

AL-SAMĀ': KAJIAN EPISTEMOLOGI ILMU NAHW

Oleh: Muhammad Thoriqussu'ud
(UIN Sunan Ampel Surabaya)

Science nahw developed based on distinctive and unique methodological principles. According to Tammam Hassan, there are at least three methodological principles (the working procedure of the scientific establishment of nahw rules) namely; al-samā', al-istishhāb, and al-qiyās. In the context of nahw, all-equal means a research procedure on a language events conducted by experts by seeking information from the original source to ensure its authenticity and then to be used as a theoretical basis. The term al-samā' is used in at least two contexts; First, the making or the usage of tenses is based on what is commonly used and heard directly from Arabs who rated fluent, for example mashdar samā'i. Second, the usage of methods of nahw standardization rules through searching process, hearing, and recording directly from fushahā' al-'arab.

Keywords: Al-Samā', Epistemologi, Nahw

PENDAHULUAN

Bahasa Arab sebagai salah satu alat untuk mengungkapkan pikiran seseorang kepada orang lain memiliki pola yang berbeda dengan pola bahasa lain. Untuk memahami sebuah ide atau pikiran secara teliti melalui ungkapan bahasa arab yang diucapkan penuturnya maka seseorang harus mengetahui hukum-hukum bahasa dan cara mengekspresikannya, sebagaimana hukum-hukum yang dibangun dalam dasar-dasar logika (*manthiq*)¹. Karena logika (*manthiq*) merupakan ilmu yang membahas aturan-aturan berpikir (*qawānīn al-fikr*). Adapun aturan-aturan bahasa Arab atau yang disebut dengan *ahkām al-lughah* secara umum disebut dengan *nahw*.

Oleh karena itu, *nahw* pada hakikatnya merupakan ungkapan ilmiah mengenai aturan-aturan (*qawānīn*) yang diikuti oleh setiap kaum (Arab) dalam membuat *lafdh* dan menyusun kalimat untuk menyampaikan makna-makna. Ungkapan tersebut baik dari sisi bunyi, kata dan kalimatnya disusun berdasarkan karakter budayanya (*jail ba'd jail*). Pewarisan bahasa ini berlangsung secara alamiah yang sering disebut dengan *salīqah al-'arab* (Talenta Arab, *Arabic Nature*), selama belum terjadi kontak budaya dengan bangsa lain.

Nahw sebagai aturan bahasa arab, yang belum dikenal pada masa permu-

laannya, kemudian memiliki perkembangan yang pesat seiring dengan pertumbuhan dan perkembangan ilmu pengetahuan dalam Islam. Beberapa *nuhāt* (*grammarians*) bermunculan di berbagai daerah Islam seperti di Bashrah, Kufah, Mesir dan Andalusia (Spanyol). Kemudian muncul nama mazhab yang dinisbatkan kepada daerah asal *nuhāt* itu berada, seperti madzhab Bashrah, madzhab Kufah, madzhab Andalusia dan madzhab Mesir.² Kebanyakan para *nuhāt* ini pada mulanya mendasarkan kaidahnya pada *Sāliqah al-Arab* (Talenta Arab, *Arabic Nature*) yang dibangun secara kuat dengan berdasarkan pada *samā'i* (*hearing, receiving, generally accepted used*) dari *syawāhid kalām al-'arab al-fashih* terdahulu baik berbentuk syair maupun berbentuk prosa³, al-Qur'an al-Karim, dan Hadits Nabi saw. untuk menjaga orisinalitas bahasa Arab itu sendiri. Dalam proses *samā'i* dari *syawāhid kalām al-'arab al-fashih* terdahulu para *nuhāt* sangat selektif dalam mengambil *hujjah*. Syair dan prosa yang dijadikan *hujjah* ini adalah yang masih murni dan tidak tercampur dengan bahasa 'ajam, yaitu kelompok *jāhiliyah*, *mukhadramīn*, dan kelompok terakhir penyair dinasti Umawiyah yaitu Basyrah ibn Bard (w. 167 H). Begitu pula proses *samā'i* dari hadits Nabi saw, mereka mensyaratkan kriteria hadits *al-mutawātir al-masyhūr*.

Proses formulasi atau pengkaidahan *nahw* ini relatif "matang dan mapan" konstruksinya pada masa al-Kha-

1 Muna Ilyas, *al-Qiyās fī al-Nahw*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t), hlm. 120. Bahasa mempunyai hubungan dekat dengan logika, termasuk bahasa Arab. Hubungan ini terjadi karena bahasa mengandung makna untuk mengekspresikan pikiran manusia. Dari fungsi kedua hal tersebut (bahasa dan logika) maka terjalinlah hubungan satu dengan yang lain. Logika (*manthiq*) dipandang sebagai alat yang membahas kaidah-kaidah berpikir yang benar. Sedangkan bahasa supaya dapat dipahami juga harus disusun dengan pola yang benar, sehingga keduanya saling membutuhkan. Untuk itu bahasa arab harus disesuaikan dengan tata aturan kaidah bahasa (*nahw*) yang mengatur dalam membuat susunan kata (*tarkīb al-kalimāt wa al-'ibārāt*) untuk menyampaikan sebuah makna

2 Mustafa Abd al-Aziz al-Sinjarji, *al-Madzhāhib al-Nahwiyyah fī Dau' al-Dirāsāt al-Lughawiyah al-Hadīthah* (Jeddah: al-Faisaliyah, t.t), hal. 9-10

3 Afaf Hasanain, *Fī Adillah al-Nahw*, (Kairo: al-Maktabah al-Akadimiyyah, 1996), hal. 15-17. Al-Suyuti menjelaskan dalam *al-Mudhahir* bahwa kabilah yang dijadikan *hujjah* adalah Qais, Tamim, Asad, Hudzail, Kinānah, dan Thayyi. Lihat al-Suyuti, *al-Mudhahir*, juz 1, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1998: Maktabah Syamilah 1, t.t) hal. 167.

lil ibn Ahmad al-Farahidi (100-175 H) dan *Sibawaih* (w. 180 H) pada abad kedua Hijriyah. Pada fase ini (fase kelahiran ilmu *nahw*), setidaknya-kemurnian kajian bahasa Arab masih terjaga orisinalitasnya, tidak terpengaruh dengan pemikiran atau ide-ide Yunani. Namun fase ini tidak berlangsung lama, sebab *nahw* yang semula dibangun atas dasar *samāʿī* sedikit demi sedikit terpengaruh dengan logika. Pengaruh ini semakin besar pada abad ketiga Hijriyah, dan sampai pada puncaknya pada abad keempat Hijriyah dan abad berikutnya. Di antara tokoh-tokoh yang ada pada masa tersebut adalah al-Zujāj (w. 310 H) dan Abū ʿAlī al-Fārisī (w. 377 H).⁴

PRINSIP METODOLOGIS ILMU NAHWU

Sebagai *shināʿah* (profesi keilmuan), *nahw* dianggap sebagai ilmu yang *madlbūth* (*accurate, correct*, akurat, benar dan kokoh) karena memenuhi empat kriteria keilmuan, yaitu: objektivitas (*al-maudhūʿiyah*), komprehensifitas (*al-syumūl*), konsistensi (*al-tamas-suk*), dan ekonomis (*al-iqtishād*). Ilmu nahwu dikembangkan berdasarkan prinsip-prinsip metodologis yang khas dan unik. Menurut Tammam Hassan, setidaknya ada tiga prinsip metodologis (prosedur kerja ilmiah pembentukan kaidah-kaidah *nahw*)⁵ yaitu;

4 Abd al-Karim Muhammad al-Asʿad, *Bain al-Nahw wa al-Manḥiq wa ʿUlūm al-Syarīʿah*, (Riyadh: Dar al Ulum, 1983), hal. 57-58

5 Tammam Hassan, *al-Ushūl: Dirāsah Epistemulūjiyyah li al-Fikr al-Lughawī ʿInd al-ʿArab: al-Nahw, Fiqh al-Lughah, al-Balāghah*, (Kairo: al-Haiʿah al-Misyriyyah li al-Kitab, 1982), hal. 65-68. Sebagaimana diungkap oleh Muhibb Abdul Wahab dalam bukunya "Epistemologi & Metodologi Pembelajaran Bahasa Arab" (2008). Tammam Hassan adalah salah seorang Guru Besar di bidang *nahw* dan *sharf* (sejak 1964). Ia salah satu tokoh linguistik Arab kontemporer asal Mesir, mantan Dekan Fakultas Dar al-Ulum yang produktif menulis. Karya-karyanya tergolong monumental dan mengesankan. Ia telah menulis 10 buku, menerjemahkan 5 buku dari bahasa Inggris ke dalam bahasa arab, menulis lebih dari 40 artikel di berbagai jurnal internasional, juga termasuk perintis pendirian sekaligus menjadi direktur pertama *Maʿhad Taʿlīm al-Lughah al-ʿArabiyyah li Ghair al-Nāḥiqin biha* (lembaga

al-samāʿ, *al-istishhāb*, dan *al-qiyās*.

Ketiga prinsip metodologis tersebut tampaknya terformalisasi berdasarkan logika *sāliqah al-ʿArab* (talenta arab, *arabic nature*), bukan dibangun di atas asumsi-asumsi logika formal. Selain ketiga prinsip metodologis tersebut, al-Suyuti menambahkan satu lagi, yaitu *al-ijmāʿ*, yaitu konsensus di kalangan bangsa Arab dapat dijadikan sebagai *hujjah* (dalil, argumentasi) dalam penetapan kaidah.⁶

Dalam konteks *nahw*, *al-samāʿ* berarti prosedur penelitian atas suatu peristiwa bahasa yang dilakukan oleh para ahli dengan cara mencari informasi dari sumber aslinya untuk memastikan otentitasnya dan baru kemudian dijadikan landasan teoretis. Prinsip *al-samāʿ* pada dasarnya terkait erat dengan masalah budaya daripada sebuah sistem ilmu pengetahuan. Budaya yang dimaksud adalah budaya "otoritas". Dalam tradisi Islam klasik terdapat kelompok tertentu yang diyakini memiliki otoritas dalam persoalan bahasa sehingga mereka dijadikan sebagai rujukan atau bahkan penentu bagi validitas sebuah teori atau penetapan kaidah bahasa, tentunya selain al-Qurʿan dan Hadits. Kelompok pemegang otoritas ini adalah masyarakat Arab yang tinggal di pedalaman atau pegunungan (*ahl al-badw* atau *al-aʿrāb*).

Selain itu, para ulama Arab seperti al-Khalīl ibn Ahmad al-Farāhidī dalam mengumpulkan bahan-bahan baku –data- kebahasaan menggunakan apa yang dewasa ini disebut dengan pendekatan kualitatif dengan melakukan observasi langsung dan *grounded*

Pendidikan Bahasa Arab untuk non-Arab) pada universitas Umm al-Qurra' di Makkah.

6 Jalal al-Din al-Suyuti, *al-Iqtirāḥ fi ʿIlm Ushūl al-Nahw*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1997)

research (tinggal bersama dengan komunitas Badui dan masyarakat Arab lainnya). Data yang sudah terkumpul diverifikasi, lalu diklasifikasi, kemudian disimpulkan dan dikaidahkan (*taqīd*) dengan menggunakan metode *istiqrā`ī* atau induktif (sebagaimana diketahui bahwa penalaran induktif terkait dengan empirisme). Tradisi penelitian ini sudah berkembang sejak akhir abad pertama hijriyah, dan tidak hanya dilakukan oleh para linguis Arab atau ahli bahasa Arab saja, tetapi juga oleh *fuqahā`* seperti Imam Syafi`i dan lain-lainnya.

USHŪL AL-NAHW SEBAGAI LANDASAN EPISTEMOLOGI ILMU NAHW

Dalam masa awal datangnya Islam, ilmu *nahw* menjadi diperlukan bagi kalangan umat Islam untuk menjaga atau melindungi umat Islam dari kesalahan membaca dan memahami al-Qur`an. Namun ketika menghadapi berbagai persoalan bahasa dan aplikasinya, ilmu *nahw* memerlukan prinsip-prinsip yang menjadi landasannya, yang disebut dengan *ushul al-nahw* (*foundation of nahw*).

Pada masa al-Khalil al-Farahidy dan Sibawaih, *ushul al-nahw* belum diformulasikan. Ia diformulasikan oleh Ibn Sarraj (w. 316 H)⁷ pada abad ketiga

⁷ Nama lengkapnya, Abu Bakr Muhammad ibn al-Sarraj, ia adalah orang pertama yang merumuskan *ushul al-nahw* berdasarkan karya Sibawaih (*al-Kitāb*). Ia berusaha membuat dasar-dasar yang melandasi verifikasi dan penyimpulan (*istinbāth*) kaidah-kaidah *nahw*, baik aliran Bashrah maupun Kufah. Menurut Mahmud Fahmi Hijazi, *al-Kitāb* merupakan karya *nahw* pertama yang dapat diwarisi hingga sekarang, dan penyusunannya sudah didasarkan pada metode penelitian *nahw* di dalam Islam. Hingga abad ke delapan Hijriyah, buku ini masih menjadi referensi utama (*umdah*) studi *nahw*. Buku kedua mengenai *nahw* setelah *al-Kitāb* yang sampai kepada kita adalah *al-tashrif* karya Abu Utsman al-Mazini (w. 248), murid al-Akhfasy. Buku ini sampai kepada generasi sekarang melalui *syarah*-nya yang diberikan oleh Ibn Jinni (w. 329 H). Buku ini juga dianggap sebagai buku pertama yang membahas secara khusus mengenai tatakata (*abniyyah sharfiyyah*). Sedangkan buku ketiga mengenai *nahw* adalah *al-Muqadhab* karya Muhammad ibn Yazid al-Mubarrid (w. 285 H). Ibn al-Sarraj termasuk

Hijriyah. *Ushul al-nahw* sangat penting dipahami karena merupakan landasan dan kerangka epistemologi *nahw*. *Ushul al-nahw* tidak hanya menyoroti sumber-sumber, dalil-dalil, dan prinsip-prinsip perumusan *nahw* sebagai ilmu, melainkan juga mengkaji berbagai perbedaan pendapat di kalangan *nuhāt* dalam memahami fenomena-fenomena bahasa Arab sejak masa Jahiliyah hingga masa pembakuan dan pembakuan bahasa, khususnya ilmu *nahw*.

Ilmu *nahw* dikembangkan melalui *al-samā`* lalu dilakukan *al-istiqrā`* atau induksi terhadap perkataan bahasa Arab. Proses *al-samā`* itu sangat selektif, dan didasarkan pada metode tertentu dengan *al-intiqā`* (*selection*) historis, sosial, dan geografis tertentu:

1. Secara historis, perkataan: bahasa dan sastra Arab yang dijadikan sebagai referensi *al-samā`* adalah perkataan dari Umr al-Qais hingga Ibn Harāmah
2. Secara sosial, yang menjadi referensi *al-samā`* adalah kabilah Qais, Tamim, Asad, Thayyi, Huzail dan orang-orang yang dibesarkan di lingkungan tersebut.
3. Secara geografis, acuan *al-samā`* yang disepakati menjadi dasar pengkaidahan adalah jazirah Arabia (*Syibh al-Jazīrah*)

Ilmu *nahw* dirumuskan oleh para *nuhāt* melalui proses *ihtijaj* (pengambilan dan penetapan *hujjah*) dan *istidlal* (penetapan dalil)⁸ berdasarkan

murid al-Mubarrid yang mengkritisi buku-buku *nahw* dan *sharf* tersebut, terutama *al-Kitāb*, di samping juga mengajarkannya. Pada masa itu, Ibn al-Sarraj mendapati banyak versi *al-Kitāb*, karena itu, banyak terjadi kesalahan dan perbedaan dalam penyalinannya, sehingga ia merasa perlu melakukan *cross check* satu dengan lainnya untuk memperoleh kepastian versi yang paling valid. Catatan-catatannya terhadap berbagai perbedaan dan kesalahan dalam *al-Kitāb* itu kemudian dituangkan dalam karya monumentalnya, *Ushul al-Nahw*.

⁸ Menurut Tammam Hassan, *ihtijāj* adalah

bukti-bukti yang meyakinkan sehingga darinya dapat diperoleh abstraksi berupa kaidah nahwu yang berlaku umum. Dengan kata lain, *usul nahw* (Metodologi keilmuan *nahw*) dapat dipandang sebagai prinsip-prinsip atau dalil-dalil metodologis dan landasan epistemologis dalam penelitian dan pengembangan *nahw*.

Pembuktian atau verifikasi hipotesa (asumsi dasar) dalam penelitian *nahw* harus didasarkan pada sumber-sumber *ihtijāj* dan *istidlāl* yang otoritatif dan terpercaya. Dalam rangka pembakuan dan pembukuan kaidah-kaidah *nahw*, menurut Tammam, setidaknya-tidaknya ada tiga sumber yang dijadikan sebagai referensi, yaitu: al-Qur'an, al-Hadits dan *Kalām al-'Arab*, baik berupa syair maupun prosa.

Tammam Hassan meletakkan tiga dalil sebagai prinsip epistemologi dalam kaidah *nahw* dan ilmu bahasa Arab pada umumnya, yaitu: *al-samā'*, *al-qiyās*, dan *al-istishhāb*. Masing-masing prinsip epistemologi ini memiliki kaidah tersendiri, namun ketiganya saling berkaitan dan melengkap. Ketiga prinsip epistemologi ini sekaligus menjadi dasar *istidlāl nahw*. Sebagai contoh, jika sumber yang dideklarasi (*masmū'*) dan *qiyās* itu beragam, maka dalam kasus kontradiksi dan *tarjih*, para *nuhāt* merasa perlu menggunakan dalil-dalil lain selain yang tiga tersebut, seperti *istiqrā'* (induk-

si), *ashl* (*principle, origin*), penjelasan *'illah* (*cause and reason*), *istihāsān*, dan sebagainya. Namun pada akhirnya, dalil-dalil tersebut tetap harus merujuk pada *al-samā'* karena yang *masmū'* (disimak, diamati) dari orang Arab itulah yang dapat diberlakukan induksi.⁹

Ketika ber-*istisyhād* dengan al-Qur'an para *nuhāt* pernah mengalami kebingungan karena al-Qur'an memiliki banyak ragam *qirā'āt*, yang berarti potensial memunculkan perbedaan dalam periwayatan dalam periwayatan bacaan; sedangkan hadits itu pada umumnya diriwayatkan secara makna, bukan secara *lafdz*. Namun menurut Tammam Hassan, kebimbangan itu menjadi sirna ketika mereka memperoleh "legitimasi akademik" berupa dalil *al-samā'* bahwa bacaan al-Qur'an yang bervariasi itu diriwayatkan dari Nabi saw secara *mutawātir*, sedangkan hadits Nabi yang diriwayatkan secara makna ditransmisikan oleh para sahabat dan *tābi'in* yang dinilai memiliki *fashāhah* dan *salīqah*, sehingga performa kebahasa-Arabannya dapat diandalkan dan dijadikan sebagai *syawāhid* (bukti-bukti dalam rangka pembakuan dan pembukuan *nahw*). sedangkan dalam ber-*istisyhād* dengan al-Hadits, para *nuhāt* mengalami perdebatan yang cukup panjang.¹⁰ Dalam tulisan

9 Tammam Hassan, *al-Ushūl...*, hal. 71

10 Ber-*istisyhād* dengan hadits masih menjadi perdebatan, bahkan para *nuhāt* pada masa-masa awal pembukuan *nahw* cenderung tidak menggunakan hadits sebagai *syawāhid* karena hadits pada umumnya diriwayatkan *bi al-mā'nā* dan tidak semua hadits dinilai *shahīh*. Hal ini tidak berarti bahwa perkataan Nabi saw (sebagai figur paling fasih dalam berbahasa Arab) tidak diakui ke-*fashīh*-annya, tetapi karena banyak hadits kemudian diriwayatkan dengan makna oleh non-Arab yang cenderung melakukan *lahn*. Pada masa Nabi saw hadits pernah dilarang untuk ditulis dan setelah dibukukan dan diteliti (*takhrīj*) tidak sedikit hadits yang dinilai lemah atau tidak dapat dijadikan sebagai sumber hukum maupun penetapan *lafdh* kebahasaan. Kontroversi ini kemudian memunculkan tiga kelompok aliran: (1) madzhab *al-māni'in* (aliran yang menolak penggunaan hadits sebagai *istisyhād*) (2) madzhab *al-mujawwizīn* (aliran yang membolehkan penggunaan hadits sebagai *istisyhād*), dan (3) madzhab *al-mutawassithīn* (aliran yang bersikap moderat). Lihat Muhammad Hasan Abd al-Aziz, *al-Qiyās fī al-Lughah*

suatu proses yang mirip pembuktian atau verifikasi hipotesa (*taḥqīq al-furūd*) dalam penelitian eksperimen dan atau penelitian eksplanasi. Sedangkan *istidlāl* adalah proses penyimpulan dan penetapan kaidah atau hukum. *Istidlāl* tidak hanya digunakan dalam *nahw* saja, tetapi juga dalam logika dan fiqh. *Istidlāl Fiqh* merupakan proses penyimpulan hukum-hukum syariat melalui dalil-dalilnya; al-Qur'an, Sunnah, *Ijmā'*, *Qiyās*, dan sebagainya. *Istidlāl nahw* didasarkan atas *samā'*, *qiyās*, dan *istishhāb*. Jika dalil yang disimak (*masmū'*) dari bangsa Arab dan yang dianalogikan itu bervariasi, maka dalam kasus terjadi pertentangan dan *tarjih* para *nuhāt* menggunakan dalil lain seperti *istiqrā'*, *al-ashl*, penjelasan *'illah*, dan *istihāsān*. *Istidlāl* dalam *nahw* maupun fiqh itu bersifat alami dan langsung (*Istidlāl tābi'i mubāsyr*).

ini akan dijelaskan salah satu dalil utama sebagai prinsip epistemologi dalam kaidah *nahw* dalam ilmu bahasa Arab pada umumnya, yaitu *al-samā'*.

Istilah *al-samā'* setidak-tidaknya digunakan dalam dua konteks, yaitu; *Pertama*, pembuatan atau penggunaan bentuk kata yang didasarkan pada apa yang biasa digunakan dan didengar langsung dari orang Arab yang dinilai *fashīh*, misalnya *mashdar samā'ī*¹¹. *Kedua*, penggunaan metode pembakuan kaidah *nahw* melalui proses penelusuran, penyimakan, pencatatan langsung dari *fushahā'* *al-'Arab*.

Dalam *ushūl al-nahw*, metode *samā'* ini dianggap sebagai metode pembakuan kaidah-kaidah *nahw* yang cukup “bermasalah”. Permasalahannya adalah apa yang disimak? Siapa yang menyimak dan dari siapa menyimak? Kapan hasil *samā'* itu masih dinilai otentik dan otoritatif sebagai sumber *ih̄tijāj* dan *istidlāl*? Bagaimana verifikasi hasil penyimakan? Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tentang pembakuan kaidah-kaidah *nahw* tersebut, Tammam Hassan mengulas dan menganalisis empat sub-judul berikut:

al-'Arabiyah, (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabiyy, 1995), hal. 85-90. *Majma' al-Lughah al-'Arabiyah* (Lembaga Bahasa Arab) di Kairo mengeluarkan keputusan tentang *istisyhād* dengan hadits, sebagai berikut: *pertama*, tidak boleh *ih̄tijāj* dengan hadits, kecuali hadits-hadits yang telah dibubukan pada masa *shadr awwal* Islam seperti *kutub al-sittah* dan sebelumnya. *Kedua*, hadits-hadits yang dapat dijadikan *ih̄tijāj* dari buku-buku tersebut adalah hadits-hadits yang *mutawātir* dan *masyhūr*, yang lafal-lafalnya digunakan dalam ritual ibadah, yang termasuk dalam *jawāmi' al-kalim*, hadits-hadits yang menjelaskan bahwa Nabi saw menjelaskan dengan dialek suatu kaum, dan hadits yang diriwayatkan bukan dengan makna. Lihat Muhammad Fahmi Umar, *al-Hadits al-Syarif Fi Nahw Ibn Hisyām al-Anshāry*, (Kairo: Maktabah al Amanah, 1991), hal. 29-30.

¹¹ Menurut dasar dan acuan pengambilannya, *mashdar* dibagi menjadi *mashdar samā'ī* dan *mashdar qiyāsī*. *Mashdar Samā'ī* didasarkan pada apa yang diriwayatkan dan didengar langsung dari orang Arab yang dinilai memiliki *salīqah* dan *fashāhah*, misalnya bentuk *mashdar* dari *fi'l tsulātsī mujarrad*. *Mashdar* jenis ini cenderung tidak beraturan (irregular, tidak ada ketetapan bentuknya), sedangkan *mashdar qiyāsī* didasarkan pada proses analogi terhadap *wazn* yang sudah ada, misalnya bentuk *mashdar* dari *fi'l tsulātsī mazid*, *mashdar* jenis ini beraturan (regular infinitive).

(1) *al-fushhā* dan *al-lahajāt* (dialek standar dan ragam dialek), (2) *lughah al-syī'r wa lughah al-natsr* (bahasa syair dan bahasa prosa), (3) *al-riwāyah* (pe-riwayatan), dan (4) *al-masmū'* (yang disimak atau didengar).

AL-FUSHHĀ (DIALEK STANDAR) DAN AL-LAHAJĀT (RAGAM DIALEK)

Pembahasan *al-fushhā* dan *al-lahajāt* adalah merupakan kajian ilmu fiqh *al-lughah* yang tampaknya tidak termasuk *shinā'ah* (profesi keilmuan), tetapi sebagai *ma'rifah* (*knowledge*) saja, karena data-data yang ada tidak dituntut dilakukan suatu proses induksi (*istiqrā'*), verifikasi, klasifikasi, dan pengkaidahan (*taqīd*) sebagaimana yang berlaku di dalam ilmu *nahw*. Mayoritas pemerhati bahasa Arab menganggap bahwa yang dimaksud dengan bahasa *al-fushhā* adalah dialek kabilah Quraisy, dan mereka pun mengatakan bahwa kabilah-kabilah Arab telah bersepakat pemakaian suatu *lughah musytarakah* (lingua franca) dalam berinteraksi sebagai bahasa *fushhā* yang merupakan dialek Quraisy,¹² dengan beberapa alasan, antara lain sebagai berikut: (1) secara teologis, kabilah Quraisy adalah penguasa ka'bah yang menjadi kiblat semua kabilah Arab di jazirah Arab, (2) secara Politis, kabilah Quraisy dapat menguasai kabilah-kabilah Arab lainnya, karena di Makkah terdapat pasar Ukaz yang menjadi pusat budaya dan bahasa Arab, (3) secara ekonomi, kabilah Quraisy rutin menjadi pusat budaya dan bahasa Arab dalam rangka perniagaan. Dan beberapa alasan lain yang menjadi *hujjah* atau dalil atas pernyataan

¹² Ali Abd al-Wafi, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Dar Nahdhoh Masr li al-Tab' wa al-Nasyr, t.t.), hal 122. Lihat juga Subhi al-Salih, *Dirāsāt fi Fiqh al-Lughah*, (Beirut: Dar al-Ilm al-Malayin, 1986), hal. 109

mereka (bahwa bahasa *fushḥa* adalah dialek Quraisy) tersebut dapat diterima secara ilmiah.

Dalam hal ini, Tammam Hassan tidak sependapat dengan anggapan mereka. Ia pun menegaskan beberapa hal berikut:

1. Bahwa al-Qur'an itu diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab yang jelas sebagaimana disebut dalam surat al-Nahl ayat 103, yang artinya "sedang al-Qur'an adalah dalam bahasa Arab yang terang". Al-Quran bukan dengan bahasa Quraisy, meskipun bahasa Arab *fushḥa* pada mulanya berasal dari dialek Quraisy, sementara kabilah Quraisy dinilai sebagai yang paling *fashīh* dalam berbahasa Arab. Hal ini merupakan cara Allah mengapresiasi Rasul-Nya Muhammad saw yang dibesarkan di lingkungan kabilah Quraisy. Nabi saw sendiri juga menyatakan bahwa ia termasuk yang paling *fashīh* berbahasa Arab sambil menyebutkan Sa'd Ibn Bakr¹³ sebagai komunitas beliau dibesarkan. Begitu pula dalam firman Allah swt (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه), maka kata (قومه) disini berarti orang Arab secara keseluruhan, bukan hanya orang Arab dari kabilah Quraisy saja.
2. Bahwa al-Qur'an juga diturunkan dengan tujuh "huruf/bacaan" (*sab'ah aḥruf*). Ragam bacaannya bervariasi dan semuanya diriwayatkan secara *mutawātir*, dengan sanad yang sahih dan bersambung sampai Nabi saw. Menarik dicatat bahwa dalam keragaman bacaan itu terdapat fenomena-fenomena kebahasaan yang tidak semuanya ada dalam dialek

Quraisy.

3. Bahwa Nabi saw sendiri juga menyatakan bahwa dialek Quraisy bukan merupakan dialek bangsa Arab secara keseluruhan sehingga beliau dalam menyampaikan dakwahnya kepada kabilah-kabilah selain Quraisy menggunakan dialek mereka. Hal ini menunjukkan bahwa ke-*fashīh*-an bahasa Arab itu tidak hanya menjadi "monopoli" dialek Quraisy, tetapi juga kabilah-kabilah bangsa Arab lainnya.
4. Bahwa mayoritas teks sastra (*nushūsh adabiyah*) Arab masa jahiliyah yang sampai kepada kita saat ini bukan hasil karya orang-orang Quraisy, bahkan "nyaris tidak ada" penyair masa jahiliyah yang berasal dari kabilah Quraisy. Pada sisi lain, banyak ditemukan syair/puisi yang dibuat oleh kabilah-kabilah Arab di sebelah utara dan selatan jazirah Arab, seperti Iraq, Syam, Hijaz, Najed, dan lain-lainnya yang menunjukkan bahwa bahasa Arab *Fushḥa* adalah juga dialek bangsa Arab secara keseluruhan, bukan kabilah Quraisy saja.
5. Oleh karena itu, para *nuhāt* tidak hanya membatasi pengambilan sumber pembakuan *nahw* dari kabilah Quraisy saja, tetapi juga merujuk (menyimak) kepada kabilah-kabilah Arab lain di wilayah Hijaz dan Najed dari tahun 90-an hingga 200-an Hijriyah, seperti: Qais, Tamim, Asad, Thayyi' dan Hudzail. Mereka dinilai memiliki *fashāḥah* dan *salīqah* dalam berbahasa Arab daripada kabilah-kabilah lainnya yang telah "terkontaminasi" atau terjadi kontak dengan dialek-dialek Habasyah, Hind, Persia, Suryani dan lain-lainnya di wilayah Syam dan Mesir.

¹³ Komunitas Sa'd Ibn Bakr adalah yang paling *fashīh* dari kabilah Hawāzin

6. Mereka yang menyatakan bahwa dialek Quraisy “memonopoli” terhadap dialek kabilah-kabilah Arab lainnya tidak memiliki sanad secara historis, tetapi hanya menyimpulkan dari *qarāin* (indikator-indikator) kondisional saja. Padahal secara historis, perkataan/*kalām fushḥa* sebagaimana disepakati dimulai dari puisi-puisi Umrū’ al-Qaisy hingga Ibn Haramah.

Dengan demikian, tampak jelas bahwa pernyataan tentang bahasa *fushḥa* adalah dialek kabilah Quraisy saja tidak benar, sebab hal tersebut berlawanan atau bertentangan dengan bukti-bukti ilmiah di atas. Ada satu bukti lain yang lebih dekat kepada kebenaran ilmiah tentang beberapa dialek yang menjadi bagian dari bahasa Arab pada masa jahiliyah dan Islam (masa matang/mapannya ke-*fashīḥ*-an) bahwa hal tersebut tidak jauh berbeda dengan kondisi bahasa Arab pada masa kini.

Di Negara-negara Arab yang terbentang dari teluk Persia hingga laut mediteranian terdapat aneka ragam dialek ‘*āmiyah/dārijah* ke dalam lima kelompok,¹⁴ yaitu

1. Dialek Hijaziyah-Nahdiyah; dialek ini digunakan di Hijaz, Najed dan Yaman
2. Dialek Syiria; berkembang di Syiria, Lebanon, Palestina dan Timur Yordania
3. Dialek Iraq; digunakan di Negara Iraq
4. Dialek Mesir dapat ditemui di dua Negara; yaitu Mesir dan Sudan
5. Dialek Maghribiyah; banyak digunakan oleh penduduk Afrika sebelah

barat.

Setiap orang Arab pada masa kini berbicara dengan menggunakan dialek ‘*āmiyah*-nya di dalam kehidupan sehari-hari, seperti di rumah atau di pasar. Namun jika ia menulis surat kepada temannya, berbicara dengan orang Arab lainnya yang bukan satu kelompok, atau berpidato di hadapan publik, maka ia akan menggunakan bahasa *fushḥa* sebagai sarana unguapannya. Demikian pula orang-orang Arab pada masa dahulu menggunakan dialek masing-masing seperti yang dilakukan orang-orang masa kini. Letak perbedaannya adalah bahwa orang-orang Arab masa awal menggunakan bahasa *fushḥa* secara alamiah atau *salīqah al-‘arab* (talenta arab, *arabic nature*) dalam kehidupan sehari-hari yang terinterferensi dialek kabilah masing-masing. Sedangkan orang-orang Arab masa kini berbicara bahasa *fushḥa* karena mereka mempelajari dan melatihnya.

Bahasa *fushḥa* akan berbeda berdasarkan kelompok dialek di atas. Orang Arab di Mesir mengatakan (يفرحون بك), sementara orang Arab di Syria mengatakan (يفرحون فيك), atau kata (منطقة) sebagian orang Arab mengatakan “*manthiqah*” dan sebagian yang lain mengatakan “*minthaqah*”. Di sini tampak jelas ada pengaruh dialek kabilah masing-masing terhadap penggunaan bahasa *fushḥa* di kalangan orang-orang Arab terdahulu yang kemudian dibekukan meskipun tulisan dialek tersebut belum ditemukan. Tammam Hassan menegaskan bahwa bahasa Yunani juga dibakukan sebelum tulisannya ditemukan.

Dari bukti-bukti di atas, maka tidaklah benar bahwa bahasa Arab

¹⁴ ‘Ali Abd al-Wahid al-Wafi, *Fiqh al-Lughah...*, hal. 143-144

fushḥa pada asalnya adalah bahasa Quraisy. Yang sebenarnya adalah bahwa bahasa Arab *fushḥa* merupakan *lingua franca* atau bahasa bersama (*lughah musytarakah*) di antara kabilah-kabilah Arab tersebut.

BAHASA SYAIR DAN BAHASA PROSA

Para *nuḥāt* memandang bahwa gaya bahasa syair Arab memiliki karakteristik berbeda dengan gaya bahasa al-Qur'an dan al-Hadits. Gaya bahasa syair Arab akan tergantung penyairnya. Tiap-tiap penyair memiliki gaya bahasanya sendiri. Gaya bahasa yang digunakan oleh Ibn al-Muqaffa berbeda dengan gaya bahasa al-Jahiz, begitu pula berbeda dengan gaya bahasa Taha Husain. Sedangkan *al-naqqād* (ahli kritik sastra Arab) mengatakan bahwa gaya bahasa itu bagaikan diri si penyair itu sendiri. Dari pernyataan ini dapat diambil *hujjah* atau dalil bahwa gaya bahasa al-Qur'an bukanlah gaya bahasa Muhammad saw, sebab gaya bahasa Muhammad saw sebagaimana diketahui adalah gaya bahasa al-Hadits yang berbeda dengan gaya bahasa al-Qur'an.

Jika tiap orang memiliki gaya bahasa tersendiri yang berbeda dengan lainnya, maka tiap jenis bahasa sastra tentunya saling berbeda. Gaya bahasa *al-natsr al-'ilmī* (prosa ilmiah) berbeda dengan gaya bahasa *al-natsr al-adaby* (prosa sastra), gaya bahasa cerita berbeda dengan gaya bahasa makalah, begitu pula gaya bahasa syair berbeda dengan gaya bahasa prosa. Bahkan gaya syair berbeda dengan gaya bahasa prosa dari ciri-ciri strukturnya, baik dari sisi sintaksisnya maupun morfologisnya. Gaya bahasa syair cenderung "mewajibkan" pemakaian *wazn* dan

qafiyah pada struktur dan polanya; untuk memperluas makna, sintaksis, dan morfologisnya, baik karena *dlarūrah* (keterpaksaan) maupun *ghair dlarūrah* (tidak keterpaksaan). Dalam "kebebasan" sintaksis dan morfologis inilah gaya bahasa syair dapat mencapai maksud atau tujuan suatu ungkapan seni. Oleh karena itu, para penyair Arab cenderung melakukan *al-tarakkhush* (fleksibel, tidak kaku) dalam gaya bahasa syair-syairnya, sehingga terkesan berlebihan, yang tentunya gaya bahasa tersebut berbeda dengan gaya bahasa prosa. Gaya bahasa prosa cenderung mengikuti kaidah-kaidah sintaksis dan morfologis. Sebaliknya, gaya bahasa syair cenderung mengabaikan kaidah-kaidah tersebut. Seperti contoh berikut:

1. *Ma'thūf* didahulukan atas *ma'thūf 'alaih*, seperti syair seorang penyair;

ألا يا نخلة في ذات عرق

عليك ورحمة الله السلام

2. *Mustatsnā* didahulukan atas *mustatsna alaih*, seperti syair berikut:

ومالى إلا آل أحمد شيعية

ومالى إلا مذهب الحق مذهب

3. Suatu kosa kata berubah *bina`nya*, seperti dalam kalimat (الحمد لله العلى) (الأجل) yang sebenarnya adalah (الأجل) dan lain sebagainya

Demikianlah yang terdapat di dalam gaya bahasa syair Arab yang sangat berbeda dengan gaya bahasa prosa. Dalam hal syair Arab sebagai sumber *istinbāth* kaidah-kaidah *nahw*, Ibn Jinni mengatakan:

"syair itu harus diterima (menjadi sumber *istinbāth* kaidah-kaidah *nahw*) jika sudah jelas ke-*fas-*

hīh-annya, karena bisa jadi gaya bahasa syair itu adalah sesuatu yang telah diucapkan oleh penyair Arab terdahulu yang belum didengar oleh lainnya atau syair itu merupakan hasil improvisasi (*irtijāl*) penyair tersebut sesungguhnya orang Arab (*ahl al-badw wa al-‘arab*) ketika mencapai ke-*fashīh*-an dan mencapai talenta natural dalam perkataannya. Ia akan berimprovisasi dalam perkataannya yang belum dilakukan oleh lainnya. Diriwayatkan oleh Ru’bah dan ayahnya bahwa mereka berdua pernah berimprovisasi dalam perkataan yang belum pernah mereka dengar dan belum pernah mereka lakukan”.

Gaya bahasa al-Qur’an pun menggunakan *al-tarakhkhush*, namun tidak seintensif gaya bahasa syair. Hanya sedikit ayat-ayat al-Qur’an yang menggunakannya, seperti pada ayat-ayat berikut:

1. Menggunakan *marfū’* untuk kosakata yang *majrūr*, seperti;

عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سَنَدَسٌ خَضِرٌ

2. Menggunakan *‘athf al-manshūb* atas *al-marfū’*, seperti;

والموفون بعهدهم إذا عاهدوا وَالصَّابِرِينَ

dan lain sebagainya.¹⁵

Sedangkan fenomena *al-tarakhkhush* pada gaya bahasa al-Hadits sangat sedikit, jauh lebih sedikit dari yang terdapat pada gaya bahasa al-Qur’an. Sebagai contoh ucapan Nabi saw mengenai puasa pada bulan Syawal (*...ثم أتبعه ستا من شوال*) yang sebenarnya adalah (*سنة*). Fenomena-fenomena *al-tarakhkhuhs* semacam ini tidak dijumpai di dalam gaya bahasa *al-natsr al-fannī* (prosa untuk seni). Juga tidak

terdapat di dalam *al-natsr al-‘ilmī* (prosa ilmiah). Bisa jadi penolakan gaya bahasa *al-natsr* (prosa) ini terhadap fenomena *al-tarakhkhuhs* karena *al-natsr al-fannī* dan *al-natsr al-‘ilmī* muncul setelah masa *saliqah al-‘arab* (masa talenta bangsa Arab), karena *al-tarakhkhus* akan menjadi indah jika bersama dengan *saliqah*. Jika orang Arab melakukan proses *al-tarakhkhush* tanpa diiringi *saliqah*, maka akan menjadi salah dan tidak dapat mencapai ke-*fashīh*-an.

Demikianlah, para *nuhāt* pada masa *al-ihitijāj* sangat selektif dalam memilih sumber pembakuan dan pembakuan kaidah-kaidah *nahw*. Mereka cenderung menggunakan bahasa sastra (*lughah adab*), terutama syair (puisi), sebagai sumber *istinbāth* kaidah-kaidah *nahw* ‘adapada bahasa biasa (*al-kalām al-‘ādī*) karena bahasa sastra itu pada hakikatnya adalah bahasa al-Qur’an, al-Hadits dan prosa. Bahkan *istisyhād* dengan menggunakan al-Qur’an dan al-Hadits dinilai lebih sedikit dibandingkan dengan bahasa syair. Ketiga sumber pengambilan dalil (al-Qur’an, al-Hadits, dan syair) sebagai prinsip metodologis itu dinilai memiliki standar *iththirād* (kelaziman, berlaku umum) dan *istimrār*.

AL-RIWĀYAH (PERIWAYATAN)

Secara historis, masyarakat Arab masa jahiliyah dikenal tidak menjadikan bacaan dan tulisan sebagai sarana “penyimpanan” sejarah, budaya, dan peninggalan orang-orang yang hidup sebelumnya. Masyarakat Arab masa jahiliyah lebih menyandarkan kepada *al-riwāyah* (peristiwa) dan *al-musyāfahah* (transmisi secara oral) untuk menjaga sejarah, budaya dan peninggalan nenek moyang mereka. Hal

¹⁵ Selanjutnya lihat Tammam Hassan, *al-Ushūl...*, hal. 81

itu berlangsung sejak masa jahiliyah hingga masa awal Islam. Pada masa Jahiliyah, orang-orang Arab sangat hafal ilmu *al-ansāb*, ilmu *al-Ayyām*, syair-syair para penyair, sajak-sajak para dukun (paranormal), dan segala sesuatu yang sampai kepada mereka berupa kisah, legenda dan sejarah orang-orang sebelum mereka. Orang Arab yang hafal ilmu *al-ansāb* (ilmu silsilah keturunan) mereka akan mendapat gelar akademik "*al-nassābah*", bahkan Abu Bakar al-Siddiq mendapat gelar tersebut.

Wujud *al-riwāyah* dan *al-musyāfahah* tersebut berbentuk syair. Karena itu syair sebagai salah satu warisan budaya Arab merupakan *dīwān al-‘arab* (antologi karya bahasa dan budaya Arab). Dengan kata lain, proses periwayatan dan transmisi warisan budaya Arab, khususnya syair jahili, bagi bangsa Arab, bukan merupakan persoalan karena sudah menjadi bagian dari tradisi mereka. Sebab itu, perujukan atau pembuktian dalil-dalil yang berasal dari perkataan bangsa Arab jahiliyah dalam rangka pembakuan dan pembukuan kaidah-kaidah *nahw* dapat diverifikasi.

Tradisi *al-riwāyah* dan *al-musyāfahah* adalah salah satu tradisi yang berkembang di kalangan masyarakat Arab jahiliyah. Bahkan, keduanya merupakan pola perilaku (*namth sulukī*) bangsa Arab sebagai pelestari warisan budaya dan nasionalisme Arab. Tradisi *al-riwāyah* dan *al-musyāfahah* tersebut diwarisi oleh masyarakat Arab jahiliyah kepada masyarakat Arab pada awal masa Islam, bahkan diperbaiki dan dikokohkan oleh orang-orang masa itu.

Proses periwayatan dan trans-

mi secara oral terhadap syair-syair jahiliyah tersebut tidak menghambat proses periwayatan al-Qur'an dan al-Hadits pada masa Islam. Bahkan ketika Islam mengharamkan dan membatalkan kehidupan jahiliyah dengan segala adat, tradisi, fanatisme, dan aneka *khurafāt*-nya. Tetapi Islam tidak melarang atau mengharamkan syair-syair jahiliyah yang merupakan *dīwān al-‘arab* (antologi karya bahasa dan budaya Arab).

Oleh karena itu, menurut Tamam Hassan, Islam sendiri sesungguhnya memandang perlu pelestarian syair jahiliyah sebagai wadah dan sekaligus model ke-*fashih*-an (*namūd-zaj al-fashāhah*) yang merepresentasikan kearaban teks al-Qur'an dari segi materi kebahasaannya. "Jika mendapati ketidakjelasan makna sebuah huruf atau kata dalam al-Qur'an, maka kami mencari kejelasannya dalam syair jahiliyah". Bahkan para ahli tafsir menjadikan syair jahiliyah sebagai tafsir (alat bantu menafsirkan) terhadap ilmu-ilmu *gharīb* al-Qur'an, *majāz* al-Qur'an, *i'jāz* al-Qur'an, dan penafsiran sebagian makna-makna al-Qur'an".¹⁶

Di dalam al-Qur'an terdapat banyak fenomena pola dan struktur kalimat yang serupa pada gaya bahasa syair jahiliyah, seperti gaya bahasa *al-taqdīm*, *al-ta'khīr*, *al-hadzf*, *al-idl-mār*, *al-ziyādah*, *al-iltifāt*, dan lain-lain. Hal ini yang nampaknya membuat orang-orang kafir menuduh bahwa al-Qur'an sebagai *qaul syā'ir* (ucapan penyair). Namun apabila diamati dan diteliti lebih mendalam, banyak terdapat perbedaan antara al-Qur'an dan syair Arab jahiliyah. Aneka ragam perbedaan tersebut justru menjadikan bukti atas kemukjizatan al-Qur'an

16 Ibid, hal. 87

(*i'jāz al-Qur'ān*), sebab gaya bahasa al-Qur'an jauh lebih unggul daripada gaya bahasa syair Arab. Al-Buty mengungkapkan bahwa aspek ke-*fashih*-an kata-kata atau ke-*balāghah*-an al-Qur'an berupa keindahan *nadh*m-nya, keunikan susunan kata, kalimat, dan keserasiannya, serta keunggulan sisi ke-*fashih*-an dan ke-*balāghah*-an yang mencapai puncak ketidakmampuan manusia untuk membuat padanannya. Sisi yang dimaksud adalah penggunaan kata, atau dengan kata lain ketepatan memilih kata untuk mengungkapkan gagasan sesuai kondisi yang dibutuhkan, dan kesesuaian atau kecocokan dalam mempergunakan kata tadi sehingga mencapai makna yang dituju.¹⁷

Meskipun demikian, para *nuhāt* masa Islam tetap menjadikan syair Arab jahiliyah sebagai sumber pembakuan dan pembakuan kaidah-kaidah *nahw*. Mereka membuang kekurangan dan kebatilan syair jahiliyah dan mengambilnya selama mengajak kepada *al-fadlā'il* (keutamaan). Namanya faktor inilah yang membuat Umar Ibn al-Khattab memerintahkan untuk mempelajari dan mengajarkan syair-syair jahiliyah kepada anak-anak Islam. Bahkan terdapat dugaan kuat bahwa Nabi saw dan para sahabat menemukan syair-syair jahiliyah lebih banyak daripada yang ditemui saat ini. Mereka membuang dan menghapus syair-syair yang mengajak kepada kebatilan dan kejahiliah, namun mereka tidak menghilangkan sastra dan kebahasaarabannya. Demikianlah keadaan syair-syair jahiliyah masa Islam hingga masa dinasti Umawiyah.

AL-MASMŪ' (YANG DIDENGAR, YANG DISIMAK)

Para *nuhāt* Bashrah adalah yang pertama menyuarkan perlawanan terhadap fenomena dalam bahasa Arab, yakni dengan memberikan kejelasan *harakāt* terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Masa ini merupakan masa awal sejarah *nahw* Arab. Sebagaimana diketahui, bahwa Ali bin Abi Talib adalah yang pertama membagi kata dalam bahasa Arab menjadi tiga yaitu *ism*, *fi'l* dan *harf*. Begitu pula Abu al-Aswad al-Duwali adalah yang pertama memberi *harakāt* terhadap bahasa Arab sehingga memberikan motivasi kepada para *nuhāt* untuk mengkaji *nahw* Arab lebih dalam.

Menurut Tammam Hassan, pengkajian dan pengembangan *nahw* dilakukan para *nuhāt* Bashrah dan mulai terpengaruh dengan logika yang semakin besar pada abad ketiga hijriyah. Sampai pada puncaknya pada abad keempat hijriyah dan abad berikutnya, antara lain sebagai berikut:

1. Abdullah ibn Ishaq al-Hadhramī (w. 177 H, keluarga al-Hadhramiy dikenal memiliki *salīqah al-'arab*), berdomisili dan mengajar *nahw* di Bashrah, bahkan berperan dalam membangun *madzhab* (aliran) Bashrah. Ia adalah yang pertama mencatat dan mengidentifikasi kaidah-kaidah *nahw* dengan cara mempelajari apa yang telah dilakukan Abu al-Aswad al-Duwali dan para *nuhāt* setelahnya.
2. Ia dan para *nuhāt* Bashrah lain mulai mengembangkan penggunaan *al-qiyās*
3. Ia dan para *nuhāt* Bashrah lain menjelaskan tentang *al-'illah* di dalam *nahw*, karena *al-'illah* merupakan

¹⁷ Sa'īd Ramadhān al-Buty, *Min Rawā'ī' al-Qur'ān* (Damaskus, Maktabah al-Faraby, 1975), hal. 135

bagian daripada *al-qiyās*

4. Ia dan para *nuhāt* Bashrah membatasi *al-fashāhah* dengan *intiqa'* (seleksi) bahasa dari kabilah-kabilah Arab mana saja, caranya dan syarat-syaratnya. Hal ini merupakan awal diwajibkannya *samā'* dari orang Arab yang *fashīh* dalam pembakuan dan pembakuan kaidah-kaidah *nahw*.
5. Abdullah ibn Ishaq al-Hadhramiy dan sebagian *nuhāt* Basrah membedakan antara yang dinamakan *shināah* (profesi keilmuan) dan yang dinamakan *ma'rifah* (*knowledge*, pengetahuan). Dengan kata lain, mereka membedakan kajian *nahw* dan kajian *fiqh al-lughah*.

Selain membatasi rentang waktu *fashāhah* dan kabilah-kabilah bangsa Arab yang dinilai memiliki *salīqah* sebagai sumber materi (*masmū'*) pembakuan dan pembakuan kaidah-kaidah *nahw*, Tammam Hassan juga menjelaskan proses dan kriteria seleksi (*intiqa'*) dalam *samā'*; *Pertama*, seleksi sosial (*al-intiqa' al-ijtimā'i*) mengenai level bahasa yang dipilih dari sumbernya (*masmū'*). Dalam hal ini, para *nuhāt* memilih bahasa sastra (*lughah al-adab*), bukan bahasa percakapan harian, sebagai sumber pembakuan karena beberapa sebab. Di antaranya adalah bahwa bahasa sastra merupakan ragam bahasa seragam di kalangan bangsa Arab, meskipun cara pengucapannya boleh jadi berbeda antara satu kabilah dengan lainnya. Selain itu, bahasa al-Qur'an, al-Hadits dan syair, peribahasa dan sajak-sajak pada umumnya berada pada level bahasa dan sastra.

Kedua, seleksi tempat (*al-intiqa' al-makānī*). Hal ini dilakukan karena

banyaknya kabilah yang ada di kalangan bangsa Arab. Dalam hal ini, para *nuhāt* menentukan pilihannya pada Qais, Tamim, Asad, Thayyi' dan Hudzail. Kepada kabilah-kabilah inilah ke-*fashīh*-an dan talenta natural bahasa Arab itu dinisbahkan. Sementara itu, Abu Amar ibn al-A'la berpendapat bahwa suku yang paling *afshah* adalah Hawāzin, dan paling rendah ke-*fashīh*-annya adalah Tamim. Yang dimaksud Hawāzin adalah kabilah-kabilah yang dinisbahkan kepada Sa'd ibn Bakr, Jisym Ibn Bakr, Nasr ibn Mu'awiyah, dan Tsaqif. Nabi Muhammad saw sendiri dibesarkan di lingkungan Sa'd bin Bakr ketika diasuh oleh Halimah al-Sādiyah dan berada dalam lingkungan kebahasaan yang *fashīh* dan terjaga ke-*fashīh*-annya.

Ketiga, seleksi waktu (*al-intiqa' al-zamānī*). Yang disebut dengan masa *fashāhah* adalah masa dalam rentang waktu teks-teks itu dapat di-*samā'* (diriwayatkan) dan dijadikan sebagai bukti (*istisyhād*) dalam pembakuan kaidah-kaidah *nahw*. Seleksi waktu ini disebut juga masa penetapan bukti-bukti (kebahasaan) atau *'asr al-istisyhād*. Dalam hal ini, para *nuhāt* telah menetapkan rentang waktunya, yaitu dimulai dari masa jahiliyah hingga akhir abad kedua Hijriyah.

Materi *samā'* (*al-māddah al-masmū'ah*) tidak semuanya dicatat, diklasifikasi, dan diverifikasi untuk kemudian dijadikan sebagai landasan dalam pembakuan *nahw*. Materi *samā'* (yang oleh para *nuhāt* disebut *al-fashīh*) harus diseleksi berdasarkan otentisitas kebahasaannya (*al-naqā' al-lughawī*). Ketiadaan pengaruh dari bahasa-bahasa non-Arab dan tentu saja yang mengucapkannya adalah

al-‘arab al-fashih. Sedemikian selektifnya sehingga proses *samā’* ini agak mirip dengan periwayatan hadits. Namun, disayangkan bahwa para *nuhāt* tidak sampai melakukan ”kritik sanad” terhadap para perawi *kalām al-‘arab* selain al-Qur’an dan al-Hadits, sehingga tidak semua perawi itu bisa diverifikasi integritasnya. Hal ini boleh jadi disebabkan oleh kuatnya tradisi *al-musyāfahah* di satu segi. Di sisi lain, karena yang menjadi fokus perhatian para *nuhāt* adalah penggunaan *lafdh* atau *kalām*, bukan substansi atau *matan* dari pembicaraan yang diriwayatkan, para *nuhāt* lebih berkepentingan “merekam” redaksi wacana daripada isinya.

Samā’ seperti halnya periwayatan hadits, sangat penting dalam penetapan kaidah *nahw*. Karena itu, dalam *samā’* dikenal juga *thuruq al-tahammul wa al-ada’* (metode penerimaan dan penyampaian) materi *samā’*. Metode *samā’* dimaksud meliputi *imla’* (pendiktean langsung), *qira’ah ‘alā al-syaikh* (berguru kepada syaikh), *al-samā’ ‘alā al-syaikh bi qirā’ah ghairih* (menyimak kepada guru melalui bacaan orang lain), *al-ijāzah* (pemberian lisensi untuk menyampaikan kepada orang lain), *mukātabah* (menuliskan materi guru dan menyampaikannya kepada orang lain), dan *al-wijādah* (seseorang menemukan tulisan orang yang hidup semasa dan memastikan bahwa tulisan itu adalah tulisan orang yang dikenalnya dan sah menurut kesaksian para ahli). Yang terpenting dari semua itu adalah bahwa *samā’* itu merupakan serangkaian aktivitas yang dimulai dengan konsiderasi atau kontemplasi (*ta’ammulāt*) dan berakhir dengan penemuan kaidah-kaidah melalui kodifikasi (*tashnīf*), klasifikasi

(*taqsīm*), dan induksi (*Istiqrā’*).

Karena itu, dengan mengutip pendapat *al-Anbārī*, Tammam Hassan merumuskan beberapa prinsip *samā’*, antara lain, sebagai berikut:

1. Orang yang hafal materi *samā’* menjadi *hujjah* dibandingkan yang tidak hafal
2. Dalam *samā’* tidak ada perubahan dari *ashl*, *qiyās*, dan *naql* (periwayatan)
3. *Samā’* yang sedikit tidak diakui
4. Materi *samā’* karena keterpaksaan (*dlarūrah*) tidak diakui, kecuali diupayakan dapat didengar secara langsung dari sumbernya
5. Materi *samā’* yang tidak tepat karena adanya keterpaksaan syair (*dlarūrah syi’r*) atau karena mengutamakan *wazn* dan *qafiyah* tidak dapat dijadikan sebagai *hujjah*.
6. Terdapat banyak penyampaian secara permisif (*al-jawāz*) dalam perkataan orang Arab
7. Banyaknya penggunaan (materi *samā’*) membolehkan keluar dari *ashl*
8. Banyak penggunaan (materi *samā’*) membolehkan adanya *hadzf* (peniadaan kata atau kalimat)
9. Dalam *kalām* Arab tidak ada *harf* (pertikel) yang berfungsi men-jarr-kan secara implisit, tetapi selalu eksplisit
10. Terdapat banyak penyampaian secara makna dalam perkataan orang Arab
11. Terdapat banyak *hadzf* (peniadaan kata atau kalimat) dalam perkataan Arab, baik itu karena diwajibkan (*al-wujūb*) atau diperbolehkan (*al-jawāz*)

12. Materi *samā'* yang *syādz* tidak dapat menggantikan atau menggeser materi *fashīh*.

PENUTUP

Demikianlah studi ini penulis sampaikan, bahwa *al-samā'* dapat digunakan sebagai dalil dalam pembakuan dan pembakuan kaidah-kaidah *nahw*, bahkan materi *masmū'* itu sendiri adalah dalil kaidah *nahw* sebelum diverifikasi dan di-*takhrij*, dan ia menjadi *syāhid* (bukti) atas ke-*fashīh*-an kaidah itu setelah diverifikasi dan di-*takhrij*. []

DAFTAR PUSTAKA

- Ilyas, Muna. tt. *al-Qiyās fi al-Naḥw*, Beirut: Dar al-Fikr.
- al-Sinjarji, Mustafa Abd al-Aziz. tt. *al-Madzāhib al-Naḥwiyyah fi Dau' al-Dirāsāt al-Lughawiyah al-Ḥadītsah*, Jeddah: al-Faisaliyah.
- Hasanain, Afaf . 1996. *Fī Adillah al-Naḥw*, Kairo: al-Maktabah al-Akadimiyyah.
- al-Suyuti. 1998. *al-Mudhhir*, juz 1, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah
- al-As'ad, Abd al-Karim Muhammad. 1983. *Bain al-Naḥw wa al-Manthiq wa 'Ulūm al-Syarī'ah*, Riyadh: Dar al-Ulum.
- Hassan, Tammam. 1982. *al-Ushūl: Dirāsah Epistemulūjiyyah li al-Fikr al-Lughawī 'Ind al-'Arab: al-Naḥw, Fiqh al-Lughah, al-Balāghah*, Kairo: al-Hai'ah al-Misyriyyah li al-Kitab.
- al-Suyuti, Jalal al-Din. 1997. *al-Iqtirāḥ fi 'Ilm Ushūl al-Naḥw*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Umar, Muhammad Fahmi. 1991. *al-Ḥadīts al-Syarīf fi Naḥw Ibn Hisyām al-Anshārī*, Kairo: Maktabah al Amanah.
- al-Wafi , Ali Abd. tt. *Fiqh al-Lughah*, Kairo: Dar Nahdhoh Masr li al-Tab' wa al-Nasyr.
- al-Shalih, Subhi. 1986. *Dirāsāt fi Fiqh al-Lughah*, Beirut: Dar al-Ilm al-Malayin.
- al-Buty, Sa'id Ramadhan, *Min Rawāi' al-Qur'ān* .1975. Damaskus, Maktabah al-Faraby, .