

PRO-KONTRA PENGARUH FILSAFAT TERHADAP NAHWU

Zamzam A. Abdillah

Pengantar

Selain Kalam, Fiqih, Tafsir, Chadits dan Tasawuf, Nahwu merupakan salah satu pengetahuan tradisional Arab yang hingga kini masih memiliki daya tarik dan minat kaji dari para linguist dan grammarian Arab maupun non-Arab. Sejalan dengan *'ilm al-Ushûl* (Kalam), Nahwu dalam kategori klasifikasi pengetahuan tradisional klasik termasuk dalam cabang pengetahuan yang telah "*nadlaja wa ikhtaraqa*"¹ yang secara *harfiah* berarti "pengetahuan yang telah matang dan terbakar hangus", artinya pengetahuan yang telah terformulasi secara sempurna, memiliki tata-bangun epistemologis dan dapat dikaji secara ilmiah. Ibnu Khaldûn dalam *al-Muqaddimah*-nya, memandang ilmu Nahwu sebagai bagian integral dari seluruh pilar linguistik Arab (*'Ulûm al-Lisân al-'Arabî*) yang terdiri dari empat cabang ilmu, yakni ilmu bahasa (*'ilm al-Lughah*), ilmu Nahwu (*'ilm an-Nachwi*), ilmu bayan (*'ilm al-Bayân*) dan ilmu sastra (*'ilm al-Adab*).²

Prestasi gemilang yang dicapai para linguist dan grammarian Arab dalam mengembangkan disiplin Nahwu tersebut, di samping menimbulkan rasa kagum dan respek dari banyak pihak, juga tidak

¹Menurut klasifikasi pengetahuan Arab tradisional, khususnya pada masa abad pertengahan, pengetahuan dibagi ke dalam tiga kategori; *'ilmun nadlaja wa ikhtaraqa*, yaitu *'ilmu al-Ushûl* (Kalâm) dan *an-Nachwu*; *'ilmun ta nadlaja wa la ikhtaraqa*, yaitu *ilmu al-Bayân* dan *at-Tafsîr*, dan *'ilmun nadlaja wa ma ikhtaraqa*, yaitu *ilmu al-Fiqh* dan *al-Chadîts*. Lihat, Amin al-Khûlî, *Manâhij Tajîd: Fi an-Nachwi wa al-Balâghah wa at-Tafsîr wa al-Adab*, (Mesir: Dâr al-Ma'rifah, 1961), cet. 1, h. 127.

²Ibnu Khaldûn, *al-Muqaddimah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, tt.), h. 453.

luput dari berbagai kritik yang tidak kalah gaungnya dari kekaguman dan pujian terhadapnya. Kritik terhadap Nahwu ini terutama sekali diarahkan pada sistem dan aturan Nahwu yang berkembang sedemikian rupa sehingga dianggap sudah melampaui tujuan semula ilmu ini. Salah satu sistem aturan Nahwu yang menuai kritik dan kontroversial adalah bahwa dalam perkembangannya ia dianggap telah dipengaruhi oleh filsafat, tepatnya oleh logika formal (*manthiq*) sehingga ilmu ini menjadi kian rumit dimengerti dan dipelajari. Aspek terakhir inilah yang akan menjadi kajian tulisan ini, sejauh mana filsafat telah berpengaruh atas Nahwu kalau memang sinyalemen ini dapat dibuktikan, dalam aspek apa saja pengaruh itu terjadi dan lain sebagainya.

Prinsip-prinsip Nahwu

Berbagai literatur sejarah pemikiran Arab menyebutkan bahwa bangsa Arab pada masa pra-Islam dikenal sebagai bangsa yang akrab dengan dunia sastra dan retorika di mana instink dan emosi menjadi faktor dominan dalam proses kreatif mereka, bukan bangsa yang akrab dengan tradisi berpikir kefilosafatan yang bertumpu pada kekuatan rasio atau logika formal. Ini tidak berarti bahwa bangsa Arab tidak memiliki tradisi berpikir ilmiah dan logis, sebab berpikir ilmiah atau logis tidak selamanya harus mengikuti metode berpikir kefilosafatan atau logika formal Yunani seperti yang menjadi ukuran pengetahuan moderen. Di samping itu, dalam metode berpikir dikenal adanya dua jenis logika: logika natural (*al-manthiq al-thabī'i, natural logic*) dan logika formal (*al-manthiq al-shūnī, formal logic*).³ Logika natural ialah kesesuaian apa yang ada dalam akal dengan hal yang faktual (realitas) tanpa didahului oleh langkah-langkah atau prosedur berpikir sebelumnya, sedangkan logika formal adalah sebaliknya, yaitu kesesuaian apa yang ada dalam akal dengan faktanya dengan terlebih dahulu membangun argumen-argumen tertentu. Logika natural dapat dimiliki oleh semua bangsa karena sifatnya yang alami, sementara logika formal, meskipun dapat

³Lihat, Tamām Hassān, *al-Ushūl, Dirāsah Ibistimūlujīyah li 'al-Fikr al-Lughawī 'inda al-'Arab: an-Nahwu, Fiqh al-Lughah, al-Balāghah*, (Mesir: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitāb, 1982), h. 46-47.

dipelajari oleh semua suku bangsa atau setiap orang, namun ia menjadi identitas sebuah bangsa tertentu yaitu Yunani sebagai asal-usul bangsa yang mengembangkan tradisi berpikir dengan metode tersebut.

Berpikir dengan menggunakan logika natural oleh bangsa Arab, misalnya, dapat kita saksikan pada berbagai pengetahuan yang lahir setelah kehadiran Islam terutama pengetahuan kebahasaan termasuk Nahwu yang kemudian dijadikan model atau pola dan metode penyusunan pengetahuan tradisional Islam lainnya. Mengapa ilmu kebahasaan (linguistik) menjadi titik sentral dan parameter untuk mengidentifikasi prinsip-prinsip pengetahuan Islam dan bukan yang lain? Sebab, seperti dikatakan oleh al-Jâbiri dalam bukunya yang sangat terkenal *Takwîn al-'Aql al-'Arabi*, pengetahuan tentang bahasa adalah merupakan mukjizat bangsa Arab. Menurutnya, sumbangan terbesar dan terpenting bangsa Arab bagi peradaban dunia adalah agama dan bahasa, keduanya saling terkait dan tidak dapat dipisahkan.⁴

Itu sebabnya, aktifitas ilmiah pertama yang dilakukan dalam tradisi intelektual Islam adalah terkait dengan masalah kebahasaan seperti kodifikasi bahasa, meletakkan dasar-dasar linguistik dan merumuskan gramatiknya. Metode ilmiah yang digunakan dalam pembahasan bahasa ini kemudian dijadikan model dalam berbagai aktifitas intelektual lainnya. Karenanya, tradisi keilmuan Islam yang berkembang setelah ilmu bahasa sangat terwarnai oleh metode dan cara berpikir para linguist dan grammarians generasi pertama. Tetapi tulisan ini tidak bermaksud menjelaskan seluruh pengetahuan kebahasaan yang berkembang saat itu, melainkan akan terfokus pada persoalan-persoalan yang terkait dengan Nahwu terutama pada aspek tata-bangun atau *body of knowledge* disiplin tersebut dan bagaimana proses formasinya.

⁴Muchammad Âbid al-Jâbiri, *Takwîn al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirâsat al-Wichdah al'Arabiyyah, 1989), cet. Iv, h. 80

Terlepas dari latar belakang historis siapa penggagas lahirnya Nahwu dan berbagai motivasinya⁵, sejak masa kelahirannya pada abad pertama hijriyah dan pertumbuhannya, disiplin ini, seperti dikatakan Tamâm Hassân⁶, telah menunjukkan karakter dan sifat keilmiahannya meskipun dalam bentuknya yang sangat sederhana di mana secara

⁵Dalam berbagai literatur tentang Nahwu terdapat dua persoalan yang selalu menyita perhatian para penulisnya; pertama, siapa sebenarnya penggagas pertama ilmu ini, kedua, apa yang menjadi latar belakang atau yang memotivasi lahirnya Nahwu. Terkait dengan persoalan pertama paling tidak terdapat lima nama yang secara kontroversial disebut-sebut sebagai penggagas lahirnya Nahwu yaitu; Abu al-Aswad al-Du'ali, Ali bin Abi Thalib, Umar bin Khatthab, Abdurrahman bin Hurmuz dan Nashr bin Ashim al-Laitsi. Lihat, Abd al-Salim Mukrim, *al-Qur'an al-Karim Wa Atsaruhu Fi ad-Dirâsât al-Nachwiyyah*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, tt.), h. 49, lihat pula Abd al-Aziz Achmad 'Allam, *Min Târîkh al-Nachwi al-'Arabi* dalam majalah "Majallah", Jâmi'ah al-Imâm bin Saud, edisi II, 1401-1402, lihat pula Syaui Dlaiif, *al-Madâris al-Nachwiyyah*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, tt.), h.11-13. Kajian ini tidak akan larut dan terjebak pada kontroversi di atas, sebab hampir dapat dipastikan semua nama yang tersebut tadi memiliki peran masing-masing dalam membina kelahiran dan pertumbuhan Nahwu. Abu al-Aswad al-Du'ali, misalnya, dalam banyak literatur hampir disepakati sebagai penggagas pertama ilmu Nahwu dan berjasa merumuskan konsep *l'râb* dan pembagiannya, sedangkan para muridnya yaitu Anbasah al-Fil, al'Aqran, Nashr bin Ashim dan Yahya bin Ya'mur, mengembangkan rintisan gurunya tersebut dan berjasa merumuskan istilah-istilah teknis semisal *al-Mubtada'* *al-Fâ'il* dan *al-Maf'ûl*. Kemudian para murid Dari murid-murid Abu al-Aswad terutama Ibnu Abi Ishaq al-Hadîrami, Isa bin Umar al-Tsaqafi dan Abu Amr bin al-'Ala', lebih jauh mengembangkan teori-teori yang telah dirintis di atas dengan cara membuat rumusan tata bahasa yang sedikit lebih luas dengan melakukan penelitian mendalam mengenai karakter bahasa Arab, mereka juga dianggap sebagai penggagas prinsip *al-ta'tîl* dan *al-qiyâs* dalam Nahwu. Lihat, Syaui Dlaiif, *al-Madâris an-Nachwiyyah*, h.18. Lebih Dari itu, generasi ini juga telah membukukan teori-teori yang mereka bangun seperti yang dilakukan oleh Isa bin Umar dalam karyanya *Kitâb al-Jâmi'*, lihat, Abd al-Aziz Achmad 'Allam, *Min Târîkh al-Nachwi*. Sementara terkait dengan persoalan kedua (motivasi lahirnya ilmu Nahwu), hampir semua literatur yang tersedia sependapat bahwa Nahwu lahir karena didorong oleh semakin meluasnya kesalahan-kesalahan berbahasa secara baik dan benar menurut standar bahasa Arab yang *fushchâ*, atau lebih akrab disebut dengan istilah *al-Lahn*. Lihat, Abd al-Salim Mukrim, *al-Qur'an al-Karim Wa Atsaruhu Fi ad-Dirâsât al-Nachwiyyah*, p.45-50.

⁶Nahwu, jelas Tamâm, sejak abad pertama hijriyah telah membangun sebuah metode dan prinsip-prinsip serta memiliki para ahli yang dapat membedakan diri dari para ahli bahasa secara umum Dari segi cara kerjanya, lihat, *al-Ushûl*, h. 45.

metodologis karakter-karakter tadi dapat disebut sebagai prinsip-prinsip atau tata bangun (*al-Haikal al-Binyawi*) pengetahuan ini.

Menurut Tamâm Hassân, ada tiga prinsip atau tepatnya elemen utama pembentuk Nahwu yaitu: *as-simâ'*, *al-istishchâb* dan *al-qiyâs* yang juga biasa disebut sebagai "*adillatun nachwi*"⁷. *As-simâ'* secara *harfiah* berarti mendengar atau mendengarkan (informasi), tetapi kata tersebut memiliki pengertian yang lebih luas dari sekedar arti di atas. *As-Simâ'*⁸, dalam konteks Nahwu berarti sebuah penelitian atas suatu peristiwa bahasa yang dilakukan oleh para ahli dengan cara mencari informasi dari sumber aslinya untuk memastikan keotentikannya dan baru kemudian dijadikan sebagai landasan teoretis. *Al-istishchâb*, adalah mempertahankan atau setia pada suatu kaidah kebahasaan yang dirumuskan atau ditetapkan para ahli Nahwu berdasarkan *as-simâ'* pada bentuk aslinya, sedangkan *al-Qiyâs* adalah menganalogikan suatu hal (kaidah bahasa) yang belum ada keputusan kaidahnya kepada bahasa yang telah ada ketetapan kaidahnya.⁹ Atau menurut Ibrahim Anis *al-Qiyâs* dalam Nahwu adalah: "*Menjadikan bahasa yang dianggap benar (fasih) sebagai ukuran atau analogi dan model pembentukan suatu kalimat tertentu*"¹⁰. Jadi, *al-Qiyâs* adalah membentuk pola bahasa dengan mengikuti pola bahasa yang telah ada sebelumnya, baik dalam segi struktur kalimatnya maupun ketentuan *l'râbnya*.

⁷*Ibid.*, h. 65.

⁸Sebenarnya prinsip *as-simâ'* ini lebih erat kaitannya dengan masalah budaya. Daripada sebuah sistem ilmu pengetahuan. Budaya yang dimaksud di sini adalah budaya "otoritas". Dalam tradisi Arab klasik terdapat kelompok tertentu yang diyakini memiliki otoritas dalam persoalan bahasa sehingga mereka selalu dijadikan rujukan atau bahkan menjadi penentu bagi validitas sebuah teori atau pembuatan aturan dalam tata bahasa, tentu selain *al-Qur'ân* dan *al-Chadîts*. Kelompok pemegang otoritas tersebut adalah masyarakat Arab yang tinggal di daerah pedalaman atau pegunungan yang dalam sistem sosial Arab biasa disebut dengan *Ahl al-Badwi* atau *al-'A'râb*. Lihat Muchammad 'ibid al-Jâbirî, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî*, p. 75-76.

⁹Tamâm Hassân, *al-Ushûl*, p.67-68

¹⁰Ibrâhîm Anîs, *Min Asrâr al-Lughah*, (Mesir: Maktabah al-Anjû al-Mishriyyah, 1975), h.8.

Meskipun di antara ketiga prinsip Nahwu *al-Qiyās*¹¹ dianggap yang paling dominan, namun sebenarnya prinsip ini hanya merupakan pengembangan lebih lanjut dari prinsip *as-simā'* yang terlebih dahulu muncul. Itu sebabnya, para ahli Nahwu generasi awal juga terkadang berbeda pendapat sendiri untuk menentukan sebuah kasus dalam bahasa apakah ia *simā'iy* atau *qiyāsiy*.

Ketiga prinsip Nahwu di atas terbangun dan terformalisasikan berdasarkan logika natural yang dirangsang dan dipengaruhi oleh peristiwa yang terjadi dan yang menuntut adanya sistem tata-bangun kebahasaan tersebut. Bukan dibangun di atas asumsi-asumsi logika formal.

Namun demikian, dalam perkembangannya lebih lanjut, khususnya mulai akhir abad kedua hijriyah hingga keempat, prinsip utama dan paling dominan dan bahkan paling inti adalah "*al-āmīl*"¹², sebab prinsip-prinsip lain pada akhirnya hanya bersifat komplementer saja setelah adanya prinsip *āmīl* ini. Itu sebabnya, Tamām Hassān menyebutkan bahwa "sesungguhnya Nahwu dibangun di atas prinsip

¹¹Hal ini karena memang Nahwu sejak masa awal kelahirannya dibangun di atas prinsip *al-Qiyās*. Ini bisa kita lihat dengan salah satu definisi Nahwu, yaitu: "*ilmun bimaqāyisa mustanbathatin min istiqrā'i kalām al-'Arab*" (mengetahui berbagai analogi yang disimpulkan berdasarkan penelitian terhadap bahasa bangsa Arab), atau seperti menurut al-Kisā'i, yang mengatakan "*innamā an-Nahwu qiyāsun yutfa'ā*" (Nahwu semata-mata hanyalah prosedur analogi). Jadi, sebelum disiplin tradisional Islam yang lain menggunakan *al-Qiyās* sebagai prinsip membangun epistemologinya, Nahwu mendahului yang lain atau sebagai perintis prinsip ini. Sebab, seperti banyak disebutkan dalam berbagai literatur tentang Nahwu dan para ahlinya, Abdullah bin Abi Ishak al-Hadrami (w. 117 H), murid Dari Yahya bin Ya'mur, murid Abu al-Aswad al-Du'ali, adalah orang pertama yang menteorikan Nahwu, melakukan *qiyās* dan menguraikan tentang berbagai *'illat* (sebab). Lihat, al-Jābirī, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*, h.124. lihat juga, Amin al-Khūli, *Manāhij al-Tajdid Fi an-Nahwi wa al-Balāghati wa al-Tafsiri wa al-Adabi*, (Mesir: Dār al-Ma'rifah, 1961), p. 80-81.

¹²Prinsip *al-āmīl* ini menurut Syauqi Dīaif dimunculkan, dirumuskan dan dikembangkan oleh Khalīl bin Achmad al-Farāhīdī, lihat, *al-Madāris an-Nahwiyyah*, h. 38

"*al-âmil*".¹³ Menurut Tamâm, prinsip inipun sebenarnya juga hanya merupakan perumusan konkrit atau teoritisasi dari penemuan atau perumusan tiga jenis *charakat* (*fatchah, dhammah dan kasrah*) oleh Abu al-Aswad al-Du'ali. *âmil* dianggap sebagai penyebab atau penentu bunyi *charakat* pada akhir sebuah kata yang kemudian dikenal dengan istilah "*nashab, rafa, dan jarr*".

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa Nahwu secara epistemologis adalah sebuah ilmu yang telah memenuhi kriteria sebagai pengetahuan yang ilmiah, karena ia telah melengkapi diri dengan prinsip-prinsip sebagai tata-bangunnya sehingga menjadi salah satu disiplin yang berdiri kokoh yang dapat dikaji secara ilmiah. Adapun prinsip-prinsip Nahwu adalah: *as-simâ', al-Qiyâs, al-istishchâb* dan *al-âmil*, meskipun sebenarnya masih ada beberapa unsur teoretis atau prinsip lain yang begitu mewarnai kajian Nahwu seperti *al-'Illah* yang oleh Tamâm tidak dimasukkan ke dalam bagian pembahasannya. Barangkali karena memang unsur "*al-'Illah*" ini sifatnya hanya pengembangan atau bahkan sebagai pendukung dari prinsip *âmil*.

Pertanyaan yang muncul adalah apakah prinsip-prinsip tersebut hasil temuan asli para ilmuan atau linguist Arab karena logika naturalnya, ataukah sekedar meniru prinsip pengetahuan lain (filsafat) yang telah ada sebelumnya? Hal inilah yang akan menjadi pembicaraan point berikut ini.

Beberapa Pandangan Teori "Keterpengaruhannya"

Meskipun prinsip-prinsip Nahwu di atas, seperti telah disebutkan, diklaim sebagai temuan asli para ahli bahasa Arab yang berpikir menggunakan logika natural mereka, tetapi dalam perkembangannya, Nahwu, menurut banyak ahli tidak lepas dari pengaruh filsafat yang berkembang dan sangat diminati saat itu.

¹³Lihat, Tamâm Hassân, *al-Ushûl*, h.31. Begitu dominannya prinsip *al-âmil* ini pada Nahwu, maka muncullah berbagai kritik dari para ahli Nahwu lain dari yang sekedar ingin membuat penyederhanaan tentang *âmil* bahkan hingga yang menolak sama sekali prinsip tersebut seperti Ibnu Madlâ' yang menulis buku "*Kitâb al-Radd 'Ala al-Nuchât*" di mana dia menyerang habis-habisan prinsip *âmil* ini dalam bukunya tersebut.

Filsafat dimaksud di sini bukanlah filsafat spekulatif, tetapi logika formal yang merupakan metode berpikir filosofis yang kemudian menjadi bagian dari filsafat itu sendiri.

Orang yang pertama menyatakan adanya pengaruh filsafat Yunani dan logika adalah Adalbertus Merx (1889), seorang orientalis berkebangsaan Jerman. Pada akhir abad sembilan belas, ia menulis sebuah buku "*Historia artis gramaticae apud Syros*" (*Tārikh Shinā'at al-Nachwi al-Siryāni- Sejarah kreasi gramatika Suryani*). Dalam buku tersebut ia menyatakan bahwa Nahwu yang dikembangkan oleh bangsa Arab dipengaruhi oleh logika formal Aristoteles setelah sebelumnya berkembang di Syria. Pengaruh logika formal tersebut, menurutnya, terutama pada sejumlah terminologi Nahwu dan sistem pembagian kata.¹⁴ Analisis Merx ini kemudian diikuti oleh sejumlah orientalis lain dan akhirnya juga oleh sebagian penulis Arab sendiri baik yang pro maupun yang kontra.

Inti dari berbagai kajian yang menyimpulkan adanya pengaruh filsafat terhadap Nahwu ialah ada dua hal; pertama pengaruh dari segi metodologi, dan yang kedua dari segi terminologi. Menurut Merx, misalnya, ada beberapa teori Nahwu yang memiliki akar Aristotelian, di antaranya adalah: (a) pembagian tiga jenis kata dalam Nahwu yaitu kata *ism*, *fi'l*, dan *charf*, menurut Merx, semua itu meniru konsep Yunani: *onoma*, *rhema* dan *sundesmos*, (b) konsep *i'rāb*, Merx mengaitkannya dengan kata-kata Yunani *hellenizein*, *hellenismos*, (c) Konsep tentang gender (*al-Jins*) yang membedakan antara laki-laki (*mudzakkar*) dan perempuan (*mu'annats*) berasal dari konsep "*genos*", (d) konsep *adh-Dharf* sebagai kata keterangan waktu dan tempat, menurut Merx berasal dari konsep Aristoteles tentang ruang dan waktu (*space and time*), (e) istilah *al-Hāl* oleh Merx dikaitkan dengan dua istilah Yunani *hexis* dan *diathesis*, (f) sedang konsep tentang *al-Khabar*, (*predicate*), terpengaruh oleh konsep *kategoroumenon*.¹⁵

¹⁴Lihat, C.H.M. Versteegh, *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis In Early Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 1993), p. 22-27. Lihat pula, Muchammad Khair al-Chalwānī, *Baina Manthiq Aristu Wa an-Nachwi al-'Arabi Fi Taqsim al-Kalām*, Majalah *al-Maurid*, Edisi I, 1980.

¹⁵C.H.M. Versteegh, *Arabic Grammar*, h. 22-23.

Analisis serupa juga disimpulkan oleh Rundgren (1976), seperti halnya Merx. Ia juga menyimpulkan bahwa beberapa konsep Nahwu Arab memiliki kesamaan dalam beberapa terminologi Yunani seperti istilah *al-Sharf*, mirip dengan "*klisis*" (*flexion*), *al-i'râb*, mirip dengan "*hellenismos*" (*declension*), istilah *al-Musnad ilaih* mirip dengan istilah "*hupokeimenon*" (*subject*), sedang *al-Khabar* mirip dengan istilah "*kategoroumenon*" (*predicate*).¹⁶ Bahkan istilah "*nachwu*" sendiri oleh Rundgren dikaitkan dengan istilah "*analogia*" dan para ahli Nahwu generasi pertama, menurutnya, menjadi pengkaji masalah analogi (*al-qiyâs*) dalam kalimat. Sayangnya, Rundgren sama sekali tidak dapat membuktikan secara historis adanya keterkaitan terminologi "*nachwu*" dengan istilah Yunani itu, juga "*aktivitas para nuchât*" sebagai peminat pengetahuan "*analogia*", sehingga pengkaitan itu hanya bersifat asumsi belaka, lagi pula secara semantik antara istilah "*nachwu*" dan "*analogia*" memiliki pengertian yang sangat berbeda. Rundgren juga mengklaim konsep "*mustaqîm* dan *muchâl*" yang diajukan oleh Sibawaih pada bagian awal karyanya "*Kitâb*" sebagai terkait dengan konsep Yunani tentang "*arthos*" dan "*adunatos*".

Baik analisis Merx maupun Rundgren meskipun tampak dapat diterima, menurut Versteegh, lemah dari segi argumentasinya. Kelemahan paparan Merx adalah dari segi soal waktu atau kronologinya. Sebab, teori-teori Nahwu yang dikembangkan oleh bangsa Arab berlangsung pada periode di mana filsafat maupun logika formal Yunani belum dikenal atau belum berkembang di sana, karena kajian-kajian Nahwu pertama berlangsung sebelum adanya penerjemahan karya-karya Yunani ke dalam bahasa Arab. Sedangkan Rundgren, menurut Versteegh, terlampau menjeneralisir keterkaitan antara Nahwu dengan filsafat, terutama yang terkait dengan beberapa kategori atau terminologi tanpa dapat menegaskan dari segi apa dan di mana letak kesamaan antara keduanya.

Oleh karena itu, Versteegh mengajukan sebuah teori lain tentang pengaruh filsafat terhadap Nahwu ini. Menurutnya, pengaruh filsafat terhadap Nahwu ada yang bersifat langsung (*direct influence*)

¹⁶*Ibid.*, h. 24.

dan bersifat tidak langsung (*indirect influence*). Yang pertama (*direct influence*) terjadi pada masa penerjemahan karya-karya Yunani ke dalam bahasa Arab pada abad ke tiga dan ke empat hijriah, sedangkan yang kedua (*indirect influence*) berlangsung pada saat adanya kontak antara kebudayaan Arab dan Yunani (Hellenis) di wilayah atau provinsi kerajaan Bizantium yang dikuasai Islam. Di wilayah penaklukan inilah bangsa Arab bertemu dengan kebudayaan Hellenistik yang diajarkan di sekolah-sekolah di seluruh imperium Bizantium. Kemudian mereka banyak meminjam beberapa elemen pengajaran gramatika Yunani tanpa harus mengambilnya secara keseluruhan. Beberapa terminologi Nahwu yang terpengaruh oleh terminologi gramatika Yunani menurut Versteegh di antaranya ialah:¹⁷

- al-Harf	= stoicheion	- "particle"
- al-i'râb	= hellenismos	- "declension"
- ash-Sharf	= klisis	- "inflection"
- ar-Raf'	= orthe (ptosis)	- "nominative"
- al-Mut'a'ddi	= metabasis	- "transitivity"
- al-Charakah	= kinesis	- "vowel"
- al-'Ilal	= pathe	- "sound changes"
- al-Kalâm/al-Qoul	= logos/lexis	- "sentence/utterance"
- al-Fâidah	= autoteleia	- "meaningfulness"
- al-Ma'nâ	= lekton	- "meaning".

Uraian di atas menjelaskan bahwa baik Merx, Rundgren maupun Versteegh berkesimpulan bahwa Nahwu baik dari segi konsep maupun terminologinya sangat dipengaruhi oleh pemikiran filsafat Yunani, terutama Aristotelian. Yang membedakan ketiga kesimpulan itu adalah dari segi proses keterpengaruhannya. Menurut Merx, pengaruh filsafat terhadap Nahwu adalah melalui karya-karya filsafat Yunani setelah diterjemahkan ke dalam bahasa Syria, sedangkan menurut Rundgren, pengaruh filsafat itu telah ada jauh sebelumnya, yaitu melalui terjemahan karya-karya filsafat ke dalam bahasa Parsi yang dilakukan oleh Akademi Jundisyapur, baru dari bahasa Parsi ini diterjemahkan ke dalam bahasa Syria. Sementara

¹⁷ Ibid., p. 25-26.

manurut Versteegh, pengaruh filsafat terhadap Nahwu berlangsung dengan dua cara: "langsung" (proses terjemahan karya-karya Yunani) dan "tidak langsung" (mengadopsi sistem pengajaran gramatika Yunani) ketika terjadi akulturasi antara budaya Arab dan budaya Hellenis di wilayah penaklukan Islam di imperium Bizantium.

Itulah beberapa pandangan para orientalis Barat terhadap pengaruh filsafat atas Nahwu yang juga diamini oleh beberapa pakar bahasa di Timur Tengah. Hanya saja, kebanyakan kajian-kajian linguistik terkait dengan persoalan ini oleh para pakar di Timur Tengah tidak lebih komprehensif dibanding kajian para orientalis. Hampir seluruh literatur Arab yang mendukung adanya pengaruh filsafat terhadap Nahwu mengacu dan mengutip pernyataan Abu 'Ali al-Fârîsi yang mengkritik sahabatnya, ar-Rummâni, yang dianggap telah berlebihan memasukkan unsur-unsur filsafat dalam kajian Nahwu. Al-Fârîsi berkata: *"Jika Nahwu seperti yang dikembangkan ar-Rummâni, maka ia tidak terkait sama sekali dengan Nahwu yang kami pahami, begitu pula Nahwu yang kami kembangkan, ia tidak terkait samasekali dengan Nahwu yang ia kembangkan"*. Pernyataan al-Fârîsi inilah yang kemudian oleh para penulis Arab dijadikan justifikasi adanya pengaruh filsafat terhadap Nahwu meskipun seringkali mereka tidak menyertakan contoh konkrit sebagai pembuktian atau analisisnya.¹⁸

Sebagian lain memperkuat pandangan yang dikemukakan orientalis di atas. Abdurrahmân al-Hâj Shâlih, misalnya, menduga bahwa definisi *al-charf* yang dikemukakan oleh Sibawaih merupakan peniruan pengertian "*sundesmos*" (*al-Ribâth*) yang dikemukakan Aristoteles. Menurut Aristoteles, *sundesmos* adalah suatu kata yang tidak memiliki makna apa-apa, lalu Sibawaih pun mendefinisikan *charf* sebagai sesuatu yang juga tidak menunjukkan arti atau pengertian apapun.¹⁹ Demikian pula yang dikatakan Jawwâd 'Ali, menurutnya tidak tertutup kemungkinan bahwa pembagian kata oleh 'Ali bin Abi

¹⁸Lihat, misalnya, Achmad Amîn, *Diuchâ al Islâm*, Juz 2, (Mesir: Maktabah al-Nahdiah al-Mishriyyah, 1974), cet., VIII, p. 293-294., lihat pula Amîn al-Khûli, *Manâhij Tajdîd Fi an-Nachwi wa al-Balâghati wa at-Tafsîri wa al-Adabi*, (Mesir: Dâr al-Ma'rifah, 1961), cet. 1, h. 74.

¹⁹Muchammad Khair al-Chalwânî, *Baina manthiqi Aristo wa an-nachwi al-'Arab fi Taqsim al-Kalâm*, majalah al-Maurid, edisi I., 1980.

Thalib dan Abu al-Aswad ad-Du'ali ke dalam *"ism, fi'l dan charf"* terinspirasi oleh kontak mereka dengan komunitas intelektual di Hira atau dengan para intelektual Irak yang telah mengenal gramatika dan ilmu bahasa saat itu.²⁰ Senada dengan pendapat sebelumnya, Ishâq Sâka juga mengatakan bahwa sistem pembagian kata Arab ke dalam *"ism, fi'l dan charf"* sama persis dengan pembagian kata dalam bahasa Yunani yang didasarkan konsep logika.

Pendapat-pendapat di atas menjadi kurang berbobot sebab tidak disertai pembuktian maupun analisis dari segi persamaan antara konsep kata dan pembagiannya dalam bahasa Yunani dan bahasa Arab. Pendapat yang sedikit lebih komprehensif dikemukakan oleh Ibrâhîm Salâmah Madzkûr. Dengan merujuk beberapa karya Aristoteles seperti *"Organon"* dan *al-'Ibârah (Elocution)* kemudian membandingkannya dengan karya Sibawaih, *"Kitâb"*, Ibrahim memulai dengan pembagian kata oleh Aristoteles yang ia jelaskan dalam pengantar bukunya *"al-'Ibârah" (Elocution)*. Dalam buku tersebut, Aristoteles menyebutkan dua pembagian kata yaitu kata nominal (*ism*) dan verbal (*fi'l*). Yang pertama oleh Aristoteles didefinisikan sebagai *"sebuah kata yang menunjukkan (memiliki) suatu makna dan tidak mengandung pengertian waktu di dalamnya"*, sementara yang kedua (kata verbal) didefinisikan sebagai *"sebuah kata yang menunjuk (memiliki) makna sekaligus terkandung waktu di dalamnya"*. Kemudian pada bukunya yang lain yaitu *"Topico-Tpiques" (al-Thûbiqo' atau al-Jadaf)* Aristoteles menyebutkan satu lagi pembagian pembagian kata yang ia sebut dengan *"al-Adâf"*. Pembagian kata menurut Aristoteles di atas persis seperti pembagian kata dan definisinya dalam bahasa Arab oleh Sibawaih. Anehnya, kata Ibrahim, apa yang disebut sebagai *"charf"* oleh Sibawaih, oleh ahli Nahwu Kufah disebut dengan *"adaf"* yang tampaknya mereka ingin mempertahankan secara utuh terminologi-terminologi manthiq.²¹

Di samping mengadakan perbandingan, Ibrahim juga mengajukan argumen historis yang mengindikasikan adanya pengaruh filsafat Yunani ke dalam Nahwu yaitu bahwa kemunculan gramatika

²⁰*Ibid.*

²¹*Ibid.*

Suryani di sekolah atau akademi Nasibin pada abad keenam masehi berdekatan dengan munculnya ahli Nahwu generasi pertama, kemudian diikuti oleh penerjemahan karya logika Aristoteles ke dalam bahasa- bahasa Arab oleh Abdullah Ibnu al-Muqaffa', juga bergurunya beberapa orang Suryani yang banyak berjasa menerjemahkan karya-karya Yunani semisal Hunain bin Ishaq kepada Khalil bin Achmad. Ini semua, menurut Ibrahim, membawa pengaruh bagi para penggagas dan perumus Nahwu.²²

Itulah beberapa pandangan yang mendukung adanya pengaruh filsafat terhadap Nahwu baik yang dikemukakan oleh analis Barat maupun Timur sendiri. Sebagai penyeimbang pendapat-pendapat di atas, tidak *fair* kiranya jika di sini tidak dikemukakan pendapat yang kontra terhadap pandangan-pandangan di atas. Oleh karena itu, poin berikut ini menyajikan pandangan beberapa tokoh yang menyanggah pandangan sebelumnya.

Sanggahan Terhadap Pengaruh Filsafat Terhadap Nahwu

Wacana keterpengaruhan Nahwu oleh filsafat di samping mendapat dukungan dari beberapa penulis Arab sendiri, juga mendapat sanggahan dari sebagian ahli lainnya. As-Sâmîrâ'i, misalnya seperti dikutip Abd al-Ghaffâr, mengkritik Ibrâhîm Salâmah Madzkûr sebagai telah melakukan kesalahan dalam menentukan kronologi waktu. Menurutnya, tidaklah mungkin Khalil terpengaruh oleh Ishâq bin Hunain yang menguasai bahasa Yunani sekaligus sebagai penerjemah, juga dikatakan pernah berguru Nahwu pada Khalil itu. Sebab antara keduanya tidak hidup dalam semasa, Khalil meninggal sekitar tahun 180 H, sedang Ishaq lahir sebelum tahun 194²³. Lagi pula, kata Sâmirâ'i, antara bahasa Arab dan Yunani memiliki karakter yang berbeda. Achmad Mukhtar bahkan secara tegas menyatakan bahwa tidaklah masuk akal jika bangsa Arab ketika menyusun kaidah bahasa mereka dikatakan meniru pola kaidah bahasa Yunani. Jika

²²Lihat, Abd al-Ghaffâr Châmid Hilâl, *'Ilm al-Lughah Baina al-Qadîm wa al-Chadîts*, (Mesir: Mathba'ah al-Jablawi, 1986), p. 327-328.

²³Lihat, Abd al-Ghaffâr Châmid Hilâl, *'Ilm al-Lughah Baina al-Qadîm wa al-Chadîts*, h.328.

terjadi kemiripan atau kesamaan dalam soal pembagian kata atau terminologi, misalnya, belum dapat dijadikan sebagai bukti asumsi di atas. Sebab adanya pembagian kata seperti itu tidak hanya terjadi pada bahasa Yunani saja, tetapi terjadi pada bahasa bangsa-bangsa lain seperti India misalnya.²⁴

Alasan lain yang menolak teori "keterpengaruhan" adalah karena bahasa bersifat sosiologis. Jika fenomena sosial tertentu memiliki karakternya sendiri, maka demikian pula bahasa yang digunakannya. Ia akan tunduk pada sistem yang dianut bersama, jika terjadi penyimpangan terhadapnya, maka ia akan menghadapi sebuah perlawanan dari masyarakat penggunanya. Jadi, bahasa merupakan piranti sosial yang tidak mengandalkan rasio semata. Oleh karena itu, metodenya pun tidak sama dengan metode dalam logika formal yang rasional. Bangsa Arab, seperti telah disinggung pada bagian awal tulisan ini, adalah bangsa yang semula secara sosiologis dan politis terisolir dari pengaruh luar dan memiliki karakter berpikirnya sendiri. Karenanya, kaidah bahasa mereka juga khas mencerminkan karakter mereka yang hanya bertumpu pada kajian teks-teks atau ucapan yang sudah ada, bukan kajian yang bersifat filosofis. Khalil bin Achmad, misalnya, ketika melakukan kodifikasi bahasa dan mengkajinya, dia hanya merujuk pada percakapan atau perkataan bangsa Arab. Juga pada saat menyusun kaidah bahasa (Nahwu), dia samasekali tidak merujuk pada bahasa asing manapun, sebab sejarah membuktikan bahwa dirinya tidak mengerti bahasa Yunani, demikian juga muridnya, Sibawaih, meskipun dia berkebangsaan Parsi, tetapi kajian bahasanya tidak terpengaruh samasekali oleh filsafat, melainkan merujuk pada sumber dari bangsa Arab murni dan pengaruh langsung gurunya. Hal ini dapat kita lihat dari metode yang ia gunakan dalam menentukan atau memperkuat argumen teorinya yang menggunakan kata-kata semisal "*chaddatsanî man atsiqu bi'arabiyyathi, au chaddatsanî al-Khalîl*" (telah menceritakan kepadaku orang yang aku percayai kefasihan berbahasa Arabnya atau Khalil telah menceritakan kepadaku) dan lain sebagainya.²⁵

²⁴*Ibid.*

²⁵*Ibid.*, p.329-330.

Khair al-Chalwānī bahkan memiliki beberapa argumen yang cukup logis untuk membela Nahwu. Di antaranya ialah bahwa asumsi-asumsi yang mengaitkan Nahwu dengan filsafat tidak memiliki pijakan dan alasan yang pasti, misalnya, ada yang mengatakan bahwa Nahwu dipengaruhi oleh logika Aristoteles, pemikiran Plato, dan ada pula yang mengatakan bahwa Nahwu dipengaruhi pemikiran para filosof stoic (*ar-Riwāḡiyyūn*). Hal ini, kata Chalwānī, membuktikan bahwa mereka sendiri masih tidak yakin atau ragu terhadap pendapatnya sendiri.²⁶

Demikian pula terkait dengan pembagian kata dalam Nahwu yang mereka sebut sebagai peniruan terhadap klasifikasi kata Yunani oleh Aristoteles, menurut Chalwānī tidaklah beralasan sama sekali, sebab, kajian Aristoteles terhadap fenomena bahasa tidak murni kajian linguistik, tetapi merupakan bagian dari logika dan filsafat, terutama terkait dengan masalah "premis" di mana menurutnya setiap premis terdiri atas tiga elemen yaitu; *ism*, *fi'l* dan *ribāth* (*sundesmos*). Dalam pandangan Aristoteles, bahasa erat kaitannya dengan logika, sebab bahasa adalah media yang niscaya untuk mengekspresikan sebuah "konsep" (*al-tashawwur*) dan "silogisme" (*al-qiyās*). Dengan demikian, kajian bahasa yang dilakukan Aristoteles memiliki tujuan filosofis, yaitu mengkaji pemikiran orang, sebab, menurutnya, dengan mempelajari bahasa, konsep-konsep yang bersifat logik dapat dipelajari.²⁷

Hal ini tentu berbeda dengan studi yang dilakukan oleh para linguist maupun grammarians Arab di mana yang menjadi pusat kajian (obyek) bukanlah pikiran yang implisit di dalam sebuah teks, tetapi pernyataan verbal lahiriah atau artifisialnya, baik kata-kata maupun maknanya. Mereka mengkaji bahasa untuk kepentingan bahasa itu sendiri, sementara Aristoteles mempelajarinya sebagai alat berpikir. Karenanya, yang menjadi perhatian utama Aristoteles adalah "*dalālah*" (*meaning*) suatu kalimat, bukan segi bentuk formalnya. Metode inilah, kata Chalwānī, yang paling menonjol dalam keempat bukunya yaitu; *al-*

²⁶ Muchammad Khair al-Chalwānī, *Baina Manthiqi Aristo wa an-Nahwi al-'Arabi*, 1980.

²⁷ *Ibid*.

Maqûlât, al-'ibârah, asy-Syi'r dan *al-Khithâbah* (Catagories, Elocution, Puitica, dan Retorica).²⁸

Dalam buku-buku tersebut, studi Aristoteles murni menggunakan terminologi filsafat. Kata, misalnya, menurutnya mengacu pada pemaknaan *substansi (*jauhar*), kuantitas (*kammiyyah*), kualitas (*kaifiyyah*), Relasi (*idlâfah, relation*), posisi atau kondisi (*al-wad'u, posistion or condition*), aktifitas (*al-fi'l, activity*), pasivitas (*al-infi'âl, passivity*) dan lain sebagainya, di mana pembagiannya didasarkan atas makna subyektifnya (leksikon), baru kemudian dari segi posisinya dalam struktur kalimat. Kata yang dianggap menjadi subtansi (*jauhar*), misalnya, menurutnya memiliki posisi istimewa dalam sebuah kalimat.²⁹

Lebih jauh Chalwânî mengatakan bahwa pembagian kata oleh Aristoteles tidak hanya ia sebutkan dalam kedua bukunya (*Topico* dan *Elocution*) seperti yang sering dikatakan oleh orientalis maupun para penulis Arab pendukung mereka, tetapi juga ia sebutkan dalam dua karyanya yang lain yaitu, *Puitica* dan *Retorica*, di mana pembagian kata tersebut didasarkan atas karakter bahasa Yunani yang sangat berbeda dengan karakter bahasa Arab. Itu sebabnya, pengertian tentang *ism, fi'l* dan *ribâth* tidak identik dengan pengertian serupa dalam bahasa Arab. Pembicaraan tentang pembagian kata secara komprehensif oleh Aristoteles ia kemukakan dalam bukunya "Puitica". Dalam buku tersebut, ia membagi kata Yunani ke dalam tujuh bagian, tidak sebatas tiga bagian seperti yang banyak diasumsikan oleh para orientalis dan para pendukungnya, yaitu; *charf, maqtha'* (syllabe), *ribâth* (conjunction), *ism* (nom), *fi'l* (verb), *tashrif* (cas) dan *kalâm* atau *qaul* (locution). Sebagian besar terminologi yang dikemukakan Aristoteles tersebut tidak dijumpai padanannya dalam bahasa Arab. Misalnya, *charf*, menurut Aristoteles adalah sebuah suara yang tak dapat terbagi, *al-maqtha'* adalah sebuah kata yang terdiri dari dua huruf, yang pertama berupa huruf mati (konsonan), sedang yang kedua berupa huruf hidup (vowel), sedangkan *at-tashrif*, adalah penunjukkan makna (pengertian) tunggal atau plural, permintaan atau permohonan berikut

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

perubahan kata sesuai dengan maknanya. Adapun *al-kalām* atau *al-qaul* menurut Aristoteles adalah sebuah suara yang terdiri dari beberapa kata dan mempunyai makna di mana setiap bagian dari kata tersebut dapat menunjuk maknanya sendiri.³⁰

Pembagian kalimat di atas (*charf*, *maqtha'*, *tahsrif* dan *kalām* atau *qaul*), samasekali tidak tercermin dalam pembagian kata dalam bahasa Arab. Lalu bagaimana dengan "*ism*, *fi'l* dan *ribāth*?" Definisi ketiganya ini juga sangat berbeda dengan kata "*ism*, *fi'l* dan *charf*" dalam bahasa Arab, namun karena panjangnya pembahasan tentang hal tersebut dan terbatasnya ruang yang tersedia, maka pembaca dapat menyelidiki sendiri pada buku seperti tersebut di bawah ini.³¹ Yang jelas, perbedaan pengertian kata antara bahasa Yunani dan bahasa Arab (logika dan Nahwu) ini disebabkan karena perbedaan karakter antara kedua bahasa tersebut. Sebuah kata dalam bahasa Yunani pada umumnya terdiri atau tersusun dari dua unsur suku kata yang semula maknanya berlainan samasekali, baik pada kata kerja (*fi'l*) maupun kata benda (*ism*) yang tentu hal ini bukan menjadi karakter bahasa Arab yang pada umumnya berakar dari satu suku kata. Konsekuensinya adalah berbeda pula dalam menentukan definisi masing-masing seperti yang dilakukan oleh Sibawaih dan generasi setelahnya.

Perbedaan karakter antara bahasa Arab dan Yunani ini juga dapat kita lihat dari rekaman perdebatan panjang tentang Nahwu dan logika antara Abu Saïd as-Sirāfi, pakar Nahwu yang sekaligus juga komentator atas "*Kitāb*" nya Sibawaih dengan Abu Bisyr Mattā, pakar manthiq atau logika. Meskipun as-Sirāfi mengakui kelebihan yang dimiliki manthiq, tetapi ia menolak jika Nahwu dikatakan memiliki akar manthiq, dengan tegas ia menyatakan: "*an-Nahwu manthiqun walākinnahū maslūkhun min al-Arabiyyah, wa al-manthiqu Nachwun walākinnahū mafhūmun billughah, wa innamā al-khilāfu baina al-lafdhi*

³⁰*Ibid.*

³¹Baca, Abadurrahmān Badawī (penerjemah dan editor), *Aristoteles, Fann asy-Syi'r ma'a at-Tarjamah al-'Arabiyyah al-Qadimah wa Syurūh al-Fārabī wa Ibnu Sina wa Ibnu Rusyd*, (Mesir: Maktabah al-Nahdiah al-Mishriyyah, 1953), p. 55-61.

wa al-ma'nâ anna al-lafdha thabi'iyun wa al-ma'nâ 'aqliyyun" (Nahwu adalah manthiq, tetapi la berakar dari bahasa Arab, sedang manthiq adalah Nahwu tetapi dikonsepsikan melalui atau dari bahasa, perbedaan antara kata dan makna adalah jika yang pertama bersifat thabi'i (natural) sedang yang kedua bersifat aqli (rasional).³²

Lebih lanjut as-Sirafi mengatakan bahwa logika bahasa tidaklah sama dengan logika filsafat. Menurutnya, setiap bahasa memiliki karakternya masing-masing yang tidak mungkin tunduk pada logika Yunani kecuali dipaksakan. Tidak satupun bahasa akan sama dengan bahasa lainnya dari segala sisinya, karakternya, kata bendanya (*ism*), kata kerjanya (*fi'l*), hurufnya, strukturnya dan spesifikasi lainnya.³³

Sekarang bagaimana kaitannya dengan kerangka bangun Nahwu seperti *as-simâ'*, *al-istishchâb*, *al-Qiyâs* dan *al-'âmil*, apakah semua terminologi dan konseptualisasinya juga dipengaruhi logika Yunani atau bahkan berasal darinya? Bagi yang menolak teori "keterpengaruhan", jawaban mereka sudah jelas, pasti "tidak". Semua terminologi tersebut *genuin* dan origin kreasi para ahli Nahwu yang muncul dan berkembang secara alami sesuai dengan perkembangan disiplin ini sendiri. Bukankah sebagian terminologi-terminologi itu lahir tak lama setelah kelahiran Nahwu itu sendiri dan sebagian lain menyusul kemudian seperti telah penulis jabarkan pada bagian awal tulisan ini.

Itulah beberapa sanggahan atau penolakan sebagian ahli bahasa (linguist) Arab atas teori "keterpengaruhan" baik oleh para orientalis maupun lainnya. Tetapi terlepas dari kontroversi tersebut yang sama-sama ekstrimnya, ada baiknya jika kita perhatikan pula pendapat yang sedikit moderat yang tidak secara ekstrim menolak secara total, juga tidak secara ekstrim menerima bulat-bulat tanpa *reserve* yang sekaligus menjadi bagian analisis tulisan ini.

³²Seputar perdebatan ini baca, Abu Chayyân at-Tauhidi, *Kitâb al-Imtâ wa al-Mur'anasah*, (Beirut: al-Maktabah al-'Arabiyyah, 1953), p.107-143.

³³*Ibid.*

Analisis dan Kesimpulan

Penolakan terhadap teori "keterpengaruhannya" secara ekstrim barangkali hanya dapat diterima sejauh sikap tersebut dihadapkan pada analisis yang juga secara ekstrim menyatakan bahwa "Nahwu semata-mata merupakan pengetahuan Arab yang menjiplak atau mengadopsi mentah-mentah logika Yunani". Nahwu sebagai karya asli bangsa Arab barangkali dapat dibenarkan jika terkait dan merujuk pada proses kelahiran dan yang mendorongnya. Sebab, seperti telah diuraikan pada bagian awal tulisan ini, ilmu ini lahir karena adanya keresahan individu-individu intelektual tertentu atas kian kacanya bahasa Arab setelah bahasa ini menjadi bahasa yang dipakai secara lebih luas. Dalam arti bahasa ini tidak hanya menjadi alat komunikasi ras dan etnis Arab tetapi juga oleh etnis-etnis lain di wilayah penaklukan bangsa Arab.

Tetapi dalam perkembangan selanjutnya, kesan kuatnya pengaruh logika dalam Nahwu rasanya sulit untuk dihindari. Adanya pengaruh tersebut paling tidak dapat dilihat dari segi metode berpikir para ahli Nahwu, terutama generasi akhir abad ketiga hingga keempat hijriah, dalam menguraikan berbagai persoalan ke-nahwu-an. Mengapa mesti abad-abad ini? Sebab secara resmi pada abad inilah pengenalan bangsa Arab dengan budaya Yunani (Hellenis) dimulai dengan ditandai adanya penerjemahan secara massive karya-karya Yunani.³⁴

Meskipun beberapa prinsip Nahwu utama seperti *al-Qiyās* dan *al-āmil* diklaim sebagai kreasi dan inovasi alamiah dalam Nahwu seiring dengan perkembangan ilmu tersebut di masa-masa awal formasinya jauh sebelum bangsa Arab berkenalan dengan tradisi logika

³⁴Ini tidak berarti bahwa bangsa Arab sebelum periode ini belum pernah berkenalan dengan peradaban lain. Seperti telah penulis sebutkan pada bagian lain tulisan ini, bangsa Arab, khususnya penduduk kota Bashrah, telah mengenal peradaban lain, Greco-Roman dari India, melalui terjemahan bahasa Parsi yang lebih dahulu mengenalnya. Salah satu bukti bahwa kota tersebut pernah berkenalan dengan budaya Greco-Roman adalah ditemukannya mata uang logam yang dikenal dengan "Stefanus". Begitu pula Ubaidillah bin Ziyad. Ia membangun sebuah rumah di mana salah satu pintunya ia namai dengan "pintu Stefanus". Lihat, Taufiq Muchammad Sab', *Atsar al-Fikr al-Falsafi fi ad-Dirāsāt an-Nachwiyyah*, dalam majalah "Majallah Kulliyyah al-Lughah al-Arabiyyah", K.S.A. edisi VIII, 1978.

formal, tetapi sulit untuk tidak menerima jika dikatakan bahwa digunakannya terminologi-terminologi tersebut dan semacamnya dipengaruhi oleh konsep serupa yang ada pada bahasa lain, terutama Yunani. Sebab, berbagai literatur historis menyatakan bahwa bangsa Arab (klasik) tidak terbiasa berpikir ilmiah yang sarat dengan berbagai metode. Juga diakui sendiri oleh para ahli Nahwu, bahwa ilmu tersebut sangat bertumpu pada sumber informasi dan periwayatan (*as-simâ' wa ar-Riwayah*) dalam proses perumusannya. Terlebih-lebih jika dikaitkan dengan teori kebudayaan yang menyatakan bahwa "tidak ada satupun kebudayaan yang muncul atau lahir dengan sendirinya tanpa adanya pengaruh dari budaya yang pernah ada sebelumnya".

Khalil bin Achmad al-Farâhidî, misalnya, murid Sibawaih dan sekaligus dipandang sebagai peletak dasar ilmiah sebenar-benarnya bahasa Arab karena jasanya yang sukses merumuskan berbagai kaidah bahasa yang sekarang kita kenal sebagai "*al-Auzân al-Sharfiyyah*" (wazan atau timbangan saraf atau "morfologi"), sangat diilhami dan terinspirasi pengetahuan-pengetahuan Yunani ketika menyusun gramatika bahasa Arab atau persoalan kebahasaan Arab secara umum. Sebab, di samping menguasai pengetahuan tradisional Islam seperti Chadits, Fiqh dan lainnya, ia juga memiliki pengetahuan tentang dan akrab dengan tradisi matematika, logika formal dan musik yang saat itu menjadi klaim Yunani. Pengetahuan-pengetahuan tersebut oleh Khalil tidak sekedar dikuasainya sebagai pengetahuan yang normatif dan statis, tetapi ia kembangkan dan ia jadikan pengetahuan yang interdisipliner dan integral, paling tidak dari segi metodologinya.³⁵ Jadi tidak tepat jika disebutkan bahwa baik Khalil maupun Sibawaih hanya mengandalkan metode *as-simâ'* dan *al-Riwayah* dalam menyusun gramatika bahasa Arab seperti yang menjadi argumen para penolak teori "keterpengaruhannya" di atas. Terlebih lagi keduanya merupakan pioner Nahwu mazhab Bashrah, mazhab tertua dalam Nahwu yang memiliki ciri logik dan rasional

³⁵ Lebih jauh tentang bagaimana Khalil merumuskan kaidah-kaidah bahasa Arab dan metodenya yang terinspirasi oleh matematika, baca Muchammad 'Ibîd al-Jâbirî, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî*, (Beirut: Markaz dirâsât al-Wichdah al-'Arabîyyah, 1989, cet. ke-4, p.81-89.

disebabkan karena peradaban kota masyarakat Bashrah yang sudah sejak dulu dikenal multi kultural. Hellenis, India, Parsi dan Suryani berakulturasi dengan kebudayaan asli Arab.

Pengaruh filsafat terhadap diskusi Nahwu kian sangat kental seiring dengan maraknya kajian logika, Kalâm (teologi) dan filsafat di kalangan intelektual Muslim khususnya pada abad ketiga dan keempat hijriah. Para intelektual Muslim yang pada umumnya berlatar belakang multidisiplin ilmu itu tampaknya begitu gairah dan semangat ingin mencoba menerapkan metode filsafat atau logika terhadap semua disiplin tradisional Arab yang sudah ada terlebih dahulu semisal Fiqh dan kajian kebahasaan. Akibatnya, Nahwu pada masa ini diperlakukan seperti ketika mereka mendiskusikan Kalâm, logika dan filsafat yang sarat dengan berbagai konsep, teori, sylogisme dan hukum kausalitas.

Khalîl adalah ahli Nahwu pertama yang dianggap memperkenalkan metode logika, terutama tentang *al-'Illah* (*kausa*) ke dalam Nahwu meskipun tidak seradikal pada periode setelahnya, misalnya saja ia sudah mulai memberi alasan mengapa dalam kasus *an-Nidâ'* (memanggil pihak lain) yang mencakup bahasan tentang "*al-Munâda* dan *al-Munâda ilaihi*" ada aturan-aturan tertentu mengenai soal *l'râbnya* (khususnya *rafa'* dan *nashab*). Meskipun demikian, penerapan teori "*al-'Illah*" yang sederhana oleh Khalîl ini sudah cukup membuat terkejut ahli Nahwu yang semasa dengannya yang kemudian bertanya kepadanya: "*Apakah teori-teori al-'Illah itu kamu pelajari dari bangsa Arab ataukah ciptaanmu sendiri?*" Dengan halus Khalîl menjawab, "*bangsa Arab bertutur sesuai dengan karkater mereka, mereka mengetahui struktur bahasa mereka sendiri, dan di akal (nalar) mereka juga terbangun teori-teori ilat meskipun bahasa mereka itu tidak di dasarkan oleh ilat darinya*".³⁶

Dari keterangan Khalîl di atas, paling tidak ada dua kesimpulan yang dapat menjelaskan dan memperkuat adanya pengaruh filsafat ke dalam Nahwu. Pertama, rasa terkejut sesama ahli Nahwu pada saat itu yang menanyakan sumber teori *al-'Illah* kepada Khalîl. Ini membuktikan bahwa teori *al-'Illah* belum dikenal luas di kalangan bangsa Arab yang

³⁶Lihat, Ni'mah Rachîm al-'Azâwi, *Difâ' 'An an-Nachwi al-'Arabi*, dalam majalah "al-Maurid", edisi II, 1986, h.55.

memang tidak akrab dengan budaya itu, dan baru dikenalkan oleh Khalil. Kedua, jawaban Khalil yang menyatakan "di kepala (akal) bangsa Arab juga terbangun teori *al-'Illah* meskipun bahasa mereka tidak didasarkan atas teori itu", ini juga sebetulnya pengakuan Khalil bahwa teori *al-'Illah* yang ia gunakan dalam Nahwu bukan berasal dari tradisi Arab.

Penerapan teori *al-'Illah* kian meluas dan komplek pada periode paska Khalil sehingga hampir-hampir tidak ada kasus Nahwu yang tidak dirasuki teori ini yang pada akhirnya justru menghilangkan tujuan awal Nahwu sebagai instrumen mempelajari bahasa Arab. Puncaknya adalah ketika para teolog dan filsuf juga terlibat mendiskusikan persoalan-persoalan Nahwu seperti yang dilakukan oleh al-Rummâni (teolog Mu'tazilah) dan sebagian muridnya seperti al-Fâriqî. Salah satu contoh yang merepresentasikan sejauh mana teori *al-'Illah* ini begitu kental mewarnai Nahwu adalah kasus dalam sebuah kalimat: "سِر بَزِيد فَرَسَخَان يَوْمِينَ". Menurut al-Fariqi, kalimat tersebut dapat dirubah segi bacaanya hingga seratus enam puluh model atau pola bacaan meskipun pada dasarnya hanya memiliki tujuh model bacaan, enam bacaan di antaranya dianggap sah sedang satu lagi tidak sah atau tidak diterima.³⁷ Tentu berbagai macam pola bacaan kalimat tersebut disertai dengan alasan (*al-'Illah*) masing-masing.

Contoh lain yang menggambarkan pengaruh kuat logika dalam Nahwu adalah adanya teori *al-'Illah* pertama, kedua dan ketiga. Misalnya saja dalam kasus yang terkait dengan verba lampau (*fi'l madli*), para ahli Nahwu telah menetapkan hukum atau ketentuan bacaan baginya dengan bercharakat fatchah pada akhir hurufnya, tetapi kemudian oleh para ahli Nahwu lain yang telah terpengaruh filsafat (logika) diajukan pertanyaan: "Mengapa *fi'l madli* harus *mabni*?" (*al-'Illah* pertama). Tampaknya pertanyaan semacam ini masih dianggap normal, tetapi pertanyaan pertama itu disusul dengan pertanyaan kedua: "Mengapa *fi'l madli* harus *mabni* charakat (fatchah) dan tidak *sukun* saja?", (*al-'Illah* kedua). Pertanyaan kedua inipun belum memuaskan mereka sehingga mereka mengajukan satu lagi

³⁷ Lihat, Taufiq Muchammad Sab', *Atsar al-Fikr al-Falsafi Fi al-Dirâsât al-Nahwiyyah*, h.185.

pertanyaan (*al-illah* ketiga), yaitu "Mengapa *fi'il* madhi hanya di-mabni-kan fatchah dan tidak charakat yang lainya semisal kasrah atau dlamah?"³⁸.

Tentu pertanyaan-pertanyaan semacam itu bukan tradisi bangsa Arab yang sudah lama terbiasa dengan tradisi mendengar dan menerima begitu saja apa yang disampaikan oleh pihak lain yang dianggap memiliki otoritas. Masih banyak kasus lain yang dapat dijadikan bukti adanya pengaruh logika ke dalam Nahwu, terutama dari metode dan konseptualitasnya, meskipun tentu sebagian ahli lain menolak realitas dan fakta tersebut. Tetapi, pengkaji yang jujur pasti akan dapat menerima segala perbedaan pendapat yang memang niscaya adanya. Wallahu A'lamu Bi ash-Shawab.***

Perubahan bahasa dan perkembangannya yang terjadi pada perkembangan waktu secara tidak sadar sehingga tidak dapat diprediksi. Perubahan bahasa secara tidak sadar ini dapat dirangsang terjadi karena banyak masyarakat sudah awal yang dapat berubah setiap saat. Bahasa berkembang dan berubah seiring dengan berjalannya waktu. Bahasa adalah bahasa dipengaruhi dalam proses komunikasi sosial. Oleh karena itu bahasa berfungsi sebagai media untuk menyampaikan pesan, yaitu membantu proses komunikasi sosial dalam suatu kelompok masyarakat di satu sisi dan untuk dapat diterima oleh perkembangan di sisi lain. Bahasa yang sudah ditetapkan memiliki fungsi yang sama, yaitu membantu perubahan dan perkembangan bahasa dalam setiap bahasa yang sudah ditetapkan.

Pembakuan bahasa yang memiliki pengertian merupakan sebuah bahasa sebagai bahasa baku yang berlaku secara umum. Masyarakat, masyarakat adanya bahasa yang bahasa ini dapat yang berkembang dalam sebuah masyarakat atau lainnya.

Demikian ini maka pembakuan bahasa memberikan pengertian adanya proses konvensionalisasi pesan bahasa yang dilakukan secara formal/institusional oleh pihak negara. Tetapi dalam kasus bahasa Arab di abad 8 Hijrah pembakuan tidak berjalan seperti itu. Bahasa, proses pembakuan terjadi pada tingkat proses individual individual yang menyimpulkan sebuah standar.

³⁸*Ibid.*, h. 191-192. bahasa ini maka pembakuan bahasa memberikan pengertian adanya proses konvensionalisasi pesan bahasa yang dilakukan secara formal/institusional oleh pihak negara. Tetapi dalam kasus bahasa Arab di abad 8 Hijrah pembakuan tidak berjalan seperti itu. Bahasa, proses pembakuan terjadi pada tingkat proses individual individual yang menyimpulkan sebuah standar.