al-Albâ*, h. 50-53, *Yaqût*, h. 50-53

1. Syekh Hammad bin Salamah bin Dinar al-Bashri w. 167 H, seorang mufti Bashrah, ahli ibadah, alim dalam hukum agama dan termasuk pakar *nahwu*. Sibawaih pernah berkata bahwa dirinya pertama kali berguru ilmu *nahwu* adalah kepada syekh Hammad bin Salamah. Dialah orang yang banyak memberi motifasi kepadanya terutama ketika menghadapi peristiwa sebagaimana di atas. Pujian kepada Syekh Hammad dapat kita lihat sebagaimana syair:

يا طالب النحو ألا فابكه # بعد أبي عمرو وحماد

Wahai pencari ilmu *nahwu*, hendanya engkau menangisi Atas kepergian Abu Umar dan Syekh Hammâd Selain Sibawaih orang yang pernah belajar kepada Syekh Hammâd adalah Yunus bin Habib, dan Al-Khalil bin Ahmad al-Farahidi.<sup>10</sup>

2. Al-Akhfasy al-Akbar, ia adalah Abdul Hamid bin Abdul Majid, yang terkenal dengan laqab Abu Khathab seorang bangsawan dari bani Qais bin Tsa'labah. Selain seorang pakar bahasa dan ahli *nahwu*, ia terkenal ahli ibadah dan *wara'*. Ia juga termasuk guru dari Yunus bin Habib. Al-Akhfasy lama mengadakan pelawatan ke berbagai pelosok sehingga ia banyak meriwayatkan kata-kata dari orang-orang Arab pedalaman. Ia menjadi imam dalam ilmu - ilmu bahasa Arab.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Al-Thanthâwi, *Nasy'at al-Nahwi*, (Dar al-Manar, 1991), h. 45, Abdus Salam Harun, *Muqadimah...*, h. 8-9,

<sup>11</sup> Al-Thanthâwi, *Nasy'at ...*, h.44, Abdus Salam Harun, *Muqadimah...*, h. 9



3. Ya'qub bin Ishaq bin Zaid bin Abdillah bin Abi Ishaq al-Hadlrami Al-Bashri, seorang ahli *qira'at 'asyrah*. Kehebatannya telah membuat iri orang-orang lain dan akhirnya ia masuk penjara karena terkena fitnah. Wafat tahun 205 H dalam usia 88 tahun.<sup>12</sup>
4. Isa bin Umar al-Tsaqafi al-Bashri yang terkenal dengan panggilan Abu Sulaiman, seorang bangsawan dari keturunan sahabat nabi Khalid bin Walid. Ia tinggal di Tsaqif dan kemudian namanya di nisbahkan kepada daerah tersebut. Ia pernah berguru kepada Abdullah bin Abi Ishak Maula Ali al-Hadrami seorang yang pertama memperluas metode *qiyâs* dan mensyarahi *I'lâl*. Para ahli *nahwu* menyebutkan bahwa Al-Tsaqafi mempunyai karangan dalam bidang *nahwu* yaitu *al-Jami'* dan *al-Ikmal*.<sup>13</sup>
5. Abu Abdur Rahman Yunus bin Habib al-Dlabbi, seorang bangsawan dari suku Bani Dlabbah. Ia juga murid dari Abu Umar bin al A'la dan Hammad bin Salamah. Diantara tokoh ahli *nahwu* yang pernah menjadi muridnya adalah Al-Kisâi, Al-Farra' dan Abu Ubaidah. Sibawaih banyak menukil pendapat dari Yunus lebih dari 200 riwayat permasalahan. Dan pendapat ini kelihatannya merupakan pendapat yang telah disepakati antara Abu Ishak, Abu Umar dan Yunus, yang terlihat dari pernyataan Sibawaih:

هذا قول ابن أبي اسحاق وأبي عمرو فيما حدثنا يونس

<sup>12</sup> Al-Thanthâwî, *Nasy'at ...*, h. 42, Abdus Salam Harun, *Muqadimah...*, h. 9

<sup>13</sup> Al-Thanthâwî, *Nasy'at ...*, h. 44, Abdus Salam Harun, *Muqadimah...*, h. 9-10

- (inilah pendapat Abu Ishak, Abu Umar yang telah aku riwayatkan dari Yunus). Diantara karya-karya Yunus adalah kitab *Ma'âni Alqur'an*, *Kitab al-Lughat*, *Kitab Mawadi 'alâ Kabir*, kitab *Mawâdi al-Shaghir*, dan kitab *al-Amtsal*.<sup>14</sup>
6. Al-Khalil bin Ahmad al-Farahidi al-Bashri. Dia adalah guru yang paling banyak memberikan ilmu kepada Sibawaih (al-Ustadz al-Akbar). Hubungan yang dekat antara Sibawaih dengan Al-Khalil seperti orang tua dengan anaknya. Dalam Al-Kitab Sibawaih banyak menyebut kata *sa'altuhu* (saya telah bertanya kepadanya) tanpa menyebut namanya, yang dimaksud dalam *dlamir* tersebut adalah Al-Khalil. Al-Anbary berkata tentang Al-Khalil, bahwa ia adalah *sayyid al-Adab* (pakar sastra), pengalamannya luas, juga seorang zuhud. Ia juga orang pertama yang membahas *nahwu* secara panjang lebar dengan menggunakan metode 'illat. Seperti dalam membahas masalah *amil*, *simâ'*, *qiyâs* dan *ta'li'l*. Dia juga peletak ilmu '*arudl*, yaitu 15 *bahar* dalam syair-syair Arab. Di antara orang yang pernah berguru kepada Al-Khalil selain Sibawaih adalah an Nadlar bin Syamil, Ali bin Nashar al Jahdlami, dan Muarraj as Sudasi. Sibawaih adalah murid yang paling pandai dalam bidang *nahwu*, kepandaiannya dalam bahasa melebihi an Nadlar, dalam bidang syair melebihi Mu'arraj dan dalam bidang hadits melebihi Ali Ibnu Nassar. Al Khalil sendiri mengakui terhadap kecerdasan Sibawaih. Oleh karena itu ia sangat mencintai Sibawaih. Berkata Abu Nathah:

<sup>14</sup> Al-Thanthâwî, *Nasy'at ...*, h. 47, Abdus Salam Harun, *Muqadimah...*, h. 10



Ketika saya sedang berada di sisi Al-Khalil, dari kejauhan Sibawaih muncul, Al Khalil memberikan ucapan selamat kepadanya dengan mengucapkan “مرحبا بالزائر لا يمل” (selamat datang wahai tamu hebat), dan itu hanya diucapkan untuk Sibawaih. Al-Khalil meninggal tahun 175 H dalam usia 75 tahun.<sup>15</sup>

7. Abu Zaid Sa'id bin Aus al-Anshari. Ia adalah seorang pakar bahasa dan ahli hadits yang terkenal *tsiqqah*. Ayahnya yaitu Aus bin Tsabit termasuk *rijalul hadits* (sanad hadits) dan kakeknya yaitu Tsabit bin Basyir adalah termasuk dari tiga orang yang mengumpulkan al-Qur'an di masa Rasul saw. Sibawaih dalam al-Kitab sering menyebut Abu Zaid al-Anshari ini sebagaimana menyebutnya kepada Al-Khalil, yaitu dengan sebutan isim *dlamir*. Abu Zaid al-Anshari lebih panjang usianya dibandingkan dengan Sibawaih. Ia masih hidup sekitar 30 tahun setelah meninggalnya Sibawaih. Al-Anshari menyaksikan sendiri Al-Kitab yang ditulis Sibawaih. Ketika melihat isinya banyak dijumpai kata-kata: أخبرني من أئق بعريته (telah memberitahu kepadaku orang yang *tsiqah* bahasa Arabnya), yang dimaksud orang yang *tsiqqah* adalah saya sendiri. Ia meninggal pada usia hampir 100 yaitu pada 215 H. di Bashrah.<sup>16</sup>
8. Abu Umar bin al-'Ala, seorang yang termasuk *ahl al-Qira'ah* di Bashrah. Ia belajar *nahwu* dari Nashar bin Ashim murid dari Abu Aswad al-Duali. Sibawaih belajar ke-

<sup>15</sup> Al-Thanthawi, *Nasy'at ...*, h. 45, Abdus Salam Harun, *Muqadimah...*, h. 11

<sup>16</sup> Abdus Salam Harun, *Muqadimah...*, h. 12

padanya hanya secara riwayat artinya tidak secara langsung bertatap muka. Abu Umar wafat tahun 154 H.

9. Muhammad bin Hasan bin Abi Sarah. Ia lebih dikenal dengan sebutan Al-Ruasi karena kepalanya terkenal besar. Sibawaih meriwayatkannya melalui gurunya yaitu Isa bin Umar. Al-Ruasi adalah peletak dasar *nahwu* Kufah. Ia adalah guru dari Al-Kisai dan Al-Farra'. Al-Ruasi sering disebut-sebut oleh Sibawaih seperti dalam pernyataannya: *qala Al-Kufi* yang maksudnya adalah Al-Ruasi.<sup>17</sup>

#### B. KARYA SIBAWAIH, KITAB NAHWU TERBESAR DALAM SEJARAH

Sibawaih berbeda dengan tokoh lain seperti Isa bin Umar dalam kitabnya yang bernama *Al-Jami' dan al-Ikmal*. Al-Khalil dalam kitabnya kamus al-'Ain. Al-Sairafi berkata bahwa walaupun Sibawaih tidak menyebutnya dengan nama tertentu, tetapi Sibawaih di seluruh penjuru Bashrah sudah cukup dikenal serta mendapat pengakuan masyarakat terhadap kepakarannya dalam bidang *nahwu*. Mereka menamakan sebutan al-Kitab dengan sebutan *Qur'anun nahwi* (*Qur'annya Ilmu Nahwu*), sehingga apabila ada orang mengatakan Si Fulan sedang membaca al-Kitab, maka mereka sudah paham dan mengerti bahwa yang dimaksud itu adalah Kitab Sibawaih. Abu Bakar al-Jarimi mengatakan bahwa ia sejak tigapuluh tahun telah memberikan fatwa tentang permasalahan fiqih kepada orang-orang dengan

<sup>17</sup> Al-Thanthawi, *Nasy'at ...*, h. 69, Abdus Salam Harun, *Muqadimah...*, h. 13



kitab Sibawaih.<sup>18</sup>

Diriwayatkan pula oleh Al-Suyûthî dari Shafawandi bahwa Abdullah bin Muhammad Isa tiap lima belas hari sekali ia menghatamkan kitab Sibawaih, seakan-akan ia membaca Alqur`an. Sibawaih ketika menulis Al-Kitab Al-Khalil sudah meninggal dunia, hal ini dapat kita lihat dari pernyataannya, setiap kali menyebut nama Al-Khalil ia mengiringinya dengan sebutan *rahimahu* (semoga Allah mengasihinya).

Setelah dapat menyelesaikan al-Kitab, Sibawaih sendiri belum sempat membacakan kepada muridnya. Abu Hasan al-Akhfash yang berjasa mengorbitkan al-Kitab. Waktu itu Abu Hasan al-Akhfasy sedang melihat kitab Sibawaih, ternyata kitab tersebut memuat berbagai macam kaidah-kaidah nahwu yang sangat lengkap baik yang bersifat pokok ataupun furu'. Maka sejak itu pulalah para ulama *nuhat* berduyun-duyun untuk mempelajarinya.

Sebelum tahun 1881 M Kitab Sibawaih masih dalam bentuk manuskrip-manuskrip. Hartuig Derenbourg<sup>19</sup> telah berjasa besar terhadap pencetakan pertama dengan peralatan modern. Pencetakan pertama terdiri dari dua jilid, jilid I sebanyak 460 halaman dan jilid II sebanyak 481 halaman. Kitab tersebut dinamakan: *Kitab Sibawaih al-Masyhur fi al-Nahwi*. Isi kitab tersebut telah ditahqiq oleh Hartuig Derenbourg sendiri dan diterbitkan oleh percetakan al-'Ami al-Asyraf pada tahun 1881 M di Paris. Mulai tahun 1867 Fleischer<sup>20</sup> mendorong kepada para

<sup>18</sup> Abdus Salam Harun, *Muqadimah...*, h. 15

<sup>19</sup> Seorang orientalis dari Perancis yang mengajar Bahasa Timur Tengah pada Universitas Paris

<sup>20</sup> Pengajar Bahasa Arab di Universitas Paris

mahasiswanya untuk mengkaji kitab Sibawaih. Cetakan ke dua dilakukan pada tahun 1887 oleh penerbit Kalkuta India yang telah ditashih oleh Kabiruddin Ahmad. Kitab tersebut diberi judul: *Haza al-Kitab Ismuhu al-Kitab*. Kitab cetakan ke dua ini terdiri dari satu jilid yang terdiri dari 1105 halaman dan sekarang dapat ditemukan di perpustakaan Dar al-Kutub Mesir dengan nomor 947.<sup>21</sup>

Cetakan ke tiga dilaksanakan di Jerman pada tahun 1894 M atas prakarsa Doktor D. Gustave John dan telah ditahqiq oleh Hartuig Derenbourg. Dibandingkan dengan cetakan sebelumnya cetakan ke tiga ini mempunyai beberapa kelebihan, antara lain dilengkapi beberapa syarah seperti syarah al-Syairafi, Ibnu Ya'si, Syantamary dan pula penjelasan-penjelasan lain. Di perpustakaan Dar al-Kitab Mesir cetakan kitab tersebut ditemukan dengan kode: Ph. Ar. 272, di perpustakaan al-Timuriyah dengan nomor: 529 serta di perpustakaan al-Azhar dengan nomor 492/75.<sup>22</sup>

Cetakan ke empat dilaksanakan tahun 1900 M oleh penerbit Bulaq dan telah ditashih oleh Mahmud Mustafa dan dibantu oleh Sayyid Farjullah Kabsyani al-Irani. Cetakan ke 4 ini dibandingkan cetakan-cetakan sebelumnya mempunyai banyak kelebihan, seperti memuat secara sempurna syarah Syantamary dari masing-masing bait isi al-Kitab. Menurut para pakar bahasa cetakan ke empat ini paling sempurna dibandingkan dengan yang lain, sebagaimana yang diungkapkan oleh Broklemen, "... dan cetakan yang paling benar adalah cetakan yang diterbitkan

<sup>21</sup> Abdus Salam Harun, *Muqadimah...*, h. 51-52

<sup>22</sup> Abdus Salam Harun, *Muqadimah...*, h. 52



oleh Bulaq.<sup>23</sup>

Cetakan ke lima dilaksanakan oleh Perpustakaan al-Masna atas prakarsa Qasim Rajab. Cetakan ini merupakan pengembangan dan penyempurnaan daripada cetakan-cetakan sebelumnya. Oleh karena itu tentunya mempunyai nilai lebih daripada yang lain. Pentahqiq cetakan ini adalah 'Abdu al-Salam Muhammad Harun. Dan kitab inilah yang penulis jadikan pedoman dalam tulisan ini.

Al-Kitab bukanlah hasil pemikiran murni Sibawaih, di sana juga banyak ditemukan beberapa pendapat dari para tokoh nahwu sebelumnya bahkan sampai Abu al-Aswad al-Duali. Isa bin Mu'ammarr al-Tsaqafi menulis dua kitab besar yaitu *al-Ikmal dan al-Jami'*, setelah lenyap kedua kitab tersebut isinya banyak ditemukan dalam kitab Sibawaih. Al-Khalil sendiri pernah memuji kedua kitab tersebut dengan mengatakan dalam syairnya:

ذهب النحو جميعا كله # غير ما أحدث عيسى بن عمر

ذاك إكمال وهذا جامع # فهما للناس شمس وقمر

Telah lenyap semua ilmu nahwu

Kecuali yang dibikin oleh Isa bin Umar

Itulah kitabnya, *al-Ikmal dan al-Jami'*

Bagi manusia keduanya ibarat matahari dan bulan.

Menurut Tsa'lab bahwa al-Kitab adalah hasil pemikiran dari empatpuluh ulama nahwu, yang di antaranya adalah Sibawaih, tetapi bukan berarti empat puluh ulama tersebut

<sup>23</sup> Abdus Salam Harun, *Muqadimah...*, h. 53

bersama-sama menulis al-Kitab. Sibawaih mengambil berbagai pendapat dari mereka.

Menurut Ibnu Khalikan, Isa bin Muammarr al-Tsaqafi pernah mengatakan pernah: "Sibawaih telah mengambil *nahwu* dariku, kemudian ia (Sibawaih) memperluas dengan memberi *hasyiah* (komentar-komentar) yang diambil dari Al-Khalil, kemudian setelah jadi kitab tersebut dinisbahkan kepadanya. Alasan Ibnu Khalikan adalah ketika Sibawaih berpisah dengan Isa bin Muammarr dan aktif dengan Al-Khalil ia ditanya oleh Al-Khalil tentang kitab-kitab yang ditulis oleh Isa bin Muammarr. Sibawaih menjawab bahwa ia telah menulis sebanyak 46 kitab dalam *nahwu*. Tetapi semuanya telah lenyap kecuali *al-Ikmal dan al-Jami'*. Kemudian Sibawaih melanjutkan *al-Ikmal* telah dibawa oleh si Fulan ke Persi, dan *al-Jami'* di tangan saya ini yang aku akan tanyakan pembahasan-pembahasan yang belum jelas. Al-Khalil diam sejenak dengan menundukkan kepalanya, kemudian mengangkatnya sambil mengatakan: *rahimahu Allah* (semoga Allah mengasihinya). Lalu mengucapkan syair di atas.

Ulama *nahwu* yang diambil pendapatnya oleh Sibawaih hampir semuanya ulama *nahwu* dari Bashrah, sedangkan dari Kufah hanya satu yaitu Al-Ruasi. Apabila diteliti dari beberapa ulama *nahwu* Bashrah atau Kufah Al-Khalillah yang banyak memberikan kontribusi terhadap Sibawaih dalam al-Kitab.

Hampir semua para ulama nahwu baik *mutaqaddimin* ataupun *mutaakhirin* menaruh perhatian besar terhadap al-Kitab. Mereka itu antara lain :

1. Abu Hasan Ali bin Hamzah al-Kisai, seorang tokoh dan pendiri aliran *nahwu* Kufah. Ia juga terkenal sebagai ahli



qiraat sab'ah. Abu Nasar al-Bahili berkata bahwa al-Kisai telah datang kepada al-Akhfasy dengan membawa kitab Sibawaih dan membacaknya dengan mendapat imbalan 50 dinar. Dalam riwayat lain Al-Kisai membacakan kitab Sibawaih dibayar dengan 200 dinar. Muhammad bin Salam berkata pula bahwa Al-Akhfasy memberi berita kepada saya bahwasannya ia membaca kitab Sibawaih di hadapan Al-Kisai pada hari Jum'at dan dia (Al-Akhfasy) memberi imbalan kepadanya 70 dinar, dan Al-Kisai berkata kepada Al-Akhfasy huruf ini sepertinya saya belum pernah mendengar untuk itu tuliskan terlebih dahulu huruf itu untuk saya, maka Al-Kisaipun mengerjakannya.<sup>24</sup>

2. Abu Nuwas al-Hasan bin Hanik w. 190 H. Disebutkan dalam kitab *Nuzhatul Alba* bahwa Abu Nuwas pernah membaca Kitab Sibawaih berkali-kali.<sup>25</sup>
3. Abu Zakariya Yahya bin Ziyad al-Farra' w. 207 H. Disebutkan bahwa ketika ia meninggal dunia dibawah kepalanya terdapat kitab Sibawaih, Karena tekunnya meBaca *Al-Kitab*.<sup>26</sup>
4. Abu Zaid al-Anshari w. 215 H. diriwayatkan dari Al-Jarimi, ia berkata bahwa Abu Zaid al-Anshari telah melihat kitab Sibawaih kemudian Al-Jarimi mendengar itu ia mengatakan bahwa pemuda inilah yang telah banyak mendengarkan kitab Sibawaih. Cerita serupa dialami oleh Abu Umar Shalih bin Ishaq al-Jarimi w. 225 H.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Al-Thanthâwî, *Nasy'at ...*, h. 70

<sup>25</sup> Abdus Salam Harun, *Muqadimah...*, h. 26

<sup>26</sup> Abdus Salam Harun, *Muqadimah...*, h. 27

<sup>27</sup> Abdus Salam Harun, *Muqadimah...*, h. 27

5. Abu Hatim as-Sijistani w. 250 H, telah membacakan kitab Sibawaih kepada al-Akhfasy dua kali.<sup>28</sup>
6. Abu Utsman Umar bin Bahr al-Jahiz (255 H.) dan Muhammad bin Abdul Malik az-Ziyat (233 H.) al-Jahidz berkata: "Saya hendak pergi bertemu khalifah Abdul Malik, saya berpikir tentang sesuatu yang pantas untuk saya hadiahkan kepadanya. Hati saya berkata, tak ada sesuatu yang lebih berharga dari pada kitab Sibawaih. Ketika menghadap saya berkata kepadanya, saya hendak menghadiahkan sesuatu untuk tuan, namun saya pikir semua telah tersedia disisi Tuan. Dan saya tidak tahu apa yang lebih berkesan dari pada kitab Sibawaih ini yang telah saya beli dari wariannya al-Fara'. Khalifaf menjawab: "Demi Allah tidak ada hadiah yang lebih aku senangi daripada kitab Sibawaih."<sup>29</sup>
7. Al-Mubarrid sangat cinta dengan Abu Ishaq Ibrahim al-Zujaji karena telah menjelaskan kitab-kitab orang Kufah. Abul Abbas tidak mau membacakan kitab Sibawaih kecuali kepada Ibrahim. Al-Mubarrid adalah seorang yang paling paham terhadap kitab Sibawaih dibandingkan dengan Ahmad bin Yahya Tsa'lab al-Kufi. Diriwayatkan mengapa al-Mubarrad lebih mengerti? Karena ia sering membacakan kitab Sibawaih kepada para ulama, sedangkan Tsa'lab hanya membacakan untuk dirinya sendiri.<sup>30</sup>
8. Abu Ali Ahmad bin Ja'far ad-Dainuri (289 H.) ia pergi ke Bashrah untuk berguru tentang al-Kitab kepada al-

<sup>28</sup> Abdus Salam Harun, *Muqadimah...*, h. 27

<sup>29</sup> Abdus Salam Harun, *Muqadimah...*, h. 27-28

<sup>30</sup> Abdus Salam Harun, *Muqadimah...*, 28



Mazini, kemudian ia melanjutkannya pergi ke Baghdad untuk membacakan kitab Sibawaih kepada Abul Abbas al-Mubarrad.

9. Ibn Durastuwaih atau lebih dikenal dengan sebutan Abdullah bin Jafar (258 H) begitu pula yang dilakukan oleh Abu Thahir Abdullah bin Umar al-Maqrai (344 H) dan Abu Abdullah Muhammad bin Abdullah al-Karmani (329 H) dan Abu Ali Ismail bin Qasim al-Qali al-Baghdadi (356 H) telah membacakan keseluruhan isi kitab Sibawaih kemudian memberi penafsiran-penafsiran dan menjelaskan kelebihan-kelebihannya madzhab Bashrah apabil dibandingkan dengan madzhab Kufah.<sup>31</sup>

Kitab Sibawaih cetakan terakhir yang di-tahqiq oleh Abdusalam Harun ini terdiri dari 5 jilid yang berisi lebih dari 600 bab. Secara garis besar kitab Sibawaih membahas masalah-masalah yang berkaitan dengan kaidah-kaidah *nahwu*. Maka wajar kalau banyak orang yang menyebut kitab Sibawaih sebagai kitab *nahwu*. Di samping membahas masalah nahwu al-Kitab juga membahas masalah *sharaf* dengan panjang lebar, seperti *wazan kalimah*, macam-macam isytiqaq, bentuk tatsniyah, *jama'*, *I'lâl*, *ibdâl*, *tashghîr*, *nasab*, dan lain sebagainya. Di samping itu juga membahas yang berkaitan dengan *balaghah*, *shaut* (fonetik), *ilmu qira`at*, *fiqh al-lughah*, *lahjah*, dan *qafiyah* dalam syair dan lain sebagainya.<sup>32</sup>

Kitab Sibawaih termasuk kitab yang lengkap. Kelengkapannya itu dapat kita lihat dari isi al-Kitab yang membahas

<sup>31</sup> Abdus Salam Harun, *Muqadimah...*, h. 29

<sup>32</sup> Abdus Salam Harun, *Muqadimah...*, h. 29

berbagai macam masalah. Dalam terdapat 1050 bait syair. Menurut ar-Rumani 1000 dari bait syair tersebut tergolong jelas penyairnya, sedangkan yang 50 masih *majhûl*.

## DALAM SYARAH NAHWU

### AL-MUBARRAD DAN PERALAMAN INTELLECTUAL-NYA DALAM NAHWU

Kitab Sibawaih adalah kitab yang sangat penting dalam sejarah nahwu. Kitab ini membahas tentang kaidah-kaidah nahwu yang digunakan oleh orang-orang Kufah. Kitab ini juga membahas tentang kaidah-kaidah nahwu yang digunakan oleh orang-orang Bashrah. Kitab ini juga membahas tentang kaidah-kaidah nahwu yang digunakan oleh orang-orang Basrah.

Kitab Sibawaih adalah kitab yang sangat penting dalam sejarah nahwu. Kitab ini membahas tentang kaidah-kaidah nahwu yang digunakan oleh orang-orang Kufah. Kitab ini juga membahas tentang kaidah-kaidah nahwu yang digunakan oleh orang-orang Bashrah. Kitab ini juga membahas tentang kaidah-kaidah nahwu yang digunakan oleh orang-orang Basrah.

Kitab Sibawaih adalah kitab yang sangat penting dalam sejarah nahwu. Kitab ini membahas tentang kaidah-kaidah nahwu yang digunakan oleh orang-orang Kufah. Kitab ini juga membahas tentang kaidah-kaidah nahwu yang digunakan oleh orang-orang Bashrah. Kitab ini juga membahas tentang kaidah-kaidah nahwu yang digunakan oleh orang-orang Basrah.

Kitab Sibawaih adalah kitab yang sangat penting dalam sejarah nahwu. Kitab ini membahas tentang kaidah-kaidah nahwu yang digunakan oleh orang-orang Kufah. Kitab ini juga membahas tentang kaidah-kaidah nahwu yang digunakan oleh orang-orang Bashrah. Kitab ini juga membahas tentang kaidah-kaidah nahwu yang digunakan oleh orang-orang Basrah.



### BAB III

## AL-MUBARRID KRITIKUS ULUNG DALAM SEJARAH NAHWU

#### A. AL-MUBARRID DAN PERJALANAN INTELEKTUAL- NYA DALAM NAHWU

Ia adalah Abu al-Abbas Muhammad bin Yazid kemudian lebih terkenal dengan sebutan al-Mubarrid. Ia asli orang Arab berasal dari bani Shamalah. Lahir di Bashrah. Kecintaan terhadap ilmu *nahwu* sudah mulai tampak sejak kecil dengan aktif mengikuti kajian-kajian *nahwu*, antara lain kepada Al-Mazini, Al-Jarimi, dan Abu Hatim al-Sijistani.<sup>1</sup>

*Laqab Al-Mubarrid* adalah sebutan yang diberikan oleh Al-Mazini ketika ia ditanya tentang isi kitab *Alif dan Lam* ia menerangkannya dengan sangat mendalam dan alasan yang rasional. Al-Mazini tertegun dengan keterangan yang disampaikan kemudian Al-Mazini mengatakan; *قم فأنت المبرّد* yang artinya *al-mutsbit lil haq* (penetap kebenaran).<sup>2</sup>

Tetapi orang-orang Kufah memplesetkan nama tersebut dengan membaca *al-mubarrad* (yang didinginkan). Ibnu

<sup>1</sup> Al-Thanthâwî, *Nasy'at ...*, h. 68

<sup>2</sup> Al-Thanthâwî, *Nasy'at ...*, h. 68



Khalikan meriwayatkan mengenai sebab-sebab dibacanya dengan *al-mubarrad* yakni membaca *fathah* pada huruf *ra'*. Ia mengatakan: "Pada suatu hari seorang anggota polisi mencarinya untuk *munadimah* dan *munazharah*, tetapi Al-Mubarrid malas untuk datang. Ia bersembunyi di rumah Abu Hatim al-Sijistani. Kemudian utusan tadi tetap mencarinya. Abu Hatim berkata padanya. Bersembunyilah kamu di dalam selimut ini, ia pun bersembunyi di selimut itu. Abu Hatim kemudian menemui utusan tadi dan mengatakan padanya bahwa ia tidak ada di rumahnya. Utusan tersebut tidak percaya dan mengatakan bahwa dirinya dapat berita bahwa Abu al-Abbas masuk di rumah tuan. Abu Hatim menjawab; ya kalau tidak percaya silahkan diperiksa. Utusan tersebut langsung masuk dan menggeledahnya, semua tempat dibukanya kecuali selimut tadi. Setelah utusan tersebut keluar rumah, Abu Hatim memanggil Abu al-Abbas dengan dengan panggilan *al-Mubarrad*,... *al-Mubarrad*, yang artinya orang yang wajahnya berseri-seri (tampan). Panggilan tersebut didengar oleh orang-orang yang ada di sekitarnya dan kemudian *laqab* tersebut menjadi terkenal.<sup>3</sup>

Masih yang disebutkan oleh Abdul Karim, *al-Mubarrad* artinya sama dengan *muhasan* artinya *bagus*. Hal ini berkaitan dengan kisah al-Mubarrid ketika menulis kitab *ar-Raudhah*. Dalam kitab tersebut ia menulis tentang kisah para penyair. Bagi para penyair yang produktif dan inovatif ia memberinya pujian dan kebaikan (*abrada*), seperti sanjungannya kepada

<sup>3</sup> Abdul Karim Muhammad al-As'ad, *Al-Wasith*..., h. 83

Abu Nuwas.<sup>4</sup>

Al-Syanqithi mencela terhadap siapa saja yang membaca *al-Mubarrid* dengan *al-Mubarrad* sebagaimana dalam puisinya:

والكسر في راء المبرد واجب # وبغير هذا ينطق الجهلاء

*Wajib membaca kasrah pada huruf ra' pada al-Mubarrid*

*Selain kasrah adalah bacaan orang-orang bodoh.<sup>5</sup>*

Al-Mubarrid sendiri tidak menolak terhadap bacaan orang lain yang salah, sebagaimana dalam puisinya:

لا تكرهن لقباً شهرت به # فلبه محظوظ من اللقب

قد كان لقب مرة رجل # بالوائلي فعد في العرب

*Janganlah sekali-kali kamu merasa sedih dengan terkenalnya laqab*

*Banyak orang yang mendapat keberuntungan karena laqab*

*Sesungguhnya ada seorang laki-laki yang diberi laqab*

*Dengan laqab yang salah, ia mengatakan itulah orang Arab<sup>6</sup>*

Pemikiran Al-Mubarrid banyak ditemukan dalam berbagai kitab nahwu. Beberapa pendapatnya kadang-kadang berbeda dengan pendapat kebanyakan ulama Bashrah. Al-Mubarrid terkenal sebagai ulama nahwu yang paling terkenal pada akhir periode Bashrah. Ia melawat ke Bagdad bertemu dengan para ulama Bashrah dan Kufah yang menetap di sana. Adu kecerdasan dan keluasan dalam nahwu sering ia ikuti, seperti dengan Ts'alab seorang tokoh/imam nahwu Kufah,

<sup>4</sup> Abdul Karim, *Al-Wasith*, ... h. 84

<sup>5</sup> Abdul Karim, *Al-Wasith*, ... h. 84

<sup>6</sup> Abdul Karim, *Al-Wasith*, ... h. 85



tetapi sayang perdebatan tersebut harus berakhir dengan permusuhan dan kebencian.

Di antara permasalahan yang diperdebatkan antara dengan Tsa'lab dalah penulisan kalimah *wa al-dhuhâ*. Pada mulanya para penduduk Kufah meminta Tsa'lab untuk menulis *mushhaf* menurut *ahli tahqiq* (kelompok yang paling benar). Kemudian pada kalimah *wa al-dhuhâ* Tsa'lab menulis kalimat tersebut dengan tulisan: والضحي, ditulis dengan *alif maqshurah*. Adapun alasan ulama Kufah adalah karena didahului oleh *harakat dhummah*. Oleh Al-Mubarrid tulisan tersebut disalahkan, seharusnya ditulis dengan alif biasa yakni والضحا karena lebih dekat dengan wawu. Pada suatu hari Ibnu Thahir menemukan Al-Mubarrid dengan Tsa'lab. Al-Mubarrid bertanya kepada Tsa'lab; Mengapa engkau menulis *wa al-dhuhâ* dengan *ya'*? Ia menjawab; karena dimulai dengan *harakat dhummah*. Al-Mubarrid bertanya lagi: Mengapa kalau sudah mengetahui *dhummah* tetap saja ditulis *ya'*? Ia menjawab: *Dhummah* adalah menyerupai *wawu*, dan setiap kalimah yang awalnya *wawu* maka yang paling enak diakhiri *ya'*, dan mereka para ulama Kufah telah yakin setiap kalimah yang diawali *wawu* akan diakhiri *ya'*. Kemudian al-Mubarrid, berkata: Apakah keyakinan seperti itu tetap dibawa sampai hari kiamat?<sup>7</sup>

Al-Zajjaj berkata bahwa ketika Al-Mubarrid datang ke Bagdad, saya menemuinya untuk berdiskusi tentang *nahwu*. Sebelumnya saya telah lama berguru kepada Abu al-Abbas Tsa'lab. Ketika saya ingin mengalahkannya, saya tertegun

<sup>7</sup> Abdul Karim, *al-Wasit*,...h. 84

dengan *hujjah* Al-Mubarrid yang menunjukkan keluasan ilmunya dan kematangan berfikirnya. Kemudian saya bertekad untuk berguru kepadanya. Tsa'lab sendiri mengakui kehebatan Al-Mubarrid sebagaimana diungkapkan dalam syairnya:<sup>8</sup>

رب من يعنيه حالي # وهو لا يجري ببالي  
قلبه ملآن مني # وفؤدي منه خال

Jarang sekali orang yang menolongku  
Ia tidak mengambil dari hakku  
Hatinya selalu ingat aku  
Sedangkan hatiku sunyi darinya.

Al-Mubarrid meninggal dunia pada tahun 285 H pada masa pemerintahan Al-Mu'tadhad. Tsa'lab merasa kehilangan dan ia meratapi atas kepergiannya.

Karya-karya al-Mubarrid

Al-Mubarrid mempunyai beberapa karya dalam nahwu, yang terkenal antara lain;

1. *Al-Muqtadlab*
2. *Al-Madkhal fi kitab Sibawaih*.
3. *Makna Kitab Sibawaih*.
4. *Syarh syawahid kitab Sibawaih*.
5. *Kitab ar-radd 'ala Sibawaih*
6. *Kitab al-muntazi'ah min kitab Sibawaih*
7. *Kitab al-Isytiqaq*
8. *Kitab al-Muzakkar wa al-muannas*
9. *Kitab ma'ani al-Qur'an*

<sup>8</sup> Al-Thanthâwi, *Nasy'at* ..., h. 73



10. *Kitab Ihtijâju al-Qurra'*
11. *I'rab al-Qur'an*
12. *Ma'na kitab al-Ausath li al-Akhfasy*
13. *al-madkhal fi al-Nahwi*
14. *Kitab al-I'rab*
15. *Kitab al-Tasrif*
16. *Kitab al-Balagh*
17. *Kitab Qawa'id al-Syi'ri*
18. *Tabaqat al-nahwiyyin al-Basriyyin wa akhbarihim (tarikh)*
19. *al-Kamil (sastra).*

Zuhair Abdul Muhsin Sulthan mengatakan bahwa kitab *al-Radd 'alâ Sibawaih* yang ditulis oleh Al-Mubarrid, sekarang sudah tidak ditemukan lagi, hanya saja kita dapat mengetahui isi kitab tersebut melalui kitab *Al-Intishâr li Sibawaih 'alâ Al-Mubarrid* karya Ibnu Wallad w. 332 H. Zuhair mengatakan kitab tersebut sebenarnya menceritakan tentang pembelaan Ibnu Wallad terhadap Sibawaih yang ditolak Al-Mubarrid. Jadi kritik atau penolakan Al-Mubarrid terhadap pendapat-pendapat Sibawaih dapat kita temukan secara lengkap di sana. Ibnu Wallad dalam *muqaddimah kitâb al-intishâr* mengatakan: "Saya menemukan penolakan Al-Mubarrid terhadap pendapat Sibawaih tersebut dalam buku yang ditulis oleh ayah saya. Lalu kitab tersebut saya jadikan rujukan untuk menulis kitab ini (*Al-Intishâr li Sibawaih 'alâ Al-Mubarrid*)." <sup>9</sup>

<sup>9</sup> Zuhair Abdul Muhsin Sulthan, *Muqaddimah al-Intishâr li Sibawaih 'alâ Al-mubarrid*, (Kairo, Muassasah al-Risâlah, 1993), h. 27

## B. KRITIK AL-MUBARRID TERHADAP PENDAPAT SIBAWAIH PADA KAJIAN SHARF

Adapun kritik Al-Mubarrid terhadap Sibawaih antara lain pada pembahasan bab: حروف الإضافة إلى المحلوف به (Huruf *jar* yang digunakan untuk makna sumpah), Sibawaih mengatakan bahwa kata: الله berasal dari kata: إله yang mengikuti *wazan*: فعال seperti kata: أناس, sedangkan huruf *alif* dan *lam* adalah pengganti dari *hamzah* yang dibuang, dari إله menjadi الله, seperti dari kata: الناس menjadi أناس. <sup>10</sup>

Menurut Al-Mubarrid Sibawaih tidak konsisten dalam berpendapat. Pada pembahasan yang tersebut huruf *alif* berada pada *fa' fi'il* (فعال), pendapatnya yang kedua pada pembahasan lain, ia mengatakan huruf *alif* pada kata الله sebelum kemasukan *alif lam* adalah لاه yakni sebagai *a'in fi'il*. kemudian bergeser. ke depan, sebagaimana kebiasaan orang-orang Arab mengatakan: لهي أبوه yang dimaksud adalah لله أبوه, yaitu mendahulukan *lâm*-nya dan megakhirkan *'ain*-nya. Di sini ada pendapat yang tidak konsisten, yaitu pada satu sisi alifnya dianggap *fa' fi'il* dan pada kesempatan lain dianggap *'ain fi'il*. <sup>11</sup>

Menganalisis kata الله dari tinjauan bahasa boleh-boleh saja, kata tersebut seakan-akan mengandung makna Tuhan yang sebenarnya adalah Tuhan yang *ma'rifah* itu, yang dimaksud *ma'rifah* disini adalah Tuhan yang sudah diketahui melalui bukti-bukti empiris, tetapi dalam kajian tauhid menganalisis kata الله hendaknya dihindari, karena kata tersebut hanyalah digunakan

<sup>10</sup> Sibawaih, *Al-Kitâb...* jil. 2, h. 195-196

<sup>11</sup> Ibnu Wallad, *al-Intishâr...*, h. 233







dibuang, sedangkan *hâ`* adalah pengganti dari *alif* sebelum huruf akhir adalah salah, tidak sesuai dengan kenyataan. Buktinya *alif* yang katanya dibuang kenyataannya tetap disebutkan, begitu pula *hâ`* yang dianggap sebagai pengganti dari *alif* yang dibuang sebelum huruf akhir adalah tidak benar, karena sebelum huruf akhir tidak ada huruf alifnya.<sup>19</sup>

Pada pembahasan bab: اشتقاق الأسماء (*derivasi kalimat isim*), Sibawaih mengatakan bahwa bentuk *isim makân* dari *fi'il tsulâtsî mujarrad* yang mengikuti wazan *مَفْعَلٌ* adalah *مَقْعَلٌ*, wazan *يَفْعَلٌ* dianggap seperti wazan *يَفْعَلٌ*, jadi bentuk *isim makân*-nya adalah menggunakan wazan *مَفْعَلٌ* dan tidak ada yang mengikuti wazan *مَفْعَلٌ*, seperti; *يَقْتُلُ* *isim makân*-nya; *يَنْصُرُ*, *مَقْعَلٌ* *isim makan*-nya dan seterusnya.<sup>20</sup>

Menurut Al-Mubarrid *isim makân* yang berasal dari *fi'il* *يَفْعَلٌ*, selain yang mengikuti wazan *مَفْعَلٌ*, sebagaimana contoh yang disebutkan Sibawaih di atas ada juga yang mengikuti wazan *مَفْعَلٌ*, sebagaimana dalam puisi;<sup>21</sup>

أبلغ النعمان عني مالكا # انه قد طال حبسي وانتظار

Sampaikanlah pada Nu'mân tempat di mana aku disuruh

Sesungguhnya ia telah lama menunggu-nunggu

Kata *مالكا* pada puisi di atas dibaca *dhummah 'ain*-nya mengikuti wazan *مَفْعَلٌ* dan bukan dibaca *مالكة* sebagaimana per-

<sup>19</sup> Menurut Ibnu Wallâd yang dimaksud Sibawaih disini adalah *alif* pertama dibuang pada wazan *فَعْل* seperti kata; *قَاتَلَ*. huruf *alif* yang pertama dibuang, dan pada *مَفَاعِلَة* huruf *alif* sebelum akhir dibuang, seperti pada wazan; *فَعْلَال*, *فَعْلَال*. Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*..., h. 248-249

<sup>20</sup> Sibawaih, *Al-Kitâb*..., jil. 3, hal. 90

<sup>21</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*..., h. 250

nyataan Sibawaih di atas.

Menurut Ibnu Wallâd mungkin itu dibaca; *مالكة* dengan *harakat fathah* pada '*ain fi'il*-nya, atau itu karena darurat syair sehingga boleh dibaca *rafa'* pada '*ainnya*.<sup>22</sup>

Pada pembahasan bab *isytiqâq* Sibawaih mengatakan bahwa kata yang mengikuti wazan *مَفْعَلَة* adalah seperti; *مَزْرَعَة*, *مَشْرِقَة*, *مَقْبِرَة*, dan kata yang mengikuti wazan tersebut pasti disertai *hâ/ta' marbûthah*.<sup>23</sup>

Menurut Al-Mubarrid pernyataan Sibawaih tersebut tidak benar kalau ia menafikan wazan; *مَفْعَلٌ* tanpa disertai *hâ/ta' marbuthah*, buktinya ada riwayat syair yang menyebutkan kata yang ber-wazan *مَفْعَلٌ* tanpa disertai *hâ*, seperti dalam puisi;<sup>24</sup>

أبلغ النعمان عني مالكا # انه قد طال حبسي وانتظاري

Sampaikanlah pada Nu'mân tempat di mana aku disuruh

Sesungguhnya ia telah lama menunggu-nunggu

Kata *مالكا* dalam puisi di atas tanpa disertai *ta' marbuthah*.

Mungkin yang tepat adalah pendapat Sibawaih. Sedangkan *syawahid* yang berupa syair, tidak sulit untuk diterima, karena sering kali dalam syair terdapat penambahan dan pengurangan.

Pembahasan bab *بنات الأربعة في الأسماء والصفات وما لحقها* (Beberapa *binâ` rubâ'î mulaq* dari *isim* atau sifat), Sibawaih mengatakan bahwa di antara kata yang mengikuti wazan *فَعْوَال*; adalah: *عشورن* huruf *nûn* pada kata tersebut adalah huruf asli

<sup>22</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*..., h. 250-251

<sup>23</sup> Sibawaih, *Al-Kitâb*..., jil. 4, h. 273

<sup>24</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*..., h. 259



dan bukan *zâidah*.<sup>25</sup>

Al-Mubarrid tidak setuju dengan pendapat Sibawaih yang menganggap *nûn* tersebut huruf asli, tetapi menurutnya huruf *nûn* tersebut adalah bukan asli tetapi *zaidah*, sebagaimana ungkapan puisi al-Syammakh dalam puisinya:

حوامي الكراع المؤيدات العشاوز

Seandainya bukan huruf asli maka kata tersebut akan diucapkan; العشاوز.<sup>26</sup>

Menurut Ibnu Wallâd yang tepat adalah pendapat Sibawaih, dalam puisi tersebut sengaja dibuang *nûn*-nya karena alasan qafiyah, sehingga yang asalnya العشازن menjadi العشاوز, dan seperti ini telah biasa di dalam dharurat syair.<sup>27</sup>

Pada pembahasan bab: ما تجعله زائدا من حروف الزوائد (Huruf-huruf *zaidah*), Sibawaih mengatakan bahwa huruf *ta'* yang ada pada kata عنكبوت (laba-laba), dan تخربوت (onta istimewa yang menjadi pilihan) adalah *zaidah*, tetapi walupun *zaidah* huruf *ta'* tersebut harus selalu disebutkan dalam setiap kalimat. Hal ini dapat diketahui dari bentuk jamaknya sebagaimana ucapan orang-orang Arab yang fasih yaitu: عنكاك dan تخارب.<sup>28</sup>

Al-Mubarrid menolak pendapat Sibawaih yang mengatakan *ta'* yang ada pada kalimat عنكبوت (laba-laba), dan تخربوت (onta istimewa yang menjadi pilihan) adalah *zaidah*, ia berpendapat justru *ta'* tersebut adalah asli. Kata tersebut terdiri dari lima huruf, tetapi biasanya pada setiap kata yang terdiri dari

<sup>25</sup> Sibawaih, *Al-Kitâb...*, jil. 4, h. 291

<sup>26</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 259

<sup>27</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 259

<sup>28</sup> Sibawaih, *Al-Kitâb...*, jil. 4, h. 260

lima huruf, huruf yang terakhir boleh saja dibuang dengan alasan untuk *takhfif*.<sup>29</sup>

Menurut Ibnu Wallad Sibawaih memandang bahwa *kalimah* tersebut mengandung dua '*illah*, pertama pada *jama'* dan kedua pada *isytiqâq* ucapan mereka; العنكب، العنكباء، sesungguhnya pada bentuk jamak tidak dapat dijadikan dalil pada masalah ini, karena asalnya adalah terdiri dari lima huruf. Dan sesungguhnya huruf *nûn* pada *kalimah* عنكبوت apabila *asli* maka lebih tepat untuk dibuang, karena itu tempat *zâidah*-nya, maka apabila *ta'*nya *zâidah* kata tersebut adalah; عنكاك dan bukan عنكاك.<sup>30</sup>

Pada pembahasan bab: ما مضى من المعتل (*fi'il mu'tal*), Sibawaih bertanya kepada al-Khalil tentang bentuk *takhfif* dari *mashdar* yang mengikuti *wazan* فعل seperti وؤي، ia menjawab kata; أؤي bentuk *takhfif*-nya وؤي.<sup>31</sup>

Menurut Al-Mubarrid pendapat tersebut adalah salah, seharusnya huruf hamzahnya tidak berada pada awal, karena engkau ingin mengganti *wâwu* dengan *hamzah*. Jadi yang benar adalah وأي.

Pada pembahasan bab: ما قيس من المعتل من بنات الياء والواو (*qiyas* pada *isim mu'tal wâwu* dan *ya*), Sibawaih mengatakan bahwa untuk membuat *shîghah mubâlaghah* dari *fi'il mu'tal* yang mengikuti *wazan* فعلان adalah mengganti huruf *yâ* dengan *wâwu* karena sama-sama huruf '*illat*. Seperti; حيوان, akan tetapi kebanyakan dari orang-orang Arab membacanya dengan *idgam*

<sup>29</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 261

<sup>30</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 261

<sup>31</sup> Sibawaih, *al-Kitâb...*, jil. 4, h. 333



menjadi; حَيَان.<sup>32</sup>

Al-Mubarrid menolak pendapat Sibawaih tentang alasan meng-*idgham*-kan karena sama-sama huruf 'illat adalah tidak benar, seharusnya alasannya adalah faktor kedekatan dalam makhraj sebagaimana alasan ahli tajwid seperti *idgham mitslain* dan *idgham muta qaribain*.<sup>33</sup>

Menurut Ibnu Wallâd memberi sukun pada *wâwu* yang berasal dari *yâ`* adalah pendapat yang tidak dapat diterima, karena disini tidak ada *wâwu* yang dibaca sukun, begitu pula ya'. Dan pendapatnya bahwa antar sukun dan idgam adalah serupa, begitu pula antara *yâ`* dan *wâwu* bukan berangkat dari contoh-contoh. Seakan-akan Al-Mubarrid menganggap a'in dan lāmnya berupa *wâwu* dan ya'. Ini adalah salah karena tidak ada dalam *fi'il*. Sibawaih hanya menjelaskan kata; حَيِيْت.<sup>34</sup>

Pada bab: التضعيف في بنات الواو (Mudhâ'af pada binâ' wâwi), Sibawaih mengatakan bahwa kata قَوِي apabila dibentuk *shîghah mubâlaghah* wazan فَعْلَان adalah قَوَان yaitu dengan mengganti huruf *yâ`* menjadi *wâwu*.<sup>35</sup>

Menurut Al-Mubarrid pernyataan Sibawaih tersebut salah, kata قَوِيْت apabila dibentuk *shîghah mubâlaghah* adalah; قَوِيَان, dan ini yang digunakan oleh kebanyakan ulama *nahwu*. sebagaimana dalam *fi'ilnya* قَوِي. kemudian terjadi diganti hurufnya<sup>36</sup>

Pada pembahasan bab: الإدغام في الحروف المتقاربة ... (Idghâm kepada huruf-huruf yang berdekatan...), Sibawaih berpendapat

<sup>32</sup> Sibawaih, *Al-Kitâb*..., jil. 4, h. 409

<sup>33</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*..., h. 265

<sup>34</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*..., h. 266

<sup>35</sup> Sibawaih, ..., jil. 4, h. 409

<sup>36</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*..., h. 276

bahwa *idghâm* kepada huruf yang berdekatan *makhraj*-nya adalah tidak boleh, seperti meng-*idgham*-kan huruf *jim* kepada huruf *yâ`* walaupun huruf *yâ`* tersebut tidak berharakat. seperti ; أخرج ياسرا karena tidak sama antara huruf *layyin* dengan yang bukan *layyin*. *Idgham* kepada huruf *yâ`* hanya boleh apabila sama-sama huruf *layyin* saja.<sup>37</sup>

Menurut Al-Mubarrid alasan Sibawaih yang tidak boleh meng-*idgam*-kan bukan karena sama-sama huruf *layyin*. Bukti-nya huruf *nûn* yang termasuk huruf *jahr* dapat di-*idgham*-kan kepada *yâ`* dan ini disepakati oleh para ulama *nahwu* dan *tajwid*. Seperti; لن يضرب dubaca *idgham bighunnah*.

Masih pada pembahasan bab yang sama, menurut Sibawaih diperbolehkan meng-*idgham*-kan huruf yang sama *makhraj*-nya, seperti meng-*idgham*-kan *hâ`* ke dalam huruf *hû`* atau 'ain ke *hû`* dan lain sebagainya. Seperti; kata مَحَمَّ yang dimaksud adalah معهم, juga: ومع هؤلاء maksudnya: هؤلاء dan lain sebagainya.<sup>38</sup>

Ini adalah salah. Pada puisi tersebut sin sukun, bagaimana juga disukun setelahnya. Dibaca ikhfa baik.

Al-Mubarrid tidak setuju terhadap pernyataan Sibawaih di atas, karena *idgham* hanya dalam rangka untuk *ih̄tisân* dari pengucapnya dalam berbahasa bukan aturan yang baku diterapkan dalam kaidah-kaidah bahasa, dan kadang-kadang menjadikan bahasa itu menjadi jelek.<sup>39</sup>

Pada pembahasan bab: ما كان شاذًا. (kata-kata yang *syadz*), Sibawaih menyebutkan bahwa kata يسطيع adalah kata yang

<sup>37</sup> Sibawaih, *Al-Kitâb*, jil. 4, h. 447

<sup>38</sup> Sibawaih, *Al-Kitâb*, jil. 4, h. 450

<sup>39</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*..., h. 268-269







*idlâfah*-kan kepada *yâ` nisbah* maka cukup dengan bentuk *mufrad*-nya saja. Seperti kata; المساجد menjadi مسجدي, kata; المهالبة menjadi مهالبي, dan kata; المسامعة menjadi مسمعي.<sup>48</sup>

Al-Mubarrid menganggap tidak semua pendapat Sibawaih tersebut di atas benar. Kata المساجد menjadi مسجدي adalah benar, tetapi pada kata; مسامعة, مهالبة, dengan mengatakan bentuk مسمعي, مهالبي, adalah salah karena kedua kata tersebut tidak ada bentuk mufradnya. Jadi bentuk *idhafah*-nya tetap مهالبي dan مسمعي.<sup>49</sup>

مسمعي sudah sesuai yaitu berbentuk mufrad, seakan-akan kata tersebut adalah مسمعيون, مهالبيون jadi kata tersebut bukan bentuk jama dari مهلب. bentuk mufrannya adalah مهالبي, مسمعي.<sup>50</sup>

Adapun kritik dari Al-Mubarrid yang berkaitan dengan *tashghîr* ada delapan, yaitu: Pada pembahasan bab: ما يحدف في التحقير من بنات الثلاثة من الزيادات (Bentuk *tashghîr* dari *tsulâtsi mazîd* dengan membuang sebagian hurufnya), Sibawaih berpendapat bahwa untuk membuat *shîghah tashghîr* untuk *isim* yang ber-*wazan* مفعلا, seperti kata; مقعيسا adalah مقعيس atau dengan مقعيس yaitu dengan membuang *nûn* dan salah satu huruf *sin*-nya.<sup>51</sup>

Al-Mubarrid menolak pendapat di atas, ia mengatakan Sibawaih telah bertentangan dengan apa yang dijelaskan pada bab perubahan, yaitu apabila *isim* di-*mulhaq*-kan akan menem-

<sup>48</sup> Sibawaih, *Al-Kitâb...*, jil. 3, h. 378

<sup>49</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 212

<sup>50</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 213

<sup>51</sup> Sibawaih, *Al-Kitâb...*, jil. 3, h. 429

pati seperti aslinya, dan ini berlaku pada semua ulama *nahwu*, ia mengetahui bahwa *sin* pada kata tersebut adalah *zâidah* yang di-*mulhaq*-kan dengan kata محرجم kemudian *mim*-nya dibuang dan tidak ada lagi kecuali tinggal yang asli, maka kedudukannya sudah seperti asli, oleh karena itu yang tepat adalah قعيس dan ini adalah *qiyâs* yang *lâzim* digunakan.<sup>52</sup>

Masih pada pembahasan bab yang sama Sibawaih menyatakan bahwa untuk membuat *tashghîr* dari *isim* seperti; عَطَوْدَ adalah عَطِيدَ yaitu dengan membuang *wâwu* yang pertama. Sedangkan untuk bentuk jamaknya adalah عطاود.<sup>53</sup>

Menurut Al-Mubarrid tidak tepat yang demikian itu, yang tepat adalah tetap menganggap *wâwu mulhaq* seperti huruf aslinya. Akan tetapi yang berlaku عَطِيدَ.<sup>54</sup>

Pada bab: تحقير من الثلاثة فيه زائدتان (bentuk *tashghîrisim* dari *tsulâtsi mazîd* dua huruf), Sibawaih mengatakan bahwa bentuk *tashghîr* dari kata بروكاء dan جولاء adalah بُرَيْكَاءَ dan جُلَيْلَاءَ karena huruf *zâidah* (*alif*) pada kata tidak dibuang menduduki *ha`* (untuk menunjukkan *ta`nits*).<sup>55</sup>

Menurut Al-Mubarrid pendapat Sibawaih tersebut salah, yang benar; بروكاء sama seperti; بروكة. yakni huruf *alif*-nya dianggap sama dengan huruf *ta` ta`nits*. Oleh karena itu bentuk *tashghîr*-nya adalah بُرَيْكَة.<sup>56</sup>

Menurut Ibnu Wallâd pendapat Al-Mubarrid yang menyamakan kata; بروكاء sama seperti; بروكة menjadi بَرَيْكَة

<sup>52</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 215

<sup>53</sup> Sibawaih, *Al-Kitâb...*, jil. 3, h. 429-430

<sup>54</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 217

<sup>55</sup> Sibawaih, *Al-Kitâb...*, jil. 3, h. 440

<sup>56</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 217



adalah tidak tepat, karena menjadikan *alif mamduhah* padahal sebenarnya tidak ada, sehingga yang tepat adalah pendapat Sibawaih.<sup>57</sup>

Masih pada pembahasan bab yang sama Sibawaih bertanya kepada Yunus tentang bentuk *tashghîr* dari kata; ثلاثون. Yunus menjawab bentuknya adalah ثلاثون begitu pula dari kata; جدران menjadi; جذيران.<sup>58</sup>

Kritik al-Mubarrad dalam hal ini lebih menyoroti kepada makna, ia mengatakan tidak mungkin membuat *tashghîr* dari bilangan, karena bilangan sudah menunjukkan suatu yang pasti, dan pula tidak mungkin untuk membuat *tashghîr* kepada dinding.<sup>59</sup>

Padapembahasanbab: ما يحذف في التحقير من زوائد بنات الأربعة (Bentuk *tashghîr* dari *isim* yang terdiri dari *rubâ' Imazîd*), Sibawaih mengatkan bahwa bentuk *tashghîr* dari kata; ايراهيم، إسماعيل adalah بُرَيْهيم، سَمْعِيل. ia berpendapat dibaca seperti itu karena *alif* yang terdapat pada kata tersebut adalah *alif zâidah*.<sup>60</sup>

Menurut Al-Mubarrid pendapat Sibawaih sperti itu adalah keliru, dan bertentangan dengan pernyataannya; sesungguhnya *alif zaidah* tidak terdapat pada *isim* yang terdiri dari empat huruf. Untuk itu maka bentuk *tahqir*nya adalah ابييره، اسيميع.<sup>61</sup>

Menurut Ibnu Wallad Sibawaih menganggap *alifnya* adalah *zaidah* dan itu berlawanan dengan pernyataannya bahwa *alif* tidak akan dapat berada pada *isim* yang terdiri

<sup>57</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 220

<sup>58</sup> Sibawaih, *al-Kitâb...*, jil. 3, h. 443

<sup>59</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 223

<sup>60</sup> Sibawaih, *al-Kitâb...*, jil. 3, h. 446

<sup>61</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 224

dari empat huruf, tetapi itu yang dimaksud apabila *isim* tersebut mempunyai *dhamîr*, sedangkan kata ايراهيم، إسماعيل tersebut berasal dari *isim 'ajam* yang tidak mungkin mengandung *dhamîr*. Jadi semua hurufnya adalah asli.<sup>62</sup>

Pada pembahasan bab: تحقير ما كانت فيه تاء التانيث (Membuat bentuk *tashghîr* dari *ism* yang berakhiran *ta` ta`nits*). Sibawaih mengatakan bahwa apabila ada seorang wanita yang namanya ضربت kemudian dibuat *tahqir*, maka menjadi; ضريبة yaitu dengan membuang huruf *ta'* dan menggantinya dengan huruf *ta' marbutah*.<sup>63</sup>

Al-Mubarrid mengkritik pendapat Sibawaih yang harus ketika *waqaf* supaya berbunyi *hâ`* untuk menunjukkan makna *muannats*. Menurut Al-Mubarrid wanita yang namanya ضربت apabila dibuat *tashghîr* adalah ضربه, sehingga walaupun berada di tengah sudah menunjukkan makna *muannats*.<sup>64</sup>

Pada pembahasan bab: تحقير ما حذف منه ... (Tahqir dengan membuang yakni huruf..), Sibawaih meriwayatkan dari Yunus bin Habib bahwa kata; هوينر adalah bentuk *tashghîr* dari kata هائر dan bukan bentuk *tashghîr* dari kata: هارا. sedangkan untuk kata هارا adalah هوي.<sup>65</sup>

Menurut Al-Mubarrid pendapat Sibawaih yang setuju dengan pendapat Yunus tersebut adalah salah. Ia mengatakan bahwa karena هارا asalnya adalah هائر, adapun bentuk *tahqir*nya adalah هوينر, kata tersebut hampir sama dengan kata شاك

<sup>62</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 224-125

<sup>63</sup> Sibawaih, *al-Kitâb...*, jil. 3, h. 455

<sup>64</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 225

<sup>65</sup> Sibawaih, *al-Kitâb...*, jil. 3, h. 455







Menurut Al-Mubarrid mengambil dari pendapat Al-Asma'î bahwa kata طرفاء حلفاء adalah bentuk jamak, sedangkan bentuk *mufrad*-nya adalah طرفة dan حلفة dan kata-kata tersebut sudah sangat berlaku di kalangan orang-orang awam.<sup>76</sup>

Menurut Ibnu Wallâd, Sibawaih telah meriwayatkan bahwa kata tersebut adalah digunakan untuk makna satu, tetapi sebagian bangsa arab menolaknya. Kata tersebut sama dengan; ، قصباء<sup>77</sup>.

Pada pembahasan bab: ما لفظ به مما هو مثني كما لفظ بالجمع (kalimah yang digunakan untuk menunjukkan makna *mutsannâ* dan *jama'*), Sibawaih bertanya kepada al-Khalîl tentang *jama' qillah* (sedikit yakni 3-10) dan *katsrah* (banyak 10 ke atas), pada ثلاثة كلاب Al-Khalîl menjawab; boleh hanya pada puisi, sedangkan yang tepat adalah; ثلاثة من الكلاب atau ثلاثة أكلب<sup>78</sup>.

Al-Mubarrid tidak setuju dengan pendapat Sibawaih dari Al-Khalîl. Orang-orang Arab memang menyebut tiga adalah termasuk *jama' qillah* (sedikit) seperti ثلاثة أقرء (tiga kali suci), أقرء tetapi pada firman Allah disebutkan; ثلاثة قروء

والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء...

Artinya: Wanita-wanita yang ditalak hendaklah hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali qurû' ...QS. Al-Baqarah (2): 228

Dan para ulama *nahwu* tidak ada yang mengatakan bahwa ayat tersebut tidak fashih. Oleh karena itu boleh saja menggunakan *jama' katsrah* untuk yang *qillah* bukan hanya terbatas

<sup>76</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 241

<sup>77</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 241

<sup>78</sup> Sibawaih, *Al-Kitâb*..., h. 568-569

pada puisi sebagaimana pendapat Sibawaih dari al-Khalîl.<sup>79</sup>

Pada pembahasan bab ما جرى من الأسماء التي هي من الأفعال... (fi'il yang berlaku pada isim), Sibawaih berpendapat bahwa menggunakan fi'il *mudzakkar* untuk *muannats* diperbolehkan tetapi hanya berlaku sedikit sekali untuk sekelompok hewan dan manusia saja,<sup>80</sup> pada manusia misalnya firman Allah SWT:

وقال نسوة في المدينة امرأة العزيز تراود فتاها عن نفسه قد شغفها حبا...

Artinya: Dan wanita-wanita di kota berkata: "Isteri al-Azîz menggoda bujangnya untuk menundukkan dirinya (kepadanya) sungguh cintanya kepada bujangnya sangat mendalam... QS. Yûsuf (12): 30

Sedangkan pada hewan misalnya: أكلوني البراغيث (Banyak nyamuk telah menggigitiku).

Al-Mubarrid membantah pendapat Sibawaih tersebut kalau hanya digunakan untuk sedikit dari kelompok manusia atau hewan, buktinya banyak dari ayat Al-Qur'an atau puisi-puisi yang menggunakan bentuk tersebut untuk benda-benda mati, seperti; أعجبنى ديارك , padahal rumah-rumah adalah tidak berjenis kelamin *mudzakkar* atau *muannats*. Juga pada firman Allah SWT:

... فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ...

<sup>79</sup> Sibawaih menanyakan dari al-Khalîl, artinya ia sendiri bukan berarti tidak mempunyai pendapat, ia mengatakan boleh pada puisi mengucapkan ثلاثة كلاب yang seharusnya ثلاثة أكلب , dan biasa menggunakan jamak qillah untuk kasrah dan sebaliknya dengan tujuan tertentu. Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*..., h. 243

<sup>80</sup> Sibawaih, *Al-Kitâb*, Jil. 2, h. 38



Artinya: ...orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya lalu terus berhenti (dari mengambil riba), maka baginya apa yang telah apayang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan), dan urusannya terseher Allah..... QS. Al-Baqarah(2): 275

Menurut Ibnu Wallâd, Al-Mubarrid tersebut termasuk arogan dalam berpendapat, Sibawaih hanya mengatakan ini berlaku sedikit, artinya ada dalam kalam Arab atau Qur'an namun tidak banyak, hal ini ibaratnya adalah masalah *furu'* dan bersifat *qillah* (sedikit).<sup>81</sup>

### C. KRITIK AL-MUBARRID TERHADAP PENDAPAT SIBAWAIH PADA KAJIAN TARKIB.

Pembahasan bab: ما يجيء من المصادر منى منتصبا على إضمار الفعل (Mashdar yang berbentuk *mutsannâ* yang dibaca *nashab* oleh *fi'il* yang tersembunyi), Sibawaih mengatakan bahwa seperti *ليبيك وسعديك* (saya datang memenuhi panggilanmu dengan penuh ketaatan) adalah bentuk *tatsniyah* yang dibaca *nashab* oleh *fi'il* yang tersembunyi. Begitu pula kalimat; *حنانك* (kasihanilah kami), pada asalnya kalimat tersebut adalah *تحتنا بعد تحنن* (engkau mengasihani lagi kepada kami setelah memberi) kalimat tersebut diungkapkan untuk minta belaskasihan. Pendapat Sibawaih ini sama dengan al-Khalil yang mengatakan bahwa kalimat: *ليبيك , حنانك* adalah bentuk *tatsniyah* yang di-*idhâfah*-kan.<sup>82</sup>

<sup>81</sup> Ibnu al-Wallâd, *al-Intishâr...*, 123

<sup>82</sup> Sibawaih, *Al-Kitâb*, Jil. I, h. 351-352

Al-Mubarrid tidak setuju dengan pendapat Sibawaih yang mengatakan kata *ليبيك* dan *حنانك* adalah *tatsniyah*, tetapi kata tersebut adalah berbentuk *mufrad* yang selalu di-*idhâfah*-kan. Kata tersebut sama dengan kata; *عليك*. Pendapat Al-Mubarrid ini sama dengan pendapat Yunus bin Habib yang mengatakan bahwa sebelum di-*idhâfah*-kan *ليبيك* adalah *لبي* sebagaimana syair yang dibaca oleh Yunus:<sup>83</sup>

دعوت لما بني مسور # قلبى فلبى يدي مسور

Ketika aku memanggil Bani Miswar

Maka mereka datang (berkumpul) di sekeliling Miswar

As-Sairâfi berpendapat bahwa *ليبيك وسعديك* adalah *kalimah* yang berbentuk *tatsniyah* yang bertujuan untuk *taksîr*, jadi makna *kalimah* tersebut tidak hanya sekedar *saya datang kepadamu dengan taat* tetapi mengandung makna *saya datang berkali-kali kepadamu dengan penuh ketaatan*. Walaupun *kalimah* *ليبيك وسعديك* diucapkan satu kali namun mengandung makna yang berulang-ulang. Kemudian as-Sairâfi mengatakan *kalimah* tersebut hanya digunakan dalam bentuk *mashdar* yang berbentuk *tatsniyah* yang dibaca *nashab* karena menjadi *hâl*.<sup>84</sup>

Pada pembahasan bab: الأفعال التي تستعمل وتلغى (fi'il-fi'il yang ber-'amal dan tidak) Sibawaih berpendapat bahwa apabila salah satu atau kedua *maf'ulnya* mendahului *أخواتها* maka boleh memberlakukan atau membatalkan *amalnya* Tetapi pada *zhanna* susunan kalimat seperti itu menurut Sibawaih termasuk su-

<sup>83</sup> Ibnu al-Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 108

<sup>84</sup> Ta'liq Kitab S Sibawaih, jil. 1, h. 352



sunan kalimat *mustaqîm qabîlî* (benar tetapi jelek), benar dari segi makna dan jelek dari segi susunannya. Menurut Sibawaih susunan kalimat ada lima macam, yaitu: 1. *mustaqîm ḥasan*, yaitu kalimat yang maknanya rasional dan susunannya mengikuti kaidah-kaidah bahasa Arab, seperti: أتيتك أمسى (kemarin saya telah datang kepadamu), 2. *mustaqîm muḥâl*, ialah kalimat yang susunannya baik, namun maknanya tidak rasional, seperti: أتيتك غدا (saya telah datang kepadamu besok), 3. *mustaqîm kadzib*, ialah kalimat yang susunannya baik, namun maknanya mengandung *isti'arah*, seperti: حملت الجبل (saya memikul gunung artinya menghadapi permasalahan yang luar biasa), 4. *mustaqîm qabîlî*, ialah kalimat yang maknanya rasional namun susunan jelek, seperti: قد زيدا رأيت maksudnya ingin mengatakan saya sungguh telah melihat Zaid, 5. *muḥâl kadzib*, ialah kalimat yang maknanya tidak rasional dan susunannya alah, seperti: سوف أشرب ماء البحر أمس (saya akan meminum air lautan kemarin).<sup>85</sup>

Al-Mubarrid lebih tegas dalam memberikan hukum dari segi *naḥwu*-nya, yaitu yaitu batal amal-nya, karena *mutakallim* seakan-akan mengalami keraguan terhadap *kepergian Zaid*, setelah mengatakan dengan penuh keyakinan (*Zaid pergi*), kemudian muncul keraguan dengan mengatakan *أظن*. Berbeda dengan kalimat; *زيدا متطلقا أظن* (saya mengira Zaid pergi), artinya dalam kalimat tersebut *mutakallim* yakin kalimat yang ingin disampaikan seperti itu, oleh karena itu *taqdîm* seperti itu tidak dibenarkan.<sup>86</sup>

<sup>85</sup> (Sibawaih, *al-Kitâb*,...h.jil. 1, h. 25-26

<sup>86</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr Li Sibawaih 'alâ Al-Mubarrid*, (t.k, Nuassasah

Menurut Ibnu Wallâd pendapat Sibawaih yang membolehkan dua macam bacaan adalah sudah tepat. Tetapi sebenarnya Sibawaih juga menginginkan penyusunan kalimat yang baik, namun seandainya ada kalimat yang demikian, maka diperbolehkan untuk di-*ilgâ*'-kan (tidak diberlakukan *'amal*-nya) atau di-*'amal*-kan, tetapi kalau diakhirkan maka *ilgâ*' untuk me-*nashab*-kan kedua *maf'ul*-nya itu lebih baik, begitu pula pada bentuk pertanyaan, seperti; متى تظن زيد.<sup>87</sup>

Pada pembahasan bab *الصفة المشبهة بالفاعل* Sibawaih berpendapat bahwa tidak boleh *tamyîz* itu *taqdîm* (mendahului) daripada yang di-*tamyîzi*, maka dianggap salah susunan kalimat seperti; ماء امتلأت الكوز (dengan air saya telah memenuhi kendi), yang seharusnya; امتلأت الكوز ماء (saya telah memenuhi kendi dengan air), atau juga salah kalimat seperti; عرقا نصيبت (keringat saya bercucuran), yang seharusnya; نصيبت عرقا (saya telah bercucuran keringat).<sup>88</sup>

Al-Mubarrid membolehkan mendahulukan *tamyîz* apabila *'amil*-nya berupa *fi'il*, ia meng-*qiyas*-kan *tamyîz* sama dengan *maf'ûl bih* yang boleh juga untuk di-*taqdim*-kan. Ia menukil sebuah puisi yang menyebutkan *tamyîz* mendahului *fi'il*nya, yaitu;

اتهجّر ليلي للفراق حبيبيها # وما كان نفسا بالفراق تطيب

Apakah engkau tinggalkan malâmku untuk berpisah dari kekasihnya  
Dan jiwa itu tak akan baik apabila berpisah (kekasih)

al-Risalah, 1993),h. 73

<sup>87</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 74

<sup>88</sup> Sibawaih, *al-Kitâb*, Jil. I, h. 205-206



Pada contoh di atas kata *نفسا* sebagai *tamyîz* mendahului *fi'ilnya* yaitu *تطيب*. yang seharusnya dibaca *نفسا تطيب*<sup>89</sup>

Menurut Ibnu Wallâd, Sibawaih tidak membolehkan karena lafalnya bukan untuk yang sebenarnya, berbeda pada *maf'ûl bih* yang amalnya jelas dari *fi'ilnya*. Seperti *عرقا صيبت* (keringat saya bercucuran) pada hakikat *fâ'il* dari *تصيب* adalah bukan *dhamîr ta'* akan tetapi *'araqan*, kata *hasan* pada hakikatnya untuk menunjukkan *fâ'il wajh*. Sedangkan pernyataan Al-Mubarrid yang menyamakan *hâl* dengan *tamyîz* adalah kurang tepat. Pada satu sisi keduanya ada kesamaan, seperti sama-sama berupa *isim nakirah*, tetapi ada yang berbeda, antara lain; pada *maf'ûl bih*, *fi'il* lebih kuat beramal pada *fâ'ilnya*, maka *maf'ûl* dapat ditaqdimkan tetapi pada *tamyîz fi'il* tidak terlalu kuat dalam beramal, sehingga tidak boleh untuk membuat taqdim.<sup>90</sup>

Sibawaih berpendapat bahwa kalimat seperti; *زيد ضربت* adalah termasuk kalimat yang berstruktur lemah apabila digunakan selain dalam puisi, sedangkan kebanyakan kata *زيد* dibaca *nashab*. Sibawaih menyamakan bentuk kalimat seperti ini yakni *isim* yang seharusnya dibaca *nashab* karena menjadi *maf'ûl bih*, (*ضربت زيدا*) kemudian diletakkan di awal kalimat sehingga dibaca *rafa'* karena menjadi *mubtada'* (*زيد ضربت*) disamakan dengan *isim zharaf* yang seharusnya dibaca *nashab* seperti; *سرت يوم الجمعة* menjadi dibaca *rafa'* karena berkedudukan sebagai *mubtada'*; (*يوم الجمعة سرته*). Adapun struktur kalimat semacam ini dalam puisi adalah biasa, seperti;

<sup>89</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 86

<sup>90</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 86-87

ثلاث كلهن قتلتم عدا # فأحزى الله رابعة تعود

*Ketiga-tiganya telah aku bunuh sesuai keinginanKu  
Kemudian Allah menghina lagi dengan menyusul (kematian)  
yang keempat.*<sup>91</sup>

Al-Mubarrid menganggap susunan kalimat seperti di atas *زيد ضربت* adalah tidak lemah walaupun bukan pada puisi. Buktinya banyak ungkapan dari orang-orang Arab yang tergolong fasih mengatakan seperti itu, sebagaimana yang telah diriwayatkan oleh orang-orang Basrah dan Kufah; *رجل أهدني، رجل أكرمت،* Pada kalimat tersebut tidak membaca dengan *nashab* kata *رجل* yang letaknya di depan, walaupun pada hakikatnya adalah *maf'ûl bih* yang harus dibaca *nashab*.<sup>92</sup>

Ibnu Wallâd melihat kalimat tersebut dengan hukum *qiyâs*, yaitu apabila orang Arab membolehkan mengatakan kalimat; *زيدا ضربته*, maka mestinya juga boleh mengatakan kalimat; *زيد ضربت*.<sup>93</sup>

Pada pembahasan bab: Apabila ada kalimat *زيدا قاضربه* maka kalimat tersebut harus ditafsiri dengan kalimat; *اضرب زيدا قاضربه*, supaya kata Zaid dapat dibaca *nashab*, kemudian kalimat yang kedua; *فاضربه* diajarkan sebagai *tafsirnya*. Kalau dibaca *rafa'* maka kata Zaid harus dijadikan *mubtada'*, tetapi sebenarnya apabila ada huruf *fa'*-nya maka kalimat tersebut termasuk kalimat yang *ghair mustaqîm* (tidak benar), karena huruf *fa'* masih mempunyai hubungan dengan kalimat

<sup>91</sup> Sibawaih, *al-Kitâb...*, Jil. 1, h. 85

<sup>92</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 59

<sup>93</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 59



sebelumnya.<sup>94</sup>

Menurut Al-Mubarrid huruf *fa'* yang ada pada kalimat di atas bukan sebagai tafsir, akan tetapi sebagai *zaidah*. Lebih-lebih pada kalimat pertanyaan atau perintah, seperti; <sup>95</sup>أزيدا فضريرته. Dalam Alqur'an banyak ditemukan huruf *ziyâdah*, seperti huruf *mâ* pada firman Allah SWT:

فيما رحمة من الله لنت لهم ...

Artinya: Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut...<sup>96</sup>

Pada pembahasan bab,

ما جرى في الاستفهام من أسماء الفاعلين والمفعولين مجرى الفعل

(Sibawaih menyefah *musyabah bi ism al-fâ'il*, Sibawaih mengatakan bahwa kata tersebut dapat beramal seperti *fi'il*-nya yaitu me-*nashab*-kan) *maf'ulnya* seperti kata *شئج* dalam puisi berikut ini;

أو مسحل شئج عضة شمعج # بسرته نذب لها وكلوم

Keledai liar itu luka parah sepanjang punggungnya  
Bekas luka-luka itu karena pecutan dari si pemiliknya<sup>97</sup>

<sup>94</sup> Sibawaih, *Al-Kitâb*, jil. I, h. 138

<sup>95</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 77-78

<sup>96</sup> QS. Ali Imrân (3): 159

<sup>97</sup> مسحل = himar yang liar, شئج = *ism mubâlaghah* dari kata شئج = kon-skuen atau نهم, شمعج = punggung yang panjang, سره = atas punggung, نذب = luka, كلوم = luka.

Menurut Sibawaih kata *عضة شمعج* (*mudhâf dan mudhâfilaih*) dibaca *nashab* oleh *شئج* yang berupa *sifah musyabbah bi ism al-fâ'il*. Ini membuktikan bahwa kata tersebut dapat beramal seperti *fi'il*-nya. Selanjutnya Sibawaih mengatakan bahwa yang seperti ini dapat pula berlaku pada *isim-isim* yang menggunakan *wazan mubâlaghah*, seperti; رحيم, عليم, seperti kalimat; هذا رحيم زيدا (Inilah orang yang sangat menyayangi Zaid), هذا سميع كلامك (Inilah orang yang sangat mendengarkan pembicaraanmu). Kata زيدا dan كلامك dibaca *nashab* karena menjadi *maf'ul bih* dari *shifah mubâlaghah bi ismi al-fâ'il* yang beramal seperti *fi'ilnya*.<sup>98</sup>

Menurut Al-Mubarrid kata *عضة شمعج* dibaca *nashab* bukan karena menjadi *maf'ul bih* karena beramalnya *isim fâ'il* ليس رحيم, عليم, جليس, akan tetapi dibaca *nashab* karena menjadi *zharaf*. Adapun *sifat mubalaghah* seperti kata لمن كثر ذلك منه tidak dapat dikategorikan *muta'adî*, karena tidak menunjukkan aktifitas sebagaimana *fi'il* yang lain, *sifah mubalaghah* menunjukkan عليم (orang yang banyak *anûnya*), misalnya; رحيم (orang yang banyak ilmunya), لمن استقرّ (yang banyak kasih sayangnya) dan lain sebagainya. Atau untuk menunjukkan رجل صديق (orang yang selalu membiasakan) seperti; رجل شريب (laki-laki yang selalu membiasakan jujur), رحيم لزيد (laki-laki yang selalu membiasakan minum khamer) dan lain sebagainya. Misalnya ada kalimat; هو رحيم لزيد (la sangat sayang kepada Zaid), huruf *jar* tersebut menunjukkan bahwa *shifah mubâlaghah* tidak *muta'adî*. Jadi *muta'adî*-nya kalimah tersebut adalah dengan perantara *huruf jar*, seperti kalimat: محمد بالبيت قام (Muhammad

<sup>98</sup> Sibawaih, *al-Kitâb*... jil. I, h. 112



membangun rumah).<sup>99</sup>

Menurut Ibnu Wallad pendapat Al-Mubarrid yang mengatakan bahwa kata رَحِمَ adalah *lazîm* yang *muta'addi*-nya dengan perantara huruf *jar* tidak bisa diterima, karena banyak huruf *jar* yang berada pada *fi'il* yang jelas sudah *muta'addi*, seperti: هو ضارب لزيد (Ia adalah orang yang memukul Zaid), kalimat tersebut sama dengan kalimat; هو ضارب زيدا (Ia adalah orang yang memukul Zaid),<sup>100</sup> dalam Alqur`an disebutkan;

...يا أيها الملائمة فتوني في رعيي إن كنتم للرعياء تعبرون

Artinya: ...Hai orang-orang yang terkemuka, terangkanlah kepadaku tentang ta'bir mimpiku jika kamu dapat mena'birkan mimpi.<sup>101</sup>

Pada pembahasan bab: الأفعال التي تستعمل وتلغى (*fi'il-fi'il* yang difungsikan '*amal*-nya dan di *mulghah*-kan), Sibawaih mengatakan bahwa apabila ada kalimat tanya yang disertai dengan kata-kata *qaul* dan *musytaq-musytaq*-nya maka *isim* sesudahnya boleh dibaca *nashab* dengan mengfungsikan '*amal*-nya *fi'il* dari *qaul* tadi atau membaca *rafa'* dengan meng-*ilgâ'*-kan *fi'il qaul*, seperti dalam kalimat; ومتى تقول عمرا خارجا؟ , أتقول زيدا منطلقا؟; atau dengan mengatakan; ومتى تقول عمر خارج؟<sup>102</sup>

Menurut Al-Mubarrid pernyataan Sibawaih yang membolehkan dua macam bacaan yakni *rafa'* dan *nashab* adalah benar, hanya saja Al-Mubarrid tidak setuju ketika dibaca *rafa'*

<sup>99</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 70-71

<sup>100</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 70

<sup>101</sup> QS. Yûsuf (12): 43

<sup>102</sup> Sibawaih, *al-Kitab*, jil. I, h. 123-124

'*amil*-nya tidak disebutkan. Sibawaih hanya mengatakan dibaca *rafa'* karena meng-*ilgâ'*-kan *qaul*. Menurut Al-Mubarrid *rafa'*-nya *isim* pada kalimat tersebut adalah oleh '*âmil ibtidâ'*. Begitu pula bentuk-bentuk kalimat tanya yang lain di-*rafa'*-kan oleh '*amil ma'nawi* yaitu *ibtidâ'*.<sup>103</sup>

Menurut Ibnu Wallâd pernyataan Sibawaih tersebut sudah benar, karena sejak semula sebagaimana pendapat ulama Bashrah yang lain bahwasannya *muftadâ'* dan *khbar* di-*rafa'*-kan oleh '*amil ma'nawî* yaitu '*amil ibtidâ'*. Jadi walaupun Sibawaih tidak menyebutkan yang me-*rafa'*-kan '*amil ma'nawî ibtidâ'* itu sudah jelas apabila '*amal* dari *fi'il taqûlu* di-*ilgha'*-kan, karena yang jelas apabila dibuang maka susunan kalimat berikutnya terdiri dari *muftadâ'* dan *khbar*. Pernyataan seperti ini sering kita jumpai seperti al-Akhfasy mengatakan dalam kitabnya: باب الحروف التي ترفع الأسماء والأخبار (bab menerangkan huruf yang dapat me-*rafa'*-kan *isim* dan *khbar*, maksudnya adalah huruf yang terdapat pada susunan kalimat *muftadâ'* dan *khbar*, adapun yang me-*rafa'*-kan *isim* dan *khbar* adalah '*âmil ma'nawî* yaitu *ibtidâ'*, seperti pada kalimat: هل زيد منطلق؟<sup>104</sup>

Pada pembahasan bab: صار الفاعل فيه بمنزلة الذي فعل في المعنى (*Fâ'il* yang beramal sebagaimana *f'ilnya*), Sibawaih mengatakan bahwa *isim fâ'il* dapat menashabkan *maf'ulnya*; seperti; هذا الضارب الرجل , huruf *alif* dan *lâm* pada kata الضارب sama dengan *tanwîn*, artinya kalau sudah ada *alif* dan *lâmnya* maka tidak boleh disebutkan *tanwînnya*. Sedangkan kata الرجل dibaca *nashab* karena berfungsi sebagai *maf'ûl bih*. Firman Allah SWT;

<sup>103</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 72-73

<sup>104</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 73



... والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكوة والمؤمنون بالله واليوم الآخر.....

Artinya: ...dan orang-orang yang mendirikan salat, dan menûnainkan zakat dan yang beriman kepada Allah dan hari akhir...<sup>105</sup>

Kata الصلاة dibaca *nashab* karena berdudukan sebagai *maf'ûl bih*-nya kata والمقيمين dan kata الزكاة dibaca *nashab* karena menjadi *maf'ûl* والمؤتون. demikian juga diperbolehkan membuang *nûn* pada isim *fâ'il* yang berasal dari jamak *mudzakkar sâlim*, seperti pada firman Allah SWT:

...والمقيمي الصلوة ومما رزقناهم ينفقون

Artinya: dan orang-orang yang mendirikan shalat dan orang-orang yang menafkahkan sebagian dari apa yang telah Kami berikan.<sup>106</sup>

Tetapi Sibawaih juga membenarkan adanya sekelompok orang yang membaca *jar*, padahal kata tersebut disertai *alif* dan *lâm*, yaitu: هذا الضارب الرجل (Ini adalah si pemukul orang laki-laki).<sup>107</sup>

Al-Mubarrid setuju saja terhadap 'amalnya isim *fâ'il* yang menashabkan kepada *maf'ûl* seperti di atas, hanya saja ia tidak setuju terhadap pendapatnya yang terakhir membenarkan adanya sekelompok orang yang membaca *jar*, padahal kata tersebut disertai *alif* dan *lâm*. Boleh dibaca *jar* apabila *alif* dan *lâm*-nya harus dibuang sehingga menjadi tarkib *idhâfi*. Seperti;

<sup>105</sup> QS. Al-Nisâ` (4): 162

<sup>106</sup> QS. Al-Hajj (22): 35

<sup>107</sup> Sibawaih, *al-Kitab*, Jil. I, h. 282

<sup>108</sup> هذا ضارب الرجل

Al-Mubarrid juga setuju terhadap Sibawaih yaitu boleh membuang huruf *nûn* tetapi dengan niat karena *darurat puisi*. Seperti lafaz; الحافظو yang seharusnya; الحافظون dalam puisi Umar bin Umru al-Qais berikut ini;

الحافظو عورة العشييرة لا # يأيهم من ورائنا نطف

Mereka orang-orang yang menjaga aib keluarga tidak Mendatangkan keonaran dibalik mereka<sup>109</sup>

Puisi tersebut menceritakan tentang sifat orang yang mulia, yait orang yang dapat menjaga aib keluarga atau aib kabilahnya di hadapan musuh-musuhnya

Pada bab: من الفعل سمي الفعل بأسماء (Sebagian *fi'il* yang disebut isim atau bab *isim fi'il*), Sibawaih menyebutkan bahwa di antara *isim fi'il* yang bermakna *amr* (perintah) misalnya; عليك زيدا (jagalah Zaid) وعندك زيدا, (jagalah Zaid) ودونك زيدا (jagalah Zaid), sedangkan yang berbentuk *nahî* (larangan) seperti; حذرک زيدا, وحذارک زيدا (Jauhilah/Tinggalkan Zaid!). Selanjutnya ia menjelaskan tentang *isim fi'il* yang mengandung makna *amr* dan pula *nahi*, seperti; مكانک (hati-hati terhadap tempatmu), وبعدک (hati-hati terhadap apa yang akan terjadi sesudahmu), dan lain sebagainya. Kata-kata tersebut mengandung pengertian supaya kita menjaga terhadap apa yang ada sesudah kita atau juga menjauhi/ berhati-hati.<sup>110</sup>

<sup>108</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*..., h. 85

<sup>109</sup> lihat; Sibawaih, *al-Kitab*...jil. 1, h. 186, Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*..., h. 85

<sup>110</sup> Sibawaih, *al-Kitab*, Jil. I, h. 249



Al-Mubarrid tidak setuju dengan pendapat Sibawaih yang memasukkan kata حذرک، حاذرک adalah *isim fi'il*, seperti *صه، مه، إيك، أمالك، عليك* dan lain sebagainya, karena *kalimah fi'il* tersebut terambil dari kata حذر - حذرت. Kemudian kata حذرک tidak dapat digolongkan yang bentuk *nahi* sebagaimana pernyataan Sibawaih, akan tetapi kata tersebut adalah *amar*. Kemudian apabila dikatakan *fi'il* tersebut mengandung makna *nahi*, itu bisa diterima, tetapi yang lebih mudah menurut Al-Mubarrid adalah setiap *fi'il amr* maka pada hakikatnya melarang dari kebalikannya yaitu mengerjakan, seperti kata; اضرب (pukullah!), perintah tersebut melarang untuk meninggalkan memukul, لا تسمت (Janganlah engkau mencaci!) larangan tersebut untuk memerintah meninggalkan untuk mencaci, dan lain sebagainya.

Ibnu Wallād mengomentari pendapat Sibawaih dan Al-Mubarrid, ia mengataka bahwa perlu dijelaskan makna *amr* dan *nahi*, *amr* adalah tuntutan untuk melakukan suatu perbuatan, sedangkan *nahi* adalah tuntutan untuk meninggalkannya, oleh karena itu kalimat *amr* harus dijawab dengan kalimat positif dan *nahi* dijawab dengan kalimat negative. Sedangkan *fi'il amr* kata *اتته* pada hakikatnya adalah *nahi* walaupun kalimatnya berbentuk *amar*, seperti dalam firman Allah;

... انتهىوا خيرا لكم إنما الله إله واحد ولا تقولوا ثلاثة...

Artinya: ...dan janganlah mengatakan Tuhan itu tiga, berhentilah (dari ucapan itu). Itu lebih baik bagi kamu. Sesungguhnya Allah itu Yang Maha Esa...<sup>111</sup>

<sup>111</sup> QS. Al-Nisā` (4): 171

Sedangkan pernyataan Al-Mubarrid yang mengatakan bahwa *amr* itu mengandung kebalikan *nahi*, begitu pula *nahi* mengandung kebalikan *amar* adalah tidak benar secara mutlak, karena banyak *fi'il amar* yang mengandung makna lain, seperti; *takhyir*, *do'a*, *iltimâs*, *irsyâd* dan lain sebagainya, seperti firman Allah swt; وإذا حللتهم فاصطادوا<sup>112</sup>

Sibawaih pada pembahasan *fi'il lâzim* yang dapat difungsikan menjadi *muta'adî*, antara lain adalah dengan menambah huruf *jar*. Misalnya pada kalimat; دخلت في الدار، ذهبت إلى الشام; tetapi kadang-kadang diperbolehkan membuang huruf *jar* tersebut dengan tetap mengfungsikan *'amalnya*. Seperti pada kalimat; دخلت البيت، ذهبت الشام; dengan alasan untuk *istikhfâf*. Jadi menurut Sibawaih *fi'il* pada kalimat tersebut tetap berbentuk *lazim*, akan tetapi *muta'addînya* karena ada huruf yang dibuang.<sup>113</sup>

Al-Mubarrid tidak sepakat dengan pernyataan Sibawaih kalau dalam kalimat دخلت البيت، ذهبت الشام; adalah membuang huruf *jar* dengan alasan *istikhfâf*, akan tetapi kalimat tersebut *fi'il-nya* sudah *muta'addî* yang tidak membutuhkan huruf. Berhujjah dengan kalimat ini (tanpa menafsirkan adanya *kalimah* yang dibuang) adalah berhujjah dengan masalah yang *ushûl*, sedangkan menganalisis dengan mengira-ngira ada huruf yang dibuang adalah masalah *furû'*.<sup>114</sup> Seperti firman Allah SWT;

<sup>112</sup> Ibnu Wallād, *al-Intishâr*, h. 90

<sup>113</sup> Sibawaih, *al-Kitâb...*, jil. 1, h. 160

<sup>114</sup> Dalam pernyataannya ia mengajakan bahwa kalimat دخلت البيت sama sekali tidak membuang huruf *jar*. (Ibnu Wallād, *al-Intishâr...*, h. 268-269)



... لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمين ...

Artinya: ...*Sesungguhnya kamu pasti akan memasuki Masjidil Haram insya Allah dalam keadaan aman...* QS. Al-Fath (48): 26

Kata *لتدخلن* adalah langsung *muta'addi* pada *maf'ûl bih* yaitu (المسجد الحرام) tanpa perantara huruf *jar*.<sup>115</sup>

Menurut Ibnu Wallâd *fi'il lazim* dapat beramal sebagaimana *fi'il muta'addi* yakni tanpa menggunakan huruf *jar* adalah apabila masuk pada *isim ma'rifah*. Seperti دخلت مكة، دخلت الدار dan lain sebagainya.<sup>116</sup>

Pada pembahasan: باب الفاعل (bab *fa'il*), Sibawaih mengatakan bahwa kata-kata yang digunakan untuk sumpah harus diiringi dengan huruf *jar*, seperti; أقسم بالله، حلفت بالله dan lain sebagainya, dan tidak boleh meniggalkan huruf *jar* kecuali pada darurat puisi. Seperti :

أبيت حبّ العراق الدهر أطمعهُ # والحبّ يأكله في القرية السوس

*Saya bersumpah atas biji-bijian di negeri Iraq akan aku suapi*  
(Mutalâmis)

(tetapi ia lari) memakan sendiri dari (karena takut  
sakit) ke desa Suwais.<sup>117</sup>

Al-Mubarrid tidak sependapat dengan Sibawaih yang mengatakan kata-kata yang digunakan sumpah harus diiringi dengan huruf *jar*. Ia berpendapat kata-kata sumpah tidak harus diiringi dengan huruf *jar*, seperti puisi tidak menyebut-

<sup>115</sup> Sibawaih, *al-Kitab...*, Jil. I, h. 159

<sup>116</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 47

<sup>117</sup> Sibawaih, *al-Kitab...* Jil. I, h. 37-38

kan huruf *jar* pada sumpah bukan karena darrat, tetapi kalau menyebutkan justru termasuk *hasywu* yang tidak ada gunanya.<sup>118</sup>

Mungkin tidak semuanya kata sumpah membutuhkan huruf *jar*, sebagaimana pendapat Ibnu Wallâd pada kalimat: حلفت لا أفعل (saya bersumpah, bahwa saya tidak mengerjakan) ini sama dengan والله لا أفعل (demi Allah, saya tidak mengerjakan). demi Zaid, saya tidak akan berbicara dengannya).<sup>119</sup>

Pada bab: من الفعل سمّي الفعل بأسماء (Sebagian *fi'il* yang disebut *isim* atau bab *isim fi'il*), Sibawaih menyebutkan bahwa di antara *isim fi'il* yang bermakna *amr* (perintah) misalnya; ودونك زيداً، وعندك زيداً، (jagalah Zaid), (jagalah Zaid), (jagalah Zaid), sedangkan yang berbentuk *nahî* (larangan) seperti; وحذارك زيداً، وحذارك زيداً (Jauhilah/Tinggalkan Zaid!). Selanjutnya ia menjelaskan tentang *isim fi'il* yang mengandung makna *amr* dan pula *nahî*, seperti; مكاتك (hati-hati terhadap tempatmu), وبعدك (hati-hati terhadap apa yang akan terjadi sesudahmu), dan lain sebagainya. Kata-kata tersebut mengandung pengertian supaya kita menjaga terhadap apa yang ada sesudah kita atau juga menjauhi/ berhati-hati.<sup>120</sup>

Al-Mubarrid tidak setuju dengan pendapat Sibawaih yang memasukkan kata حذارك، حذارك adalah *isim fi'il*, seperti عليك، أمامك، إليك، صه، مه dan lain sebagainya, karena *kalimah fi'il* tersebut terambil dari kata حذر - احذر. Kemudian kata حذارك tidak dapat digolongkan yang bentuk *nahî* sebagaimana pernyataan Sibawaih, akan tetapi kata tersebut adalah amar. Ke-

<sup>118</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 48

<sup>119</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 49

<sup>120</sup> Sibawaih, *al-Kitab*, Jil. I, h. 249



mudian apabila dikatakan *fi'il* tersebut mengandung makna *nahi*, itu bisa diterima, tetapi yang lebih mudah menurut Al-Mubarrid adalah setiap *fi'il amr* maka pada hakikatnya melarang dari kebalikannya yaitu mengerjakan, seperti kata; *اضرب* (pukullah!), perintah tersebut melarang untuk meninggalkan memukul, *لا تَسْمُتْ* (Janganlah engkau mencaci!) larangan tersebut untuk memerintah meninggalkan untuk mencaci, dan lain sebagainya.<sup>121</sup>

Ibnu Wallâd mengomentari pendapat Sibawaih dan Al-Mubarrid, ia mengatakan bahwa perlu dijelaskan makna *amr* dan *nahî*, *amr* adalah tuntutan untuk melakukan suatu perbuatan, sedangkan *nahî* adalah tuntutan untuk meninggalkannya, oleh karena itu kalimat *amr* harus dijawab dengan kalimat positif dan *nahî* dijawab dengan kalimat negative. Sedangkan *fi'il amr* kata *انْتَ* pada hakikatnya adalah *nahî* walaupun kalimatnya berbentuk *amar*, seperti dalam firman Allah;

... انتهوا خيرا لكم إنما الله إله واحد ولا تقولوا ثلاثة ...

Artinya: ...dan janganlah mengatakan Tuhan itu tiga, berhentilah (dari ucapan itu). Itu lebih baik bagi kamu. Sesungguhnya Allah itu Yang Maha Esa...<sup>122</sup>

Sedangkan pernyataan Al-Mubarrid yang mengatakan bahwa *amr* itu mengandung kebalikan *nahî*, begitu pula *nahî* mengandung kebalikan *amar* adalah tidak benar secara mutlak, karena banyak *fi'il amar* yang mengandung makna lain, seperti;

<sup>121</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*, h. 90

<sup>122</sup> QS. Al-Nisâ' (4): 171

*takhyîr*, *do'a*, *iltimâs*, *irsyâd* dan lain sebagainya, seperti firman Allah swt; وإذا حلتم فاصطادوا<sup>123</sup>

Pada bab: *ما ينتصب على إضمار الفعل المتروك إظهاره* (*isim* yang dibaca *nashab* oleh *fi'il* yang tersembunyi), Sibawaih mengatakan bahwa pada kalimat seperti; *أما أنت منطلقا انطلقت معك* tersebut sebenarnya mengandung *أَنْ* yang digabungkan dengan *ما zâidah* yang berfungsi sebagai *taukîd*. Dan sebelum dimasuki *mâ* kalimat yang asalnya adalah *ان كنت منطلقا انطلقت معك* (apabila engkau pergi, sayapun akan pergi bersamamu. Kemudian setelah dimasuki *mâ zâidah* yang berfungsi sebagai *taukîd kâna*-nya dibuang maka jadilah kalimat tersebut menjadi; *أما أنت منطلقا انطلقت معك* (Sungguh engkau pergi akupun pergi bersamamu).<sup>124</sup>

Menurut Al-Mubarrid apabila yang dimaksud dalam kalimat tersebut adalah *ان كنت منطلقا انطلقت* kemudian dengan membuang *fi'il* maka itu tidak diperbolehkan pada (*ان*) yang hamzahnya dibaca *kasrah*. Tetapi apabila hamzahnya dibaca *fathah* diperbolehkan. Adapun *ما zaidah*, dalam kalimat tidak dapat menghalangi fungsinya *'amil* seperti huruf *jar*, seperti firman Allah SWT;

فيما رحمة من الله لنت لهم ...

Artinya: Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut...<sup>125</sup>

<sup>123</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*, h. 90

<sup>124</sup> Sibawaih, *al-Kitab*, Jil. I, h. 293

<sup>125</sup> QS. Ali Imrân (3): 159



Ibnu Wallad mendukung pendapat Sibawaih. Ia mengatakan huruf *alif* pada *لن* dibaca *fathah* karena telah sering digunakan oleh orang-orang Arab. Sedangkan membuang *fi'il* (*kâna*) pada kalimat tersebut adalah karena sering digunakan.<sup>126</sup>

Ulama Kûfah berpendapat *لن* pada kalimat tersebut mengandung makna *لن* (للمجوزة) mereka menyamakan seperti *لن* yang ada pada firman Allah SWT:

فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل  
إحداهما فتنكر إحداهما الأخرى ....

Artinya: ...Jika tidak ada dua orang laki-laki, maka boleh seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa maka seorang lagi mengingatkannya...<sup>127</sup>

Adapun ulama Bashrah berpendapat *لن* pada kalimat tersebut mengandung makna *ta'îl*, jadi kalimat tersebut seakan-akan seperti: *لأن كنت منطلقاً أتطلق معك* (karena engkau pergi, saya akan pergi bersamamu).<sup>128</sup>

Pada bab: *معنى الواو فيه كمعناها في الباب الأول* (Makna *wâwu* yang digunakan untuk menunjukkan makna yang pertama/ bab *wâwu 'athaf*) Sibawaih berpendapat bahwa apabila ada kalimat: *ما أنت وزيدا؟* (bagaimana keadaanmu dan (keadaan Zaid?) artinya adalah; *ما كنت*, apabila dikatakan; *كيف أنت وزيدا؟*

<sup>126</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*, h. 100

<sup>127</sup> QS. Al-Baqarah (2): 182

<sup>128</sup> Al-Sairâfi, *Ta'liq...*, jil. 1, h. 293

maka yang dimaksud maknanya adalah; *كيف تكون؟*. Khusus untuk *ما* seperti pada kalimat tersebut harus mengandung *fi'il* yang wajib adanya, berbeda dengan *كيف* yang *fi'ilnya* tidak harus ada. Jadi seperti; *كيف أنت وزيدا؟* bisa dipahami kalimat tersebut tidak mengandung *fi'il kâna*.<sup>129</sup>

Menurut Al-Mubarrid pernyataan Sibawaih yang membedakan huruf *istifhâm* seperti itu adalah salah. Dalam qiyas tidak dibeda-bedakan fungsi huruf *istifhâm* apabila *fi'ilnya* disembunyikan atau disebutkan. Seperti; *ما تكون وزيدا؟ وما تصنع وزيدا؟*, begitu pula *mâdhî* atau *mudhâr'* hukumnya sama dalam kalimat tanya. Begitu pula seperti kalimat; *ما أنت وزيدا؟* dan kalimat; *كيف أنت وزيدا؟*.<sup>130</sup>

Ibnu Wallâd memahami kalimat *istifhâm* seperti di atas lebih kepada pendekatan makna yang dimaksud. Ia mengomentari pernyataan Al-Mubarrid yang menyamakan kalimat yang berbentuk *madhî* atau *mudhâr'* menurutnya tidak semua kalimat tanya mengandung makna tanya. sebagaimana yang disebutkan Sibawaih kadang-kadang bermakna lain, seperti; *ما أنت وزيدا؟* yang bermakna *inkâr*, oleh karena itu tidak tepat apabila makna *inkâr* ditakwili *istifhâm*. Seperti kalimat; *كيف وأنت زيدا؟*, karena engkau yang ditanya telah mengerti dari sesuatu yang tidak ada padanya.

Pada pembahasan bab *hamzah*, Sibawaih mengatakan bahwa apabila huruf *hamzah* berada di antara dua huruf *alif* maka boleh dibaca *takhfif*. Seperti; *كساء* dibaca *كساء*, ia mengambil *hujjah* dari orang-orang Arab yang mengatakan; *رأيتُ كساءً*. adapun

<sup>129</sup> Sibawaih, *al-Kitab*, Jil. I, h.

<sup>130</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*, ..., h. 100-101



alasanya adalah karena huruf *alif* dianggap lebih dekat dengan huruf *hamzah* oleh karena itu walaupun huruf *alif* dibuang, huruf *hamzah* sudah dapat mewakilinya.<sup>131</sup>

Pernyataan Sibawaih bahwa *alif* lebih dekat dengan *hamzah* adalah salah, dan terbalik, seharusnya *hamzah takhfif*-lah yang dekat dengan *alif*, sehingga hampir saja disamakan dengan *alif*. Oleh karena itu apabila tidak dibuat *takhfif* dalam kata tersebut terdapat tiga *alif*.<sup>132</sup>

Menurut Ibnu Wallâd huruf *alif* berdekatan dengan *hamzah* yakni pada *makhraj al-huruf*, karena sama-sama huruf *halq* bukan karena alasan beratnya. Hanya saja *alif* termasuk kelompok huruf *halaq* yang lunak, sedangkan *hamzah* yang keras.<sup>133</sup>

Pada pembahasan bab:

ما هو اسم واحد يقع على جميع وفيه علامة التأنيث

(*Isim mufrad* yang digunakan untuk makna jamak), Sibawaih berpendapat bahwa kata; *حلفاء، طرفاء* adalah *isim* yang digunakan untuk makna *mufrad* dan *jamak*, jadi kata tersebut tidak ada bentuk jamaknya, seperti kata; *حمرء*.<sup>134</sup>

Menurut Al-Mubarrid mengambil dari pendapat al-Asma'î bahwa kata *حلفاء، طرفاء* adalah bentuk jamak, sedangkan bentuk *mufrad*-nya adalah *حلفة* dan *طرفه*, dan kata-kata tersebut sudah sangat berlaku dikalangan orang-orang awam.<sup>135</sup>

<sup>131</sup> Sibawaih, *al-Kitab...*, h. 553

<sup>132</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 237

<sup>133</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 238

<sup>134</sup> Sibawaih, *al-Kitab...*, jil. 3, h. 596

<sup>135</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 241

Menurut Ibnu Wallâd Sibawaih telah meriwayatkan bahwa kata tersebut adalah digunakan untuk makna satu, tetapi sebagian bangsa arab menolaknya. Kata tersebut sama dengan; *قصباء*.<sup>136</sup>

Menurut Sibawaih kadang-kadang huruf *nida`* diperbolehkan untuk dibuang sehingga tinggal *munâdâ*-nya, seperti kata pada kalimat; *حار بن كعب* (Wahai Harib bin Ka'ab), kalimat tersebut diungkapkan mungkin karena tempatnya dekat dengan si *mutakallim*. Tetapi tidak semuanya membuang huruf *nida`* diperbolehkan. Pada *munâdâ* yang berupa *isim isyarah* dan *isim nakirah* Sibawaih menganggap kurang tepat apabila huruf *nida`*-nya dibuang, seperti; *هذا، رجل* sedangkan yang dimaksud adalah; *يا هذا، يا رجل*.<sup>137</sup>

Menurut Al-Mubarrid pernyataan Sibawaih yang tidak membolehkan huruf *nida`* pada *isim isyarah* dan *isim nakirah* adalah tidak tepat. Seharusnya diperbolehkan karena *isim isyarah* menunjukkan *mubham*, sedangkan kata *rajul* setelah menjadi *munâdâ* statusnya menjadi *ma'rifah* walaupun bentuknya *nakirah*.<sup>138</sup> Al-Mubarrid mengutip syair:

جاري لا تستكري عنري

Wahai wanita, janganlah engkau tolak permintaan maafku.<sup>139</sup>

Menurut Al-Mubarrid bahwa pendapat Sibawaih yang menganggap kata *جاري* adalah *nakirah* adalah salah. Kata ter-

<sup>136</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 241

<sup>137</sup> Sibawaih, *al-Kitab*, jil. 2, h. 230

<sup>138</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 148

<sup>139</sup> Sibawaih, *al-Kitab...*, jil. 2, h. 231







kan sebagai *maf'ûl bih*.<sup>146</sup>

Al-Mubarrid berpendapat pernyataan Sibawaih seperti contoh di atas adalah salah. Tidak diperbolehkan mengungkapkan kalimat dengan susunan *'athaf jumlah* yang tidak ada padanya, seperti; *مررت برجل قام أبوه وقعد عمر*, kalimat *قعد عمر* adalah kalimat yang tidak ada kaitannya dengan kalimat sebelumnya dan kedudukannya adalah *rafa'* (قام أبوه) yang berupa *jumlah ismiyah* yang terdiri dari *mubtada* dan *khbar*. Sedangkan kalimat *قام أبوه* adalah *jumlah fi'liyah* yang berkedudukan pada *mahâl jar* karena ini berfungsi sebagai *na'at* dari kata *rajul*.<sup>147</sup>

Ibnu Wallâd mendukung pendapat Sibawaih dengan membolehkan keduanya. Seperti pada kalimat; *إن زيدا قائم وعمر جالس* atau *إن زيدا قائم وعمر جالس*, kalimat yang pertama kata *عمر* dibaca *nashab* karena di'ataskan pada kata *زيدا* yang berkedudukan sebagai *isim* *إن*, sedangkan yang ke dua kata *عمر* dibaca *rafa'* karena berkedudukan sebagai *mubtada*.<sup>148</sup>

Pada pembahasan bab *badal* Sibawaih menyebutkan firman Allah SWT;

يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه ...

Artinya: mereka bertanya kepadamu tentang peperangan di bulan haram...<sup>149</sup>

Sibawaih mengatakan bahwa kata *قتال* dibaca *jar* karena berkedudukan sebagai *badal* dari kata *الشهر الحرام* yang dibaca

<sup>146</sup> Sibawaih, *al-Kitab*...jil. I, h. 92

<sup>147</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 60-61

<sup>148</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*... h. 61

<sup>149</sup> QS. Al-Baqarah 217

*jar* karena didahului huruf *عن*.<sup>150</sup> Kata tersebut disamakan seperti; *رأيت بني زيد أكثرهم* (saya melihat bani Zaid sebagian besarnya).<sup>151</sup>

Al-Mubarrid tidak setuju apabila kata *قتال* dibaca *jar* karena menjadi *badal* dari kata *الشهر الحرام*, karena kata *قتال* bukan bagian dari *syahr al-harâm*. Ayat tersebut seakan-akan menanyakan? *ما في الشهر الحرام* (apa yang diharamkan pada bulan haram?).<sup>152</sup> Pada pembahasan ini Sibawaih kurang konsisten dengan pernyataannya sendiri bahwa tidak boleh dalam *badal* itu apabila tidak termasuk bagian dari *mubdal minhu* seperti mengatakan kalimat: *رأيت زيدا آياه* karena *آياه* bukanlah *زيد*.<sup>153</sup>

Pada pembahasan bab: *ما ينتصب أنه حال* (isim yang dibaca *nashab* karena menjadi *hâl*), Sibawaih berpendapat bahwa kata; *كلهم، جميعهم، أجمعين، وعامتهم، وأنفسهم* adalah sifat. Seperti; *مررت بهم جميعهم* (saya bertemu mereka semua).<sup>154</sup> Sibawaih menukil dari As-Sairafi yang berpendapat bahwa pada kalimat tersebut ada dua pengertian; pertama; berjalan bertemu mereka dalam keadaan berkumpul, kedua; bertemu mereka semuanya walaupun berpisah-pisah tempatnya. Pengertian yang pertama berfungsi sebagai *hâl*, sedangkan yang kedua berfungsi sebagai *mashdar* yang mengandung makna *fi'il*, seakan akan dikatakan: *جمعهم جمعا في مروري* (mereka sungguh-

<sup>150</sup> Sibawaih, *al-Kitab*...jil. I, h. 150-151

<sup>151</sup> *كثيرهم* kadang Sibawaih menyamakan antara *badal* dengan *taukid*, seperti; *أجمع كل* untuk lafaz *كلهم* yang menjadi *badal*, lihat Sibawaih, *al-Kitab*... jil. I, h. 150 contoh; *فسجد الملائكة كلهم أجمعون* (QS. Al-Hijr:30).

<sup>152</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 79-80

<sup>153</sup> Sibawaih, *al-Kitab*...jil. I, h. 151

<sup>154</sup> Sibawaih, *al-Kitab*, Jil. 1, h. 377



benar-benar berkumpul ketika perjalanan saya). Atau dibuat *hâl* seperti firman Allah SWT:

.... وأرسلناك للناس رسولا ...

Artinya: Dan Kami mengutusmu kepada manusia sebagai rasul...  
QS.al-Nisâ` (4): 79

Menurut Al-Mubarrid kata; *عامتهم* tidak dapat dijadikan sifat, karena yang namanya sifat adalah untuk menunjukkan keterangan dari yang pertama secara keseluruhan, dan tidak bisa disebut sifat kalau hanya menunjukkan sebagian, walaupun sebagian besar. Seperti; *مررت بهم عامتهم* (saya berjalan bertemu kebanyakan dari mereka).<sup>155</sup> Dan Al-Mubarrid tidak setuju dengan pendapat as-Sairafi yang mengatakan bahwa kata *أجمعون* bisa ditafsiri bukan dalam satu waktu. Menurut Al-Mubarrid kata tersebut mengandung makna *taukid* dan menunjukkan dalam satu waktu, sebagaimana firman Allah SWT;

فسجد الملائكة كلهم أجمعون<sup>156</sup>

Artinya: Maka bersujudlah para malaikat itu semuanya bersama-sama (dalam waktu yang bersamaan). QS. Al-Hijr (15): 30

Pada bab: ما يضم في الفعل المستعمل إظهاره بعد حرف (kalimat yang mengandung *fi'il* yang tersembunyi setelah menyebutkan huruf), menurut Sibawaih diperbolehkan membuat kalimat seperti: *مررت برجل إن صالح وإن طالح* dengan maksud atau kalimat yang dikehendaki adalah:

<sup>155</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 107

<sup>156</sup> QS. Al-Hijr: 30

إن مررت برجل صالح وإن مررت برجل طالح

(ketika saya berjalan saya bertemu dengan orang yang shaleh, dan ketika saya berjalan (lagi) bertemu orang yang tidak shaleh).<sup>157</sup>

Menurut Al-Mubarrid susunan kalimat yang demikian dipandang sangat jelek, sebagaimana pendapat Yunus bin Habib, yang mengatakan bahwa susunan kalimat seperti itu adalah *qabîh dhâ'if* (jelek dan lemah).<sup>158</sup>

Menurut Abu Ali al-Fârisî mendukung dengan pendapat Sibawaih, ia mengatakan bahwa kalimat tersebut mengandung *fi'il kâna* yang mempunyai arti *waqa'a*. Kalimat di atas mungkin sama dengan kalimat;

الناس مجزيون بأعمالهم إن خيرا فخير وإن شرا فشر

(Manusia akan dibalas karena perbuatannya, apabila baik, maka akan baik dan apabila jelek akan dibalas jelek), kalimat tersebut asalnya adalah;

الناس مجزيون بأعمالهم، إن كان الذي عمل خيرا فخير، وإن كان الذي

عمل شرا فشر

Pada pembahasan bab: ما أشرك بين الإسمين في الحرف الجار ... (amalnya huruf jar pada dua isim), Sibawaih mengatakan bahwa pada kalimat seperti; *مررت بزید وعمرو* (saya berjalan bertemu Zaid dan Umar), pada kalimat tersebut mengandung

<sup>157</sup> Sibawaih, *al-Kitab*, Jil. I, h. 268

<sup>158</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 96-97

<sup>159</sup> Sibawaih, *al-Kitab*, Jil. I, h. 268, lihat, Abu Ali al-Fârsî, *at-Ta'liqâh...*, jil. 1, h. 178-179



makna dua kali perjalanan, perjalanan pertama bertemu dengan Zaid dan perjalanan kedua bertemu dengan Umar. Tetapi apabila kalimatnya berbentuk negative maka huruf jar-nya harus diulang, yaitu: ما مررت بزید وما مررت بعمر (saya berjalan tidak bertemu Zaid dan tidak pula bertemu Umar).<sup>160</sup>

Al-Mubarrid mengkritik pendapat Sibawaih yang membedakan 'amal-nya huruf jar yang ada pada kalimat positif dan negatif. Menurut Al-Mubarrid pemberlakuan amal huruf jar dalam kalimat tersebut walaupun negative tidak perlu diulang, karena kekuatan 'amil adalah sama antara yang masuk pada kalimat negatif dan kalimat positif. Jadi cukup hanya mengatakan; ما مررت بزید وعمر (saya berjalan tidak bertemu Zaid dan Umar, maksudnya tidak bertemu kedua-duanya)<sup>161</sup>

Menurut Ibnu Wallâd pendapat Al-Mubarrid yang tidak membedakan antara kalimat negatif dan kalimat positif akan mengandung makna *ambigu*, seperti; ما مررت بزید وعمر (Saya berjalan tidak bertemu Zaid dan Umar), boleh jadi tidak bertemunya itu hanya salah satu di antara dua orang tersebut atau keduanya.<sup>162</sup>

Pada pembahasan bab: التي تنزل منزلة الأمر والنهي (Kalimah yang yang menempati posisi *amr* dan *nahî*), Sibawaih mengatakan kata *كلما* dan *تدوم* tidak dapat digunakan untuk *istifhâm*, karena kedua kata tersebut kata *كلما* untuk syarat dan yang *تدوم* untuk *istimrâr*, seperti kalimat: كلما تأتي أنك Huruf ما dalam kalimat tersebut adalah *isim maushûl*, sedangkan *shilah*-nya adalah

<sup>160</sup> Sibawaih, *al-Kitab*, Jil. I, 438

<sup>161</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*..., h. 117

<sup>162</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*..., h. 117

تأتي, jadi artinya adalah كل إتيانك أنك (setiap kedatanganmu aku datang padamu). Sedangkan pada ما تدوم ما huruf fi'il tersebut menempati sebagai *mashdar*. Kalimat; ما تدوم لي أدوم لك (selama engkau bersamaku aku akan bersamamu). Alasan kata *كلما* dan *تدوم* tidak dapat digunakan untuk *istifhâm* karena tidak dapat digabungkan dengan ما dan fi'il yang ditakwili *mashdar*.<sup>163</sup>

Al-Mubarrid menolak pendapat Sibawaih yang tidak memberlakukan *كلما* dan *تدوم* untuk *istifhâm*. Menurut Al-Mubarrid kedua *kalimah* tersebut sama dengan yang lainnya yakni sama-sama dapat di-*idhafah*-kan kepada huruf *istifhâm*. Seperti kamu mengatakan; أخذت كل ذلك (saya ambil semua itu), kemudian tidak diketahui apa itu, maka akan muncul pertanyaan: له صوت حمار (semua apa yang kamu ambil?). Al-Mubarrid menyamakan kalimat tersebut dengan kalimat seperti: غلام من ضربت؟ (pembantunya siapa yang kamu pukul?).<sup>164</sup>

Ibnu Wallâd mendukung pendapat Sibawaih. Ia mengatakan *كلما* dan *تدوم* tidak dapat digunakan untuk *istifhâm*, karena setelah kedua *kalimah* tersebut harus ada fi'il yang berfungsi bukan menjadi *khavar*-nya.

Pada pembahasan bab: الأفعال في القسم (fi'il-fi'il pada *qasam*) Sibawaih menyebutkan firman Allah SWT:

ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات ليسجننه حتى حين

Artinya: Kemudian timbul pikiran pada mereka setelah melihat tanda-tanda (kebenaran Yusuf) bahwa mereka harus memenjarakannya sampai suatu waktu. QS. Yusuf (12):35.

<sup>163</sup> Sibawaih, *al-Kitâb*..., jil. 3, h. 102

<sup>164</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 184



Menurut Sibawaih *kalimah* *الأيات* *ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الأيات* adalah menempati posisi *ibtida`*, susunan ayat tersebut sama dengan kalimat; *بدا لهم أيهم أفضل*; *بدا لهم أيهم* menempati posisi *ibtida`* sedangkan *أفضل* menjadi *khabar*. Dan juga kalimat: *ظهر لهم أم هذا* (telah jelas bagi mereka, ini lebih utama atau yang ini), kata *ظهر لهم* menempati posisi *ibtida`* dan kata *أم هذا* menempati posisi *khabar*.<sup>165</sup>

Menurut Al-Mubarrid penjelasan Sibawaih seperti itu adalah salah. Menurut Al-Mubarrid *fi'il* kata *بدا* pada firman Allah swt; *ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الأيات ليسجننه حتى حين* adalah *fi'il* yang membutuhkan *fa'il*. Adapun *fa'il*-nya pada ayat tersebut dibuang karena sudah jelas bagi pendengar. Seandainya ditampakan ayat tersebut akan berunyi: ... *ثم بدا بدو لهم* , begitu pula pada kalimat yang lain.

Pada pembahasan bab: *باب آخر من أبواب إن* (Bab lain-lain yang berkaitan dengan *إن*), Sibawaih bertanya kepada al-Khalil tentang *إن* yang bersamaan dengan *fi'il*, seperti dalam Farazdaq puisi;

أَتَغْضَبُ إِنْ أَدَانَا قَتِيْبَةَ حَزْتَا # جَهَارًا وَلَمْ تَغْضَبْ لِقَتْلِ ابْنِ حَازِمٍ

Apakah kamu akan marah dengan keras atas kematian Qutaibah dan mengapa engkau tidak marah terhadap kematian (Abdullah) *ibnu Hazm*<sup>166</sup>

al-Khalil menjawab bahwa *إن* adalah dianggap jelek yang membedakan dengan *fi'il*, karena telah didahului oleh *isim* dan

<sup>165</sup> Sibawaih, *al-Kitāb*..., jil. 3, h. 186

<sup>166</sup> Sibawaih, *al-Kitāb*..., jil. 3, h. 161

sebelumnya berupa *fi'il*.

Menurut Al-Mubarrid pernyataan tersebut adalah salah, yang benar sesungguhnya *إن* untuk menyatakan peristiwa yang tidak terjadi, padahal puisi tersebut diungkapkan setelah Qutaibah meninggal, maka disitu *إن* yang dibaca mukhafafah, dan membaca kasar sama sekali tidak diperbolehkan.<sup>167</sup>

Ibnu Wallad mengatakan bahwa pernyataan Al-Mubarrid adalah juga salah, karena yang kelihatannya *madhi* digunakan untuk mustaqbal, dan begitu pula sebaliknyanya. Dalam al-Qur'an yang seperti ini banyak sekali. Seperti firman Allah swt;

وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَّ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ ...

Artinya: dan ingatlah ketika Allah berfirman: Hai Isa putra Maryam, apakah kamu mengatakan kepada manusia: "Jadikanlah aku dan Ibuku tuhan selain Allah... QS. Al-Maidah (5): 116

Padahal kejadiannya masih besuk di hari kiamat.<sup>168</sup>

Pada pembahasan bab: *ما جاء معدولا عن حده من المؤنث* (*isim muannats* yang telah *'udûl*/keluar dari ketentuannya), Sibawaih mengatakan bahwa kata *عَرَار* dan *قَرَار* adalah kata yang telah *'udûl* dari *bina` ruba'*-nya yang seharusnya; *عَرَر* dan *قَرَر* apabila dibentuk menjadi *fa'il* maka kata tersebut akan menjadi *حماد*, *جماد* atau *مقرقر*. Kata tersebut sama dengan *جماد* atau *جمودا* yang telah *'udûl* dari bentuk semestinya dari; *جماد* dan *جمودا*.<sup>169</sup>

<sup>167</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 195

<sup>168</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 194

<sup>169</sup> Sibawaih, *al-Kitāb*..., jil. 3, h. 276



Menurut Al-Mubarrid kata yang mengikuti bina` ruba'I tidak ada yang 'udûl, semuanya adalah qiyasi. Adapun kata عرار adalah hikayah yang artinya لعبة الصبيان (permainan anak-anak), begitu pula kata قرقار adalah hikayah yang artinya صوت الريح في السحاب (suara angin dalam mendung).<sup>170</sup> Sebagaimana dalam puisi;

يدعو بها ولدانهم عرار

Anak-anak mereka menyeru: keluarlah dari permainan itu

قالت له ريح الصبا قرقار

Angin sepoi-sepoi pagi berkata kepada mendung: turunlah hujan

البحر يدعو سيفما وسيفما

Menurut Ibnu Wallâd pendapat Sibawaih yang dinukil dari Abu Umar bahwa kata عرعر adalah fi'il maka isimnya adalah kata tersebut telah 'udul (melampaui dari ketentuan), tetapi apabila 'udul boleh ditakwili isim.

Masih dalam pembahasan bab *mashdar* yang berasal dari fi'il yang mengikuti wazan فاعل bentuk *mashdar*-nya adalah مفاعلة, dengan membaca *dhummah* pada huruf *mîm*, yang huruf *mîm* tersebut sebagai pengganti dari *alif* yang dibuang, sedangkan *ha*-nya adalah pengganti dari *alif* sebelum huruf akhir, seperti; جالس مجالسة.<sup>171</sup>

Pendapat Sibawaih tersebut bukan hanya dikritik oleh al-Mubarid saja, as-Sairâfi juga memberikan kritikan yang sama. Membuat *mashdar* dari wazan فاعل menjadi مفاعلة akan te-

<sup>170</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*,..., h. 202

<sup>171</sup> Sibawaih, *al-Kitab*..., jil. 4, h. 80

tapi mengatakan huruf *mim* sebagai pengganti dari *alif* yang dibuang, sedangkan *hâ* adalah pengganti dari *alif* sebelum huruf akhir adalah salah, tidak sesuai dengan kenyataan. Buktinya *alif* yang katanya dibuang kenyataannya tetap disebutkan, begitu pula *hâ* yang dianggap sebagai pengganti dari *alif* yang dibuang sebelum huruf akhir adalah tidak benar, karena sebelum huruf akhir tidak ada huruf *alif*-nya.<sup>172</sup>

Pada pembahasan bab: اشتقاق الأسماء (*derivsi kalimah isim*), Sibawaih mengatakan bahwa bentuk *isim makân* dari fi'il tsulâtsi mujarrad yang mengikuti wazan يفعلْ adalah مفعَلْ, wazan يفعلْ dianggap seperti wazan مفعَلْ, jadi bentuk *isim makân*-nya adalah menggunakan wazan مفعَلْ dan tidak ada yang mengikuti wazan مفعَلْ, seperti; يقتل isim makân-nya; مقتلْ, ينصرْ isim makan-nya منصرْ dan seterusnya.<sup>173</sup>

Menurut Al-Mubarrid *isim makân* yang berasal dari fi'il يفعلْ, selain yang mengikuti wazan مفعَلْ, sebagaimana contoh yang disebutkan Sibawaih di atas ada juga yang mengikuti wazan مفعَلْ, sebagaimana dalam puisi;<sup>174</sup>

أبلغ النعمان عتي مألكا # انه قد طال حبسي وانتظار

Sampaikanlah pada Nu'mân tempat di mana aku disuruh

Sesungguhnya ia telah lama menunggu-nunggu

<sup>172</sup> Menurut Ibnu Wallâd yang dimaksud Sibawaih disini adalah *alif* pertama dibuang pada wazan فاعل seperti kata; قتال. huruf *alif* yang pertama dibuang, dan pada مفاعلة huruf *alif* sebelum akhir dibuang, seperti pada wazan; افعل، افعل. Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*..., h. 248-249

<sup>173</sup> Sibawaih, *al-Kitab*..., jil. 3, hal. 90

<sup>174</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*..., h. 250



Kata **مَالِكَا** pada puisi di atas dibaca *dhummah* 'ain-nya mengikuti *wazan* **مَفْعَلٌ** dan bukan dibaca **مَالِكَة** sebagaimana pernyataan Sibawaih di atas.

Menurut Ibnu Wallâd mungkin itu dibaca; **مَالِكَة** dengan *harakat fathah* pada 'ain *fi'il*-nya, atau itu karena darurat syair sehingga boleh dibaca *rafa'* pada 'ainnya.<sup>175</sup>

Pada pembahasan bab *isim tafâhîl* Sibawaih mengatakan bahwa pada kalimat; **أنت أفضل من زيد** pada kalimat tersebut seakan-akan menjadikan huruf **من** untuk makna *tab'id* (sebagian). Jadi maksud kalimat tersebut adalah *kamu lebih istimewa dari sebagian orang-orang laki-laki di antaranya Zaid*.<sup>176</sup>

Al-Mubarrid tidak setuju terhadap pernyataan Sibawaih yang kelihatannya hanya membatasi makna **من** dalam kalimat yang mengandung *tafâhîl*, menurutnya **من** pada kalimat **زيد أنت أفضل من زيد** dapat juga mengandung makna *ghâyah* bukan *tab'idh*. Jadi kalimat tersebut bisa diartikan **أنت أفضل من جميع الناس** (engkau paling istimewa di antara para manusia semuanya) termasuk Zaid.<sup>177</sup>

Menurut Ibnu Wallâd kata **من** didalam kalimat tersebut itu apabila digunakan untuk *ghâyah* itu adalah tidak tepat, karena *al-ghâyah* pasti ada *ibtidâ'*nya. Seperti contoh; **سرت من مكان كذا إلى مكان كذا** maka perjalanan tersebut adalah berada di antara dua tempat tersebut. Sedangkan yang dimaksud Sibawaih ini hanya untuk menunjukkan bahwa di antara ke-

<sup>175</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*,... h. 250-251

<sup>176</sup> Sibawaih, *al-Kitab*..., jil. 4, h. 225

<sup>177</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intiar*..., h. 256

dua tersebut ada yang lebih istimewa.<sup>178</sup>

Pada pembahasan bab: **ما يضاف إلى الأفعال** (kalimah yang di-*idhafah*-kan kepada *fi'il*), Sibawaih berpendapat bahwa setelah kata (**إذا**, **حيث**) boleh membuat *ibtida'* dengan *klimah isim rafa'* yang dibaca *rafa'*, seperti; **حيث زيد لقيته فآكرمه** (ketika engkau bertemu Zaid, maka muliakanlah dia), dan kalimat; **وإذا زيد تلقاه فآكرمه**. (Ketika engkau bertemu Zaid, muliakanlah dia). Sibawaih juga membolehkan kalimat dengan mendahulukan *fi'il*-nya, tetapi hanya menganggap kalimat tersebut *qabîlî*. seperti; **اجلس حيث زيد جلس** (duduklah ketika Zaid telah duduk), dan kalimat: **واجلس إذا زيد يجلس** (duduklah ketika Zaid duduk).<sup>179</sup>

Al-Mubarrid tidak sepenuhnya membenarkan Sibawaih yang mengatakan bahwa boleh membuat *ibtida' isim* yang berada setelah kata (**إذا**, **حيث**). Untuk *isim* yang berada setelah kata **حيث** dapat dibenarkan, seperti contoh di atas, akan tetapi pada **إذا** kata setelahnya harus berupa *fi'il*, karena kata tersebut tidak dapat digandengkan kecuali dengan *fi'il*. Adapun untuk **إذا** yang digunakan untuk menunjukkan makna *mufaja'ah* (tiba-tiba) maka itu tidak masalah, seperti; **خرجت فإذا عبد الله قائم** (waktu saya keluar, tiba-tiba Abdullah berdiri).<sup>180</sup>

Ibnu Wallâd mendukung kritikan Al-Mubarrid dengan mengatakan bahwa membuat *mubatada'* setelah **إذا** adalah *muhâl*, dan ditinjau dari segi susunannya adalah salah. Tetapi apabila ada kalimat seperti; **اجلس إذا عبد الله جلس** maka kalimat

<sup>178</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intiar*..., h. 256-157

<sup>179</sup> Sibawaih, *al-Kitab* ... jil. I. h. 106

<sup>180</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*... h. 66



harus ditakwili jumlah *fi'liyah* dengan mendahulukan *fâ'il*-nya dari pada *fi'ilnya*, jadi *taqdir*-nya adalah; اجلس إذا جلس عبد الله , tetapi struktur kalimat seperti ini adalah *mustaqîm qabih*, *mustaqîm* (benar) dari aspek makna yang dimaksud dan *qabih* (jelek) dari aspek susunannya.<sup>181</sup>

Pada pembahasan bab *zharaf* Sibawaih membolehkan jawaban yang sama untuk pertanyaan متى dan كم . Ia menukil dari pembicaraan orang-orang Arab yang terkenal fasih ketika ditanya; متى سير عليه؟ قال الصيف (kapan ditempuhnya?, ia menjawab; pada musim kemarau). كم سرت؟ الصيف (kapan kamu pergi? Ia menjawab; pada musim kemarau), كم سرت؟ الصيف (kapan kamu pergi? pada musim kemarau).<sup>182</sup>

Al-Mubarrid tidak setuju dengan jawaban seperti kalimat tersebut, karena seakan-akan Sibawaih menyamakan bentuk jawaban dari pertanyaan متى, dan متى. Memang betul كم, atau متى digunakan keduanya untuk *zharaf*, tetapi kedua lafaz tersebut ada perbedaannya, متى digunakan untuk menunjukkan waktu yang tertentu, sedangkan كم, digunakan untuk menanyakan waktu dengan jawaban yang masih bersifat global. Jadi: كم سرت؟ الصيف kalimat tersebut hanya tepat digunakan untuk menjawab dari pertanyaan متى, karena tidak mungkin dalam waktu الصيف (musim kemarau) seluruhnya untuk jatuh dari kendarannya.<sup>183</sup>

Pada pembahasan bab... ما شبه من الأماكن المختصة (Kata-kata yang menyerupai *zharaf*), Sibawaih mengatakan bahwa

<sup>181</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 67

<sup>182</sup> Sibawaih, *al-Kitab*, Jil. I, h. 219

<sup>183</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 88-89

*zharaf zaman* adalah *isim* yang paling *tamkin* (mandiri), karena dapat berfungsi sebagai *fâ'il* dan juga sebagai *maf'ûl*. Contoh; أهلكك الليل والنهار (Malam dan siang telah menghancurkanmu), استوفيت أيامك (Saya telah memenuhi hari-harimu).<sup>184</sup>

Al-Mubarrid menolak pernyataan Sibawaih di atas, karena pada hakekatnya contoh kalimat-kalimat yang dibuat Sibawaih mengandung makna *majaz*. Seperti; أهلكك الليل والنهار (Malam dan siang telah menghancurkanmu), pada hakekatnya yang menghancurkan bukan siang atau malam, akan tetapi Allah atau mungkin manusia, begitu pula kalimat: استوفيت أيامك (engkau telah memenuhi hari-harimu), maksudnya engkau telah melaksanakan janjimu. Dan yang begitu itu tidak hanya berlaku untuk *zharaf zaman* saja, *zharaf makân* juga sama. Seperti kalimat: أنصبك الطريق (jalan telah membuatmu beruntung), maksudnya *engkau berjalan lalu mendapat keberuntungan* bukan jalan yang membuatmu beruntung.<sup>185</sup> Dalam Alqur'an seperti ini banyak disebutkan misalnya:

وسئل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها ...

Artinya: dan tanyalah kepada (penduduk) negeri yang kami berada di situ, dan kafilah yang kami datang bersamanya...QS. Yusuf (12):82

Menurut Ibnu al-Wallâd *amkinah* tidak semuanya tepat untuk dijadikan *fâ'ilah* atau *maf'ûlah*, karena *amkinah* pada hakekatnya tidak dapat apa-apa. Dalam *kalâm* arab sendiri sangat lemah dan tidak ada contohnya yang digunakan sebagai dasar

<sup>184</sup> Sibawaih, *al-Kitab*, Jil. I, h. 419

<sup>185</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 114-115



qiyas.<sup>186</sup>

Pada pembahasan bab: *يختار فيه أن تكون المصادر مبتدأ...* (*Mashdar* yang dijadikan *mubtada`*...), Sibawaih menukil ungkapan orang-orang Arab; *أمت في حجر لا فيك* kalimat tersebut *mubtada`*nya berupa *isim* nakirah dan ini *jarang* digunakan maka termasuk *syadz*, berbeda dengan kalimat *سلام عليك* yang mempunyai makna untuk doa, dan ini diperbolehkan.<sup>187</sup>

Menurut Al-Mubarrid kalimat *أمت في حجر لا فيك* artinya juga doa, yaitu (semoga Allah meninggikan kamarmu). Membuat kalimat seperti ini adalah dibolehkan dan dianggap bagus.<sup>188</sup>

Tetapi pendapat ini ditolak oleh Ibnu al-Wallâd kalimat tersebut bukan bermakna doa, karena bentuk doa bukan seperti itu kalimatnya, kalimat tersebut hanya untuk menyatakan menafikan dari hal-hal yang negative yang berkaitan dengan masalah kamar. Jadi hanya kamar saja yang negative, bukan orangnya. Ini digunakan untuk tujuan memuji bukan untuk makna doa. Apabila digunakan untuk doa kalimat tersebut maknanya tidak *balîg*. Kalimat tersebut hanya tepat untuk memuji seseorang atau untuk membersihkannya dari cacat pada dirinya.<sup>189</sup>

Pada pembahasan bab: *ما يختار فيه الرفع... (Isim yang dibaca rafa'...)*, Sibawaih mengatakan bahwa pada susunan kalimat seperti: *له صوت حمار*, (ia mempunyai suara himar), dan *ما أنت إلا سير* (Tidak lain ia adalah jalan). Menurut Sibawaih

<sup>186</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 115-116

<sup>187</sup> Sibawaih, *Jil. I*, h. 330

<sup>188</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 102

<sup>189</sup> Ibnu al-Wallâd, *al-Intishâr*... h. 102

mengungkapkan kalimat tersebut adalah diperbolehkan dengan alasan *sa'at al-kalâm* (perluasan kalimat).<sup>190</sup>

Al-Mubarrid pendapatnya hampir sama dengan Sibawaih, yaitu menganggap kalimat tersebut *baligh*, tetapi ia memberikan alasan bahwa pada kalimat tersebut terdapat *hadzfa'l-mudhâf*. Pada kalimat: *له صوت حمار* Sibawaih menyamakan (مثل) suaranya dengan suara himar, ketika *mudhâf* dibuang maka *mudhâf ilaih* menggantikan kedudukan *mudhâf*. Kalimat tersebut asalnya: *له صوت مثل صوت الحمار* (ia mempunyai suara, seperti suara himar), dalam Alqur`an disebutkan:

وسأل القرية التي كنا فيها...

Artinya: *Dan bertanyalah (penduduk) negeri yang kami berada di situ...*<sup>191</sup>

Sedangkan kalimat *ما أنت إلا سير* adalah dengan mentaqdirkan kalimat; *ما أنت إلا صاحب سير*.<sup>192</sup>

Pada bab: *ما جرى أواخر الكلم من العربية* (tanda-tanda *i'râb* pada setiap akhir *kalimah* dalam bahasa Arab) Sibawaih menyebutkan bahwa *i'râb* ada delapan macam, yaitu; *nashab*, *jar*, *rafa'*, *jazm*, *fathah*, *dhummah*, *kasrah*, dan *waqf*. Delapan macam tersebut, kemudian ia meringkasnya menjadi empat, yaitu; 1. *nashab* dan *fathah*,<sup>193</sup> 2. *jar* dan *kasrah*, 3. *rafa'* dan *dhummah*, 4. *jazm* dan *waqf*. Seperti; *i'râb nashab* pada *isim*; *رأيت زيداً*, *jar* seperti; *مررت بزيد*, *rafa'* seperti; *هذا زيد*, sedangkan pada *isim* tidak

<sup>190</sup> Sibawaih, *al-Kitab*, *Jil. I*, h. 346

<sup>191</sup> QS. Yusuf (12): 82

<sup>192</sup> Ibnu al-Wallâd, *al-Intishâr*, h. 105

<sup>193</sup> Sibawaih, *al-Kitab*...*Jil. I*, h. 13-14).



ada *I'râb jazm* karena adanya *tanwîn*. Sedangkan *nashab* pada *fi'il mudhâr'* seperti; *لَنْ يَفْعَلَ*, *rafa'* seperti; *سُيَفْعَلُ*, dan *jazm* seperti; *يَفْعَلُمُ*, dan pada *fi'il* tidak ada *i'râb jar*, karena *i'râb jar* identik dengan *tanwîn*. *I'rab rafa'* pada *fi'il mudhâr'* dapat ditafsiri sebagai *isim*, seperti kalimat; *إِنْ زَيْدًا لِيَفْعَلَ* sama dengan kalimat; *لَنْ زَيْدًا لِنَاعَلْ*. Dari masing-masing *nashab*, *jar*, *rafa'* dan *jazm* adalah sama dengan huruf yang berfungsi sebagai tanda *i'râb*. Ia memasukkan huruf ke dalam tanda *I'râb* semata-mata hanya untuk membedakan lebih rinci kata-kata yang dapat berubah (*mu'râb*) karena 'amil-nya.<sup>194</sup>

Al-Mubarrid dapat menerima pendapat Sibawaih yang membagi *I'râb* menjadi delapan kemudian diringkas lagi menjadi empat karena fakta yang terjadi memang seperti itu. Tetapi ketika Sibawaih membuat pernyataan bahwasannya tanda *nashab*, *rafa'*, *jar* dan *jazm* sama dengan huruf ia tidak setuju, ia mengatakan pernyataan Sibawaih adalah pernyataan yang sangat jelek (*radî'*), karena *I'râb* yang identik dengan *harakat* disamakan dengan *huruf*, seharusnya *harakat* disamakan dengan *harakat* dan *huruf* disamakan dengan *huruf*.<sup>195</sup>

Menurut Ibnu Wallâd menyamakan tanda *I'râb harakat* dengan huruf adalah diperbolehkan, dengan alasan: 1. untuk membedakan *kalimah* yang dapat menerima tanda *harakat* dan *kalimah* yang tidak dapat menerima *harakat* sehingga *I'râbnya* berupa *huruf*. 2. telah masyhur di kalangan ulamanahwu bahwa yang dimaksud huruf sama dengan *harakat*. Mereka berkata: Nahwu (*al-'arabiyyah*) ada empat huruf, yaitu: *rafa'*, *nashab* dan

<sup>194</sup> Sibawaih, *al-Kitab...* Jil. I, h. 13-14

<sup>195</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 43

seterusnya. Kemudian mereka menjadikan tanda *I'râb* berupa huruf. Seperti: *harakat dhummah* dengan huruf *wâwu* kecil, seperti yang terdapat pada kata *زَيْدٌ* dan yang terdapat pada kata *حَيْثُ*, yang oleh Sibawaih kata tersebut dibaca *mabni* dengan huruf. Sedangkan yang dimaksud disini adalah *dhummah*.<sup>196</sup> Selanjutnya Ibnu Wallâd menambahkan bahwa Sibawaih dengan tanda-tanda tersebut ia ingin membedakan antara yang *mu'râb* dengan *harakat* dan *mu'râb* dengan huruf, jadi walupun sama-sama dibaca *rafa'* tetapi tandanya saja yang berbeda. Seperti; *جاء زيدٌ* dan *صلى المسلمون*

Sebenarnya Al-Mubarrid ingin membedakan antara *huruf I'râb* dan *tanda I'râb*. Huruf *I'râb* sebagai letak tanda *I'rab* tidak bisa disamakan. Seperti; kata *Zaid* pada kalimat; *زيد قام*, huruf *I'rab*-nya adalah huruf *dâl*, dan tanda *I'rab*-nya adalah *dhummah*. Tetapi sulit juga ketika pada *isim tatsniyah*, atau *jama' mudzakkar salîm*, seperti; *المسلمين رأيت* dan *قام المسلمان*. kalau misalnya pada kata: *al-muslimâni* dan *al-muslimîn*, tanda *I'rab*-nya berupa *alif* dan *ya`*, lalu manakah *huruf I'rab*-nya? Maka Sibawaih di sini mengatakan bahwa huruf *layn* (*alif* dan *wâwu*) huruf *I'rabnya* sekaligus sebagai tanda *I'râb*.<sup>197</sup>

Pada bab: *أسماء القبائل* (nama-nama kabilah), Sibawaih menyebutkan bahwa kata; *سباء* termasuk *isim munsharif* (dibaca dengan *tanwîn*), ia mengutip seperti perkataan al-Nabighah al-Ja'dî: dalam puisinya:

أضحت ينقرها الولدان من سباء # كأنهم بين دفتيها نحاريح

<sup>196</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 44-45

<sup>197</sup> al-Fârisi, *at-Ta'liqâh 'alâ Kitâb Sibawaih*, h. 28



Anak-anak itu menjadikan unta-untanya berhamburan dipagi  
hari dari negeri Saba` ,  
Mereka itu seakan-akan senapan yang dapat menghamburkan  
burung-burung

Menurut Al-Mubarrid puisi tersebut tidak dapat dijadikan hujjah untuk membaca dengan *tanwîn* (سبأء) isim yang seharusnya dibaca *ghairu munsharif*. Alasannya kata *Saba`* adalah isim 'alâm, seperti kata *Makkah* dan *Madhînah*, oleh karena itu penyair membaca *tanwîn* adalah semata-mata disebabkan darurat syi'r dan ini diperbolehkan.<sup>198</sup>

Abu Ali al-Fârisî dan Ibnu Wallad mendukung pendapat Sibawaih dengan mengatakan bahwa benar apa yang dikatakan Sibawaih kata سبأء adalah menerima *tanwîn*, karena sesuai dengan ayat Alqur`an bahkan disebutkan dua kali dalam tempat yang berbeda tetap dibaca, yaitu:<sup>199</sup>

فمكث غير بعيد فقال أحطت بما لم تحط به وجنتك من سبأء بنبا يقين

Artinya: Maka tidak lâma kemudian (datanglah hud-hud), lalu ia berkata; aku telah mengetahui sesuatu yang kamu belum mengetahuinya dan kubawa kepadamu dari negeri Saba` suatu berita yang penting yang diyakini. (QS:27:22).

Juga pada ayat yang lain:

لقد كان لسبأء في مسكنهم آية جنتان عن يمين وشمال ...

Sesungguhnya bagi kaum Saba` ada tanda-tanda (kekuasaan

<sup>198</sup> Ibnu Wallad, *al-Intishâr*...h. 197

<sup>199</sup> Abu Ali al-Fârisî, *at-Ta'liqâh*..., jil. 3, h. 64

Allah) di tempat kediaman mereka yaitu dua buah kebun di sebelah kanan dan kiri.

Padapembahasanbab: النون الخفيفة والثقيلة: أحوال الحروف التي قبل النون التوكيد (keadaan huruf yang berada sebelum *nûn taukid* (*tsaqilah* atau *khafifah*), Sibawaih mengatakan apabila *nûn taukid taqîlah* atau *khafifah* berada pada *fi'il mudhâri'* yang dibaca *rafa'* untuk dua orang (هما، انتما) adalah dengan membuang huruf *nûn* tanda *l'râb rafa'*nya, seperti; يضربان، يضربان، begitu pula untuk *jama' muzakkar* (أنتم، هم) , yaitu dengan membuang *nûn* tanda *rafa'*, seperti: تضربن، تضربن، sedangkan (انت) adalah يضربن yaitu membuang *nûn* tanda *rafa'*-nya. Dari semua contoh tersebut dapat disimpulkan bahwa *af'âl al-khamsah* apabila bertemu dengan *nûn taukid khafifah* atau *tsqilah* adalah dengan membuang *nûn* tanda *rafa'* dengan alasan untuk menghindari rasa berat pada lesan karena ada dua atau tiga *nûn* yang bertemu, untuk menghindari rasa berat tersebut yaitu dengan membuang huruf *nûn*.<sup>200</sup>

Menurut Al-Mubarrid alasan Sibawaih membuang *nûn* tanda *rafa'* pada *af'âl al-khamsah* yang bertemu dengan *nûn taukid* untuk menghindari bertemunya dua *nûn* atau lebih supaya tidak berat adalah alasan yang salah. Karena banyak ditemukan beberapa *nûn* yang bertemu dalam satu *kalimah* tetap dianggap fashih dan ringan diucapkan, seperti; هل تضربونني. bahkan ada tiga huruf *nûn* yang bertemu dan dianggap tetap fashih, seperti; إبتني.<sup>201</sup> Sedangkan yang *tatsniyah* Al-Mubarrid mengatakan seandainya tidak tidak terjadi *al-lubs* (ambigu) antara untuk *fi'il*

<sup>200</sup> Sibawaih, *al-Kitab*..., jil. 3, h. 520

<sup>201</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*..., h. 234-235







tuk kalimat (ولكن المتقلة في جميع الكلام بمنزلة إن) baik sebagai 'amil nawāsikh atau sebagai taukid.<sup>208</sup>

Menurut Al-Mubarrid pernyataan Sibawah yang mengatakan *إن* diberlakukan seperti *إن*, dalam segala bentuk kalimat adalah tidak tepat, karena ada beberapa perbedaan yang prinsip antara *إن* dan *لكن*, misalnya; khabar *إن* dapat dimasuki lam taukid, seperti; *إن زيدا لمنطلق*, dalam Alqur'an disebutkan;

...وإن الدار الآخرة لهي الحيوان...

Artinya: ... dan sesungguhnya akhirat itulah yang sebenarnya kehidupan...<sup>209</sup>

Juga pada firman Allah SWT:

وإنك لعلی خلق عظیم

Artinya: dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti yang agung...<sup>210</sup>

Demikian pula pada *isim*-nya *إن* dapat dimasuki *lâm taukid* atau *lâm ibtida`* seperti; *إن في الدار لزيदा* (sesungguhnya Zaidlah yang berada di rumah). Dalam Alqur'an disebutkan:

...إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون

Artinya: ...dan sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir.<sup>211</sup>

<sup>208</sup> Sibawaih, *al-Kitab*..., jil.2, h. 145

<sup>209</sup> QS. Al-'Ankabūt (29):64

<sup>210</sup> QS. Al-Qalam (68): 4

<sup>211</sup> QS. Al-Rûm (30): 21

Berbeda dengan *لكن* yang tidak dapat dimasuki *lâm ibtida`* baik pada *isim*-nya atau *khabar*-nya. Maka tidak tepat mengatakan kalimat: *لكن زيدا لمنطلق* Demikian pula dari segi *tarkib* atau susunan kalimat, *إن* bebas sebelum atau sesudah kalimat, sedangkan *لكن* harus setelah kalimat; *زيد غني لكنه بخيل* (Zaid adalah seorang yang kaya, akan tetapi ia bakhil).<sup>212</sup>

Pada pembahasan bab: *مجاري اواخر الكلم العربية* (tanda akhir pada kata-kata dalam bahasa Arab), Sibawaih berpendapat bahwa *isim mufrad* yang ingin dibuat menjadi *isim tatsniyah* adalah dengan menambah dua huruf, yaitu; huruf *mad* (alif), dan huruf *layn* (*ya'*) serta membaca *harakat fathah* pada huruf sebelumnya, supaya berbeda dengan *jama' mudzakkar sâlim* yang dibaca dengan *harakat kasrah* pada huruf sebelumnya. seperti; *مررت بالرجلين، رأيت الرجلين، هما الرجلان* sedangkan huruf *nûn* pada kata tersebut adalah pengganti dari *tanwîn*.

Sedangkan pada jamak *mudzakkar sâlim* adalah dengan menambah huruf *mad* (*wâwu*) dan *layn* (*ya'*). Pada *maḥal rafa'* dengan membaca *dhummah* huruf sebelumnya, dan pada *maḥal nashab* atau *jar* dengan membaca *kasrah* huruf sebelumnya. Seperti: *المسلمون، رأيت المسلمين، مررت بالمسلمين* Oleh karena itu menurut Sibawaih *alif* dan *ya'*, yang terletak pada *isim tatsniyah*, serta *wâwu* dan *yâ'* yang terletak pada *isim jama'* semuanya adalah huruf *I'râb*.

Al-Mubarrid menolak pernyataan Sibawaih yang menganggap *alif* dan *ya'*, yang terletak pada *isim tatsniyah*, serta *wâwu* dan *yâ'* yang terletak pada *isim jama'* dianggap sebagai

<sup>212</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*,...h. 138-139



huruf *I'râb* akan tetapi huruf-huruf tersebut menurut Al-Mubarrid adalah *tanda/alamat I'râb*. Jadi *i'râb* adalah *harakat* yang terletak pada *huruf i'râb*. Huruf *I'râb* berbeda dengan tanda *I'râb*. Huruf *I'râb* adalah huruf akhir letak perubahan karena *'amil*, seperti; huruf *dâl* pada kata *Zaid* seperti pada kalimat; *مررت زيداً، رأيت زيداً، قام زيداً*, sedangkan tanda *I'râb* adalah *harakat* pada huruf akhir, seperti *harakat dhummah, fathah, kasrah* pada kata *Zaid* pada kalimat tersebut.

Pada pembahasan bab: *ما ينصرف من الأفعال إذا سميت به رجلاً* (isim *ghairu* untuk menamakan nama seorang laki-laki), Sibawaih mengatakan bahwa apabila ada seorang laki-laki yang namanya *ضربوا* maka sebagai tanda *I'râb*nya adalah dengan huruf *nûn*, tetapi pada *mahâl nashab* dan *jar* huruf *wâwu*-nya diganti dengan *ya*, seperti *مررت بضربين، ومررت بضربين*.<sup>213</sup>

Menurut Al-Mubarrid Sibawaih seakan-akan menjadikan huruf *nûn* sebagai huruf *I'râb* padahal *nûn* tersebut adalah huruf tambahan, seharusnya dibaca *mabni*, seperti: *هذا ضربوا، ورأيت ضربوا، ومررت بضربوا*.<sup>214</sup>

Pada pembahasan bab: *إرادة اللفظ بالحرف الواحد* (Lafad yang terdiri dari satu huruf), Sibawaih mengatakan bahwa apabila ada orang yang namanya huruf *ba`* yang dibaca *sukûn* dari kata; *اضرب* maka engkau mengatakan dengan sebutan; *إب* dengan menambah huruf *hamzah* yang di-*kasrah*), misalnya dalam kalimat: *إب قائم* (Ib berdiri), sedangkan apabila diwasalkan kepada huruf yang lain huruf *hamzah*nya diganti alif, menjadi;

<sup>213</sup> Sibawaih, *al-Kitâb...*, jil. 3, h. 209

<sup>214</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 196

*إب*, misalnya dalam kalimat: *من إب لك؟* (apakah kamu Ib?).<sup>215</sup>

Menurut Al-Mubarrid pendapat Sibawaih seperti itu adalah salah, karena *alif washal* seharusnya tidak bertemu dengan huruf yang *berharakat* sesudahnya. seperti; *والحد لله* yang tepat *alif wasal* berdekatan dengan huruf mati. Dan ulama nahwu telah sepakat pendapat ini.<sup>216</sup>

Ibnu Wallad membela pendapat Sibawaih, menurutnya pendapat Al-Mubarrid adalah salah, karena *alif wasal* tidak dapat bertemu dengan huruf yang *berharakat*, itu hanya dugaan saja, sesungguhnya Sibawaih membandingkan dengan huruf *alif* pada *ba'* pada keadaan *waqaf* bukan pada wasalnya. Apabila *ba'* disambungkan dengan yang lain maka hilanglah *alif* itu. Kata-kata yang menunjukkan itu adalah tidak dibolehkan diwasalkan pada satu huruf. Tetapi yang seperti ini adalah tidak umum.<sup>217</sup>

Masih pada pembahasan bab: *إرادة اللفظ بالحرف الواحد* (Lafad yang terdiri dari satu huruf), Sibawaih mengatakan bahwa apabila ada seorang laki-laki namanya *dhâd*, yang terdapat dalam kata; *ضرب* maka untuk memanggilnya adalah *ضاء*, kalau dari kata *ضحى* adalah *ضو*, kalau dari kata *ضرب* adalah *ضبي*. Begitu pula al-Khalil berpendapat seperti ini. saja ia mengatakan seandainya ada, dan ia menjadikan misal dengan huruf *dhâd* dari kata *ضرب*.<sup>218</sup>

Al-Mubarrid tidak setuju dengan pernyataan Sibawaih yang terlalu sulit untuk bisa diterima. Bagaimana orang bisa

<sup>215</sup> Sibawaih, *al-Kitâb...*, jil. 3, h. 323-324

<sup>216</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 206

<sup>217</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 206

<sup>218</sup> Sibawaih, *al-Kitâb...*, jil. 3, h. 325-326



menduga terhadap huruf *dhâd* yang berasal dari kata tertentu, selanjutnya bagaimana kalau tidak mengetahui asalnya?

Pada pembahasan bab: ... الظروف المبهمة (*isim zharaf* yang *mubha*), Sibawaih mengatakan bahwa bila ada orang laki-laki dinamanya mengambil dari *isim zharaf*, misalnya *أمس* atau *سحر*, maka *isim* tersebut termasuk *isim ghairu munsharif* (tidak menerima tanwin), seperti; جاء أَمْسِي (Amsi telah datang), مررتُ بِأَمْسٍ (Saya berjalan bertemu Amsi), أنتُ أَمْسِي (saya telah melihat Amsi), dan مررتُ بِأَمْسٍ (Saya berjalan bertemu Amsi).<sup>219</sup>

Al-Mubarrid menolak pendapat Sibawaih yang menganggap nama-nama tersebut *ghair al-munsharif*, seharusnya dibaca *munsharif*. Kata-kata tersebut dapat di-qiyas-kan dengan yang *munsharif*, seperti *أمس* dengan *عمر*, dan kata *سحر* dengan kata: *جبل*. Maka dapat kita buat dalam kalimat: *أَمْسِي* (Amsi telah pergi), رأيتُ *أَمْسًا* (saya telah melihat Amsi), مررتُ بِأَمْسٍ (Saya berjalan bertemu Amsi).<sup>220</sup>

Masih dalam bab *zharaf* yang bermakna *mubham*, Sibawaih mengutip dari *kalam* sebagian orang-orang Arab yang membaca *dhummah*, pada kata; *دون*, *فوق*, *تحت*; kata tersebut di-qiyas-kan dengan kata; *قبل*, *بعد*; seperti dalam puisi;

لا يحمل الفارس إلا المليون # المحض من أممه ومن دون

Kuda itu tidak menghasilkan kecuali susu,  
yang bersih baik pada waktu sesebelum atau sesudahnya.<sup>221</sup>

<sup>219</sup> Sibawaih, *al-Kitâb...*, jil. 3, h. 284

<sup>220</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...* h. 206

<sup>221</sup> Sibawaih, *al-Kitâb...*, jil. 3, h. 289

Al-Mubarrid menganggap membaca kata *دون* pada puisi di atas dengan *dhummah* tidaklah satu-satunya karena kata *دون* boleh dibaca *jar* oleh huruf *ومن*, tetapi kalau dibaca *dhummah*. Tetapi alasan boleh membaca *dhummah* kata tersebut karena di'athafkan kepada *ma'rifah* *أمامه*.<sup>222</sup>

Menurut Ibnu Wallâd pendapat Al-Mubarrid yaitu karena mengatafkan *ma'rifah* kepada *ma'rifah* adalah bukan alasan yang tepat, karena boleh saja mengatafkan *nakirah* dengan *ma'rifah* atau *ma'rifah* dengan *nakirah*. Sebabnya adalah karena membuang *mudhaf ilaih*. Seperti kalimat; *نزلت من فوق الجبل إلى أسفل*

Pada pembahasan bab: ... ما شبه من الأماكن (*isim-isim* yang serupa dengan *zharaf makân*) Sibawaih mengatakan bahwa pada kalimat seperti; *داري خلف دارك فرسخا* (*rumahku berada di-belakang rumahmu satu mil*). Kata *فرسخا* adalah menjelaskan keadaan yang masih *mubhâm* (belum jelas). Kalimat tersebut sama dengan kalimat; *عشرون درهما* (dua puluh dirham), dan kalimat: *كان أفضلهم رجلا* (ia laki-laki yang paling mulia). Kata *farsah*, *dirham*, dan *rajul* dibaca *nashab* berkedudukan sebagai *tamyîz* karena *isim* menjelaskan dari *isim-isim* yang masih *mubham* belum jelas.<sup>223</sup>

Menurut Al-Mubarrid pada kalimat;

*فرسخا* *داري* *خلف* *دارك* *فرسخا*

dibaca *nashab* bukan karena menjadi *tamyîz*, akan tetapi menjadi *hâl*. Menurutnyanya *tamyîz* harus menjadi bagian dari *isim mubham*. Maka kata *farsah* tidak tepat dijadikan *tamyîz* karena bukan bagian dari *خلف دارك* (belakang rumahmu),

<sup>222</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...* h. 205

<sup>223</sup> Sibawaih, *al-Kitab*, Jil. I, h.



sedangkan contoh yang lain adalah sudah benar diberlakukan menjadi *tamyîz*, karena *tamyîz* maknanya bagian dari isim *mubham* yang disebutkan di depan. Seperti kalimat; *عندي عشرون درهما*, kata *درهما* memang adalah bagian dari *عشرون*, begitu pula kalimat; *كان أفضلهم رجلا*, kata *رجلا* adalah bagian dari *الرجال كلهم*.<sup>224</sup>

Menurut Ibnu Wallâd kata *فرسخا* apabila dijadikan *hâl* adalah sangat tidak tepat ditinjau dari maknanya. Karena yang namanya *hâl* adalah pada hakikatnya makna adalah *shahib al hâl* (pemilik *hâl*) dan in berlaku kepada semuanya. Contoh; *جاء زيد راكبا*, kata *راكبا* pada hakekatnya adalah *زيد*. Yang tepat menurut al-Wallâd contoh di atas menjadi *zharaf*.<sup>225</sup>

Sibawaih berpendapat bahwa kalimat seperti; *زيد ضربت* adalah termasuk kalimat yang berstruktur lemah apabila digunakan selain dalam puisi, sedangkan kebanyakan kata *زيد* dibaca *nashab*. Sibawaih menyamakan bentuk kalimat seperti ini yakni *isim* yang seharusnya dibaca *nashab* karena menjadi *maf'ûl bih*, (*ضربت زيدا*) kemudian diletakkan diawal kalimat sehingga dibaca *rafa'* karena menjadi *mubtada'* (*زيد ضربت*) disamakan dengan *isim zharaf* yang seharusnya dibaca *nashab* seperti; *سرت يوم الجمعة* menjadi dibaca *rafa'* karena berkedudukan sebagai *mubtada'*; (*يوم الجمعة سرته*). Adapun struktur kalimat semacam ini dalam puisi adalah biasa, seperti;

ثلاث كلهن قتلت عمدا # فأحزى الله رابعة تعود

*Ketiga-tiganya telah aku bunuh sesuai keinginanKu*

<sup>224</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 113

<sup>225</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...* h. 114

*Kemudian Allah menghina lagi dengan menyusul (kematian) yang keempat.*<sup>226</sup>

Al-Mubarrid menganggap susunan kalimat seperti di atas *زيد ضربت* adalah tidak lemah walaupun bukan pada puisi. Buktinya banyak ungkapan dari orang-orang Arab yang tergolong fasih mengatakan seperti itu, sebagaimana yang telah diriwayatkan oleh orang-orang Basrah dan Kufah; *رجل أكرمت، ورجل أهنأ*. Pada kalimat tersebut tidak membaca dengan *nashab* kata *رجل* yang letaknya di depan, walaupun pada hakikatnya adalah *maf'ûl bih* yang harus dibaca *nashab*.<sup>227</sup>

Ibnu Wallâd melihat kalimat tersebut dengan analogi, yaitu apabila orang Arab membolehkan mengatakan kalimat; *زيدا ضربته*, maka mestinya juga boleh mengatakan kalimat; *زيد ضربت*.<sup>228</sup>

Pada pembahasan bab: Menurut Sibawaih pada bab *nudbah* apabila ada seseorang yang namanya; *ضربوا* untuk *nudbahnya* adalah dengan *واضربوه*, supaya berbeda dengan yang namanya *ضربا* yang untuk *nudbahnya* *واضرباه*.<sup>229</sup>

Al-Mubarrid tidak setuju dengan pendapat Sibawaih apabila berupa jamak mudzakkar salaim seperti *ضربوا* untuk *nudbahnya* *واضربوه*, akan tetapi Al-Mubarrid mengqiyaskan *wâwu jama'* yang digunakan untuk *nudbah* pada kata tersebut adalah dengan membaca *fathah*, jadi untuk *nudbahnya* adalah *wâwu dhamîr* yang asalnya sukun, dan tidak boleh di-

<sup>226</sup> Sibawaih, *al-Kitâb...*, Jil. 1, h. 85

<sup>227</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 59

<sup>228</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...*, h. 59

<sup>229</sup> Sibawaih, *al-Kitâb*, Jil. 2, h. 227



beri *harakat* kecuali bertemu dengan dua sukun, dan *harakatnya dhummah* apabila sebelumnya *fathah*, seperti; *واشترُوا الضلالة*.<sup>230</sup>

Sebagaimana pada firman Allan SWT:

أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى...

Artinya: Mereka itulah orang-orang yang telah membeli kesesatan dengan petunjuk... QS. Al-Baqarah(2):16

Huruf *wâw* pada kata *اشترُوا* berharakat *dhummah*, karena bertemu dua huruf mati yaitu *alif*.

Pada pembahasan bab: *إذا سميت رجلاً...* (apabila engkau menamakan orang laki-laki ...), Sibawaih mengatakan bahwa apabila ada seseorang yang namanya; *الذي رأيت*, maka kata tersebut tidak berubah dan tidak dapat digunakan untuk *munâdâ*.

Menurut Al-Mubarrid pernyataan itu salah, apabila terdapat yang demikian memang telah keluar dari aturan-aturan pada *isim*, tetapi kalau untuk *munâdâ* bisa saja digunakan, seperti kata; *يا الذي رأيت* sebagaimana panggilan pada kalimat; *يا الله*.<sup>231</sup>

Menurut Ibnu Wallâd nama seperti itu adalah telah keluar dari aturan *isim*, maka namanya adalah *ghairu mustaqîm*. Adapun yang berkaitan dengan huruf *nidâ`* orang-orang arab juga menamakan seseorang dengan nama seperti; *حارس، الضحاك* tetapi tidak pernah dalam panggilan.<sup>232</sup>

Pada pembahasan bab: *ما ينتصب من المصادر*  
(Beberapa *mashdar* yang dibaca *nashab*), Sibawaih menga-

<sup>230</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 148.

<sup>231</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 202

<sup>232</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 203

takan bahwa *isim* yang dibaca *nashab* karena menjadi *hâl*, contoh; *وأما عالماً فهو عالم*, *isim-isim* yang dibaca *nashab* dalam kalimat tersebut karena berfungsi sebagai *hâl*.<sup>233</sup>

Menurut Al-Mubarrid pernyataan Sibawaih *أما صديقاً مصافياً* *nashabnya* karena menjadi *hâl* adalah salah, yang tepat adalah menjadi *khavar* *كان* yang disembunyikan. Jadi kalimatnya kira-kira adalah; *أما أن يكون طاهراً فهو طاهر*.<sup>234</sup>

Pernyataan Al-Mubarrid dalam satu sisi benar, namun dalam sisi yang lain kurang tepat. Sibawaih dalam bab ini ingin menjelaskan *isim* yang jatuh setelah (أما), kalimat *عنده*, kalimat tersebut dibaca *nashab* bukan oleh 'amil yang terletak sesudahnya. Kalimat tersebut seakan-akan panjang kemudian mengerucut seperti sebuah kesimpulan *أما نبلاً فنبيل*.<sup>235</sup>

Pada pembahasan bab: *الابتداء* (*ibtida`/permulaan kalimat*) Sibawaih berpendapat bahwa *khavar muftada`* harus berupa hakekat dari *muftada`* itu sendiri atau terdiri dari *zharaf zamân* atau *makân* yang menunjukkan keterangan waktu atau tempat. seperti: *عبد الله منطلق* (Abdullah adalah orang yang pergi), kata: *منطلق* (orang yang pergi) pada hakekatnya adalah Abdullah, atau *زيد في الدار* (Zaid ada di dalam rumah), kata; *في الدار* menunjukkan tempat Zaid berada, atau *القيام في الليل* (*shalat/tahajud* di malam hari), *في الليل* menunjukkan keterangan waktu terlaksananya *shalat tahajud*.<sup>236</sup>

Al-Mubarrid berpendapat tidak selamanya *khavar* itu hakekat dari *muftada`* atau menerangkan waktu atau menerang-

<sup>233</sup> Sibawaih, *al-Kitab*, Jil. I, h. 387

<sup>234</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*, h. 109

<sup>235</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*, h. 110

<sup>236</sup> Sibawaih, *al-Kitab*, Jil. 2, h. 127



kan tempat sebagaimana pendapat Sibawaih di atas, karena *khavar* kadang-kadang hanya mempunyai hubungan sebab saja dengan *mubtada`*, seperti; زيد أبوه منطلق (Zaid bapaknya pergi), kata منطلق (orang yang pergi) pada hakekatnya bukan mengacu *mubtada`* yaitu Zaid, akan tetapi mengacu kepada أبوه (bapaknya). Jadi di sini hubungan *khavar* hanya sebatas hubungan sebab saja, yaitu أبوه yang dimaksud adalah ayahnya Zaid.<sup>237</sup>

Menurut Ibnu al-Wallâd kalimat yang seperti diungkapkan oleh Al-Mubarrid telah disebutkan oleh Sibawaih pada bab *fâ'il* dan *maf'ûl bih*, tetapi tidak sampai tuntas. Sibawaih mengatakan ini adalah pengecualian seperti; زيد ضربته (Zaid aku telah memukulnya). Kata "Zaid" pada kalimat tersebut boleh dibaca *nashab* karena pada hakekatnya Zaid menjadi *maf'ûl bih*, yaitu; زيداً ضربته (terhadap Zaid aku telah memukulnya).<sup>238</sup> Al-Ghalâyaini mengatakan kalimat tersebut adalah mengandung *tanâzu'*.

Pada pembahasan bab:

ما لا يعمل في المعروف إلا مضمرًا لأنهم شرطوا للتفسير (*kalimah* tidak beramal kepada isim *ma'rifah* kecuali dalam bentuk *dhamîr* karena mereka menuntut adanya tafsir), Sibawaih berpendapat bahwa نعم dan بنس dapat beramal seperti *fi'il* biasa, tanpa harus membutuhkan *tamyîz*, seperti kalimat; نعم الرجل زيد (sebaik orang laki-laki adalah Zaid), susunan kalimat tersebut disamakan dengan kalimat; ذهب الرجل زيد (Seorang laki-laki yang bernama Zaid telah pergi). Kata *Zaid* pada kalimat yang pertama dan kedua berkedudukan sebagai *badal* dari *al-rajul*.

<sup>237</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*,...h. 136-137

<sup>238</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*,...h. 137

Begitu pula kalimat; عبد الله نعم الرجل disamakan dengan kalimat; عبد الله ذهب أخوه. kata *al-rajul* dan *akhûhû* keduanya menjadi *fâ'il* dari *ni'ma* dan *dzahaba* yang bersamanya menempati *maḥal rafa'* sebagai *khavar jumlah ismiyah*<sup>239</sup>

Menurut Al-Mubarrid menyamakan نعم dan بنس yang berfungsi untuk *madh* dan *dzamm* (pujian dan cacian) dengan *fi'il* biasa seperti *dzahaba* adalah tidak tepat. نعم dan بنس *fâ'il*-nya bersifat *mubhâm*, yang harus membutuhkan tafsir, yaitu *tamyîz*-nya. Oleh karena itu untuk menjelaskan yang *mubhâm* padahal *mukhatab I* ingin memperhatikan siapa yang dipuji atau dicaci maka diberi *tamyîz*. Walaupun berupa *ma'rifah* dengan *alif* dan *lâm* tetap saja belum menunjukkan yang khusus. Seperti kata الإنسان، الرجل، masih menunjukkan jenis seorang laki-laki, atau jenis makhluk manusia dan bukan menunjukkan laki-laki atau orang tertentu. Sebagaimana firman Allah SWT:

إن الإنسان لفي خسر

Artinya; Sesungguhnya manusia itu benar-benar dalam kerugian.<sup>240</sup>

Pada pembahasan bab: ما لا يكون إلا على معنى لكنّ (*kalimah-kalimah yang serupa* لا yang mengandung makna لكنّ, Sibawaih berpendapat bahwa *kalimah* yang berada setelah لا dan yang serupa dengan لا harus dibaca *nashab*, karena Sibawaih menganggap bahwa *kalimah* tersebut karena sebenarnya bukan bagian dari yang pertama (*mustatsnâ minhû*), seperti firman Allah SWT:

.... ما لهم به من علم إلا اتباع الظنّ وما قتلوه يقينا

<sup>239</sup> Sibawaih, *al-Kitab*, Jil. 2, h. 178

<sup>240</sup> QS. Al-'Ashr (103): 2



Artinya: Mereka tidak mempunyai ilmu (keyakinan) tentang siapa yang dibunuh itu, kecuali mengikuti persangkaan belaka, dan mereka juga tidak yakin bahwa yang dibunuh itu Isa as.<sup>241</sup>

Kata *ittibâ al-dhann* dibaca *nashab* karena bukan bagian dari 'ilm. oleh karena itu seandainya dibaca *rafa'* maka yang terjadi adalah *takalluf* (dipaksakan).<sup>242</sup>

Menurut Al-Mubarrid banyak pula ditemukan riwayat yang dibaca *rafa'*, dan itu dianggap termasuk kalam yang fashih, seperti: ما جاعني رجل إلا حمار (Tidak seorang pun laki-laki yang datang kepadaku kecuali seekor himar). Kata *himar* dibaca *rafa'*, padahal bukan termasuk bagian dari *rajul*.<sup>243</sup> Demikian pula pada firman Allah SWT:

...الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله

Artinya: yaitu orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar kecuali karena mereka berkata: "Tuhan kami hanyalah Allah".<sup>244</sup>

Menurut Al-Mubarrid ayat di atas yang menyebabkan diusir oleh orang-orang kafir adalah mereka mengucapkan *Tuhan kami adalah Allah*. Jadi *isim* yang berada setelah *ghair* adalah menempati *maḥal rafa'*.<sup>245</sup>

Menurut Ibnu Wallâd diusirnya orang-orang mukmin oleh

<sup>241</sup> QS. Al-Nisâ` (4): 157

<sup>242</sup> Sibawaih, *al-Kitâb...*, jil. 2, h. 325

<sup>243</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...* h. 162

<sup>244</sup> QS. Al-Hajj (22): 40

<sup>245</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...* h. 161

orang-orang kafir itu bukan karena mengucapkan *Tuhan kami adalah Allah*, sebagaimana pendapat Al-Mubarrid tetapi yang menyebabkan adalah keadaan mereka sebagai orang-orang mukmin, sehingga tanpa mengucapkan kalimat tersebut tetap saja diusir.<sup>246</sup>

Pada pembahasan bab: ما يكون فيه إلا وصفا ... (kalimah setelah لا yang menjadi sifat /na'at...), Sibawaih mengatakan bahwa kalimat seperti: لو كان معنارجل إلا زيد لغلبنا (Sekiranya ada bersama kita seorang laki-laki yang selain Zaid kita akan terkalahkan). لو كان معنا إلا زيد لهلكنا (Sekiranya yang bersama kami selain Zaid kami akan celaka). Kata *Zaid* pada kalimat di atas adalah berkedudukan sebagai *na'at/sifat*, baik kalimat yang menyebutkan *mustatsnâ minhû* (*rajul*), atau tidak menyebutkannya. Sibawaih juga menyebutkan ayat Qur'an:<sup>247</sup>

لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا

Artinya: Sekiranya ada tuhan-tuhan yang selain Allah maka rusaklah langit dan bumi.<sup>248</sup>

Menurut Al-Mubarrid kata *Zaid* pada kalimat di atas baik kalimat yang menyebutkan *mustatsnâ minhû*

(لو كان معنارجل إلا زيد لغلبنا)

atau tidak menyebutkannya

لو كان معنا إلا زيد لهلكنا

adalah berkedudukan sebagai *khâbar kâna*. Maka terjemahan kalimat adalah; *Sekiranya yang bersama kita seorang laki-*

<sup>246</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr...* h. 163

<sup>247</sup> Sibawaih, *al-Kitâb...*, jil. 2, h. 331

<sup>248</sup> QS. Al-Anbiyâ` (21): 22



laki itu itu bukan Zaid maka kita terkalahkan. Atau sekiranya yang bersama kita itu bukan Zaid kita celaka. Al-Mubarrid juga menganggap *إلا الله* adalah sebagai *khavar kâna*. Jadi terjemahan ayat tersebut menurut Al-Mubarrid adalah: *Sekiranya ada tuhan-tuhan itu selain Allah maka rusaklah langit dan bumi.*<sup>249</sup> *لو* pada kalimat atau ayat di atas disamakan dengan *ما*, seperti pada kalimat: *ما كان زيد إلا ذاهبا*.

Menurut Ibnu Wallâd kalimat yang menggunakan yang menggunakan *لو* seperti itu adalah mengandung makna *tamannî*. Jadi makna kaimat tersebut sebenarnya adalah untuk *nafi*, seperti kalimat *لو كان معنا إلا زيد لهلكنا* mengandung makna sebenarnya tidak ada seorang selain Zaid, dan pula tidak ada kecelakaan. Begitu pula pada firman Allah SWT: *لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا* mengandung makna *nafi*, yaitu tidak ada tuhan-tuhan selain Allah, dan tidak ada kerusakan yang terjadi di langit dan di bumi.<sup>250</sup>

Pada pembahasan bab: *ليس بشيء إلا بالآخر* ( *إن* تكون فيه أن بدلا من شيء ليس بالآخر sebagai *taukîd* dari salah satu). Pada firman Allah SWT:

*أيعدكم أنكم إذا متم وكنتم ترابا وعظاما انكم مخرجون*

Artinya: *Apakah ia menjanjikan kepada kamu sekalian, bahwa bila kamu telah mati dan telah menjadi tanah dan tulang belulang kamu sesungguhnya akan dikeluarkan (dari kuburmu).*<sup>251</sup>

Menurut Sibawaih ayat tersebut hanya mengandung satu pengertian saja untuk di-*taukîd*-i yaitu men-*taukîd*i apakah ia

<sup>249</sup> QS. Al-Anbiyâ` (21): 22

<sup>250</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 167-168

<sup>251</sup> QS. Al-Mukminûn (23): 35

(orang kafir) berjanji sanggup untuk membangkitkan kita setelah mati. Jadi *taukîd* pada ayat tersebut adalah: *أيعدكم أنكم مخرجون إذا متم* (*Apakah ia menjanjikan sesungguhnya kamu akan dikeluarkan apabila kamu telah mati*).<sup>252</sup>

Menurut Al-Mubarrid ayat tersebut mempunyai dua pengertian yang harus diperhatikan; yaitu:

1. *أيعدكم أنكم إذا متم إخراجكم فأنكم مخرجون*

(apakah ia menjanjikan sesungguhnya kamu apabila mati, kebangkitanmu maka sesungguhnya kamu akan dibangkitkan),

2. *أيعدكم أنكم إذا متم وكنتم ترابا وعظاما مخرجون*<sup>253</sup>

Menurut Ibnu Wallâd sesungguhnya *إذا* bersamaan dengan *إن* adalah tidak boleh, apabila diungkapkan *الإخراج* benar, tetapi tidak boleh apabila dikatakan *مخرجون*, karena *الإخراج* adalah salah dari *kalâm* yang sebelumnya, dan itu jawabnya *إذا*.<sup>254</sup>

Pada pembahasan : *باب آخر من أبواب إن*. (Bab lain-lain yang berkaitan dengan *إن*), Sibawaih bertanya kepada al-Khalîl tentang huruf *إن* (dibaca *fathah* huruf *alif*) pada kata *إنك*. al-Khalîl menjawab bahwa kata itu sama dengan *إن* tetapi pada *إن* tidak digunakan *ibtidâ`* kecuali hanya sedikit sekali.

Menurut Al-Mubarrid pernyataan pernyataan Sibawaih tersebut tidak ada dasarnya, padahal banyak kita temukan *إنك* yang menepati satu tempat.

Yang dimaksud Sibawaih tidak boleh sembarangan menggunakan *إن*, karena terdapat keserupaan antara dua *isim* dan

<sup>252</sup> Sibawaih, *al-Kitâb*... jil. 3, h. 132

<sup>253</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 188-189

<sup>254</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 190-192



antara *isim* dan jumlah qaul, seperti; *زيد كعمرو، وزيد مث عمر* tidak mengatakan *زيد مثل كئنه قام عمرو* karena apabila dibaca *fathah* kalimat sesudahnya dianggap sebagai satu *kalimah* yang menempati *mashdar*. Jadi seperti; *كما أنك هاهنا* ditakwili menjadi; *هو حق ككونك هاهنا*<sup>255</sup>

Pada pembahasan bab: *من الإضافة تحذف فيه ياءى الإضافة* (di antara *idhâfah* yitu dengan membuang huruf *ya*). Sibawaih berpendapat bahwa untuk menunjukkan makna pemilik atau ahli cukup dengan menggunakan *wazan*; *فعلال* seperti; *لبن* (susu), menjadi; *لبنان* (penjual susu), *تمر* (kurma), menjadi; *تمار* (penjual kurma), *خبز* (roti), menjadi *خباز* (penjual/tukang roti), dan lain sebagainya. Tetapi untuk pada kata; *بر* (gandum), tidak boleh mengatakan mejadi *برار* (tukang gandum), tetapi dengan menggunakan kata; *صاحب البر* (pemilik gandum), begitu pula kata: *فكاه* (buah-buahan) tida boleh dengan mengatakan: *فكاهة*<sup>256</sup>

Al-Mubarrid menolak pendapat Sibawaih yang tidak mau menggunakan kata *برار* untuk menyebut pemilik gandum dan *فكاه* untuk menyebut penjual buah-buahan. Karena telah banyak digunakan oleh orang-orang Arab sehingga dianggap cukup tidak membutuhkan lagi legitimasi baik dari puisi atau yang lainnya.<sup>257</sup>

Sibawaih mengatakan bahwa kata *برار* hampir-hampir tidak didengar dari orang-orang arab, tetapi Mubarrad mengatakan bahwa kata tersebut tak perlu lagi hujjah baik dari puisi atau yang lain. Sibawaih sendiri dengan ini juga tidak

<sup>255</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 190-193

<sup>256</sup> Sibawaih, *al-Kitab*... jil. 3, h. 382

<sup>257</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*... h. 213

mau mengatakan kepada pemilik buah-buahan (*صاحب الفاكهة*) dengan sebutan *فكاه*.

Pada pembahasan bab: *جمع الاسم في آخره هاء التانيث* (*jama'* dari *isim* yang berakhiran *ta` ta`nits*), Sibawaih menyebutkan bahwa bentuk *jama' muzakkar sâlim* dari *isim* yang berakhiran *alif mamdûdah* yaitu dengan mengganti huruf *hamzah*-nya menjadi *wâwu*. Misalnya seorang laki-laki namanya; *ورقاء* maka bentuk jamaknya adalah; *ورقاوون*.<sup>258</sup>

Al-Mubarrid menolak pendapat Sibawaih, ia mengatakan bahwa mengganti *alif* dengan *wâwu* untuk bentuk jamak adalah diperbolehkan, bahkan tidak hanya *jama' mudzakkar sâlim*, *jama' taksîr*-pun diperbolehkan, seperti kata; *دار* menjadi *أدور* tetapi pada kata; *ورقاء* sebagaimana yang disebutkan Sibawaih di atas, hanya *alif* yang pertama saja yang berubah menjadi *wâwu*, sedangkan yang kedua (*hamzah*) bentuknya tetap, sehingga kata tersebut bentuk *jama' mudzakkar sâlim*-nya adalah; *ورقاوون*.<sup>259</sup>

Ibnu Wallâd mendukung pendapat Sibawaih. Pada masalah in ada dua jawaban, pertama; yaitu tidak mengganti *hamzah* yang pertama kemudian tidak menyebut *hamzah* tadi karena bersamaan dengan *wâwu*. Kedua tidak boleh mengganti *hamzah*nya karena untuk membedakan yang asli atau pennganti, seperti kata: *قراء، حمراء، قراء،* bentuk *jama' mudzakkar sâlim*nya adalah: *قراوون، حمراوون،*<sup>260</sup>

Pada pembahasan bab:

*هو اسم واحد يقع على جميع وفيه علامة التانيث* (*Isim mufrad*

<sup>258</sup> Sibawaih, *al-Kitab*... jil. 3, h. 395

<sup>259</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 214-215

<sup>260</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 215



yang digunakan untuk makna jamak), Sibawaih berpendapat bahwa kata; *طرفاء*, *حلفاء* adalah *isim* yang digunakan untuk makna *mufrad* dan *jamak*, jadi kata tersebut tidak ada bentuk jamaknya, seperti kata; seperti *حمرء*.<sup>261</sup>

Menurut Al-Mubarrid mengambil dari pendapat al-Asma'i bahwa kata *طرفاء*, *حلفاء* adalah bentuk jamak, sedangkan bentuk *mufrad*-nya adalah *طرفه* dan *حلفه* dan kata-kata tersebut sudah sangat berlaku dikalangan orang-orang awam.<sup>262</sup>

Menurut Ibnu Wallâd Sibawaih telah meriwayatkan bahwa kata tersebut adalah digunakan untuk makna satu, tetapi sebagian bangsa arab menolaknya. Kata tersebut sama dengan; *قصباء*.<sup>263</sup>

Pada pembahasan bab: *ما يضاف إلى الأفعال* (kalimah yang di-*idhafah*-kan kepada *fi'il*), Sibawaih berpendapat bahwa setelah kata (*إذا*, *حيث*) boleh membuat *ibtida'* dengan *klimah isim rafa'* yang dibaca *rafu'*, seperti; *حيث زيد لقيته فأكرمه* (ketika engkau bertemu Zaid, maka muliakanlah dia), dan kalimat; *وإذا زيد تلقاه فأكرمه*. (Ketika engkau bertemu Zaid, muliakanlah dia). Sibawaih juga membolehkan kalimat dengan mendahulukan *fi'il*-nya, tetapi hanya menganggap kalimat tersebut *qabih*. seperti; *اجلس حيث زيد جلس* (duduklah ketika Zaid telah duduk), dan kalimat: *واجلس إذا زيد يجلس* (duduklah ketika Zaid duduk).<sup>264</sup>

Al-Mubarrid tidak sepenuhnya membenarkan Sibawaih yang mengatakan bahwa boleh membuat *ibtida' isim* yang ber-

<sup>261</sup> Sibawaih, *al-Kitab*..., jil. 3, h. 596

<sup>262</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 241

<sup>263</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 241

<sup>264</sup> Sibawaih, *al-Kitab* ...jil. I. h. 106

ada setelah kata (*إذا*, *حيث*). Untuk *isim* yang berada setelah kata *حيث* dapat dibenarkan, seperti contoh di atas, akan tetapi pada *إذا* kata setelahnya harus berupa *fi'il*, karena kata tersebut tidak dapat digandengkan kecuali dengan *fi'il*. Adapun untuk *إذا* yang digunakan untuk menunjukkan makna *mufrad* (tiba-tiba) maka itu tidak masalah, seperti; *خرجت فإذا عبد الله قائم* (waktu saya keluar, tiba-tiba Abdullah berdiri).<sup>265</sup>

Ibnu Wallâd mendukung kritikan Al-Mubarrid dengan mengatakan bahwa membuat *mubata'ad* setelah *إذا* adalah *muḥâl*, dan ditinjau dari segi susunannya adalah salah. Tetapi apabila ada kalimat seperti; *اجلس إذا عبد الله جلس* maka kalimat harus ditakwili jumlah *fi'liyah* dengan mendahulukan *fa'il*nya dari pada *fi'il*nya, jadi *taqdir*-nya adalah; *اجلس إذا جلس عبد الله*, tetapi struktur kalimat seperti ini adalah *mustaqim qabih*, *mustaqim* (benar) dari aspek makna yang dimaksud dan *qabih* (jelek) dari aspek susunannya.<sup>266</sup>

Pada pembahasan bab *zharaf* Sibawaih membolehkan jawaban yang sama untuk pertanyaan *متى* dan *كم*. Ia menukil dari pembicaraan orang-orang Arab yang terkenal fasih ketika ditanya; *متى سير عليه؟ قال الصيف؟* (kapan ditempuhnya?, ia menjawab; pada musim kemarau). *متى انطلقت؟ قال: الصيف*. (kapan kamu pergi? Ia menjawab; pada musim kemarau), *كم سرت؟ قال: الصيف*.<sup>267</sup>

Al-Mubarrid tidak setuju dengan jawaban seperti kalimat tersebut, karena seakan-akan Sibawaih menyamakan bentuk

<sup>265</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 66

<sup>266</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 67

<sup>267</sup> Sibawaih, *al-Kitab*, Jil. I, h. 219



jawaban dari pertanyaan *كم* dan *متى*. Memang betul *كم* atau *متى* digunakan keduanya untuk *zharaf*, tetapi kedua lafaz tersebut ada perbedaannya, *متى* digunakan untuk menunjukkan waktu yang tertentu, sedangkan *كم*, digunakan untuk menanyakan waktu dengan jawaban yang masih bersifat global. Jadi: *كم سرت؟ الصيف* kalimat tersebut hanya tepat digunakan untuk menjawab dari pertanyaan *متى*, karena tidak mungkin dalam waktu *الصيف* (musim kemarau) seluruhnya untuk jatuh dari kendarannya.<sup>268</sup>

Pada pembahasan bab ... *ما شئيه من الأماكن المختصة* (Kata-kata yang menyerupai *zharaf*), Sibawaih mengatakan bahwa *zharaf zaman* adalah *isim* yang paling *tamkin* (mandiri), karena dapat berfungsi sebagai *fā'il* dan juga sebagai *maf'ûl*. Contoh; *أهلكك الليل والنهار* (Malam dan siang telah menghancurkanmu), *استوفيت أيامك* (Saya telah memenuhi hari-harimu).<sup>269</sup>

Al-Mubarrid menolak pernyataan Sibawaih di atas, karena pada hakekatnya contoh kalimat-kalimat yang dibuat Sibawaih mengandung makna *majaz*. Seperti; *أهلكك الليل والنهار* (Malam dan siang telah menghancurkanmu), pada hakekatnya yang menghancurkan bukan siang atau malam, akan tetapi Allah atau mungkin manusia, begitu pula kalimat: *استوفيت أيامك* (engkau telah memenuhi hari-harimu), maksudnya engkau telah melaksanakan janjimu. Dan yang begitu itu tidak hanya berlaku untuk *zharaf zaman* saja, *zharaf makân* juga sama. Seperti kalimat: *أصبك الطريق* (jalan telah membuatmu beruntung), maksudnya *engkau berjalan lalu mendapat keberuntungan* bukan

<sup>268</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 88-89

<sup>269</sup> Sibawaih, *al-Kitâb*, jil. I, h. 419

jalan yang membuatmu beruntung.<sup>270</sup> Dalam Alqur'an seperti ini banyak disebutkan misalnya:

وسئل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها ...

Artinya: dan tanyalah kepada (penduduk) negeri yang kami berada di situ, dan kafilah yang kami datang bersamanya...QS. Yusuf (12):82

Menurut Ibnu al-Wallâd *amkinah* tidak semuanya tepat untuk dijadikan *fā'ilah* atau *maf'ûlah*, karena *amkinah* pada hakekatnya tidak dapat apa-apa. Dalam *kalâm* arab sendiri sangat lemah dan tidak ada contohnya yang digunakan sebagai dasar *qiyas*.<sup>271</sup>

Pada pembahasan bab: *... تسميتك بالظروف* (penyebutan terhadap macam-macam *zharaf*), Sibawah mengatakan bahwa huruf *istifhâm* *أين* adalah huruf *istifhâm* untuk menayakan jawaban *mudzakkar*, seperti; *khalfa*, *jâniba*, dan lain sebagainya.<sup>272</sup>

Al-Mubarrid menolak pendapat Sibawaih tersebut, karena banyak juga ditemukan huruf *istifhâm* *أين* yang menghendaki jawaban *muannats*, seperti; *قبالة زيد*. Menurut Ibnu al-Wallâd *Zharaf* kebanyakan berupa *muzakkar* yang *muannas* hanya sedikit sekali, dan sebenarnya tidak boleh membuat kesimpulan dengan kasus tersebut. Adapun puisi di atas tidak dapat dijadikan hujjah.<sup>273</sup>

Pada pembahasan *isim fā'il* Sibawaih mengatakan bahwa *isim fā'il* yang dimasuki (*ال*) seperti; *الشاتم*, *الضارب*, dan kata yang

<sup>270</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 114-115

<sup>271</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 115-116

<sup>272</sup> Sibawaih, *al-Kitâb*..., jil. 3, h. 267

<sup>273</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 115-116



tidak dimasuki (ال) apabila ditinjau dari artinya mempunyai makna yang berbeda. *Isim fâ'il* yang dimasuki (ال) menunjukkan makna *mâdhî*, dan *isim fâ'il* yang tidak dimasuki (ال) mengandung makna *mudhâri'*, seperti kalimat; هذا الضارب (Ini adalah orang yang telah memukul), ما زيدا أنا الضارب ولا زيدا أنت الضارب (Saya bukanlah orang yang telah memukul Zaid, begitu pula kamu juga bukan orang yang telah memukul Zaid).<sup>274</sup>

Al-Mubarrid tidak setuju pada pendapat Sibawaih yang membedakan makna pada *isim fâ'il* yang dimasuki (ال) dengan *isim fâ'il* yang tidak dimasuki (ال), karena para ahli nahwu membedakan antara yang mengartikan *mudhâri'* dan *mâdhî*. Jadi boleh mengatakan; الضارب زيدا غدا عبد الله (orang yang telah memukul Zaid besok adalah Abdullah), atau; الضارب زيدا أمس عبد الله (orang yang telah memukul Zaid kemarin adalah Abdullah), juga disebutkan dalam puisi:

فبتّ والهم تغشائي طوارقه # من خوف رحلة بين الطاعنين غدا

Ketika saya bermalâm, kebingungan telah menyelimutiku dengan mengetok-ngetok  
rasa takut telah berjalan di antara orang-orang yang ada ditandu besok pagi

Pada puisi di atas membuktikan bahwa *isim fâ'il* (الطاعنين) walaupun ada (ال) dapat digunakan untuk menunjukkan makna *mudhâri'* (غدا).<sup>275</sup>

Pada pembahasan نعت المعرفة (*na'at* pada *isim ma'rifah*), Sibawaih mengatakan bahwa *na'at* yang terdapat pada *isim*

<sup>274</sup> Sibawaih, *al-Kitab*...jil. I, h. 130

<sup>275</sup> Ibnu al-Wallâd, *al-Intishâr*...h. 76

*ma'rifa* ada tiga macam, 1. *na'at* yang berupa *tarkîb idhâfah*, seperti: مررت بصاحك أخي زيد (saya berjalan bertemu temanmu yang menjadi saudara Zaid), 2. *isim* yang terdapat *alif dan lam*, seperti: مررت بصاحك الطويل (saya berjalan bertemu dengan temanmu yang tinggi), 3. *isim mubham*, seperti: مررت بصاحك هذا (saya berjalan bertemu dengan temanmu yang ini). Sifat yang terdapat pada *isim ma'rifah* adalah berfaedah untuk menunjukkan yang lebih khusus.<sup>276</sup>

Menurut Al-Mubarrid tidak tepat *isim ma'rifah* diberi sifat sebagaimana pendapat Sibawaih di atas, apabila ada maka berfungsi sebagai *badal*. Memang sifat pada dasarnya adalah diprioritaskan untuk *isim* yang masih bersifat umum. Jadi menurut Al-Mubarrid seperti kalimat; مررت بالرجل الظريف kata الظريف tidak menjadi sifat, tetapi dianggap sebagai *badal*, karena *al-rajul* pada hakekatnya adalah *الظريف* begitu contoh yang lain.<sup>277</sup>

Pada pembahasan bab *isim ma'rifah*, Sibawaih mengatakan bahwa ada nama pohon yang sangat terkenal *isim* yang sangat terkenal di kalangan orang-orang, seperti kata; نبات أوبر (pohon cendawan). Untuk menunjukkan *nakirah* kata tersebut dibaca *tanwîn* dan untuk menunjukkan *ma'rifah* dibaca dengan meninggalkan *tanwîn*.<sup>278</sup>

Al-Mubarrid menolak pendapat Sibawaih tersebut, menurutnya baik keadaan *ma'rifah* atau *nakirah* dibaca tanpa *tanwîn*, karena tidak ada dalilnya untuk meninggalkan *tanwîn*, karena; أوبر sendiri adalah sifat yang tidak menerima *tanwîn* baik untuk

<sup>276</sup> Sibawaih, *al-Kitab*, Jil. 2, h. 7

<sup>277</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 119

<sup>278</sup> Sibawaih, *al-Kitab*, Jil. 1, h. 95



menunjukkan *nakirah* atau *ma'rifah*.<sup>279</sup>

Menurut Ibnu Wallâd kata نيات أوبر tidak ada dalil yang menunjukkan untuk meninggalkan *tanwîn*, karena kata; أوبر adalah أفعل yang menunjukkan sifat yang juga tidak menerima *tanwîn*.<sup>280</sup>

Pada pembahasan bab: يختار فيه أن تكون المصادر مبتدأ...

(*Mashdar* yang dijadikan *mubtada`*...), Sibawaih menukil ungkapan orang-orang Arab; أمت في حجر لا فيك kalimat tersebut *mubtada`*nya berupa *isim* *nakirah* dan ini jarang digunakan maka termasuk *syadz*, berbeda dengan kalimat سلام عليك yang mempunyai makna untuk doa, dan ini diperbolehkan.<sup>281</sup>

Menurut Al-Mubarrid kalimat أمت في حجر لا فيك artinya juga doa, yaitu (semoga Allah meninggikan kamarmu). Membuat kalimat seperti ini adalah dibolehkan dan dianggap bagus.<sup>282</sup>

Tetapi pendapat ini ditolak oleh Ibnu al-Wallâd kalimat tersebut bukan bermakna doa, karena bentuk doa bukan seperti itu kalimatnya, kalimat tersebut hanya untuk menyatakan menafikan dari hal-hal yang negative yang berkaitan dengan masalah kamar. Jadi hanya kamar saja yang negatif, bukan orangnya. Ini digunakan untuk tujuan memuji bukan untuk makna doa. Apabila digunakan untuk doa kalimat tersebut maknanya tidak *balîg*. Kalimat tersebut hanya tepat untuk memuji seseorang atau untuk membersihkannya dari cacat pada dirinya.<sup>283</sup>

<sup>279</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 132

<sup>280</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*...h. 132

<sup>281</sup> Sibawaih, Jil. I, h. 330

<sup>282</sup> Ibnu Wallâd, *al-Intishâr*,...h. 102

<sup>283</sup> Ibnu al-Wallâd, *al-Intishâr*..., h. 102

## KONKLUSI

Dari pembahasan di atas dapat diambil kesimpulan/konklusi sebagai berikut:

**Pertama:** Lahirnya ilmu *nahwu* akibat terjadinya gejala-gejala penyimpangan bahasa Arab *fushhâ* baik yang berkaitan dengan bahasa komunikasi sehari-hari atau bahasa Alqur'an. Pada mulanya penyimpangan terhadap kaidah bahasa belum begitu terasa tetapi lama-kelamaan menjadi permasalahan yang serius terutama setelah agama Islam berkembang pesat di berbagai wilayah Negara tetangga, seperti: Persi, Yunani, Afrika Utara, India dan lain sebagainya. Karena selain mereka memeluk agama Islam, mereka juga belajar bahasa Arab sebagai bahasa Alqur'an. Bahasa Arab yang menggunakan kaidah-kaidah *Îrâb* yang sangat ketat merupakan kesulitan tersendiri bagi non Arab, karena dapat mengakibatkan kesalahan makna. Tuntutan masyarakat yang demikian mengundang pakar bahasa untuk menciptakan kaidah-kaidah *nahwu* yang mulai dirintis oleh khalifah Ali r.a beserta sahabatnya Abu al-Aswad al-Du'ali. Pada masa Abu Aswad ini dalam sejarah *nahwu* dikenal dengan



sebutan fase *wadh'I wa takwîn* (peletakan dan pembentukan). Pada fase pertama ini kedua tokoh tersebut sangat berjasa besar dalam menetapkan kaidah-kaidah *nahwiyyah*, walaupun masih bersifat sederhana.

**Kedua:** kajian *nahwu*, mengalami perkembangan yang pesat ketika para ulama yang menekuni kajian bahasa memperhatikan berbagai macam kalam Arab baik yang berupa sya'ir atau prosa dari berbagai kabilah yang dianggap fasih. Tentunya mereka tidak begitu saja menerima akan tetapi juga mengkritik terhadap keotentikan bahasa yang diriwayatkan. Seperti yang dilakukan oleh Nashr bin Ashim, Yahya bin Ya'mar, Abu Ishaq al-Khadhramiy, Isa bin Umar al-Tsaqafi, Yunus bin Habib dan lain sebagainya. Suhu politik dan fanatik kedaerahan ikut juga mempengaruhi terhadap corak *nahwu*, seperti Bashrah dan Kufah. Mereka saling bersaing dalam memamerkan pendapatnya yang paling kuat dan mengkritik pendapat madzhab lain. Kritik antar madzhab mulai muncul pada periode ketiga dari sejarah nahwu Bashrah yaitu masa al-Khalil, sedangkan untuk Kufah adalah pada priode pertama yaitu masa al-Ruasi. Kemudian dilanjutkan oleh murid-muridnya dari Al-Khalil diwakili oleh Sibawaih dan dari Al-Ruasi diwakili oleh Al-Kisâi. Mereka berdua saling berdebat dan mengkritik yang disaksikan dihadapan Al-Barmaki.

**Ketiga:** Pada perkembangan selanjutnya kritik tidak hanya terjadi antar *madzhab*, pada satu madzhabpun terjadi kritik sebagaimana dalam penemuan penelitian ini. Sibawaih seorang tokoh Bashrah yang tidak diragukan lagi tingkat keilmuannya

dalam bidang *nahwu* dikritik habis-habisan oleh Al-Mubarrid. Al-Kitab karangan Sibawaih yang oleh para ulama *nahwu* dianggap sebagai *Qur'an al- nahwu* ternyata banyak pendapat Sibawaih yang dianggap lemah oleh Al-Mubarrid, bahkan tidak segan-segan Al-Mubarrid mengatakan pendapatnya Sibawaih sangat jelek (*ra'yun radi'*). Dilihat dari latarbelakngnya kritik Al-Mubarrid terhadap pendapat-pendapat Sibawaih adalah kritik lebih bersifat konstruktif, karena sama-sama mereka berdua berasal dari madzhab yang sama yaitu Bashrah. Pendapat Sibawaih yang dikritik Al-Mubarrid dalam penelitian ini sebanyak 132 permasalahan.

**Keempat:** Kritik Al-Mubarrid terhadap Sibawaih adalah kritik ahli nahwu tingkat tinggi. Hal ini terlihat betapa jelinya Sibawaih dalam mengungkapkan kaidah-kaidah nahwu dari macam-macam gejala-gejala bahasa Arab yang kadang-kadang sering terlihat *iftiradiyah* (mengandai-andai), sehingga terkesan aneh dan tidak aplikatif. Begitupula ketajaman Al-Mubarrid dalam mengkritisi pendapat Sibawaih sehingga memunculkan sebuah kritik yang menarik. Seringkali gejala bahasa yang sama dianalisis dengan kacamata yang berbeda, begitu pula adanya kemungkinan-kemungkinan pengembangan dari sebuah kasus akan memunculkan pendapat yang berbeda.



## DAFTAR PUSTAKA

### Dalam Bahasa Arab

- Alqur`an al-Karîm
- Abd al- Lathîf, Muhammad Hamâsah, *al-Nahwu wa al-Dilâlah, Madkhal lidirâsah al-Ma'nâ al-Nahwi al-Dilâli*, Beirut, Dar al-Syuruq, 2000
- Allâmah, Thalâl, *Tatawûr al-Nahwu al-'Araby fi Madrasah al-Bashrah wa al-Kûfah*, Beirût, Dâr al-Fikr al-Banâni, 1993
- Aun, Husain, *al-Lughah wa al-Nahwu*, Iskandaria, Ruyal Khalaf, 1952
- Id, Muhammad, *al-Ushûl al-Nahwu al-'Arabî*, Kairo, Alam al-Kutub, 2006
- Abd al-'Aziz, Muhammad Hasan, *al-Qiyâs fi al-Lughah al-'Arabiyah*, Madinat Nashar, Dâr al-Fikr al-Arabi, 1995
- Abd al-Fattah, Nâzik Ibrâhîm, *Muasykilât wa al-Takhâthub fi dhawi 'Ilmi wa al-Lughah*, Kairo, Dâr Quba, 2002
- Abd al-Jalîl, Manqûr, *'Ilm al-Dalâlah : Ushûluhu wa Mbâhitsuhi fi al-Turâts al-'Arabî*, Damaskus, Mansyurat Ittihad al-Kuttâb al-'Arab, 2001



- Abdullah Salim, Amin, *Tajdîd al-Nahwi Wanazhratun sawâ'*, Kairo, Matba'ah al-Amanah, 1986
- Abdurahman, Mamduh, *al-'Arabiyah wa al-Fikr al-Nahwi*, Dâr al-Ma'rifah al-Jam'iyyah, 1999
- Abd al-Tawwâb, Ramdhân, *at-Tathawwûr al-Lugawi li Lughah al-'Arabiyah*, Kairo, Maktabah al-Khanji, 2003
- Al-Afgâni, Sa'id, *fi Ushûl al-Nahwi*, Beirut, al-Maktabah al-Islami, 1987
- Al-Anbâry, Kamaluddin Abi al-Barakat, *al-Inshâf fi masâil al-Khilâf*, Kairo : Dâr al-Nahdhah, 1953
- Amin, Ahmad, *Dhuhâ al-Islâm*, Kairo, Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1974
- Anis, Ibrahim, *Asrâr al-Lughah*, Kairo, Dâr al-Maarif , 1968
- Badawi, Hamdi Ahmad, *Sibawaih Hayâtuhû wa Kitâbuhû*, Dâr an-Nahdhah, 1968
- Daḥdah, Anton, *Qawâ'id al-lughah al-Arabiyyah*, Beirut, Maktabah Libanon, 1981
- Darwis, Ahmad, *Inqâz al-Lughah min Aidi an-Nuhât*, Beirut, Dâr al-Fikr, 1999
- Dhaif, Syauqî, *Al-Madâris an-Nahwiyyah*, Kairo, Dâr al-Ma'ârif , 1968
- \_\_\_\_\_, *Taisir an-Nahwi Qadimân wa Hadîsân*, Kairo, Dâr al-Ma'ârif, 1986
- \_\_\_\_\_, *Taisir Lugawiyah*, Kairo, Dâr al-Ma'ârif, 1990
- \_\_\_\_\_, *al-Khulâshah an-Nahwiyyah*, Alim al-Kutub, 2005
- Al-Faidhali, Abul Hadi, *Mukhtashar al-Sharfi*, Beirut, Dâr al-Ilmi. 1981

- Ghalâyaini, Muhammad Musthafa, *Jami' al-Durûs al-'Arabiyah*, Beirut, al-Maktabah al-'Ashriyah, 1984
- Hamawi, Yaqût, *Mu'jam al-Buldân*, Beirut, Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 1991
- \_\_\_\_\_, *Mu'jam al-Udabâ'*, Beirut, Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 1987
- Hamdan, Muhammad Mahmûd, *Masâil al-Khilâf baina an-Nahwiyyîn, al-Basriyyîn wa al-Kufiyyîn*, Kairo, Maktabah Wahbah, 2001
- Hammûd, Khadir Musâ Muhammad, *an-Nahwu wa an-Nuhât al-Madâris wa al-Khashâish*, Beirut, 'Alim al-Kutub, 2003
- Handawy, Hasan, *Manâhij ash-Sharfiyyin wa Madzhabihim*, Damaskus, Dar al-Qalam, 1978
- Hassan, Abbâs, *al-Lughah wa an-Nahw Baina al-Qadîm wa al-Hadîts*, Kairo Dâr al-Ma'ârif, 1987
- \_\_\_\_\_, *al-Khulâshah al-Nahwiyyah*, Kairo : 'Alam al-Kutub, cet. I, 2000
- \_\_\_\_\_, *al-Lughah al-'Arabiyyah baina al-Mi'yariyyah wa al-Washfiyyah*, Kairo : Alam al-Kutub, cet. IV, 2000
- \_\_\_\_\_, *Manâhij al-Baḥts fi al-Lughah*, Casablanca : Dâr al-Tsaqafah, 1979
- \_\_\_\_\_, *al-Ushûl, Dairâsah Epistimolujiiyyah lil al-Fikri al-Lughawi 'inda al-'Arab : al-Nahwu - Fiqh al-Lughah- al-Balâghah*, Kairo, 'Âlam al-Kutub, Cet. I, 2000
- \_\_\_\_\_, *al-Lughah al-Arabiyyah Ma'naha wa Mabnaha*, Kairo, al-Haiah al-Mishriyyah al-Ammah, 1979
- Hassani, 'Affâf, *Fi Adillah an-Nahwi*, Maktabah Akadimiyah, 1996



- Al-Hâsyimî, Ahmad, *Jawâhir al-Balâghah*, Beirut, Dar al-Fikr, 1994
- Hilâl, Abdul Gaffâr Hamîd, *Abniyah al-'Arabiyah fi Dhawi 'Ilmi at-Tasykil as-Shauti*, Kairo, Dâr al-Thab'ah, 1979
- Husain, Husain Rif'at, *al-Ijmâ' fi Dirâsât an-Nahwiyah*, Kairo, 'Alim al-Kutub, 2001
- Ibnu al-Anbâry, *al-Inshâf fi Masâil al-Khilâf*, Kairo : Mathba'ah al-Istiqamah, 1964
- Ibnu Fâris, *al-Shâhibî*, Kairo, Isa al-Bâb al-Halâbi, tt.
- Ibnu Jinnî, Abu al-Fattah Utsman, *al-Khashaish*, Beirut, Dâr al-Kitâb al-'Arabi, 1913
- Ibnu Madhâ', Abu al-Abbas Ahmad bin Abdur Rahman, *al-Radd 'ala al-Nuhât*, Kairo, Dâral-I'tisham, tt.
- Ibnu Malik, Abu Abdullâh Badruddin Ibnu Imam Muhammad *Syarh Alfiah Ibnu Malik*, Beirut, Dar al-Surur, t.t, h. 3
- Ibnu Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Beirut, Dar Shadir, 1979
- Ibnu Qutaibah, Abu Muhammad Abdullâh bin Muslim, *Adab al-Kâtib*, Dâr al-Ma'rifah 1997
- Ibnu Wallâd, *al-Intishâr Li Sibawaih 'alâ Al-Mubarrid*, t.k, Nuassasah al-Risalah, 1993
- Ibrâhîm, Abdul Alim, *al-Nahwu al-Wazhîfi*, Kairo, Dâr al-Ma'arif, 1978
- Ibrahim, Muhammad Abul Fadhal, *Marâtib al-Nahwiyîn*, Beirut, Dâral-Fikr al-'Araby, 1974
- Ilyâs, Munâ, *al-Qiyâs fi al-Nahwi*, Damaskus, Dar al-Fikr, 1987
- Al-Jurjânî, Abd al-Qahir, *Dalâil al-I'jâz*, Jeddah Dar al-Madâni, 1992

- Al-Khulli, Amîn, *Manâhij al-Tajdid fi al-Nahwi wa al-Balâghah al-Tafsîr wa al Adab*, Kairo, al-Haiah al-Mishriyah al-'Amman, 1995
- Lâsyîn, Abd al-Fattâh, *al-Tarâkib al-Nahwiyah wa al-Sharfiyyah*, Beirut, Muassasah al-Risalah, 1985
- Lughâwî, Abu Thayyib, *Marâtib al-Nahwiyîn wa al-Lughawiyîn*, Kairo, 1974
- Ma'luf, Louis, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-'Alam*, Beirut, Dâr al-Masyriq, 1986
- Mahzûmî, Mahdî, *Madrasah al-Kûfah wa Manhajuhâ fi Dirâsah al-Lughah wa al-nahwi*, Mesir, Maktabah Mustafa al-Halabi, 1985
- Al-Mubarak, Muhammad, *Fiqh al-Lughah wa Khashâih al-'Arabiyah*, Beirut, Dâr al-Fikr, 1989
- Muhammad al-As'ad, Abdul Karîm, *al-Wasîth fi Tarikh al-Nahwi al-Arabi*, Riyad], Dârasyy-Syawaq, 1992
- Mujâhid, Abdul Karim, *al-Dalâlah al-Lugawiyah 'Inda al-'Arab*, Dâr al-Afaq, al-Jadidah, tt.
- Mukrim, Abdul 'Al Salim, *Syawâhid Sibawaih min al-Mu'allaqât fi Mizân al-Naqdi*, Muassasah al-Risalah, 1987
- Mustafa, Ibrahim, *Mu'jam al-Wasith*, Istanbul, aktabah al-Islamiyah, 1972
- Na'im, al-Mazid Ismâ'il, *Sibawaih al-Bashri*, Damaskus, Dâr Ibnu Katsîr, 1999
- Nawâji, Asyraf Mahir Mahmud, *Mustalahât 'Ilmi Ushûl al-Nahwi*, Kairo, Dâr al-Gharîb, 2001
- Qaras, Muris, Penterjemah ; Shâlih al-Kasywu, *fi al-Nahwy al-Tahwily*, Muassasah Wathaniyah, 1989



- Raiḥāni, Muhammad Abdur Rahmān, *Ittijāhāt al-Tahlīl al-zamāni fi Dirāsāt al-Lugawiyah*, Kairo, Dār al-Quba', 1998
- Al-Rajihī, 'Abduh, *al-Naḥwu al-'Arabi wa Dars al-Ḥadīts, al-Baḥts fi al-Manhaj*, Beirut, Dār al-Nahdhah, al-'Arabiyyah, 1986
- Ridhā, Alī, *al-Marja' fi al-Lughah al-'Arabiyyah Naḥwāha wa Sharfāhā*, Beirut, Dār al-Fikr, t.t
- Al-Sakākī, Yusuf ibnu Muhammad Ibnu Ali, *Miftāḥ al-'Ulūm*, Dar al-Kutub, al-'Ilmiyyah, 2000
- Sahin, Taufiq Muhammad, *'Awāmīl Tanmiyah al-Lughah al-'Arabiyyah*, Damaskus, Maktabah Wahbah, 1980
- Sairāfi, Abu Said Hasan bin Abdullah, *Akḥbār al-Naḥwiyyīn al-Basriyyīn*, Kairo, Maktabnah al-Ḥalaby, 1975.
- Sālim Mukrim, Abdul 'Al, *al-Halaqah al-Mafqūdah fi tarikh al-Naḥwi al-'Araby*, Kuwait, Muassasah al-Wajih, 1977
- Samrā'i, Ibrahīm, *al-Tatawwūir al-Lugawiy al-Tarihy*, Beirut, Dār al-kitāb, 1975
- Samrā'i, Ibrahīm, *Dars at-Tārīhiy fi al-'Arabiyyah al-Maḥkiyyah*, Kairo, 'Ālim al-Kutub, tt.
- Sibawaih, Abu Basyar Umar bin Utsman bin Qanbar, *al-Kitāb*, Beirut, Dār al-Kitāb, 1975
- Sinjeri, Muhammad Musthafā, *al-Māzāhib al-Naḥwiyyah*, Jeddah, al-Maktabah al-Faishāliyyah, 1984
- Suyūthy, Jalaluddin Abdur Rahmān, *Kitāb al-Iqtirāḥ fi 'Ilmi Usūl al-Naḥwi*, Jaros Press, 1988
- \_\_\_\_\_, *al-Muzhir fi 'Ulum al-Lughah wa anwā'ihā*, Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998
- Sya'ir, Hasan Musa, *al-Nuḥāt wa al-Ḥadis al-Nabawi*, Maktabah at-Ta'lim li Lughah al-'Arabiyyah, 1990

- Tha'wil, Sayyid Rizqi, *al-Khilaf baina al-Naḥwiyyin*, Jeddah, al-Maktabah Dar al-'Arabiyyah al-Faishāliyyah, 1984
- Thantāwī, Muhammad, *Nasy'at al-Naḥwi wa Tarikhihi Asyḥuran-Nuḥāt*, Beirut Dār al-Manar, 1991
- \_\_\_\_\_, *al-Usūl al-Naḥwi, Fiḥ al-Lughah, wa al-Balāghah*, Kairo, Al-Haiyah al-Mishriyah, 1982
- Thayyib, Abū al-Lugawiy, *Marātib al-Naḥwiyyīn*, Kairo, Dār al-Afaq, 2003
- Umar, Ahmad Muhtār, *Ilmu Dalālah*, Beirut, Maktabah Dār al-'Arabiyyah Li Nasyri, 1982
- Wafī, Ali Abd Wahid, *Ilm al-Lughah*, Kairo, Dar al-Nahdhah, 1957
- Yasin, Muhammad Husain Ali, *al-Dirasat al-Lughah al-'Arabiyyah 'Inda al-'Arab Ila Nihayah al-Qarn as-tsāliṣ*, Dār Maktabah al-Haiyah, 1980
- Zaidan, Jurji, *Tarikh al-Adāb al-Lughah al-'Arabiyyah*, Beirut : Dār al-Fikr, 1996
- Zajāji, Abū al-Qāsim, *al-Idhāḥ fi 'Tlāl an Naḥwi*, Beirut, Dār an-Nafais, 1974
- Al-Zayyat, Ahmad Hasan, *Tārīkh al-Adab al-'Arabi*, Beirut, Dar al-Ma'rifah, 2001

#### Dalam Bahasa Indonesia

- Ansāry, Ahmad Sayuti, *Bunyi Bahasa*, Jakarta, UIN Jakarta Press, 2006
- AR, Syamsuddin dan Usmaia S. Darnianti, *Metode Penelitian Bahasa*, Bandung, Rosda, 2006
- Ba'dulu, Abdul Muis dan Herman, *Morfosintaksis*, Jakarta,



- Rineka Cipta, 2004
- Bell, Rongger, *Sosiolinguistik, Sajian, Tujuan Pendekatan dan Problem*, Terj. Abd Syukur Ibrahim, dari *Sosiolinguistik, Goals, Approaches and Problems*, Surabaya, Usaha Nasional, 1995
- Chaer, Abdul, *Psikolinguistik Kajian Teoritik*, Jakarta, Rineka Cipta, 2003
- \_\_\_\_\_, *Linguistik Umum*, Jakarta, Rineka Cipta, 1994
- Chomsky, Noam, *Cakrawala Baru Kajian Bahasa dan Pikiran*, Ter. Freddy Ibrahim dari *the New Horizon in the Study of language and mind*, Jakarta, Logos, 2000
- Moleong, Lexy, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung, Remaja Rosdakarya, 2004
- Mudar, Yunus Ali, *Sejarah Kesusasteraan Arab*, Surabaya, Bina Ilmu, 1983
- Muhajir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta, Rake Sarasin, 2000
- Muslih, Muhammad, *Filsafat Ilmu*, Yogyakarta, Belukar, 2004
- Parera, JOS Daniel, *Linguistik Edukasional, Pendekatan Konsep dan Teori Pengajaran Bahasa*, Jakarta, Erlangga, 1986
- \_\_\_\_\_, *Sintaksis*, Jakarta, Gramedia Pustaka Utama, 1993
- \_\_\_\_\_, *Teori Semantik*, Jakarta, Erlangga, 1991
- Pateda, Mansoer, *Semantik Leksikal*, Jakarta, Rineka Cipta, 2001
- Qomar, Mujamil, *Epistemologi Pendidikan Islam dari Rasional hingga Metode Kritik*, Jakarta, Erlangga, 2005
- Strauss, Anselm dan Corbin, *Dasar-Dasar Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2003
- Sumanto, *Metodologi Sosial dan Pendidikan*, Yogyakarta, Andi Offset, 1995

- Suriasumantri, Jujun, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta, Sinar Harapan, 2005
- Al-Wasilah, A. Chaedar, *Pengantar Penelitian Terapan*, Jakarta, Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2005
- Dalam Bahasa Inggris**
- Bloomfield, Leonard, *Lenguage*, London, George & Enwin, Ltd, 1934
- Bogdan, Robert c. and Sari K. Biklen, *Qualitative Research for Education*, New York, Longman, 1983
- Crystal, David, *The Cambridge Ensiclopedia of Lenguage*, Cambridge University Press, 1989
- Denzin, Norman and Lincol, Yvonna S (editors), *Hand Book of Qualitative Research*, Library of Congres Cataloge Publication Duta.
- Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Beirut, Maktabah Libnan, 1980



## INDEKS

### A

Abbasiyah 16  
Abu al-Aswad 27  
Abu Aswad 28  
Abu Muslim 33  
ahli bid'ah 57  
'ajam 68  
al-'arabiyyah 70  
al-ashlu 53  
al-Ghazali 1  
Ali bin Abi Thalib 15  
al-Ikmal 79  
al-Kisâi 38, 44  
al-Kitab 34  
Al-Mubarrid 87, 90, 94  
Al-Sairâfi 75  
Al-Suyûthi 76  
'arudl 73  
As-Suyuthi 54

### B

badal 134  
bahar 73  
Bashrah 22, 54  
binâ` rubâ'i mûlaq 95

### D

derivsi kalimah isim 94, 143

dhâbith 51  
dhaniyyah 57

### E

epistemologi 1

### F

fa'il 124, 119  
fase nasy'i wa numuw 26  
fase wad'I wa takwîh 26  
fi'il 109, 121  
fi'il mitsâl wâwi 92  
fi'il mu'tal 97  
fushhâ 5

### H

hamzah 92, 129  
hijâiyyah 10  
hujjah 49  
hukum aghlabiyyah 64  
huruf jar 137

### I

Idghâm 98  
idhâfah 101, 172  
I'lâl 72  
'illah 58, 61



'illah ashl 62  
 'illah asy'ār 62  
 'illah awlā 62  
 'illah dalālah 62  
 'illah farq 61  
 'illah haml 'ala al-ma'nā 62  
 'illah ikhtishār 62  
 'illah istighnā` 61  
 'illah istitsqāl 61  
 'illah mu'adilah 62  
 'illah mujawarah 62  
 'illah musyakilah 62  
 'illah naqīdh 62  
 'illah simā` 61  
 'illah tadhād 62  
 'illah takhffif 62  
 'illah tasybih 61  
 'illah taukid 61  
 'illah ta'wīdh 61  
 ilmu al-ashwāt 10  
 ilmu al-mukasyafah 1  
 ilmu ladunī 1  
 ilmu nahwu 16, 19, 22, 26, 71, 85  
 intuisi 7  
 I'rāb 8, 18, 149  
 isim 100, 127, 133, 141, 173  
 isim fā'il 177  
 isim ghairu 158  
 isim ma'rifah 166, 178  
 isim mufrad 157  
 Isim mufrad 107, 130, 173  
 isim tafdhil 144  
 isim zharaf 160  
 isytiqāq 95

**J**

Jadal 12

jazm 63

**K**

Kabilah 52, 151  
 kalam 21  
 Kalimah 138  
 kâtib 8  
 Kûfah 24, 25, 39, 54

**L**

lahjah 45  
 lahjah Hijâz 35  
 lahn 5, 7, 49  
 laqab 42  
 Laqab Al-Mubarrid 85

**M**

madzhab Bashrah 32, 37  
 majhul 57  
 makhraj al-huruf 92  
 manhaj 'aqli 1  
 manhaj dzauqi 1  
 manhaj jadali 1  
 manhaj muqâran 2  
 manhaj naqdi 2  
 manthiq 26  
 maqis 60  
 maqis 'alaih 60  
 ma'riafah 91  
 mashdar 92, 164  
 Mashdar 110, 148, 180  
 maskawaih 68  
 metode dialogis 1  
 metode l'lal 29  
 metode intuitif 1, 7  
 metode komparatif 2

Metode kritik 2  
 metode qiyas 29, 60, 63  
 metode rasional 1, 7  
 metode sima' 32  
 muaddib 36, 39  
 Mudhâ'af 98  
 munâzharah 12  
 mustaqim qabih 112  
 musyabah bi ism al-fâ'il 116  
 mutawatir 48, 57  
 mutharid 59  
 mutsannâ 108  
 muwalladin 58

**N**

na'at 132, 169, 178  
 nafi 63  
 nahwu 2, 3, 10, 29, 37, 43, 79  
 nasy'i wa numuw 31  
 natsar 43  
 nazham 43  
 nisbah 68  
 nudbah 163  
 nûn taukid 153

**Q**

qasam 139  
 qira'ah sab'ah 25, 31, 36  
 qiraah sab'ah 45  
 qira'at 48  
 qira'at 'asyrah 72  
 qiyas 29, 42, 97  
 qiyâs 9, 11, 53, 54  
 Qiyâs 58  
 quhhun 67  
 qunbur 67

**R**

rafa' 148  
 rahawaih 69  
 râih 68  
 rijalul hadits 74  
 riwayat 52

**S**

sanad 56  
 sayyid al-Adab 73  
 shadr al-Islâm 14  
 shahih 56  
 shighah mubâlaghah 97  
 Sibawaih 33, 68, 70, 82  
 sima' 29, 48, 51, 52  
 sima' wa riwayah 9  
 syadz 48, 58, 99  
 Syaz 65

**T**

ta'ashub 45  
 taghlib 62  
 Tahqir 105  
 tamyiz 113  
 tarkib 4  
 tashghir 102, 104, 106  
 tashghirisim 103  
 tatsniyah 111  
 taukid 170  
 tauqifi 64  
 thabaqah 31, 37, 42  
 Tsa'lab 42  
 tsiqah 74  
 tsiqqah 35  
 tsqah 52



Dr. H. Kojin, MA

## U

umarawaih 68  
Umar bin Khathab 46  
Umayyah 20  
ushul 59  
Uslub 12

## W

waih 68  
wāwu 133  
wazan 45, 94

## Y

Yunus bin Habib 38

## Z

zaidah 96  
Zamakhsyari 64  
zharaf 146, 175  
zharaf makân 161

## CURICULUM VITAE

### A. Identitas

Nama : Dr. Kojin, M.A  
Tempat /Tanggal lahir: Tulungagung, 01 Nopember 1969  
Jenis Kelamin : Laki-laki  
Agama : Islam  
Pekerjaan : Dosen STAIN Tulungagung  
Pangkat/Jabatan : IV / A  
Alamat Rumah : RT. 02/01 Gendingan Kedungwaru  
Tulungagung Jawa Timur  
Alamat Kantor : Jl. Mayor Sujadi Timur 46 Tulung-  
agung Telp. 0355- 321513  
Hp. : 081335922243

### B. Riwayat Pendidikan

#### 1. Pendidikan Formal

- Sekolah Dasar Negeri Gendingan I, lulus 1984
- Madrasah Tsanawiyah Negeri Karangrejo, lulus 1987
- Madrasah Aliyah Negeri I Tulungagung, lulus 1990
- S-1 IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, fakultas Adab-BSA, lulus 1995



- S-2 UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Program Studi Adab-BSA
- S-3 UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Program Studi Adab-BSA (penyelesaian disertasi sampai sekarang).

## 2. Pendidikan Non Formal

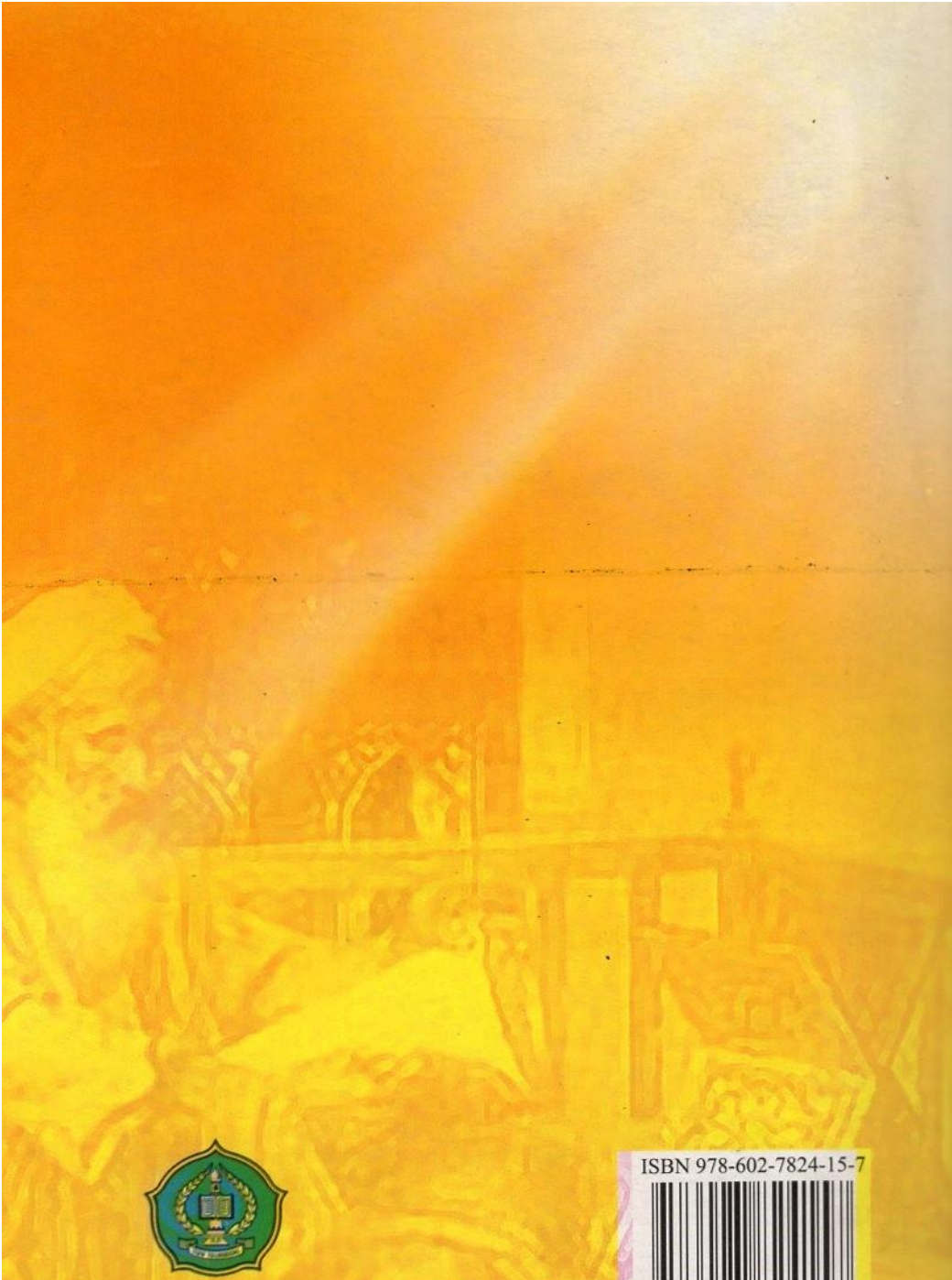
- Ngaji dengan orang tua (Alm. H. Masyhudi), 1975-1984
- Madrasah Diniyah Baitussajidin 1984-1987
- Pondok Pesantren Panggung Tulungagung, 1987-1989
- Pondok Pesantren Al-Fatah Mangunsari Tulungagung, 1989-1990
- Pondok Pesantren Wahid Hasyim Gaten Yogyakarta, 1990-1992
- Pondok Pesantren Krapyak Yogyakarta, 1992-1995
- Pondok Pesantren Darus Sunah Pisangan Jakarta, 2000-2004

## C. Karya Ilmiah

1. *Tahrîr al-Mar`ah fi riwâiyati al-Nidâ` al-Khâlid*, 1995, (tesis)
2. *Aspek Balaghah dalam Kitâb Sibawaih* (Kajian dari segi Ilmu Ma`ani), 2003
3. *Taujihah al-Nuhat*, tahun 2000, makalah dalam seminar.
4. *Rintisan Sejarah Ilmu Nahwu*, 2005 (Buku, Penerbit STAIN Tulungagung Press).
5. *Sejarah Ilmu Balaghah (Studi Historis Sebab-sebab Lahirnya Ilmu Balaghah dan Perkembangannya sampai Abad VII)*. 2006, (Buku, Penerbit STAIN Tulungagung Press).

6. *Al-Jahizh al-Muassis li 'ilmi al-Bayân*, 2007, (Buku, Penerbit STAIN Tulungagung Press).
7. *Al-Istifhâm fi Alqurân*, (Dirasah Balaghiyah 'an jami'I Ayâti al-Istifhâm fi al-Qur'an), 2008, (Buku, Penerbit STAIN Tulungagung Press).
8. *Pengajaran Sastra Arab yang Ideal di PT Islam Indonesia*, 2008, *Makalah Workshop di IAIN Raden Patah Palembang*.
9. *Bahasa Arab Praktis Bagi Jamaah Haji Indonesia*, 2011 (Buku, Penerbit STAIN Tulungagung Press).





ISBN 978-602-7824-15-7

