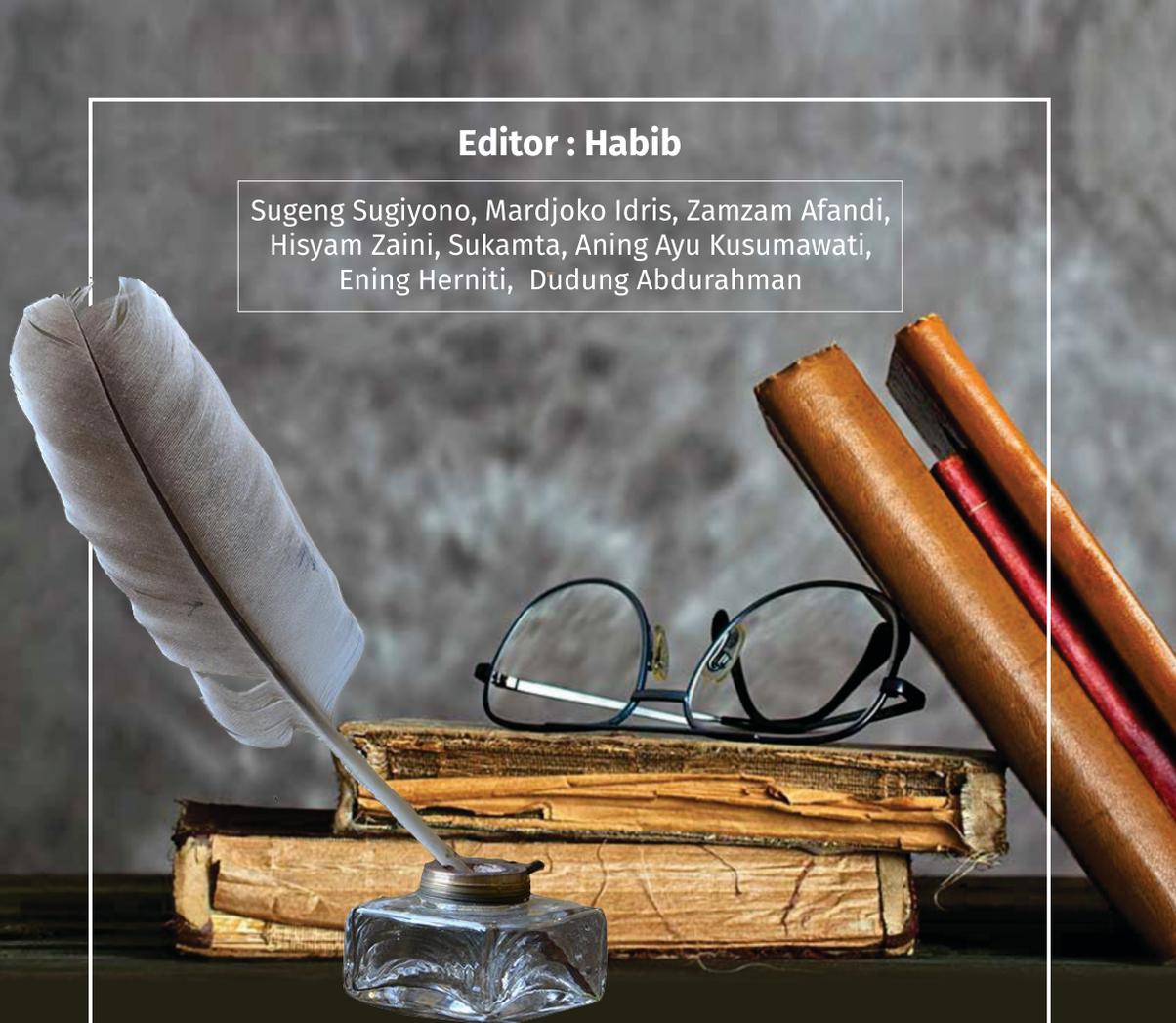


Editor : Habib

Sugeng Sugiyono, Mardjoko Idris, Zamzam Afandi,
Hisyam Zaini, Sukamta, Aning Ayu Kusumawati,
Ening Herniti, Dudung Abdurahman



BAHASA & SASTRA ARAB LINTAS BUDAYA

**Sugeng Sugiyono, Mardjoko Idris, Zamzam Afandi,
Hisyam Zaini, Sukamta, Aning Ayu Kusumawati,
Ening Herniti, Dudung Abdurahman**

BAHASA & SASTRA ARAB LINTAS BUDAYA

Perpustakaan Nasional RI Data Katalog Dalam Terbitan (KDT)

BAHASA DAN SASTRA ARAB LINTAS BUDAYA

Copyright @ 2018 Penulis

@ Hak cipta Dilindungi oleh undang-undang

Memfotocopy atau memperbanyak dengan cara apapun sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa seizin penerbit, adalah tindakan tidak bermoral dan melawan hukum.

BAHASA DAN SASTRA ARAB LINTAS BUDAYA

ISBN: 978-979-8548-10-9

Blibiografi: 15.5 x 23.5 cm, viii + 218

Penulis :

Sugeng Sugiyono, Mardjoko Idris, Zamzam Afandi, Hisyam Zaini,
Sukamta, Aning Ayu Kusumawati, Ening Herniti, Dudung Abdurahman

Editor: Habib

Setting Layout : Tim Adab Press

Desain Cover : Tim Adab Press

Cetakan ke 1 : Juni 2019



Diterbitkan oleh

Adab Pres

Fakultas Adab dan Ilmu Budaya

Jl. Laksda Adisutjipto Yogyakarta Indonesia

Email: Adab_press@yahoo.co.id

KATA PENGANTAR

Puji syukur kehadirat Allah SWT atas limpahan rahmat dan inayahnya sehingga Buku Bunga Rampai Bahasa dan Sastra Arab dan Lintas Budaya ini dapat terwujud.

Buku ini merupakan Buku Bunga Rampai ke-6 yang diluncurkan oleh Fakultas Adab dan Ilmu Budaya, Khususnya oleh Jurusan Bahasa dan Sastra Arab UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Buku ini merupakan persembahan dari para dosen Jurusan Bahasa dan Sastra dan Jurusan Sejarah Kebudayaan Islam kepada bapak **Drs. Bachrum Bunyamin, M.A.** yang telah memasuki masa purna tugas pada akhir tahun 2018.

Buku ini memuat tulisan-tulisan ilmiah dalam bidang bahasa dan sastra Arab, dan juga sejarah yang ditulis oleh para dosen Jurusan Bahasa dan Sastra Arab dan juga dosen Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Di antara tulisan ilmiah dalam bidang bahasa adalah “Literasi Arab dan Legitimasi Bahasa Al-Qur’an” yang ditulis oleh Sugeng Sugiyono, “Uslub *Îjâs* dalam Gaya Bahasa al-Qurân: Kajian Struktur” yang ditulis oleh Mardjoko Idris, “Ibnu Jinnî: Gagasan, Teori dan Kreasi Berbagai Terminologi” yang ditulis oleh Zamzam Afandi, “Ta’rib Dalam Bahasa Arab, Kajian Terhadap Masuknya Kosakata Asing ke dalam Bahasa Arab” yang ditulis oleh Hisyam Zaini, “Peranan Kajian Kebahasaan Arab dalam Studi Keislaman” yang ditulis oleh Sukamta. Di samping itu, ada 2 (dua) tulisan dalam bidang bahasa dan sastra yang secara khusus mengulas dan mengapresiasi karya Drs. Bachrum Bunyamin, M.Ag., yakni: dalam bidang bahasa dengan judul “Gaya

Bahasa Personifikasi dalam Antologi Puisi Flamboyan Tua Karya Bachrum Bunyamin” yang ditulis oleh Ening Herniti, dan dalam bidang sastra dengan judul “Religiositas dalam Antologi Puisi Flamboyan Tua Karya Bachrum Bunyamin, Studi Hermeneutik” yang diulis oleh Aning Ayu Kusumawati.

Di samping itu, ada tulisan dalam bidang sejarah local yang berjudul “Karakteristik Orang Sunda dalam Perspektif Islam dan Budaya Lokal” yang ditulis oleh Dudung Abdurahman. Tulisan ini merupakan satu-satunya persembahan karya ilmiah dari dosen Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam.

Tulisan-tulisan yang disajikan dalam buku bunga rampai ini memiliki arti yang sangat penting di dalam menambah kahzanah kajian bahasa, sastra, dan sejarah, baik dalam konteks Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, secara khusus, maupun dalam konteks perguruan tinggi, pada umumnya.

Arti penting lain dari hadirnya buku bunga rampai ini adalah merupakan suatu bentuk penghormatan dan persembahan karya ilmiah dari para dosen, kolega Drs. Bachrum Bunyamin, M.Ag., atas pengabdianya di Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Kami dari Jurusan Bahasa dan Sastra Arab mengucapkan banyak terima kasih kepada para dosen yang sudah meluangkan waktunya untuk membuat tulisan yang termuat dalam bunga rampai ini. Ucapan terima kasih juga kami ucapkan kepada editor dan penerbit buku ini sehingga buku ini bias dicetak dan dipersembahkan kepada bapak Drs. Bachrum Bunyamin, M.Ag. yang telah memasuki masa purna tugas.

Kami juga mengucapkan terima kasih yang sebanyak-banyaknya kepada bapak Drs. Bachrum Bunyamin, M.Ag. atas pengabdianya di Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, khususnya, dan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya ataupun UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, pada umumnya. Selamat purna tugas pak, dan semoga

buku bunga rampai ini bisa menjadi persembahan dan kenangan yang berarti bagi bapak

Demikian pengantar dari kami, semoga buku ini bermanfaat bagi segenap civitas akademika di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya, khususnya, dan di UIN Sunan Kalijaga maupun di luar UIN Sunan Kalijaga, pada umumnya. Amin.

Yogyakarta, Nopember 2018
Ketua Jurusan Bahasa dan Sastra Arab
Fakultas Adab dan Ilmu Budaya
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Musthofa

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	ix
Daftar Isi.....	ix
Literasi Arab dan Legitimasi Bahasa Al -Qur`an	
<i>Sugeng Sugiyono</i>	1-30
Uslub Îjâs dalam Gaya Bahasa al-Qurân: Sebuah Kajian Struktur	
<i>Mardjoko Idris</i>	31-52
Ibnu Jinnî	
Gagasan, Teori dan Kreasi Berbagai Terminologi	
<i>Zamzam Afandi</i>	53-88
Ta`rib Dalam Bahasa Arab, Kajian Terhadap Masuknya Kosakata Asing ke dalam Bahasa Arab	
<i>Hisyam Zaini</i>	89-106
Peranan Kajian Kebahasaan Arab dalam Studi Keislaman	
<i>Sukamta</i>	107-134
Religiositas dalam Antologi Puisi <i>Flamboyan Tua</i> Karya Bachrum Bunyamin: Studi Hermeneutik	
<i>Aning Ayu Kusumawati.....</i>	135-152
Gaya Bahasa Personifikasi dalam Antologi Puisi <i>Flamboyan Tua</i> Karya Bachrum Bunyamin	
<i>Ening Herniti</i>	153-182
Karakteristik Orang Sunda dalam Perspektif Islam dan Budaya Lokal	
<i>Dudung Abdurahman.....</i>	183-210
Biodata Penulis.....	211-218

LITERASI ARAB DAN LEGITIMASI BAHASA AL-QUR`AN

Sugeng Sugiyono

A. Pendahuluan

Tradisi setiap komunitas budaya dipandang identik dengan cara tertentu dalam mengatur dunia mereka dan ini tidak lain disebabkan tidak terdapat masyarakat yang hidup tanpa mengenal aturan. Tradisi klasik, termasuk kebudayaan masyarakat Arab umumnya, mulanya didominasi oleh tradisi oral atau budaya lisan. Tradisi oral ini menjadi media utama dalam mengekspresikan emosi, rasa, pikiran, kisah, dan genealogi dalam kehidupan manusia berdasar ungkapan-ungkapan bahasa. Ungkapan-ungkapan tersebut diekspresikan berdasar kesadaran kolektif (*langue*) yang terbentuk lewat rentang waktu yang cukup panjang. Bahasa tampil berperan mengartikulasikan dalam bentuk strukturnya yang berkembang menurut perkembangan bahasa sampai menjadi bentuknya yang paling formal.

Sumber rujukan bagi penelusuran sejarah bahasa Arab klasik adalah puisi Arab Jahiliyah, al-Qur`an, Hadis, *ayyam al-`Arab* serta bahan-bahan tertulis pada keping kayu, batu dan daun lontar. Bahan-bahan ini dapat memberi petunjuk tentang evolusi pembentukan al-Qur`an itu sendiri melalui analisis sinkronik maupun melalui penelusuran diakroniknya. Wansbrough menyimpulkan bahwa evolusi komposisi al-Qur`an berlangsung lebih kurang dalam kurun waktu tiga abad, dari abad satu (masa Nabi Muhammad saw) sampai abad tiga Hijriah hingga mencapai

komposisinya yang mapan bersamaan lahirnya berbagai standar yang bersifat linguistik maupun non-linguistik.¹

Al-Qur'an mulanya berupa ungkapan-ungkapan lisan yang disampaikan Nabi Muhammad sebagai wahyu dalam rentang waktu tertentu dan kemudian berubah menjadi teks. Proses awal yang terjadi adalah perkembangan teks tersebut yang bersifat individual pada teks yang diterima secara kolektif lewat cara identifikasi, seleksi, justifikasi, dan editing yang akhirnya mengantarkannya sebagai teks yang unggul dalam kebudayaan komunitasnya.

B. Proses Literasi Arab

Beberapa tanda arkeologis menginformasikan bahwa tradisi tulis menulis sudah dikenal di kawasan Arab berabad-abad lamanya. Selain ditemukan sebuah prasasti dalam bahasa Arab Selatan yang usianya, seperti diperkirakan sebagai abad Kristen, juga ditemukan sebuah prasasti di Arab bagian barat laut dalam abjad Nabati, Lihyani, dan Samudi yang diperkirakan ditulis beberapa abad sebelum kelahiran Nabi Muhammad saw. Model bahasa Arab Klasik dan bentuk tulisannya sebagai peninggalan paling awal yang terlacak sejarah adalah tiga grafiti yang terdapat pada dinding sebuah kuil di daerah Suriah yang bertanda sekitar abad 300 SM. Adapun empat buah prasasti Kristen yang pernah ditemukan adalah masuk pada abad ke enam. Diperkirakan kawasan sekitar Makkah dan Madinah, meski tingkat otensitasnya belum bisa dipastikan, sangat mungkin sudah memiliki tradisi baca-tulis lantaran beberapa pakar mendasarkan pada argumen kedua wilayah tersebut telah diramaikan oleh aktivitas perniagaan. Dalam masyarakat yang sedemikian, kecakapan baca-tulis

¹ Munzir Hitami, *Pengantar Studi al-Qur'an*, Yogyakarta, LKiS, 2012, hlm 82. menukil Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford University Press, 1977.

hampir bisa dipastikan sudah dikenal orang untuk keperluan administrasi perniagaan.²

Diperkirakan, masyarakat yang mendiami wilayah Semenanjung Arab sudah sejak 1600 tahun sebelum Masehi sebelum al-Qur'an diturunkan sudah mengenal budaya literasi meskipun belum menjadi tradisi untuk memenuhi kebutuhan kehidupan mereka sehari-hari. Hal mana dikemukakan oleh Hasan Ibrahim Hasan bahwa terdapat dua faktor yang menyebabkan sejarah bangsa Arab Kuno sulit dikenal.³ Pertama, disebabkan masyarakat Arab merupakan komunitas yang terdiri dari suku-suku yang tidak menetap (nomaden) sehingga belum terciptanya kesatuan politik di antara mereka. Mereka belum memiliki kesamaan orientasi untuk menjadi sebuah komunitas yang bersatu dan berdaulat secara politik. Kedua, oleh karena mayoritas mereka adalah masyarakat yang belum semua mengenal budaya baca-tulis mengakibatkan banyak peristiwa penting dalam sejarah mereka tidak terekam.

Berita mengenai kehidupan bangsa Arab saat itu hanya bertumpu pada periwayatan secara lisan, kecuali sebagian berita dari masyarakat Arab yang tinggal di selatan jazirah, seperti masyarakat Kerajaan Saba' dan Ma'in. Beberapa peristiwa sejarah masyarakat selatan Arab ini bisa dilacak lewat peninggalan mereka yang sebagian masih terpelihara hingga saat ini. Sangat wajar apabila para sejarawan dunia tidak menyebut bangsa Arab sebagai bagian dari empat poros akar peradaban dunia yang meliputi 1) Kawasan Eropa mulai dari Anatolia hingga Italia di sepanjang Laut Tengah, Yunani dan Latin sebagai bangsa kunonya, 2) Wilayah Nil hingga Oksus yang berpusat pada bulan sabit dengan dataran tinggi Iran beserta bahasanya yang terdiri dari Smith dan Iran, 3) kawasan India yang berpusat di India dan dataran-dataran di

² Lihat W. Montgomery Watt, *Richard Bell: Pengantar Qur'an*, terj. Lilian D Teadjaksudhana, Jakarta: INIS, 1998, hlm 28.

³ Hasan Ibrahim Hasan, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, terj. A. Bahauddin, Jakarta: Kalam Mulia, 2006, hlm. 1-2.

tenggara dengan bahasa Sansekerta dan Pali, 4) kawasan Timur Jauh meliputi datarn Cina dan sekitarnya. Kawasan Jazirah Arab hanya dikategorikan sebagai ‘anak bagian’ dari peradaban dunia tersebut. Kawasan Jazirah Arah mulai diperhitungkan dalam peta sejarah peradaban dunia hanya sesudah Islam berkembang secara potensial di kawasan ini.⁴

Sebagai sebuah teks, al-Qur`an adalah kitab suci yang menduduki posisi paling sentral karena teks tersebut memuat pewahyuan ilahi kepada manusia. Pewahyuan itu bersifat unik dan terjadi sekali waktu dalam tempo tertentu, sekali terjadi dan menjadi fenomena abadi dan tidak tergantikan.

Menurut Arkoun, transformasi atau pengalihan wahyu (*kalam*) Allah ke dalam teks mengalami serangkaian proses sebagai berikut. Dari *kalam* Allah ke wacana al-Qur`an lalu menjadi korpus resmi melewati sejarah kemanusiaan dan berakhir pada kehidupan abadi (KL-WQ-KRT-sd-KA). Dalam bukunya *Critique de la raison islamque*, manusia bisa memahami maksud *kalam* Allah tanpa mempermasalahkan status dari wacana al-Qur`an oleh karena perpindahan apa pun kebenaran yang diaktualisasi dalam kehidupan nyata para penganutnya, ia berfungsi lantaran bantuan perantara.⁵

Perbedaan antara Kalam Allah dengan Wacana al-Qur`an serta proses peralihan dari yang pertama ke yang kedua sulit untuk dijelaskan dan berada di luar jangkauan pengetahuan manusia. Manusia hanya mampu memahami bahwa proses peralihan itu terjadi begitu saja dan berada di luar jangkauan pengetahuan manusia dan Arkoun menganggap pretensi orang atau kelompok tertentu bahwa mereka dapat menyentuh secara langsung *kalam* Allah, sama sekali tidak dapat diterima.⁶

⁴ Hasan Qasim Habash al-Hayati, *Rihlah al-Mushaf as-Syarif*, Beirut: Dar al-Qalam, 1414 H, hlm. 61.

⁵ Johan Hendrik Meuleman, *Membaca al-Qur`an Bersama Arkoun*, Yogyakarta, LKiS, 2012, hlm. 226.

⁶ Ibid.

Fakta lain yang dikemukakan Abu Zaid adalah teks (Al-Qur'an) tidak disampaikan secara utuh dalam satu peristiwa, melainkan berawal dari bahan-bahan teks bahasa yang terbentuk dalam rentang waktu lebih dari dua puluh tahun. Dimaksud dengan 'terbentuk' adalah eksistensi faktualnya dalam realitas dan budaya tanpa memandang adanya eksistensi apa pun yang mendahuluinya dalam ilmu Tuhan (sebut *Lauh Mahfuz*).

Menurut Muhammad Arkoun yang kental dengan corak semiotik, teks yang ada pada kita adalah produk dari suatu yang disebut sebagai tindakan ujaran (*enunciation*). Artinya, teks ini berasal dari bahasa lisan (oral) yang selanjutnya ditranskripsi ke dalam bahasa tulisan dalam wujud teks. Demi kepentingan kerja analisis kuliah 'Lecture de la Fatiha' dalam *Lectures du Coran* yang dinukil St. Sunardi, Arkoun merumuskan tiga tingkatan anggitan mengenai wahyu. Pertama, wahyu sebagai firman Allah yang transenden, tak terbatas, dan yang tidak diketahui oleh manusia. Dalam merujuk realitas wahyu semacam ini biasa dipakai anggitan al-Lauh al-Mahfuz atau Umm al-Kitab. Kedua, menunjuk pada penampakan wahyu dalam sejarah. Berkenaan dengan al-Qur'an, anggitan ini menunjuk kepada realitas firman Allah sebagai diwahyukan dalam bahasa Arab kepada Nabi Muhammad selama dua dasawarsa. Tingkatan ketiga menunjuk pada wahyu sebagaimana sudah tertulis dalam mushaf dengan huruf-huruf dan berbagai macam tanda yang ada di dalamnya.⁷

Muhammed Arkoun menyebut al-Mushaf sebagaimana adanya sekarang berupa *Corpus Official Clos* 'kanon resmi tertutup' atau mushaf standar yang sudah ditentukan secara final. Korpus resmi ini berupa al-Mushaf al-Usmani. Sebutan ini bukan tidak mengandung risiko untuk disalahpahami, sebab penyebutan kanon tertutup secara implisit menyiratkan adanya persoalan dalam kanon tersebut. Padahal dalam melihat kandungan al-Qur'an dalam upaya meretas pemahaman isinya

⁷ St. Sunardi dalam *Membaca al-Qur'an Bersama Muhammed Arkoun*, Johan Hendrik Meuleman (ed), Yogyakarta, PT LKiS, 2012, hlm. 91.

yang mungkin bermuatan ideologis dan teologis tertentu tidak harus mengabaikan aspek historis.⁸

Teks al-Qur`an ini dipandang dari sudut semiotis, adalah wujud parole yang ditopang oleh langue, tetapi menjadi parole bagi orang beriman meskipun lebih menekankan fungsinya sebagai teks tertulis. Al-Qur`an sebagai apa adanya diyakini kaum Muslim terjaga dari manipulasi dari tangan-tangan yang tidak bertanggungjawab.

Bahasa teks berfungsi sebagai medium dan bukannya teks itu sendiri sebab perbedaan antara level-level linguistik dan ekstra linguistik tidak selalu tampak jelas karena pada umumnya ditulis dengan bahasa secara alamiah. Teks membuat penggunaan bahasa untuk menyampaikan gagasan, ide, perasaan, emosi mengenai dunia, baik pada tingkat kesadaran maupun tingkat bawah sadar. Proses berikutnya yang sulit dihindari adalah terkait penciptaan makna-makna baru beserta model ekspresinya yang bersifat figuratif.⁹

Budaya Arab secara historis termasuk kebudayaan klasik yang di dalamnya terjadi interrelasi antara bahasa dengan perikehidupan sosialnya. Al-Qur`an diturunkan adalah dalam konteks pbumian ajaran dan relasinya pesan-pesan dalam konteks kemanusiaan dalam wujud ekspresi kebahasaan yang memiliki pandangan dunia khas al-Qur`an. Al-Qur`an selalu menuntut untuk diaktualisasikan dalam rangka merealisasikan pandangan dunia baru dalam rangka menegakkan kebudayaan dan peradaban Qur`ani.

C. Arabisasi, Derivasi, dan Metapor

Sudah menjadi hukum alam bahwa bahasa bak kehidupan itu sendiri, merupakan entitas yang selalu hidup, dinamis, dan berkembang sejalan dengan sejarah dan perkembangan kehidupan

⁸ *Ibid.*, hlm 92.

⁹ Floyd Merrel, *A Semiotic Theory of Texts*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1985, hlm 5-6.

manusia selaku penuturnya. Ia tidak mungkin lepas dari pengaruh dan intervensi pihak luar sementara ia hidup dan dipertahankan dalam sebuah kawasan tersendiri. Setiap komunitas dengan bahasanya selalu merasa berhak untuk memiliki apa yang diwariskan oleh para pendahulunya, termasuk bahasa. Demikian yang terjadi pada bahasa Arab yang berada pada sebuah kawasan *langue* (sebut *lisan Arabi*) adalah bahasa al-Qur'an ketika diturunkan. Jadi, tidak salah manakala al-Qur'an mengklaim sosoknya terwujud dalam bingkai *lisan* (bahasa) Arab dan semua unsur-unsur bahasa yang ada di dalamnya. Bukti ini dikuatkan sendiri oleh firman Nya *inna ja'alnahu qur'an Arabiyyah* 'kami jadikan al-Qur'an dalam bahasa Arab' dan *bi lisan Arabi* 'dengan bahasa Arab yang jelas' dan bahkan *wa haza lisan Arabi mubin* 'sedang al-Qur'an adalah dalam bahasa Arab yang jelas'

Berdasar penjelasan teks, teori, dan fakta sosial bahasa seperti dipaparkan di atas, bisa dijelaskan bahwa dalam al-Qur'an tidak satu pun kata atau istilah yang bukan bahasa Arab dan seandainya disebut ada maka ia tidak lagi disebut al-Qur'an itu berbahasa Arab (*bi lisan Arabi*). Kosakata al-Qur'an menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari al-Qur'an secara keseluruhan, baik dalam lingkup surat, ayat, maupun setiap suku katanya. Hal ini juga menyangkut secara keseluruhan maupun bagian atau penggalan dari al-Qur'an yang meliputi setiap juz, ruku', surat dan ayat sebab seandainya terdapat bagian atau beberapa bagian yang bukan bahasa Arab maka sebutan sebagai lisan Arab tidak lagi bisa dibenarkan. Apa yang dinyatakan pada firman Allah dalam Surat Fussilat:

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَجْمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ۖ أَعْرَبِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ۗ

(dan) jika Kami jadikan al-Qur'an itu sebuah bacaan selain berbahasa Arab tentunya mereka bertanya, "Mengapa tidak dijelaskan ayat-ayatnya?". Apakah layak al-Qur'an berbahasa asing sedang (Rasulullah) berkebangsaan Arab?¹⁰

¹⁰ Qur'an, Fussilat (41): 44.

Firman ini telah menjadi bukti bahwa sesungguhnya di dalamnya tidak ada bahasa asing (*lisan a'jami*) yang bukan bahasa Arab. Adapun jika di dalam al-Qur`an terdapat kata-kata bahasa asing seperti kata *misykat* yang konon berasal dari bahasa India atau dari bahasa Habsyi, atau kata *qistas* 'neraca' dari bahasa , kata *istabraq* 'brokat' dan *sijil* 'batu' serta sebutan *taha* dari bahasa Nabti, maka ungkapan-ungkapan tersebut bukan lagi istilah asing. Kata-kata tersebut telah diterima lewat proses *ta'rib* 'arabisasi' dan telah menjadi bagian dari bahasa Arab dalam rumpun *langue* yang sudah terbentuk sejak berabad-abad lamanya. Jauh sebelumnya, puisi Arab yang dikategorikan sebagai bahasa Arab Kuno juga sudah mengalami fenomena yang sama seperti masuknya kata *sajnajil* 'cermin' dalam bahasa Arab Jahili.

Tradisi arabisasi dalam bahasa Arab sangat lazim dilakukan terutama yang terkait dengan *musammayat al-asma`* yaitu penunjukan pada nama-nama atau sebutan dari bahasa asing, termasuk ungkapan bernada homonim dan ambigu maupun untuk ungkapan-ungkapan sebagian objek abstrak. Bangsa Arab terbiasa melakukan arabisasi nama-nama sesuatu untuk penunjukkan beberapa arti yang bersifat abstraksi atau imajinasi dan bisa dilakukan lewat derivasi. Sedangkan untuk pengertian-pengertian yang bersifat imajinasi, metaforis atau sejenisnya mereka gunakan cara-cara *majaz*, sedang *ta'rib* terbatas pada nama-nama benda konkrit atau orang, semisal sebutan *taha*, *ismail*, *zanjabil*.

Proses arabisasi dan derivasi dalam bahasa Arab sama pentingnya dengan proses *majaz* dan menjadi kebutuhan bagi kehidupan bangsa Arab dan bahasanya, selain kebutuhan dalam pemahaman dan pelaksanaan norma dan syariat Islam.

D. Al-Qur`an dalam Bingkai Lisan Arab

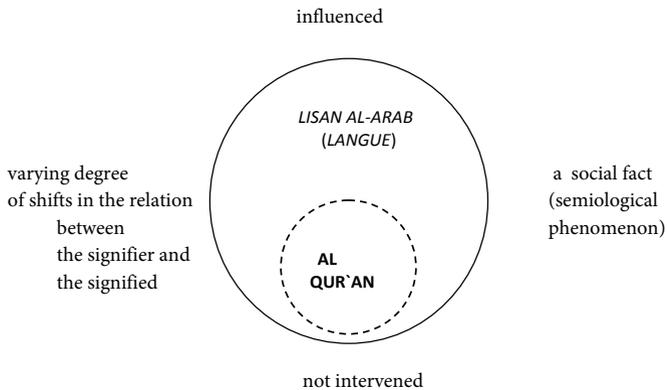
Perlu diperhatikan bahwa ketika al-Qur`an memilih dan menggunakan kata-kata, ia sertamerta meletakkan makna dan lafaz dalam bingkai bahasa al-Qur`an. Kata-kata seperti *ṣalâh*,

nabi, rasûl, sâah, nusyûr, nâr, zaiqr sudah sejak lama dikenal dan digunakan bangsa Arab sebagai *lisân* mereka. Disamping ada metode al-Qur'an yang lain, yaitu meletakkan kata-kata tersebut dalam konteks dan cara pengucapan berkaitan dengan intonasi, aksentuasi (*nabr*), dan irama bunyi (*nagm*). Seperti ayat-ayat 'tanda-tanda' berikut.

إِنَّ شَجَرَتَ الرَّزْقِومِ ۚ ٤٣ طَعَامَ الْأَثِيمِ ۚ ٤٤ كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ
 ٤٥ كَغَلِي الْحَمِيمِ ۚ ٤٦ خُذُوهُ فَاعْتَلُوهُ إِلَىٰ سَوَاءِ الْجَحِيمِ ۚ ٤٧ ثُمَّ
 صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِن عَذَابِ الْحَمِيمِ ۚ ٤٨

Sesungguhnya pohon zaqqum itu makanan orang yang banyak berdosa. (Ia) sebagai cairan tembaga yang mendidih di dalam perut, seperti mendidihnya air yang sangat panas. Peganglah dia kemudian seretlah dia ke tengah-tengah neraka. Kemudian tuangkanlah di atas kepalanya siksaan (dari) air yang amat panas ¹¹.

Untuk memudahkan pemahaman terhadap *lisan* sebagai warisan bangsa Arab yang aturannya tetap dan tidak mudah berubah, *lisan* perlu diletakkan dalam kerangka sosialnya dan dibandingkan dengan pranata sosial. Dalam satu kategori tertentu, faktor-faktor tradisi bahasa sedikit lebih kuat dari faktor-faktor masyarakat. Dalam tradisi *lisan*, faktor historis tampak begitu kuat



¹¹ Qur'an, ad-Dukhan (44): 43—48.

mendominasi bahasa, dan pada sisi lain tidak tampak perubahan bahasa yang bersifatnya drastis dan segera.

Orang perlu mengingat begitu besarnya perjuangan dan upaya yang dilakukan seseorang untuk belajar bahasa ibu, kemudian menarik kesimpulan darinya tentang ketidakmungkinan terjadinya perubahan yang menyeluruh. Nabi Muhammad sendiri dalam rangka pengasuhan dan pembelajaran, dikirim ke kabilah Bani Sa'adiyah yang tinggal di pedalaman dan mengenal *lisan al-'Arab*. Ini salah satu faktor yang menjadikan bahasa Nabi Muhammad saw. lebih fasih dari bahasa kaumnya. Oleh sebab itu, al-Qur'an diturunkan melalui *lisan* Nabi Muhammad saw. yang bahasanya adalah *lisan 'Arabi* sehingga al-Qur'an mudah dibaca, dipahami, dan diperoleh pelajaran darinya.

فَإِنَّمَا يَسْتَرْزَنهُ بِلسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٥٨﴾

Sesungguhnya, Kami mudahkan al-Qur'an itu dengan bahasamu (*lisanika*) supaya mereka mendapat pelajaran¹².

Perjuangan menuju terbentuknya *lisan al-'Arab* juga tidak sederhana, ia melalui jalan panjang dan kurun waktu tidak sebentar, dan tidak jarang terjadi kompetisi memperebutkan 'prestise bahasa' dari dialek suku-suku yang hampir tak terhitung jumlahnya. Fakta bahasa pada dasarnya tidak mengandung kritik dan masyarakat penutur (*mutakallimun*) pada umumnya puas dengan *lisan* yang mereka terima, dan cenderung mempertahankan dan bahkan membanggakannya.

Ayat yang menyatakan *wa ma arsalna min rasulin illa bi lisani qaumih liyubayyina lahum* menegaskan agar umat Nabi Muhammad saw., sebagaimana umat nabi-nabi lain, memahami apa yang disampaikan beliau dan tidak ada *hujjah* 'alasan' bagi mereka untuk mengatakan, "Kami tidak memahaminya" seperti seandainya al-Qur'an disampaikan dengan bahasa selain bahasa Arab.

¹² Qur'an, ad-Dukhan (44): 58.

Kalau bangsa Arab tidak mempunyai alasan untuk menolak al-Qur'an, maka semestinya tidak demikian bagi bangsa lain selain Arab. Namun, seandainya bangsa lain tidak memiliki alasan untuk menolak al-Qur'an bila diturunkan dengan bahasa mereka yang bukan bahasa Arab, maka bagi bangsa Arab juga tidak ada alasan untuk menolaknya. Jadi sama saja, al-Qur'an diturunkan baik dengan bahasa Arab maupun dengan selain bahasa Arab. Oleh sebab itu, tidak diperlukan bahasa-bahasa lain, cukup dengan satu bahasa, yaitu bahasa Arab lantaran bahasa tersebut bahasa yang paling dekat dengan *qaum* 'umat' Muhammad saw.

Terdapat salah satu argumen sebagai jawaban yang cukup rasional bagi pertanyaan mengapa bahasa Arab yang menjadi bahasa al-Qur'an yaitu disebabkan Muhammad saw merupakan salah satu keturunan bangsa Arab. Di samping itu terdapat beberapa penelitian yang bisa mungkin bisa memberi penjelasan, di antaranya yang dilakukan Gustav Lebon. Menurut Lebon, sekitar se abad sebelum datangnya Islam, bahasa Arab telah memasuki fase kematangan secara konseptual dan telah membentuk jaringan semantiknya yang sangat jelas.¹³

Jaringan kosakata bahasa Arab mampu mengekspresikan seluruh maksud penuturnya, baik yang berkaitan dengan ungkapan emosi, mendiskripsikan realitas maupun segala yang dipikirkan. Namun demikian, jaringan kosakata yang kaya ini dikonstruksikan sedemikina rupa dan hanya menghasilkan pandangan dunia politeis-paganistis sehingga menunjukkan adanya gejala terdapatnya segmentasi masyarakat dengan kesenjangan ekonomi dan ketidakadilan sosial.

'*Alâ qalbika* menegaskan pernyataan bahwa al-Qur'an dapat diterima dan diresapi dalam hati Muhammad (*sa nuqri`uka fala tansa*), dipahami, dan dihayati oleh umatnya karena ia adalah

¹³ Lihat Aan Ardiana, 'Analisis Linguistik dalam Penafsiran al-Qur'an' dalam *Al-Hikmah Jurnal Studi-Studi Islam* No 17 Vol. VII Tahun 1996, Yayasan Muthahhari, hlm.12. Lihat pula Syed Muhammad Naquin al-Attas, *Konsep Pendidikan Suatu Kerangka Pikir Pembinaan Filsafat pendidikan Islam*, Bandung, Penerbit Mizan, 1984.

lisan Muhammad dan sekaligus *lisan* umat. Kalau al-Qur`an bukan dengan *lisan* Arab, maka ia hanya berupa suara aneh yang didengar telinga atau bunyi diucapkan lewat *lisan*. Ia sulit diterima, baik oleh akal pikiran maupun batin Muhammad dan umatnya sebab yang didengar atau diucapkan tersebut hanyalah *alfaz gair dallah*, yaitu suara-suara yang tidak dapat dimengerti atau sulit dipahami maknanya. Dalam al-Qur`an disebutkan sebagai berikut.

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾

Sesungguhnya Kami menurunkan al-Qur`an dengan bahasa Arab (Qur`ânan 'Arabiyyan) agar kamu memahaminya¹⁴

وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَىٰ بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ ﴿١١٨﴾ فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ ﴿١١٩﴾

(Dan) kalau al-Qur`an itu Kami turunkan kepada salah seorang dari golongan bukan Arab (al-A'jamin), lalu ia membacakannya kepada mereka, niscaya mereka tidak akan beriman kepadanya¹⁵

Dengan kata lain, ketika Allah hendak mewahyukan al-Qur`an kepada Nabi Muhammad saw, Allah memilih sistem bahasa tertentu sesuatu dengan sistem bahasa yang dimengerti oleh masyarakatnya sebagai penuturnya (bilisan qaumihi). Pemilihan bahasa ini bukan berangkat dari ruang hampa, sebab bahasa pada umumnya adalah track 'lacak' atau trace 'jejak' sebab bahasa adalah perangkat sosial yang paling penting dalam menagkap dan mengorganisasi dunia. Atas dasar ini tidak mungkin berbicara tentang bahasa terpisah dari budaya dan realitas masyarakatnya. Artinya tidak mungkin berbicara tentang teks al-Qur`an terpisah dari bahasa dan budaya. Sifat keilahian al-Qur`an sebagai teks tidak menafikan kandungannya dan karena itu pula tidak menafikan keterkaitannya dengan bahasa dan budaya manusia.¹⁶

Al-Qur`an menggunakan apresiasi kebahasaan untuk memperbarui kesadaran manusia. Bahkan, semua kesadaran yang

¹⁴ Q.S. Yûsuf (12) : 2

¹⁵ (Q.S. asy-Syu'arâ` (26) : 198—199).

¹⁶ Lihat NasrHamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur`an*, terj Khairon Nahdliyin, Yogyakarta, LKis, 2001, hlm. 19.

menerima tuntunan keagamaan dalam bahasa Arab mengambil tafsir dari ujaran-ujaran al-Qur'an sebagai standar referensinya. Hal ini telah menimbulkan perluasan dunia semantik yang luar biasa.¹⁷

E. Legitimasi Bahasa Arab

Bahasa identik dengan kesejahteraan bagi semua orang yang dapat menggunakannya tanpa mengurangi sedikitpun kekayaan yang tersimpan di dalamnya. Bahasa sekaligus mampu menciptakan kenyamanan pada masyarakat penuturnya, dilakukan dengan bebas dan partisipasi aktif dalam khasanah kompetensi yang secara tidak sadar tetap awet dan langgeng. Disebutkan oleh Pierre Bourdieu,

*Corresponding to language as a 'universal treasure', as the collective property of the whole group, there is linguistic competence as the 'deposit of this treasure in each individual or as participation of each member of the 'linguistic community' in this public good'*¹⁸

Terkait dengan bahasa sebagai fenomena universal, ia merupakan kekayaan kolektif dari sebuah kelompok di dalamnya terdapat kompetensi simpanan harta benda yang semua orang dapat berpartisipasi sebagai anggota dari komunitas bahasa untuk kebaikan masyarakat.

Bahasa Arab selama ratusan tahun telah menjadi bahasa ilmu pengetahuan, hal tersebut diakui oleh Philip K. Hitti, seorang sejarawan Barat penyandang gelar doktor dari Columbia University di New York. Dalam *History of The Arab* K. Hitti menulis berikut,

'Bahasa Arab kini menjadi alat komunikasi bagi seratus juta orang. Pada Abad Pertengahan, selama ratusan tahun bahasa Arab merupakan bahasa ilmu pengetahuan, budaya, dan pemikiran progresif di seluruh wilayah dunia yang beradab. Antara abad ke sembilan dan dua belas, banyak karya filsafat, kedokteran, sejarah,

¹⁷ Mohammed Arkoun, *Pemikiran Arab*, terj Yudian W, Yogyakarta , Pustaka pelajar, 1996, hklm 27.

¹⁸ Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, translated by Gino Raymond, and Adamson, Cambride, Harvard University Press, 1991, hlm. 43.

agama, astronomi, dan geografi ditulis dengan bahasa Arab melebihi bahasa-bahasa lain¹⁹

Bahasa Arab sebagaimana *langue* pada umumnya, sepanjang sejarah manusia tampak seperti warisan dari abad-abad sebelumnya menjadi milik seluruh masyarakat penutur secara keseluruhan. Meminjam terminologi linguistik modern yang dipelopori oleh Ferdinand de Saussure (1857—1913), terdapat tiga istilah bahasa Perancis yang mengandung pengertian bahasa yang apabila ditransformasikan ke dalam istilah Arab adalah sepadan dengan pengertian *lisan*, *kalam*, dan *zahirah lugawiyyah*, yaitu *langue*, *parole*, dan *langage*.

Al-Qur`an menunjukkan konsep yang sangat jelas tentang bahasa Arab dan mendasarkan konsep wahyunya dan tugas kenabian berdasarkan gagasan ini. Konsep tersebut dimulai dari pengenalan fakta bahwa setiap *qaum* 'komunitas' memiliki *lisan* atau *langue*-nya masing-masing. Tak seorang pun menciptakan bahasa dari sebuah kefakuman, melainkan melalui tanda-tanda atau bentuk-bentuk yang sarat isyarat dan diwariskan dari generasi ke generasi untuk dikembangkan. Tanda-tanda tersebut berupa *tracks* 'jejak' dari masyarakat secara turun-temurun selama berabad-abad. Istilah *logosfer* dipakai untuk menunjuk 'ruang bahasa' sebagai tempat sekelompok manusia menata, membentuk kembali, dan menyampaikan makna sesuai sejarahnya²⁰

Siapa pun, dalam pandangan Wittgenstein, tidak dapat keluar dari bahasa, dan tidak keluar dari dunia. Seseorang hanya dapat berbicara mengenai apa saja yang ada *di dalam dunia* dan *di dalam pikirannya*, melalui bahasa. Bahasa disebut al-Masiddi *la haqiqata laha kharija sahibiha bal la wujudaha laha fi maqamina kharija hudud al-insan*²¹.

¹⁹ Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta, Serambi, 2005, hlm. 6.

²⁰ Mohammed Arkoun, *Pemikiran Arab*, terj. Yudian Wahyudi, Yogyakarta, LKiS, 1988

²¹ Abd as- salam al-Masiddi, *At-Tafkir al-Lisani fi al-Hadarah al-Arabiyyah*, Tunis-Lybia, Dar al-Arabiyyah li al-Kutub, 1981.

Manusia adalah *wujud mutakallim*, menurut al-Farabi, atau *ḥayawan mukhbir* 'hewan informan'²². Artinya, bahasa membentuk atau mengubah realitas menjadi 'bermakna' dengan cara membagi-baginya kepada bagian-bagian atau unsur-unsur yang berbeda satu dengan yang lain dengan cara timbal balik, yaitu bahasa membentuk manusia secara tidak lebih dan tidak kurang manusia membentuk bahasa.

Sebenarnya, tidak ada satu masyarakatpun pernah mengenal *langue* yang lain dari pada sebagai peninggalan generasi sebelumnya dan harus diterima apa adanya (*taken for granted*). Bahasa Arab (baca, *lisan al-'Arab*) telah tumbuh sejak lama di tempat tinggal bangsa Samiah, yaitu kawasan Hijaz, Najd, dan sekitarnya. Jejak awal yang dikenal, berasal dari peninggalan Bahasa Akadiyah sampai abad-20 sebelum Masehi, Bahasa Ibrani (12 sebelum Masehi), Bahasa Finiqi (10 sebelum Masehi), Bahasa Arami (9 SM), dan Bahasa Arab Baidah pada awal abad Masehi. Sampai sejauh itu belum banyak diketahui kapan mulai tumbuhnya bahasa Arab kecuali periode yang dikenal sebagai periode bahasa 'Arab Bâ'idah dan periode bahasa Arab Bâqiyah. Dari bahasa 'Arab Bâqiyah tersebut, oleh karena berbagai faktor, terbentuklah apa yang dinamakan *al-lugah al-musytarikah*, bahasa persatuan masyarakat (*langue*) yang dikenal oleh mayoritas suku bangsa Arab, utamanya bahasa Quraisy.

Bahasa Arab menjadi *langue* untuk seluruh bangsa Arab tanpa proses 'satu dialek menelan dialek lain' (*an tabtali'a lugah aw lahhjah 'arabiyyah lugah aw lahhjah 'arabiyyah ukhrâ*) seperti dituduhkan oleh para orientalis dan sebagian peneliti bahasa Arab. Al-Qur'an disebut '*Arabî* karena diturunkan dengan *lisân 'Arabi al-mubin* yang menjadi '*lisan Arab satu untuk bersama*' (*al-lisan al-'Arabi al-wâhid al-musytarak*) di tengah-tengah bangsa Arab, *lisan* yang kemudian disebut sebagai bahasa Arab *fushâ*.

²² Ikhwan as-Safa, *Rasa'il Ikhwan as-Safa wa Khillan al-Wafa* Juz 1-4, Beirut: Dar Beirut, 1957/1376.

F. Puisi Sebagai Tradisi Lisan

Sejalan dengan dunia perpuisian Arab, bahasa pada dasarnya berawal dari tradisi lisan yang kemudian ditulis dalam bentuk simbol-simbol atau rumus-rumus yang telah disepakati bersama. Perubahan dan perkembangan pola bahasa dari bahasa lisan ke dalam bahasa tulis berpengaruh pada masyarakat yang tidak terbiasa dengan bahasa tulis. Budaya Arab pada mulanya adalah budaya yang lebih mengedepankan tradisi lisan daripada tradisi tulis sehingga lahirnya kamus Arab sendiri juag tidak lepas dari proses yang panjang dan berliku. Hal ini terjadi oleh sebab kurang diperhatikannya budaya tulis dalam dunia Islam pada saat itu sehingga banyak kata-kata yang tidak terdokumentasi dengan baik.

Dalam penyusunan kamus bahasa Arab, peran ulama Arab tidak dapat dipandang sebelah mata. Dengan segenap tenaga dan perhatiannya mereka berkelana jauh memasuki lorong-lorong kehidupan masyarakat badui di kawasan pedalaman padang pasir untuk mendapatkan bahasa Arab asli yang masih belum terpengaruh oleh bahasa luar. Sumber-sumber leksikologi Arab sebagai bahan penyusunan kamus selain merujuk pada al-Quran dan Hadis, tidak kalah pentingnya adalah bahasa kehidupan masyarakat badui dan puisi-pusisi mereka. Bahasa Arab Badui merupakan standar bagi para penyusun leksikon Arab di masa kodifikasi. Menurut al-Jabiri, kodifikasi bahasa Arab bukan sekedar pekerjaan *tadwin* 'pembukuan' dalam arti pencatatan, namun kodifikasi merupakan peralihan bahasa Arab yang awalnya bukan dikategorikan sebagai sesuatu yang ilmiah menjadi bahasa yang ilmiah. Pengumpulan kosakata dan penetapan derivasi dan morofologi, kaedah-kaedah struktur, pemilihan tanda-tanda, penelusuran jejak bahasa merupakan kegiatan dalam rangka penciptaan ilmu baru.²³

²³ Muhammad Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, terj Imam Khoiri, Yogyakarta, IrciSod, 2003, hlm 131.

Puisi Arab Jahiliah merupakan unsur pokok dalam penelusuran arti dan makna bahasa Arab tidak terkecuali al-Qur'an. Puisi Jahiliah merupakan sumber semantik sangat dipercaya dalam memahami makna kognisi dari lafal-lafal yang dipergunakan dalam bahasa wahyu yang tidak terlepas dari bingkai lisan Arab yang sangat luas dan kaya itu. Yunus bin Chabib dari 'Amr bin al-'Ala,

ما انتهى عليكم مما قال الأعراب إلا أقله ولو جاءكم وافرا لجاءكم علم و شعر كثير

Sedikit sekali ungkapkan bangsa Arab yang sampai pada kalian, seandainya semuanya sampai pada kalian akan kalian peroleh ilmu dan puisi yang sangat banyak.

Imam Ali ra,

Ya Rasulallah, nahnu banu abin wahidin wa naraka tukallim al-Arab bima la nafhamu aksarah

Wahai Rasulallah, kami dari bani (keturunan) satu dan kami lihat engkau berbicara dengan bangsa Arab dengan (bahasa) yang sebagian besar kami tidak paham.

Begitu luasnya khasanah perbendaharaan bahasa puisi Arab Jahiliah yang sebagian telah terekam dalam berbagai *diwan asy-syi'r* dan hanya sebagian saja yang sampai di tangan umat Muslim.

Khasanah perpuisian Arab merupakan alat atau sarana yang cukup terpercaya untuk dijadikan salah satu metode dalam menggali dan menelusuri berbagai arti dari kosakata al-Qur'an dalam rangka penafsiran al-Qur'an dari segi bahasanya. Penerapan metode etimologi ini dimulai dari adanya diskusi yang pernah terjadi antara Ibn Abbas dengan Nafi' al-Azraq sebagai yang diriwayatkan oleh Ibn Abbas sendiri sebagai berikut.

الشعر ديوان العرب فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزل الله بلغة العرب
رجعنا إلى ديوانه فالتمسنا معرفة ذلك منه

Puisi adalah khasanah literature Arab jika kita tidak mengetahui makna huruf al-Qur'an yang diturunkan dalam bahasa Arab kita kembalikan rujukannya kepada khasanah Arab tersebut

Dalam ucapan beliau yang lain

إذا سألتموني عن غريب القرآن فلتمسوه في الشعر فإن الشعر ديوان العرب

Jika engkau bertanya tentang kata-kata asing dalam al-Qur'an maka carilah petunjuknya pada puisi Arab sebab puisi Arab merupakan khasanah literatur Arab

Puisi menjadi salah satu sumber penting dan terpercaya yang menjadi referensi utama dalam menelusuri semantik kosakata Arab bahkan dipandang sebagai terpenting di antara sumber-sumber yang dijadikan rujukan bagi ulama salaf. Fenomena ini seperti yang ditunjukkan Umar bin al-Khattab ketika harus terhenyak dan berhenti menjelaskan kata *takhawwuf* dalam ayat *aw ya`khuzahum `ala takhwwufin*. Ketika ditanya tentang makna *takhawwuf* tersebut, semua hadirin terdiam kecuali seorang dari suku Huzail yang memberi informasi penting bagi makna kata tersebut sembari berkata: “Ini bahasa dari dialek kami, *takhawwuf* artinya *tanaqqus*²⁴

Keterangan orang tersebut dikuatkan dengan referensi yang diambil dari sebah puisi Arab karya Zuhair, salah seorang tokoh penyair Arab Jahiliah. Demikian puisi Arab Jahiliah menjadi cermin bagi sumber semantik selain karena darinya mengalir riwayat yang luas yang menjadi parameter penting bagi penunjukan makna kata yang rumit dari kosakata-kosakata al-Qur'an. Ada sebageian puisi yang memang menguatkan penunjukan makna dari sebuah kata dan sebaliknya ada yang menyanggahnya tergantung dari kekuatan puisi-puisi tersebut berkompetisi dalam dunia kritik dan cara menghadirkan syawahid “bukti-bukti” yang menguatkan atau melemahkan makna dari sebuah kata tertentu oleh sebab adanya pemalsuan. Kasus semacam ini juga terjadi dalam dunia penafsiran sebagaimana halnya pada penafsiran ayat:

²⁴ Al-Hadi al-Jatlawi, *Qadaya al-Lugah fi Kutub at-Tafsir*, Tunisia: Kulliyat al-Adab Sausah, 1998, hlm. 272. *Tanaqqus* berkurangnya atau menghilangnya kadar sesuatu satu persatu dan sedikit demi sedikit.

وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾

(Dan) mereka menjadikan sebagian dari hamba-hambanya sebagai bagian dariNya. Sungguh manusia itu adalah pengingkar (nikmat Tuhan) yang nyata²⁵

G. Studi Teks Al-Qur'an

Studi bahasa Arab pada mulanya tidak bisa dilepaskan dari studi tentang al-Qur'an itu sendiri oleh para ulama terdahulu maupun para ulama yang sesudahnya, baik dari segi bacaan, makna lafaz, *i`rab* dan penafsirannya. Sebaliknya, dari hasil studi al-Qur'an juga lahir berbagai macam dan jenis studi kebahasaan (Arab), baik dari segi fonologi, morfologi, sintaksis, filologi, dan lainnya yang terkait dengan studi bahasa pada umumnya. Mempelajari al-Qur'an tidak lekang dari mempelajari bahasanya yang senantiasa melekat pada dirinya sebab al-Qur'an itu *kalam 'utterance'* yang pada dasarnya besumber dari *lafz 'bunyi bahasa'*.

Para ulama terdahulu sepakat bahwa dalam mendalami al-Qur'an dan mengungkap isi dan kandungannya lewat bahasanya merupakan merupakan kegiatan yang mulia dan menempati peringkat tinggi dalam kerangka mendalami ilmu agama. Al-Qur'an adalah kitab samawi yang diturunkan kepada manusia lewat bahasa yang merupakan ciri dari semua kitab-kitab samawi, dan bahasa merupakan pintu gerbang untuk memasuki ruang-ruang pemahamannya.

Disebut Ibn Khaldun meskipun bahasa yang diturunkan bersama al-Qur'an adalah bahasa yang sangat dikenal oleh penduduk Arab waktu itu, baik dari segi makna lafaz 'kosakata', struktur dan retorikanya, namun bahasa al-Qur'an masih masih terkesan asing, terutama dari susunan bahasa yang tidak bisa diciptakan oleh manusia kebanyakan. Faktanya, tidak semua penduduk Arab kebanyakan dan para sahabat sekalipun memiliki pemahaman yang komprehensif terhadap bahasa yang dipakai al-Qur'an, terutama di saat-saat pertama diturunkan. Kalau bukan

²⁵ Qur'an, Az-Zuhurf (43) : 15

karena keberadaan Nabi Muhammad saw sebagai sosok Arab yang paling fasih tentang bahasa umatnya, sulit rasanya para sahabat mampu menguraikan penjelasan al-Qur`an dari segi maknanya yang global, sebab musabab turun ayat, dan dari segi penjelasan sebagian kosakata al-Qur`an yang pada saat itu masih asing bagi mereka.

Studi para ulama salaf menyangkut persoalan memahami bahasa al-Qur`an banyak dilakukan lewat pendekatan referensial dari puisi-puisi Arab pra-Islam dan prosanya dalam memahami kata-kata atau kalimat dianggap asing (*garib*). Akar dari kegiatan ini dimulai dari para sahabat dan selanjutnya diteruskan di zaman tabi`in sebagaimana disebutkan oleh Muhammad Zaghlul bahwa para sahabat terbagi kepada dua kelompok dalam memahami bahasa al-Qur`an.

1. Para sahabat berpegang teguh dalam memahami dan menafsirkan sesuai apa yang disampaikan oleh al-Qur`an dengan kehati-hatian seperti dilakukan oleh Abu Bakr, Umar, dan Abd Allah bin Umar. Abd Allah sendiri terkadang mengambil tafsirnya dari Ibn Abbas dengan menggunakan pendekatan referensial lewat puisi Arab.
2. Kelompok sahabat yang melakukan pemakanaan al-Qur`an dan penafsirannya lewat apa yang dipahami dari Nabi atau pemahaman murni mereka dengan model komparasikan semantik dengan puisi dan ungkapan bahasa Arab. Termasuk kelompok ini adalah Ali bin Abi Talib, Abd Allah bin Abbas dan sahabat lain yang mengikuti metodenya.

Meskipun Al-Qur`an turun dengan bahasa di luar kapasitas manusia untuk menciptakan keserupaan dari segi jenis *style*, keseimbangan, dan irama retorikanya, tak dapat diingkari kenyataan bahwa tidak jarang al-Qur`an mengambil sumber bahasa dan lafalnya dari bahasa asing yang kemudian statusnya menjadi *langue* Arab itu sendiri. Persoalan memahami arti kata-kata dan istilah asing ini memerlukan proses yang tidak mudah dan membutuhkan ketelitian dan kejelian dalam melihat struktur

dan penggunaannya terutama dalam penelusuran sinonim lewat khasanah *langue* Arab yang sudah ada.

Para pemerhati studi teks al-Qur'an paling awal sangat menekankan penelitian terhadap lafal-lafal asing yang mana kegiatan ini selanjutnya disebut studi bahasa al-Qur'an (*dirasat lugat al-Qur'an*).²⁶ Ibn Nadim menyebut beberapa karya yang khusus mempelajari bahasa al-Qur'an seperti kitab *Lugat al-Qur'an* karya al-Farra' (207H), kitab *Lugat al-Qur'an* karya al-Asma'i (216H). Ibn Abbas adalah sahabat yang dikenal dalam bidang studi bahasa al-Qur'an yang menyebutkan sejumlah kata asing dalam al-Qur'an seperti *taha*, *al-mim*, *at-tur*, *ar-rabbaniyyun* dari bahasa Suryani; *as-sirat*, *al-qistas*, *al-firdaus* dari bahasa Rumawi; ; *misykat*, *kiflain* dari bahasa Habsyi; *haita lak* dari bahasa Juraniyah. Disebut oleh as-Suyuti bahwa Ibn Abbas menyempatkan diri untuk menyusun studi kosakata al-Qur'an yang dinamai *Al-Muhazzib fi ma waqa'a fi al-Qur'an min al-Mu'arrab*.²⁷

Sejarah menyatakan sejak akhir abad ke 2 Hijrah ditandai oleh berbagai karya tulisan yang kebanyakan belum tercetak sehingga hanya beberapa di antaranya yang dapat dibaca oleh ulama generasi sesudahnya. Tema-tema yang dijadikan bahasan adalah peristilahan-peristilahan kajian bahasa al-Qur'an yang terfokus pada tiga istilah *garib al-Qur'an*, *i'rab al-Qur'an*, dan *ma'ani al-Qur'an*. Karya-karya tersebut pada umumnya merujuk pada tokoh-tokoh ahli bahasa dan para ahli nahwu. Namun, sejarah periwayatan karya-karya tersebut terutama mengenai penamaan karya mereka, ada yang disebut sebagai *garib al-Qur'an* dan pada saat yang sama juga disebut *i'rab al-Qur'an* dan *ma'ani al-Qur'an*.

²⁶ Ibn an-Nadim, *Al-Fahrasat*, al-Qahirah, al-Matba'ah at-Tijariyyah al-Kubra, 1348 H, hlm. 53.

²⁷ Hasan Dhadha, *Al-Lisan wa al-Insan*: Madkhla ila Ma'rifati al-Lugah, Iskandaria, Matba'ah Misriy, Dar al-Ma'arif, 1971, hlm. 177.

Bukan mustahil bahwa awal studi linguistik yang dimulai dengan penelusuran makna kosakata (*alfaz*) al-Qur`an melahirkan *majmu'at* 'kumpulan', sebagian hilang dan sebagian masih tersisa di tangan umat. Di antara karya-karya dalam kajian al-Qur`an dengan pendekatan bahasa antara lain adalah

1. *Kutub al-Garib; Gatrib al-Qur`an* (Ibn Abbas, Abu Ubaidah, Ibn Qutaibah, al-Asma'i, Ibn Salam) seluruhnya hilang kecuali milik Abu Ubaidah dan Ibn Qutaibah *Gharib al-Hadis* (Abu Ubaidah, al-Mazini, al-Asma'i, al-Anshari yang semua hilang kecuali abu Ubaid (w.224), kemudian ibn al-A'rabi (w. 231), asy-Syaibani (w.231), Ibn Qutaibah (w.276), al-Mubarrad (286), -Tsa'lab(291), ibn Duraid (231) al-Anbari (328), ibn Dusturah (347), az-Zamahsyari, dan ibn al-Atsir.
2. *Kutub al-Lugat; al-Lugat fi al-Qur`an* (ibn Abbas), *Lugat al-Qaba`il* (Yunus bin Habib w.172), *Kitab al-Jim* (Syaibani, w. 206, al-Farra`, w207, Abu Ubaidah al-Asma'I, asy-Syaibani) *al-'Ain* (al-Khalil, 170), *al-Gharib al-Mushannaf* (ibn Salam, w. 224), *Adab al-Katib* (ibn Qutaibah), *al-Mukhassas* (ibn Sidah), *al-Mu'arrab min al-Kalam al-A'jami* (al-Jawaliqi)
3. *Kutub al-Garib; Gharib al-Qur`an* (Ibn Abbas, Abu Ubaidah, Ibn Qutaibah, al-Asma'i, Ibn Salam) seluruhnya hilang kecuali milik Abu Ubaidah dan Ibn Qutaibah *Gharib al-Hadis* (Abu Ubaidah, al-Mazini, al-Asma'i, al-Anshari yang semua hilang kecuali abu Ubaid (w.224), kemudian ibn al-A'rabi (w. 231), asy-Syaibani (w.231), Ibn Qutaibah (w.276), al-Mubarrad (286), -Tsa'lab(291), ibn Duraid (231) al-Anbari (328), ibn Dusturah (347), az-Zamahsyari, dan ibn al-Atsir.
4. *Kutub al-Lugat; al-Lugat fi al-Qur`an* (ibn Abbas), *Lugat al-Qaba`il* (Yunus bin Habib w.172), *Kitab al-Jim* (Syaibani, w. 206, al-Farra`, w207, Abu Ubaidah al-Asma'i, asy-Syaibani) *al-'Ain* (al-Khalil, 170), *al-Garib al-Mushannaf* (ibn Salam,

- w. 224), *Adab al-Katib* (ibn Qutaibah), *al-Mukhassas* (ibn Sidah), *al-Mu'arrab min al-Kalam al-A'jami* (al-Jawaliqi)
5. *Kitab al-Adhdad* yang tercetak oleh Abu Bakr bin al-Anbari (271-328) yang memuat 300 lafal seperti *watsaba* (qa'ada dan thafara) *salim* (*salim* dan *maldug*), *jun*; *abyadh* dan *aswad*, *syara*; *ba'a* dan *isy tara*, *rahwun*; *irtifa'* dan *inchidar*, *lamaqa*; *kataba* dan *macha*, *masjur*; *mamlu'* dan *farig*, *nahil*; 'uthsyah dan murtawi
 6. *Al-Adhdad fi Kalam al-'Arab* oleh Abu at-Tayyib al-Lugawy (w. 351) lebih kaya dan dilengkapi bukti ayat Qur'an, hadis, puisi, dan *aqwal ma'tsurah*
 7. *Kutub al-Hamzah* (Qatrab, al-Asmai', Abu Zaid al-Ansari), *Kitab al-Jim*, *Kitab al-Lam*
 8. *Kutub al-Abniyyah* dari bentuk risalah-risalah kecil sampai berbentuk leksikon oleh ulama abad 2 dan 3 seperti an-Nadhar bin Syamil, al-Farra', Abu Ubaidah, al-Asmai', al-Anshari.

Studi bahasa al-Qur'an terus mengalami perkembangan selain karena al-Qur'an bagi umat Muslim lebih dari sekedar kitab petunjuk, ia menjadi sarana mendekatkan diri kepada Allah lewat pembacaan ayat-ayatnya. Dalam konteks pemenuhan spiritual, fungsi al-Qur'an yang semula berupa komunikasi Allah kepada manusia, menjadi sarana manusia untuk mendekatkan diri dan berupaya menjalin komunikasi yang lebih baik dengan Allah.

Sebagai sebuah teks bahasa, al-Qur'an senantiasa menampilkan hal-hal yang baru dan menghadirkan sesuatu yang berbeda dalam pembacaan dengan teks-teks lain pada umumnya. Teks al-Qur'an ibarat muara yang terus mengalirkan makna-makna baru oleh sebab jika tidak demikian akan kurang memperoleh perhatian bagi pembacanya. Penampilan hal-hal yang baru tersebut merupakan sebab aliran yang terus berproses dari waktu ke waktu dengan produk-produk yang lebih segar sejalan dengan perkembangan metode ekspresi figuratif di balik

manifestasi linguistik teks yang merupakan tanda-tanda yang terus memancarkan sinyalnya.

Kemampuan dalam mengonstruksi atau menyerap keberadaan hal-hal baru dalam setiap *lafaz* atau kosakata al-Qur`an mencerminkan kapasitas tertentu yang merupakan sesuatu yang lain dari kompetensi linguistik. Kompetensi linguistik tersebut selain menyesuaikan aturan-aturan gramatikal juga oleh pergerakan dan perkembangan makna setiap kosakata, lebih-lebih jika perubahan tersebut terkait dengan konvensi-konvensi sosial dan budaya. Ini juga merupakan kapasitas yang disebut sebagai sebuah mekanisme kognitif ekstra linguistik oleh Floyd Merrel.²⁸

Studi bahasa al-Qur`an di masa sahabat ini dan analisis kosakatanya dirasa belum memadai sebab masih diperlukan kritik sumber, sanad, dan analisis makna itu sendiri yang pada akhirnya diperlukan pendekatan linguistik yang hingga saat ini disebut dengan semiotik. Hal ini diperlukan karena semua akan dikembalikan kepada makna dan definisi teologis yang terakumulasi oleh diulang-ulangnya interpretasi terhadap kosakata-kosakata yang ada di dalamnya. Kata-kata seperti *syirk*, *iman*, *kufr*, *jihad*, *zulm*, *hijrah* dan sebagainya adalah penamaan yang terlihat mudah menunjuk arti tetapi jauh dari makna sesungguhnya lantaran masih ada peran dan fungsi lain dalam bangunan semantik dan dalam lingkup semiotik disamping terdapatnya makna khas dalam retorik.

Oleh karena al-Qur`an tidak bisa dipisahkan dari proses sosial yang telah melahirkannya yang kemudian mencerminkan penjelmaan bahasa transendental, sebuah proses perubahan yang demikian krusial oleh berbagai faktor yang mempengaruhi inilah yang mengakibatkan penggunaan metode dan analisis semantik, semiotik historis, sosiologis, filosofis, dan antropologis tidak mungkin dihindarkan. Lewat pendekatan multidisiplin ini memungkinkan adanya pembebasan lokasi dalam merintis

²⁸ Floyd Merrel, *A Semiotic Theory of Texts*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1985, hlm. 5-6.

landasan bagi pembentukan nalar baru mengenai agama yang melampaui kemapanan tafsir tradisional.²⁹

Sebagai *kalam* Tuhan, al-Qur'an itu sebuah keyakinan yang dimuliakan oleh setiap Muslim dengan membaca dan menghapalkannya ayat demi ayat, surat demi surat dengan menganalisis setiap kata dan kalimatnya serta mempelajari makna dan kandungan isinya. Semua itu bagi umat Muslim merupakan amal mulia yang besar manfaat dan pahalanya. Meskipun al-Qur'an sebuah teks berbahasa Arab, banyak orang-orang non-Arab yang memeluk agama Islam dan mempelajari bahasa Arab dengan sungguh-sungguh dan banyak menguasai bahasa Arab lebih dibanding orang Arab sendiri. Banyak sekali dijumpai para cerdas cendekiawan yang mereka tidak saja piawai dalam bahasa Arab melainkan juga memiliki prestasi dalam bidang sastranya baik sebagai penyair, penulis prosa, kritikus sastra dan ahli sastra meskipun secara netizen mereka bukan keturunan bangsa Arab. Mereka telah nyata-nyata memberikan sumbangan yang tidak sedikit terhadap perkembangan ilmu bahasa Arab baik dari segi sintaksis, morfologis, leksikografis dan bahkan dari segi semantis. Bisa dipikirkan bagaimana nasib perkembangan bahasa Arab tanpa adanya upaya ilmiah dan campurtangan mereka yang oleh karenanya bangsa Arab Muslim merasakan adanya kehormatan dan rahmat pada kemajuan bahasa ibu mereka lantaran sentuhan nilai dan ajaran Islam yang datang kemudian.

Menurut al-Faruqi, setidaknya terdapat indikator yang cukup jelas bahwa menurut keyakinan umat Muslim al-Qur'an adalah firman Allah. Salah satu bukti adalah tingginya minat umat Muslim untuk mempelajari bahasa Arab, menjaga dan melestarikannya dengan jalan digunakannya bahasa Arab sebagai alat komunikasi dan percakapan dalam kehidupan mereka.

Bahasa Arab juga dijadikan alat (*tool*) yang utama dalam mempelajari dan memahami pesan-pesan al-Qur'an. Faktor lain

²⁹ Arkoun, Mohammad, *Al-Fikr al-Islami: Qira'ah 'Ilmiah*, Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1987, hlm. 92

yang tidak kalah penting adalah bahwa semua aturan tata bahasa dan keindahan srukturnya dalam membentuk sebuah wacana bahasa Arab khas yang mana sebelum datangnya al-Qur`an tidak pernah terwujud dalam komunitas masyarakat yang bahasa ibunya adalah bahasa Arab³⁰ Melalui bahasa al-Qur`an ini kemudian muncul para ahli bahasa yang mendalami berbagai aspeknya dan lahirnya para penyair-penyair Muslim tidak kalah piawainya dengan para penyair sebelumnya.

Telah terjadi sebuah perpaduan yang tak terpisahkan antara bahasa Arab di satu sisi dengan bahasa al-Qur`an itu sendiri yang kemudian membentuk sebuah kesatuan yang bersifat integratif dan seantiasa terjaga kelanggengannya. Keduanya hidup dan hadir secara bersama-sama dan saling menguatkan yang berarti memahami yang juga menguasai dan memahami yang lainnya. Bahasa al-Qur`an telah melewati kurun sejarah panjang yang imun terhadap segala bentuk perubahan, baik dari segi kosakata, kalimat maupun struktur bahasanya. Umat Muslim lewat bahasa Arab ini mampu mempelajari dan memahami al-Qur`an sebagai para pendahulu mereka saat al-Qur`an pertama kali diturunkan.

Semangat untuk mempertahankan otensitas al-Qur`an terus dipelihara dan dipertahankan dan telah menjadi aktivitas umat Arab Muslim dan mendorong mereka berkembang menuju kecintaan mereka dalam menggali khazanah keilmuan Arab secara lebih luas. Berawal dari berpegang teguh terhadap al-Qur`an akhirnya berkembang menjadi semangat mempelajari khazanah intelektualnya lebih luas, lintas suku, agama, dan bahkan lintas geografis. Al-Qur`an ibarat sumber inspirasi yang siap dijadikan bahan konsultasi dan sumber referensi pengetahuan, kapan dan dimana pun. Al-Qur`an diturunkan sebagai kontrol dan sekaligus kritik terhadap kekeliruan dan kesalahan dalam membimbing manusia mencari kebenaran.

³⁰ Ismail Al-Faruqi and al-Faruqi Lois Lamya, *The Cultural Atlas of Islam*, New York: Macmillan Publishing Company, 1986, hlm. 105.

Hampir tujuh abad lamanya dari tahun 750 – 1500 M Islam mulai melintasi sejarah menuju kejayaan di bidang politik, ekonomi, bidang peradaban dan ilmu pengetahuan, dan sejumlah ilmuwan Muslim telah melahirkan berbagai teori yang mengilhami bangkitnya *renaissance* di Eropa.³¹

H. Penutup

Islam menjadi sebuah kekuatan dalam menjaga dan memelihara bahasa Arab di Semenanjung Arab dan sebagian wilayah Utara yang saat itu dikuasai oleh pengaruh kekuatan kerajaan Kerajaan Manazirah dibawah kekuatan Dinasti Persia dan Kerajaan Gasasinah yang di bawah pengaruh Dinasti Bizantium. Belum lagi adanya pengaruh lain dari negeri-negeri yang ada di sekitarnya. Sampai kurun datangnya Islam di masa paling awal, bahasa Arab belumlah menjadi bahasa peradaban yang sarat dengan kandungan ilmu dan pengetahuan, melainkan masih merupakan warisan dalam bentuk puisi, riwayat, dan tradisi dalam berbagai bentuk kisah dan legenda. Turunnya al-Qur'an menyulut api perubahan besar dalam kehidupan bahasa Arab terutama dalam melepaskan bahasa tersebut dari belenggu yang membatasi pemikiran sempit dan batas-batas sosial kawasan Semenanjung Arab ke arah cakrawala yang lebih luas.

Bahasa Arab, semenjak terjadinya perluasan kawasan kekuasaan Islam, mulai menghadapi tantangan berbagai ide dan pemikiran baru yang tidak pernah dialami bahasa ini sebelumnya sehingga lahir perubahan pada dirinya dalam berbagai bentuk dan segi di bawah pengaruh Islam. Tantangan yang paling besar bagi perjalanan bahasa Arab adalah di awal abad pertama hijrah dimana ia memasuki era dan arena baru, yaitu era literasi dan penulisan karya ilmiah yang itu belum pernah dilakukan lewat

³¹ Ada sejumlah ilmuwan Muslim yang cukup terkenal semisal al-Biruni (973-1048) dalam bidang fisika, al-Khawarizmi (780-850) dalam bidang ilmu hitung, Jabir al-Hayyan (721-815) dalam bidang kimia, ar-Razi (864-925) dalam bidang kedokteran, Ibn Khaldun (732-808) dalam bidang sosiologi dan sejumlah ilmuwan Muslim lainnya.

bahasa ini sebelumnya. Sebagaimana dikenal dalam sejarah Arab, pada saat itu belum ada satu pun sebuah karya tulisan dan pikiran bangsa Arab akan kenyataan adanya bermacam ilmu, dari segi teori maupun terapan yang belum dikenal oleh mereka sebelumnya. Bahasa Arab belum lagi menjadi bahasa yang dari struktur dan gaya bahasanya yang memuat ungkapan bahasa yang mampu menjawab datangnya arus ilmu pengetahuan yang mengalir deras bersama datangnya al-Qur`an.

Bahkan, al-Qur`an telah memperkaya bahasa Arab dengan sesuatu yang baru yang diperlihatkan pada susunan bahasa dan redaksinya yang mencengangkan komunitas Arab waktu itu. Sampai masa turunnya al-Qur`an, bahasa Arab tidak lebih sebagai bahasa penduduk padang pasir yang tinggal di kawasan utara di pedalaman Irak dan Syria, minimalnya jika dibanding dengan komunitas yang tinggal dan hidup di kota sekitar Irak, Syria dan Mesir. Bahasa Arab pun belum memiliki reputasi dalam bidang peradaban dan pemikiran intelektual yang bisa dikenal saat itu. Turunnya al-Qur`an dan kedatangan agama Islam menjadi periode baru dalam sejarah bahasa Arab yang ditandai dengan dimulainya peradaban baru dalam kehidupan intelektual bangsa Arab.

Al-Qur`an datang dengan membawa pemikiran dan nilai-nilai baru dalam kehidupan bahasa lewat cara dan metode yang tetap mencerminkan karakteristik dan watak bahasanya, bedanya ia menyuguhkan gaya retorika di luar kemampuan komunitas penggunanya dari kalangan komunitas Arab.

Pengaruh al-Qur`an begitu besar bagi perubahan, semula dalam dunia berpikir bangsa Arab, selanjutnya kepada bahasa dimana Islam secara intelektual telah menghancurkan sebagai bentuk ideologi paganisme yang telah lama bercokol dalam jiwa dan pemikiran mereka. Islam lewat ajarannya hendak meyakinkan pentingnya penggunaan akal pikiran sehat dalam mengenal Tuhan yang telah menciptakan seluruh alam dan seisinya. Sejak kedatangan Islam, bahasa Arab muncul dengan kemasan barunya

sebagai bahasa yang sarat dengan istilah-istilah keislaman yang tidak terbatas pada tingkat pemahaman hukum-hukum religi, tetapi juga disertai semangat keilmuan di bawah panji-panji ajaran baru yang dibawa Islam.

Daftar Pustaka

- Arkoun, Mohammad, *Al-Fikr al-Islami: Qira'ah 'Ilmiah*, Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1987.
- Al-Faruqi, Ismail and al-Faruqi Lois Lamy, *The Cultural Atlas of Islam*, New York: Macmillan Publishing Company, 1986
- Floyd Merrel, *A Semiotic Theory of Texts*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1985.
- Hasan Dhadha, *Al-Lisan wa al-Insan: Madkhla ila Ma'rifati al-Lugah*, Iskandaria, Matba'ah Misriy, Dar al-Ma'arif, 1971.
- Al-Faruqi Hitami, Munzir, *Pengantar Studi al-Qur'an*, Yogyakarta, LKiS, 2012.
- Hasan Ibrahim Hasan, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, terj. A. Bahauddin, Jakarta: Kalam Mulia, 2006.
- Ibn an-Nadim, *Al-Fahrasat*, al-Qahirah, al-Matba'ah at-Tijariyyah al-Kubra, 1348 H
- Al-Jatlawi, Al-Hadi, *Qadaya al-Lugah fi Kutub at-Tafsir*, Tunisia: Kulliyat al-Adab Sausah, 1998.
- Khalil, Hilmi, *al-Muwallad; Diasah fi Numuww al-Lugah al-'Arabiyyah wa Tatawwuruha ba'da al-Islam*, Beirut: Dar an-Nahdah al-'Arabiyyah, 1985.
- Al-Masiddi, Abd as- Salam, *At-Tafkir al-Lisani fi al-Hadarah al-Arabiyyah*, Tunis-Lybia, Dar al-Arabiyyah li al-Kutub, 1981.
- Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, translated by Gino Raymond, and Adamson, Cambridge, Harvard University Press, 1991.

Salam, Muhammad Zaglul, *Asar al-Qur`an fi Tatawwur an-Nagd al-Arabi*, Mesir: Dar al-Ma`arif, 1968.

Sunardi, St dalam *Membaca al-Qur`an Bersama Muhammed Arkoun*, Johan Hendrik Meuleman (ed), Yogyakarta, PT LKiS, 2012.

Ikhwan as-Safa, *Rasa`il Ikhwan as-Safa wa Khillan al-Wafa*, Juz 1-4, Beirut: Dar Beirut, 1957/1376

Watt, Montgomery, *Richard Bell: Pengantar Qur`an*, terj. Lilian D Teadjaksudhana, Jakarta: INIS, 1998.

Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford University Press, 1977

USLUB ÎJÂZ DALAM GAYA BAHASA AL- QURÂN: Sebuah Kajian Struktur

Mardjoko Idris

A. Pengantar

Tiap-tiap tempat ada perkataan, dan tiap-tiap perkataan itu ada tempatnya (لكل مقام مقال ولكل مقال مقام), demikianlah yang menjadi tujuan mulia kajian ilmu balaghah. Begitu pentingnya ketepatan sasaran sebuah tuturan, para ahli retorika menjadikan konteks tuturan sebagai syarat yang harus dipahami oleh mereka yang terlibat dalam komunikasi. Tuturan yang bersifat *ijâz* ada pada tempatnya, demikian juga tuturan yang bersifat *ithnâb* dan *musâwah* juga ada pada tempatnya. Ketidaksesuaian dalam meletakkan tuturan akan berakibat rusaknya komunikasi yang telah dibangun. al-Quran memberi perhatian yang sangat besar terhadap ketepatan tuturan tersebut, baik tuturan yang bersifat *ijâz*, *ithnâb*, maupun *musâwâh*. Kita simak apa yang dikatakan Basyuni Abdul Fattah Fayyud, Profesor dalam mata kuliah Balaghah pada Universitas al-Azhar Cairo :

لكل مقام مقال، والبلاغة كما عرفها البلاغيون مطابقة الكلام لمقتضى الحال،
فالحال قد تقتضى الإيجاز فى القول وطى الكلمات وعندئذ تكون البلاغة أن يوجز
المتكلم ويختصر كلامه. وقد تقتضى الإطناب وإطالة القول وعندئذ تكون البلاغة

في الإسهاب وإشباع القول وإطالة الكلام.¹

Tiap-tiap tempat ada tuturan, sebagaimana yang dipahami oleh para ahli balaghah, balaghah adalah kesesuaian tuturan pada situasi dan kondisinya. Suatu keadaan kadang membutuhkan tuturan yang pendek (*ijâz*), pada saat itu semestinya seorang pembicara memendekkan perkataannya. Pada suatu ketika, adakalanya keadaan membutuhkan tuturan yang panjang, karenanya pembicara memperpanjang tuturannya. Karena itu pula seorang Arab jika ditanya tentang balaghah dia memberi jawaban: Balaghah adalah perkataan pendek (*ijâz*) tanpa kehilangan makna, dan perkataan panjang tanpa adanya pemborosan.

B. *Tarkîb Ijâz*

Jika seseorang ingin mengungkapkan apa yang ada dalam pikiran atau perasaannya, atau melakukan komunikasi dengan saudaranya, baik secara lisan maupun tulis, ia tidak akan terlepas dari 3 (tiga) cara; الإيجاز والإطناب والمساواة (*ijâz, musâwah, atau ithnâb*).²

1. Pengertian *Ijâz*

Abdu ar-Razâq Abu Zaid memberi definisi tentang *ijâz* sebagai berikut;

الإيجاز في اللغة التقصير يقال أوجز في كلامه إذا قصره هو كلام وجيز أى: قصير. والإيجاز له أكثر من تعريف عند علماء البلاغة، وهذه التعريفات الكثيرة وإن اختلفت من حيث اللفظ فإنها متفقة في المعنى. فالجواز مثلاً عرفه بقوله: الإيجاز هو الجمع للمعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة. وعرفه الخطيب القزوين بقوله: الإيجاز هو أداء المقصود من الكلام بأقل من عبارات

Ijâz secara etimologi berarti at-taqshîr atau meringkas, secara terminologi, banyak para ahli balaghah memberi definisi dengan redaksi yang sedikit berbeda di antara mereka, namun pada hakikatnya sama, yaitu menyampaikan pesan yang banyak dengan bahasa yang sedikit.³

¹ Basyuni Abdul Fatah Fayyud, *Ilmu al-Ma'âni*, Cairo: Dâr al-Ma'âlim ats-Tsaqâfiyah, 2004M/1425H, hlm. 393

² Abdu ar-Razâq Abu Zaid, *Ilmu al-Ma'âni baina an-Nadzariyyah wa al-Tathbiq*, Cairo: Maktabah Asy-Syabâb, 1987, hlm. 161

³ *Ibid*, hlm. 162

Abdul Aziz Athiq memberikan definisi *ijâz* dengan (الإيجاز) (هو الجمع للمعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة); mengumpulkan makna atau pesan yang banyak dengan tuturan yang pendek.⁴ Sementara Sayid al-Hasyimi memberikan definisi tentang ketiga istilah tersebut dengan sebagai berikut:

إذا نقص التعبير على قدر المعنى الكثير فذلك هو الإيجاز، وإذا جاء التعبير على قدر المعنى بحيث يكون اللفظ مساويا لأصل ذلك المعنى فهذا هو المساواة، وأما إذا زاد التعبير على قدر المعنى فذلك هو الإطناب.

Dari pendapat di atas dapat dipahami bahwa tuturan (*ta'bîr*) jika sedikit dan pesan kandungannya banyak, maka tuturan tersebut dinamakan *ijâz*; jika tuturan tersebut sama dengan pesan yang disampaikan, maka tuturan tersebut dinamakan *musâwah*; sedangkan jika tuturan tersebut lebih banyak dibanding pesan yang disampaikan, maka tuturan dinamakan *ithnâb*.

Al-Hasyimi memberi catatannya bahwa tuturan yang mengambil bentuk panjang untuk makna pesan yang pendek disyaratkan mempunyai faidah, jika tidak ada faidah di dalam tuturan tersebut, maka ia terjebak pada pemborosan atau *hasyw* atau *tathwîl*. Al-Hasyimi lebih lanjut mengatakan, ketiga model tuturan tersebut baru akan mencapai derajat tuturan yang *balîgh* jika tuturan tersebut telah sesuai dengan keadaan lawan tuturnya. Dengan kata lain, tuturan yang *balîgh* adalah jika tuturan tersebut sesuai dengan tempatnya, dan pada setiap tempat ada tuturannya.⁵

Ulama balâghah yang lain memberi definisi *ijâz* dengan; *Ijâz* adalah وضع المعاني الكثيرة في ألفاظ أقل منها وافية بالغرض المقصود مع الإبانة والإفصاح menyampaikan sebuah pesan (makna) dengan lafadz yang lebih sedikit dari makna tersebut. namun demikian lafadz yang sedikit tersebut telah dapat dipahami maksud pembicaraannya, jelas dan terang.

⁴ Abdul Aziz Athiq, *Ilmu al-Ma'ân*, hlm.146

⁵ Ahmad al-Hasyimi, *Jawâhir al-Balâghah fî al-Ma'âni wa al-Bayân wa al-Badî'*, Cairo: Dâr al-Fikri, 1988M/1409H, hlm. 221-222

Dalam buku *Ilmu al-Ma'âni*, Basyuni Abdul Fatah Fayyud memberikan definisi *ijâz* dengan ; اندراج المعانى المتكاثرة تحت اللفظ القليل أوعرض المعانى الكثيرة فى ألفاظ قليلة مع الإبانة والإفصاح ليسهل تعلقها بالذهن وتذكرها عند الحاجة إليها فى المناسبات المختلفة . *Îjâz* adalah menyampaikan makna banyak dengan lafadz (*ta'bîr*) yang sedikit, disertai dengan kejelasan pesan dan terang maksudnya. Tuturan yang berbentuk *ijâz* ini dimaksudkan agar lebih mudah melekat di hati, serta mudah diingat jika dibutuhkan.⁶ Tuturan *ijâz* dapat dibedakan menjadi 2 (dua), yaitu *Îjâz Qashrin*, dan *Îjâz Khadzfin*.

2. *Îjâz Qashr*

Ijâzu qashr adalah الدلالة على المعانى القصيرة بألفاظ قليلة أى تضمنين (*Ijâzu qashrin*) adalah ungkapan yang menunjukkan makna banyak dengan menggunakan lafadz yang pendek, atau ungkapan-ungkapan pendek yang menyimpan makna yang banyak, tanpa ada pengurangan sedikitpun dari lafadaznya).

Adapun *ijâz khadzfin* adalah التعبير عن المعانى الكثيرة فى عبارة قليلة وذلك بحذف شىء من التركيب مع عدم الإخلال بتلك المعانى (*ijâz khadzfin*) adalah ungkapan yang mengandung makna banyak dengan menggunakan tuturan yang pendek, yang demikian itu karena adanya pengurangan bagian dari susunan tarkibnya, namun tidak mengurangi keutuhan makna sedikitpun).⁷

Perhatikan beberapa contoh ayat al-Quran berikut ini :

• خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴿٣٣﴾

*Jadilah engkau pemāaf dan suruhlah orang mengerjakan yang māruf, serta berpalinglah dari orang-orang yang bodoh.*⁸

Ijâz dalam ayat tersebut adalah terdapat pada ungkapan خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ (Jadilah engkau pemaaf dan suruhlah orang mengerjakan yang māruf). Lafadz الْعَفْوَ yang berarti (maaf), merupakan sifat yang menghimpun berbagai macam sifat

⁶ Abdul Fattah Fayyud, *Ilmu al-Ma'âni*, hlm.394

⁷ *Ibid.*

⁸ QS. al-A'raf: 199

yang mulia, sedangkan lafadz العُزْفُ yang berarti (makruf), juga merupakan sifat yang menghimpun berbagai macam kebaikan yang dilakukan antar sesama makhluk, seperti silaturahmi, berkata yang benar, tidak bohong, dan tidak *ghibah*.

Dengan demikian kiranya dapat dikemukakan lafadz خُذِ الْعَفْوَ (Jadilah engkau pemaaf dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ruf), pendek tuturannya namun mempunyai makna yang luas, jauh lebih luas dari tuturannya. Sebuah tuturan yang pendek, namun mempunyai makna yang luas tersebut dalam istilah balaghah dinamakan dengan tuturan yang *ijâz*.

• إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَىٰ اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٤﴾

Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu Dia bersemayam di atas 'Arsy. Dia menutupkan malam kepada siang yang mengikutinya dengan cepat, dan (diciptakan-Nya pula) matahari, bulan dan bintang-bintang (masing-masing) tunduk kepada perintah-Nya. Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah. Maha Suci Allah, Tuhan semesta alam.⁹

Ijâz dalam ayat tersebut adalah terdapat dalam ungkapan أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ (Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah). Lafadz الْخَلْقُ yang berarti (menciptakan), dan lafadz الْأَمْرُ yang berarti (memerintah) mempunyai kandungan makna yang sangat luas, termasuk di dalamnya menciptakan apa saja yang ada di langit dan bumi, serta Allah jugalah yang mempunyai hak untuk memerintah apa saja dan kepada siapa saja, karena Dia Allah adalah Maha berkuasa.

Dengan demikian dapat dikemukakan kalimat أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ (Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah), pendek tuturannya namun mempunyai makna yang luas, jauh

⁹ QS.al-A'raf: 54

lebih luas dari tuturannya. Sebuah tuturan yang pendek, namun mempunyai makna yang luas tersebut dalam istilah balaghah dinamakan dengan tuturan yang *ijâz*.

• الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾

Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman (*syirik*), mereka itulah yang mendapat keamanan dan mereka itu adalah orang-orang yang mendapat petunjuk.¹⁰

Ijâz dalam ayat tersebut di atas adalah kalimat *أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ* (mereka itulah yang mendapat keamanan). Lafal *أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ* yang berarti (keamanan), mempunyai kandungan makna yang sangat luas sekali, termasuk di dalamnya rasa aman (keamanan) terhadap apa yang dicintai, juga keamanan dan terhindar dari perbuatan-perbuatan jelek yang tidak disukai.

Dengan demikian kiranya dapat dikemukakan kalimat *أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ* (mereka itulah yang mendapat keamanan), pendek tuturannya namun mempunyai makna yang luas, jauh lebih luas dari tuturannya. Sebuah tuturan yang pendek, namun mempunyai makna yang luas tersebut dalam istilah balaghah dinamakan dengan tuturan yang *ijâz*.

• أَنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤١﴾

Berangkatlah kamu baik dalam keadaan merasa ringan maupun berat, dan berjihadlah kamu dengan harta dan dirimu di jalan Allah. Yang demikian itu adalah lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui.¹¹

Ijâz dalam ayat tersebut adalah kalimat *أَنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا* (Berangkatlah kamu baik dalam keadaan merasa ringan maupun berat). Lafadz *خِفَافًا وَثِقَالًا* yang berarti (merasa ringan dan merasa berat), mempunyai kandungan makna yang sangat luas sekali, dengan demikian kiranya dapat dikemukakan kalimat *أَنْفِرُوا خِفَافًا*

¹⁰ QS.al-An'âm: 82

¹¹ QS.at-Taubah: 41

وَتَقَالاً (Berangkatlah kamu baik dalam keadaan merasa ringan maupun berat), pendek tuturannya namun mempunyai makna yang luas, jauh lebih luas dari tuturannya.

Sebuah tuturan yang pendek, namun mempunyai makna yang luas tersebut dalam istilah balaghah dinamakan dengan tuturan yang *ĵâz*.

3. *Ījâzu Khadzf*

Ījâzu Khadzf adalah ungkapan yang mengandung makna banyak dengan menggunakan tuturan yang pendek, yang demikian itu karena adanya pengurangan bagian dari susunan *tarkib*-nya, namun tidak sedikitpun mengurangi keutuhan makna.¹²

Ijâz khadzfin dapat dibedakan menjadi beberapa macam, yaitu: (1)membuang sebagian kata, (2)membuang kata, (3) membuang kalimat, (4) membuang lebih dari kalimat.

a. *Hadzfu Juz'i al-Kalimat*

Pembuangan bagian dari kata sebagaimana terdapat pada beberapa ayat al-Quran berikut ini:

• قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ﴿٣٠﴾

Maryam berkata: “Bagaimana akan ada bagiku seorang anak laki-laki, sedang tidak pernah seorang manusiapun menyentuhku dan aku bukan (pula) seorang pezina!”¹³

Ījâz dalam ayat di atas adalah kalimat *وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا* (aku bukan (pula) seorang pezina). lafadz *وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا* merupakan *ijâz hadzef*, yaitu dengan membuang huruf (*nun*) pada (*akun*), asal redaksinya adalah *وَلَمْ أَكُنْ بَغِيًّا* pembuangan huruf (*nun*) tersebut dimaksudkan untuk memperingan dalam pelafalan.

b. *Hadzfu al-Kalimat (kata)*

Pembuangan kalimat sebagaimana yang terdapat dalam beberapa ayat al-Quran. Pembuangan kalimat ini mengambil

¹² Abdul Fattah Fayyud, *Ilmu al-Ma'âni*, hlm.397

¹³ QS.Maryam: 20

حذف الحروف حذف المسند أو المسند إليه حذف المسند وحذف المضاف إليه وحذف الموصوف وحذف الصفة و حذف القسم حذف جواب القسم وحذف الشرط حذف جواب الشرط وحذف جواب الاستفهام وحذف المعطوف (membuang huruf, musnad atau musnad ilaih, mudhaf, mausuf, sifat, sumpah, jawab sumpah, syarat, jawab syarat, jawab istifham dan ma'thuf).

Berikut ini beberapa contoh dari al-Qur'an terkait dengan *hazfu kalimah*.

1. Hadzf al-Hurûf :

Antara lain terdapat dalam firman Allah SWT :

• **مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَنْغَيَّرَ طَعْمُهُ، وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّرِيبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ**

(Apakah) perumpamaan (penghuni) jannah yang dijanjikan kepada orang-orang yang bertakwa yang di dalamnya ada sungai-sungai dari air yang tiada berubah rasa dan baunya, sungai-sungai dari air susu yang tidak berubah rasanya, sungai-sungai dari khamar yang lezat rasanya bagi peminumnya dan sungai-sungai dari madu yang disaring; dan mereka memperoleh di dalamnya segala macam buah-buahan dan ampunan dari Rabb mereka, sama dengan orang yang kekal dalam jahannam dan diberi minuman dengan air yang mendidih sehingga memotong ususnya?¹⁴

Ijâz dalam ayat di atas adalah terdapat pada kalimat **مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ** (perumpamaan (penghuni) jannah yang dijanjikan kepada orang-orang yang bertakwa) yang merupakan *ijâz hadzf*, yaitu dengan membuang huruf (*hamzah istifhâm*) pada (*matsalu*), asal redaksinya adalah **أَمَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ النَّارِ ؟ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي** membacanya (*amatsalu ...*) yang berarti (Apakah) perumpamaan (penghuni) jannah yang dijanjikan kepada orang-orang yang bertakwa... sama dengan yang berada di dalam api neraka?)

¹⁴ QS.Muhamad: 15

Pembuangan *hamzah istifhâm* tersebut menggambarkan betapa besar keangkuhan orang-orang kafir yang menyamakan antara yang hak dengan batal, dan menyamakan antara orang yang berpegang pada ajaran islam dengan yang mengikuti hawa nafsunya.

• وَإِذْ أُنزِلَتْ آيَاتُ رَبِّهِ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ
وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿١٣٧﴾

Dan (ingatlah), ketika Ibrahim diuji¹⁵⁷¹ Tuhannya dengan beberapa kalimat (perintah dan larangan), lalu Ibrahim menunaikannya. Allah berfirman: «Sesungguhnya Aku akan menjadikanmu imam bagi seluruh manusia». Ibrahim berkata: «(Dan saya mohon juga) dari keturunanku». Allah berfirman: «Janji-Ku (ini) tidak mengenai orang yang zalim».¹⁵

Ijâz dalam ayat tersebut adalah kalimat *وَمِنْ ذُرِّيَّتِي* (dan dari keturunanku). Lafal *وَمِنْ ذُرِّيَّتِي* dengan membuang huruf (*hamzah istifhâm*) pada (*wa*). Asal redaksinya adalah *أَوْ مِنْ ذُرِّيَّتِي* ؟.. membacanya (*awamin ...*) yang berarti (*Apakah keturunanku juga menjadi iman bagi seluruh manusa?*)

• يُوسُفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ
الْخَاطِئِينَ ﴿٢٩﴾

Hai Yusuf: «Berpalinglah dari ini, dan (kamu hai isteriku) mohon ampunlah atas dosamu itu, karena kamu sesungguhnya termasuk orang-orang yang berbuat salah.»¹⁶

Ayat tersebut mengandung tuturan *ijâz* yakni kalimat *يُوسُفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا* (Yusuf: «Berpalinglah dari ini»). Ungkapan tersebut dengan membuang huruf *yâ* (*harfu nidâ*) pada (*Yusuf*), yang asal redaksinya adalah *يَا يُوسُفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا* (*Ya Yusuf ...*) yang berarti (*Hai Yusuf...*). Pembuangan huruf *nida' ya'* sebagai gambaran betapa dekat hubungan antara penutur dengan lawan tuturnya.

¹⁵ QS.al-Baqarah: 124

¹⁶ QS.Yusuf: 85

2. *Hadzf al-Mudhâf*

Beberapa bentuk *hazf mudhaf* dapat ditemukan dalam penggunaan al-Qur'an sebagai berikut.

• وَسئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴿٨٢﴾

Dan tanyalah (penduduk) negeri yang kami berada disitu, dan kafilah yang kami datang bersamanya, dan sesungguhnya kami adalah orang-orang yang benar.»¹⁷

Ijâz dalam ayat di atas terdapat pada kalimat وَسئَلِ الْقَرْيَةَ (Dan tanyalah (penduduk) negeri yang kami berada disitu). Lafal وَسئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا merupakan *ijâz hazf* yaitu dengan membuang kalimat (*ahlu*) pada (*qaryatin*), yang asal redaksinya adalah وَسئَلِ أَهْلَ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا.

• وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً
صُمُّ بَكُمْ عَمًى فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾

Dan perumpamaan (orang-orang yang menyeru) orang-orang kafir adalah seperti penggembala yang memanggil binatang yang tidak mendengar selain panggilan dan seruan saja¹⁰⁷. Mereka tuli, bisu dan buta, maka (oleh sebab itu) mereka tidak mengerti.¹⁸

Tuturan *ijâz* dalam ayat diatas adalah وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا (Dan perumpamaan orang-orang kafir). Lafal وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا merupakan *ijâz hazf* karena membuang *mudhâf (dâ'î)* pada kalimat (*alladzîna kafarû*), dimana asal redaksinya adalah وَمَثَلُ دَاعِيَ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ (Dan perumpamaan (orang-orang yang menyeru) orang-orang kafir adalah seperti penggembala yang memanggil binatang yang tidak mendengar).

3. *Hazf al-Mudhâf Ilaihi*

Diantara penggunaan *hazf al-mudhaf ilah* di dalam al-qur'an dapat ditemukan dalam ayat-ayat sebagai berikut:

• وَوَعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْمَمٍ مِّمَقْتٍ رَبِّهِ

¹⁷ QS. Yusuf: 82

¹⁸ QS. al-Baqarah: 171

أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلِفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ
وَلَا تَتَّبِعْ سَكِيلَ الْمُفْسِدِينَ ﴿١٤٢﴾ الأعراف: ١٤٢

Dan telah Kami janjikan kepada Musa (memberikan Taurat) sesudah berlalu waktu tiga puluh malam, dan Kami sempurnakan jumlah malam itu dengan sepuluh (malam lagi), maka sempurnalah waktu yang telah ditentukan Tuhannya empat puluh malam. Dan berkata Musa kepada saudaranya yaitu Harun: «Gantikanlah aku dalam (memimpin) kaumku, dan perbaikilah¹⁹, dan janganlah kamu mengikuti jalan orang-orang yang membuat kerusakan.»¹⁹

Tuturan *ijâz* dalam ayat di atas terdapat pada kalimat وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ (Kami sempurnakan jumlah malam itu dengan sepuluh). Lafal وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ merupakan *ijâz hazf* yaitu dengan membuang *mudhâf ilaihi-nya*, yaitu kalimat (*layâlin*) sebelum kalimat (*asyrin*), dimana asal redaksinya adalah وَوَأَعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ لَيَالٍ (Kami sempurnakan jumlah malam itu dengan sepuluh (malam lagi)).

• فِي يَضْعُ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ
الْمُؤْمِنُونَ ﴿٤﴾

dalam beberapa tahun lagi. Bagi Allah-lah urusan sebelum dan sesudah (mereka menang). Dan di hari (kemenangan bangsa Rumawi) itu bergembiralah orang-orang yang beriman.²⁰

Tuturan *ijâz* dalam ayat tersebut adalah لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ (Bagi Allah-lah urusan sebelum dan sesudah (mereka menang)). Lafal لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ merupakan *ijâz hazf* karena dengan membuang *mudhâf ilaihi-nya*, yaitu kalimat (*qablabl-ghalab*) dan (*min ba'dihi*), dimana asal redaksinya adalah فِي يَضْعُ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَالغَلْبُ وَمِنْ بَعْدُهُ (dalam beberapa tahun lagi. Bagi Allah-lah urusan sebelum dan sesudah (mereka menang)).

¹⁹ QS.al-A'râf: 142

²⁰ QS.ar-Rum: 4

4. *Hazf al-Maushûf*

Hazf al-mausuf ini antara lain terdapat dalam firman ayat-ayat al-Qur'an sebagai berikut:

• وَعِنْدَهُمْ قَصِيرَاتُ الطَّرْفِ أَنْزَابٌ ﴿٥٢﴾

*Dan pada sisi mereka (ada bidadari-bidadari) yang tidak liar pandangannya dan sebaya umurnya.*²¹

Tuturan *ijâz* dalam ayat tersebut terdapat pada ungkapan قَصِيرَاتُ الطَّرْفِ (yang tidak liar pandangannya). Tuturan ini merupakan *ijâz hazf* dengan membuang *maushûf*-nya, yaitu kalimat (*khûrun*) yang artinya bidadari-bidadari, yang asal redaksinya adalah حُورٌ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ أَنْزَابٌ (Dan pada sisi mereka (ada bidadari-bidadari) yang tidak liar pandangannya dan sebaya umurnya).

• إِلَّا مَنْ تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا ﴿٦١﴾

*kecuali orang yang bertaubat, beriman dan beramal saleh, maka mereka itu akan masuk syurga dan tidak dianiaya (dirugikan) sedikitpun.*²²

Tuturan *ijâz* dalam ayat tersebut adalah kalimat إِلَّا مَنْ تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا (kecuali orang yang bertaubat, beriman dan beramal saleh) yang merupakan *ijâz hadzef* dengan cara membuang *maushûf*-nya, yaitu kalimat (amal) yang artinya beramal amal yang saleh, asal redaksinya adalah عَمَلًا صَالِحًا (kecuali orang yang ber-taubat, beriman dan beramal amal yang saleh).

5. *Hazf as-Shifat*

Diantara penggunaan *hazf* sifat terdapat dalam firman Allah SWT:

• أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴿٧٦﴾

²¹ QS. Shad: 52

²² QS. Maryam: 60

Adapun bahtera itu adalah kepunyaan orang-orang miskin yang bekerja di laut, dan aku bertujuan merusakkan bahtera itu, karena di hadapan mereka ada seorang raja yang merampas tiap-tiap bahtera.²³

Tuturan *ijâz* dalam ayat tersebut terdapat dalam kalimat *وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا* (karena di hadapan mereka ada seorang raja yang merampas tiap-tiap bahtera). Tuturan ini merupakan *ijâz hadzef* dengan membuang *shifat*-nya, yaitu kalimat (*shâlihatan*) yang artinya yang baik, yang asal redaksinya adalah *وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة صالحة غصبا* (karena di hadapan mereka ada seorang raja yang merampas tiap-tiap bahtera yang baik).

6. *HadzfaI-Qasam* :

Jenis *hazf* ini diantaranya terdapat dalam firman Allah SWT:

• لَئِن لَّمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُحَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا ﴿٦٠﴾

Sesungguhnya jika tidak berhenti orang-orang munafik, orang-orang yang berpenyakit dalam hatinya dan orang-orang yang menyebarkan kabar bohong di Madinah (dari menyakitimu), niscaya Kami perintahkan kamu (untuk memerangi) mereka, kemudian mereka tidak menjadi tetanggamu (di Madinah) melainkan dalam waktu yang sebentar.²⁴

Tuturan *ijâz* dalam ayat tersebut adalah kalimat *لَئِن لَّمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ* (jika tidak berhenti orang-orang munafik). Kalimat ini merupakan *ijâz hazf* dengan membuang *qasam* (sumpah)-nya, yaitu kalimat (تا الله) membacanya (*tallâhi*) yang artinya demi Allah, dimana asal redaksinya adalah *تالله لئن لم ينته المنافقون* (Demi Allah, jika tidak berhenti orang-orang munafik...).

• قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِينَ لَمْتُنَنِي فِيهِ وَلَقَدْ رُودْنَهُ عَنْ نَفْسِهِ فَأَسْتَعْصِمُ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَا ءَامُرُهُ لَيَسْجَنَنَّ وَيَكُونَا مِنَ الصَّغِيرِينَ ﴿٣٣﴾

²³ QS.al-Kahfi: 79

²⁴ QS.al-Ahzâb: 60

Wanita itu berkata: «Itulah dia orang yang kamu cela aku karena (tertarik) kepadanya, dan sesungguhnya aku telah menggoda dia untuk menundukkan dirinya (kepadaku) akan tetapi dia menolak. Dan sesungguhnya jika dia tidak mentaati apa yang aku perintahkan kepadanya, niscaya dia akan dipenjarakan dan dia akan termasuk golongan orang-orang yang hina.»²⁵

Tuturan *ijâz* dalam ayat ini adalah kalimat *وَلَيْنَ لَّمْ يَفْعَلْ مَاءَ أَمْرُهُ* (Dan sesungguhnya jika dia tidak mentaati apa yang aku perintahkan kepadanya, niscaya dia akan dipenjarakan). Kalimat ini merupakan *ijâz hazf* yaitu dengan membuang *qasam* (sumpah)-nya, yaitu kalimat (تا الله) yang asal redaksinya adalah *والله وَلَيْنَ لَّمْ يَفْعَلْ مَاءَ أَمْرُهُ لَيْسَ جَنَنٌ* (Dan demi Allah, jika dia tidak mentaati apa yang aku perintahkan kepada-nya, niscaya dia akan dipenjarakan).

7. *Hazf asy-Syarthi*

Diantara hadzf asy-Syarthi yang terdapat di dalam al-Qur'an adalah:

• **قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ**

Katakanlah: «Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu.» Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.²⁶

Tuturan *ijâz* dalam ayat di atas adalah kalimat *إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ* (Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu). Kalimat ini merupakan *ijâz hazf* yaitu dengan membuang syarat (*jumlah syartiyah*)-nya, yaitu kalimat (فإن تتبعوني) membacanya (*fain tattabi'ûni*) yang artinya jika kamu sekalian mengikuti-Ku, dimana asal redaksinya adalah *إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي فَإِنْ تَتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ* (Dan demi Allah, jika dia tidak mentaati apa yang aku perintahkan kepadanya, niscaya dia akan dipenjarakan).

²⁵ QS. Yusuf: 32

²⁶ QS. Ali Imran: 31

• يَا تَبَّتْ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا
سَوِيًّا ﴿٤٣﴾

Wahai bapakku, sesungguhnya telah datang kepadaku sebahagian ilmu pengetahuan yang tidak datang kepadamu, maka ikutilah aku, niscaya aku akan menunjukkan kepadamu jalan yang lurus.²⁷

Tuturan *ijâz* dalam ayat tersebut adalah kalimat فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا (maka ikutilah aku, niscaya aku akan menunjukkan kepadamu jalan yang lurus). Kalimat ini merupakan *ijâz hazf*, yaitu dengan membuang syarat (*jumlah syartiyah*)-nya, yaitu kalimat (فإن تتبعوني) membacanya (*fain tattabi'ûni*) yang artinya jika kamu sekalian mengikuti-Ku. Asal redaksinya adalah فَاتَّبِعْنِي فَإِنْ تَتَّبِعُونِي أَهْدِيكُمْ سَبِيلًا مُسْتَقِيمًا (maka ikutilah aku, niscaya aku akan menunjukkan kepadamu jalan yang lurus).

8. *Hazf Jawâb asy-Syarthi*

Diantara penggunaan *ijâz* ini terdapat dalam penggunaan ayat-ayat al-Qur'ân sebagai berikut:

• وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٤٥﴾

Dan apabila dikatakan kepada mereka: «Takutlah kamu akan siksa yang dihadapanmu dan siksa yang akan datang supaya kamu mendapat rahmat», (*niscaya mereka berpaling*).²⁸

Tuturan *ijâz* dalam ayat di atas adalah kalimat وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ (Dan apabila dikatakan kepada mereka: «Takutlah kamu akan siksa yang dihadapanmu dan siksa yang akan datang»). Kalimat ini merupakan *ijâz hazf* yaitu dengan membuang *jawab syarat*-nya, yaitu kalimat (أعرضوا) 'a'radhû' yang artinya mereka berpaling'. Asal redaksi-nya adalah وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ أَعْرَضُوا (Dan apabila dikatakan kepada mereka: «Takutlah kamu akan siksa yang dihadapanmu dan siksa yang akan datang, mereka berpaling).

²⁷ QS.Maryam: 43

²⁸ QS.Yasîn: 45

• وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا
 وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا
 خَالِدِينَ ﴿٧٣﴾

Dan orang-orang yang bertakwa kepada Tuhan dibawa ke dalam syurga berombong-rombongan (pula). Sehingga apabila mereka sampai ke syurga itu sedang pintu-pintunya telah terbuka dan berkatalah kepada mereka penjaga-penjaganya: «Kesejahteraan (dilimpahkan) atasmu. Berbahagialah kamu! maka masukilah syurga ini, sedang kamu kekal di dalamnya.»²⁹

Tuturan *ijâz* dalam ayat ini adalah kalimat إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ (apabila mereka sampai ke syurga itu sedang pintu-pintunya telah terbuka). Kalimat ini merupakan *ijâz hadzef*, yaitu dengan membuang jawab syarat-nya, yaitu kalimat (قد) membacanya (*qad*) yang artinya telah dibuka Asal redaksinya adalah إِذَا جَاءُوهَا وَقَدْ فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا (apabila mereka sampai ke syurga itu sedang pintu-pintunya (telah) terbuka). Penyertaan huruf (*wawu*) dalam ayat tersebut mempunyai makna bahwa surga telah dibuka jauh-jauh sebelum orang-orang yang bertaqwa tersebut datang ke Surga, juga sekaligus sebagai *takrîman* (penghormatan) dan *ta'dzîman* bagi orang-orang yang bertaqwa.

9. Hadzf Jawâb Istifhâm

Diantara *ijaz* ini tampak dalam ayat-ayat al-Qur'an sebagai berikut:

• وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُوْرَةً نَّظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ هَلْ يَرَيْنَكُمْ مِّنْ
 أَحَدٍ ثُمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهِ قُلُوْبِهِمْ يَأْتَهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُوْنَ ﴿١٢٧﴾

Dan apabila diturunkan satu surat, sebagian mereka memandang kepada yang lain (sambil berkata): «Adakah seorang dari (orang-orang muslimin) yang melihat kamu?» Sesudah itu mereka pergi. Allah telah memalingkan hati mereka disebabkan mereka adalah kaum yang tidak mengerti.³⁰

²⁹ QS. az-Zumar: 73

³⁰ QS.at-Taubah: 127

Tuturan yang mengandung *ijâz* dalam ayat tersebut adalah kalimat هَلْ يَرَاكُمْ مِّنْ أَحَدٍ ثُمَّ انصَرَفُوا (Adakah seorang dari (orang-orang muslimin) yang melihat kamu?) Sesudah itu merekapun pergi?). *Ijaz* ini merupakan *ijâz hazf* yaitu dengan membuang *jawab istifham*-nya yaitu kalimat لا يرانا من أحد (tidak satupun yang melihat kita). Asal redaksinya adalah هَلْ يَرَاكُمْ مِّنْ أَحَدٍ لَا يرانا من (Adakah seorang dari (orang-orang muslimin) yang melihat kamu? tidak ada seorapun yang melihat kita, sesudah itu merekapun pergi?).

10. Hazfal-Ma'thûf

Diantara penggunaan *ijaz* ini sebagaimana terdapat dalam ayat-ayat sebagai berikut:

- وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَّنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَتْلَ أَوْلِيَّكَ أَعْظَمَ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَتْلُوا وَكَلَّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحَسَنَىٰ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

Dan mengapa kamu tidak menafkahkan (sebagian hartamu) pada jalan Allah, padahal Allah-lah yang mempusakai (mempunyai) langit dan bumi? Tidak sama di antara kamu orang yang menafkahkan (hartanya) dan berperang sebelum penaklukan (Mekah). Mereka lebih tinggi derajatnya daripada orang-orang yang menafkahkan (hartanya) dan berperang sesudah itu. Allah menjanjikan kepada masing-masing mereka (balasan) yang lebih baik. Dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan.³¹

Tuturan yang mengandung *ijâz* dalam ayat tersebut adalah kalimat لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَّنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ (Tidak sama di antara kamu orang yang menafkahkan (hartanya) dan berperang sebelum penaklukan (Mekah)). *Ijaz* ini merupakan *ijâz hadzef* yaitu dengan membuang *ma'thûf*-nya, yaitu kalimat لا يستوي منكم من أنفق من (قبل الفتح وقاتل ومن أنفق من بعده). Asal redaksinya adalah لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَّنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَمِنْ أَنْفَقَ مِنْ بَعْدِهِ وَقَاتَلَ (Tidak sama di antara kamu orang yang menafkahkan (hartanya) dan berperang sebelum penaklukan

³¹ QS. al-Hadîd: 10

(Mekah) dengan orang yang menafkahkan hartanya setelah penaklukan dan berperang).

11. *Hazf al-Jumlah*

Diantara penggunaan ijaz ini sebagaimana terdapat dalam firman Allah SWT sebagai berikut:

• وَإِذْ أَسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ ط
فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرِبَهُمْ ط
كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٦٠﴾

Dan (ingatlah) ketika Musa memohon air untuk kaumnya, lalu Kami berfirman: «Pukullah batu itu dengan tongkatmu». Lalu memancarlah daripadanya dua belas mata air. Sungguh tiap-tiap suku telah mengetahui tempat minumnya (masing-masing)⁵⁵. Makan dan minumlah rezki (yang diberikan) Allah, dan janganlah kamu berkeliaran di muka bumi dengan berbuat kerusakan.³²

Tuturan yang mengandung *ijâz* dalam ayat tersebut adalah kalimat *فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَاَنْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا* (lalu Kami berfirman: «Pukullah batu itu dengan tongkat-mu»). Lalu memancarlah daripadanya dua belas mata air). Kalimat ini merupakan *ijâz hazf* yaitu dengan membuang *jumlah*-nya, yaitu kalimat *فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَضْرِبْ فَاَنْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا* (lalu Kami berfirman: «Pukullah batu itu dengan tongkatmu»). Lalu Musa memukul, maka memancarlah daripadanya dua belas mata air).

• وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ
أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾

Dan (ingatlah), ketika Ibrahim meninggikan (membina) dasar-dasar Baitullah bersama Ismail (seraya berdoa): «Ya Tuhan kami terimalah daripada kami (amalan kami), sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui».³³

Tuturan yang yang mengandung *ijâz* dalam ayat tersebut adalah kalimat *وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا* (Dan

³² QS.al-Baqarah: 60

³³ QS.al-Baqarah: 127

(ingatlah), ketika Ibrahim meninggikan (membina) dasar-dasar Baitullah bersama Ismail (seraya berdoa): «Ya Tuhan kami terimalah daripada kami (amalan kami). Kalimat ini merupakan *ijâz hadzef*, yaitu dengan membuang jumlah-nya, yaitu kalimat *وَإِذْ يُرَفِّعُ* (dan keduanya berdoa). Redaksi lengkapnya adalah *وَإِذْ يُرَفِّعُ إِبرَاهِيمُ الْفَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلَ* هما يقولان رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا (dan keduanya seraya berdoa): «Ya Tuhan kami terimalah daripada kami (amalan kami).

12. Hazf Aktsar min Jumlah

Diantara penggunaan ijaz ini sebagaimana terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'an sebagai berikut:

• وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ ﴿٤٥﴾
 يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ
 سَبْعُ عِجَافٍ وَسَبْعِ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى
 النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٤٦﴾

Dan berkatalah orang yang selamat diantara mereka berdua dan teringat (kepada Yusuf) sesudah beberapa waktu lamanya: «Aku akan memberitakan kepadamu tentang (orang yang pandai) menābirkan mimpi itu, maka utuslah aku (kepadanya).» 46. (Setelah pelayan itu berjumpa dengan Yusuf dia berseru): «Yusuf, hai orang yang amat dipercaya, terangkanlah kepada kami tentang tujuh ekor sapi betina yang gemuk-gemuk yang dimakan oleh tujuh ekor sapi betina yang kurus-kurus dan tujuh bulir (gandum) yang hijau dan (tujuh) lainnya yang kering agar aku kembali kepada orang-orang itu, agar mereka mengetahuinya.»³⁴

Tuturan yang mengandung *ijâz* dalam ayat tersebut adalah kalimat *أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ* {45} (Aku akan memberitakan kepadamu tentang (orang yang pandai) menābirkan mimpi itu, maka utuslah aku (kepadanya).» (Setelah pelayan itu berjumpa dengan Yusuf dia berseru): «Yusuf, hai orang yang amat

³⁴ QS. Yusuf: 45-46

dipercaya). Kalimat ini merupakan *ijâz hadzef*, yaitu dengan membuang lebih banyak dari jumlah yaitu kalimat *فأرسلوا إلى يوسف* ... *لأستعبره الرؤيا فأرسلوه إليه فأتاه وقال له : يوسف أيها kepadamu tentang (orang yang pandai) mentakbirkan mimpi itu, maka utuslah aku (kepadanya).*» (Setelah pelayan itu berjumpa dengan Yusuf dia berseru): «Yusuf, hai orang yang amat dipercaya).

• فَقُلْنَا أَذْهَبًا إِلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِعَايَاتِنَا فَدَمَرْنَاهُمْ تَدْمِيرًا ﴿٣٦﴾

Kemudian Kami berfirman kepada keduanya: «Pergilah kamu berdua kepada kaum yang mendustakan ayat-ayat Kami.» Maka Kami membinasakan mereka sehancur-hancurnya.³⁵

Tuturan yang mengandung *ijâz* dalam ayat tersebut adalah kalimat *اذْهَبَا إِلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِعَايَاتِنَا فَدَمَرْنَاهُمْ* (Kami berfirman kepada keduanya: «Pergilah kamu berdua kepada kaum yang mendustakan ayat-ayat Kami.» Maka Kami membinasakan mereka). Kalimat ini merupakan *ijâz hazf* yaitu dengan membuang lebih banyak dari jumlah, yaitu kalimat *فأتياهم فأبلغاهم الرسالة فكذبوهما فدمرناهم* ... (Kami berfirman kepada keduanya: «Pergilah kamu berdua kepada kaum yang mendustakan ayat-ayat Kami. Maka mereka berdua mendatangi mereka untuk menyampaikan dakwah risalah kenabian, mereka mendustakan keduanya, maka Kami membinasakan mereka).

C. Penutup

Demikianlah kajian uslub *Îjâz* dalam gaya bahasa al-Quran, dapat diambil kesimpulan sebagai berikut :

1. *ijâz* adalah menyampaikan pesan yang banyak dengan bahasa yang sedikit
2. *ijâz* dapat dibedakan menjadi 2 (dua); yaitu *Îjâz Qashrin*, dan *Îjâz Khadzfin*
3. *ijaz Qashrin* adalah ungkapan yang menunjukkan makna banyak dengan menggunakan lafadz yang pendek, atau

³⁵ QS.Furqân: 36

ungkapan-ungkapan pendek yang menyimpan makna yang banyak, tanpa ada pengurangan sedikitpun dari lafadaznya.

4. *ijâz Khadzfin* adalah ungkapan yang mengandung makna banyak dengan menggunakan tuturan yang pendek, yang demikian itu karena adanya pengurangan bagian dari susunan *tarkib*-nya, namun tidak mengurangi keutuhan makna sedikitpun. *Ijâz khadzfin* dapat dibedakan menjadi beberapa macam, yaitu : (1) membuang sebagian kata, (2) Membuang kata, (3) Membuang kalimat, (4) Mebuang lebih dari kalimat.

Daftar Pustaka

- Fayyud, Basyuni Abdul Fattah, *Ilmu al-Ma'âni*, Cairo: Dâr al-Ma'âlim, 2004M/ 1425H
- Zaid, Abdur- Razaq Abu, *Ilmu al-Ma'âni Baina Nadzariyyah wa Tathbiq*, Cairo: Maktabah asy-Syabâb, 1987
- al-Hasyimi, Ahmad, *Jawâhir al-Balâghah fî al-Ma'âni wa al-Bayân wa al-Badî*, Cairo: Dâr al-Fikri, 1988M/ 1409H
- al-Mu'thy, Abdul-adzim Ibrahim Muhammad, *Khashâishu at-Tta'bir al-Qurâny*, Cairo: Maktabah Wahbah, 1992M/1413H.

IBNU JINNÎ: Gagasan, Teori dan Kreasi Berbagai Terminologi

Zamzam Afandi

A. Pendahuluan

Salah satu episode terpenting dalam sejarah linguistik Arab adalah fenomena munculnya mazhab-mazhab dalam nahwu seperti mazhab Bashrah, Kūfah, Bagdād, Mesir dan Andalusia. Diantara mazhab-mazhab tersebut, mazhab Bashrah dan Kufah, dua kota yang sama-sama berada di Irak sekarang adalah dua mazhab yang paling kompetitif dan bersaing.¹

Tak jarang persaingan diantara kedua mazhab tersebut saling ingin menjatuhkan dan menunjukkan kehebatan teori masing-masing. Contoh paling populer yang menggambarkan perseteruan ini adalah perselisihan antara Sibawaih, (w.180 H) tokoh utama mazhab Bashrah, dengan al-Kisāi (120 H), tokoh utama mazhab Kūfah. Perselisihan antara kedua tokoh mazhab nahwu tersebut dikenal dengan peristiwa “Zunbūriyah” karena terkait dengan struktur kalimat yang di dalamnya terdapat kata “zunbūr”.² Ringkas kisahnya adalah sebagai berikut:” pada suatu hari, khalifah Yahya bin Khālid al-Barmaki mempertemukan

¹ Ahmad Kamal Zakki, *al-hayāh al-adabiyah fi al-Bashrah ilâ nihâyi al-qarni al-tsâni al-hijriyyi*, (Mesir: Dar al-Ma’ârif, 1971), hlm. 106-109.

² Zunbūr adalah nama seekor binatang kecil dan bersayap, memiliki sengatan yang sangat menyakitkan. Lihat, Lewis Ma’lūf, *al-Munjid fi al-Lughah*, (Lubnân: Dâr al-Masyriq, 1975), hal. 306, huruf zâ’.

Sibawaih dan al-Kisāi dalam sebuah forum ilmiah di istana. Al-Kisāi mengajukan satu soal kepada Sibawaih; “menurut pendapat anda, mana susunan kalimat berikut ini yang tepat:

قد كنتُ أظنُّ العقرَبَ أشدَّ لسعةً من الزنبور، فاذا هو ”هي“، أو فاذا هو «إياها».
 (dulu saya mengira bahwa sengatan kala jengking lebih tajam daripada sengatan zunbur, tapi ternyata sengatan zunbur yang lebih tajam).

Sibawaih menjawab; menurut saya yang tepat ialah “فاذا هو هي”, yakni merafa’kan kata setelah kata ganti (*dhamīr*) yang pertama, dan tidak boleh menashabkannya. Tetapi al-Kisāi langsung menyalahkannya dengan mengatakan” ! لحنٌ”, anda salah..! Orang Arab biasa mengucapkan keduanya (rafa’ dan nashab). Mendengar perdebatan tersebut, al-Barmakī berkata:”kalian berdua adalah tokoh di kota kalian, kalau begitu, siapa yang menjadi penilai diantara kalian berdua? Kemudian al-Kisāi menjawab:”Di depan pintu sana banyak orang Arab, banyak diantara mereka yang mengerti bahasa kedua kota (Bashrah dan Kūfah), biarkan mereka yang menjadi penilai. Orang-orang Arab di forum itupun menyetujui pendapat al-Kisāi.³ Sibawaih lalu diam dan merasa dipermalukan. Konon, tragedi zunburiyah inilah yang menyebabkan kematian Sibawaih karena dia sangat terpukul hati dan jiwanya.⁴ Padahal kalau mengacu pada al-Qurān, pendapat Sibawaih memiliki dasar yang kuat, misalnya kita temukan ayat yang berbunyi:

«فاذا هي بيضاء⁵»، «فاذا هي حيةٌ تسعي»،⁶ «فاذا هي شاختة⁷».

³ Lihat, Emīl Badī’ Yāqūb, *Mausu’ah al-nahwi wa al-sharfi wa al-‘rabi*, (Beirut: Dār al-Malāyīn, 1988), cet. 1, hal. 623. Baca juga, Muhammad Walīd Hāfidz, *Asbāb al-Khilāf al-Lughawī Wa Uslūb al-Bahtsi fi urāts al-‘Ālam*, Majallah al-Turāts al-Al-Arabī, edisi, 30, Januari 1988, foot note nomor 3.

⁴ Lihat, Abd al-‘Al Sālim Mukrim, *al-Qurān Wa Atsaruhu Fi al-Dirāsāt al-Nahwiyyah*, (Mesir: Dār al-Ma’ārif, tt.), hlm. 139.

⁵ Al-A’rāf: 108.

⁶ Tāha: 20.

⁷ Al-Anbiyā: 97.

Tetapi kenapa justeru pendapat al-Kisâi yang mendapat dukungan para peserta di forum tersebut? Kalau ditelusuri lebih mendalam sesungguhnya perbedaan mereka berdua tersebut merepresentasikan perbedaan epistemologis nahwu mazhab Bashrah dan mazhab Kûfah secara umum. Sumber penyusunan teori nahwu mazhab Bashrah ialah: *Pertama*, terkait dengan sumber bahasa yang menjadi acuan. Mazhab Bashrah hanya mengacu pada bahasa suku-suku yang benar-benar masih dianggap genuin, belum terkontaminasi oleh pengaruh bahasa asing seperti suku Qaîs, Tamîm, Asad, Quraisy dan sebagian suku Kinânah dan Thâi. *Kedua*, terkait dengan masalah qiyâs dan aturan kanonisasi. Menurut Mazhab ini, hanya bahasa yang benar-benar digunakan sehari-hari atau sering digunakan oleh orang Arab yang boleh menjadi acuan analogi atau qiyâs.

Sedangkan sumber penyusunan teori nahwu mazhab Kûfah ialah *pertama*, semua suku baik yang masih tinggal di pedalaman (genuin bahasanya) maupun yang sudah tinggal dipertanian, bahasa mereka boleh dijadikan acuan teori. *Kedua*, baik prosa maupun puisi kaum pedesaan dan pertanian, kelompok maupun individu, bahasa mereka boleh dijadikan acuan untuk melakukan analogi.⁸

Jelas, bahwa Mazhab Kûfah tampak lebih fleksible, lentur, mengadopsi bahasa-bahasa kelompok atau individu-individu tertentu sebagai acuan teori mereka, sementara mazhab Bashrah tidak sefleksible atau setoleran mazhab Kûfah.

Tragedi *Zunbūriyah* di atas adalah salah satu bukti fleksibilitas mazhab Kûfah di mana ia mengacu pada bahasa suku-suku Arab dari mana saja. Tidak sebatas suku-suku yang dianggap memiliki genuinitas dan kefasihan, atau bahasa-bahasa yang memiliki level kefasihan tertinggi seperti bahasa al-Qurân. Dalam perspektif linguistik moderen, boleh dikatakan bahwa mazhab Kûfah lebih deskriptif daripada mazhab Bashrah.

⁸ Lihat, Emil Badi' Ya'qûb, *Mausu'ah al-nahwi wa al-sharfi wa al-'rabi*, hlm. 362-364.

Disamping perbedaan dari aspek-aspek di atas, masih banyak lagi perbedaan lain yang tak kalah runcingnya terutama terkait dengan masalah *tal'îl* dan *ta'wîl* (memberikan penjelasan hubungan sebab-akibat, atau mencari tahu sebab-sebab dibalik setiap gejala yang tampak dipermukaan, kemudian menafsirkan sebab-sebab tersebut), juga dalam masalah *qiyâs*.

Menyaksikan kondisi yang tidak menguntungkan seperti ini, muncul kesadaran diantara tokoh-tokoh nahwu yang mencoba menjembatani jurang perbedaan di atas agar nahwu tidak terpuruk dalam perdebatan-perdebatan yang kurang produktif. Diantaranya ialah Ibnu Jinnî yang meneruskan gagasan-gagasan gurunya, Abū 'Alī al-Fārisī (w. 377 H). Dia berusaha membangun teori-teori linguistiknya sendiri yang mencoba bersikap moderat, kritis dan sosiologis. Oleh karena itu, pikiran-pikiran dan gagasan tokoh ini perlu mendapat kajian serius untuk mendapat gambaran jelas seperti apa sesungguhnya teori-teori linguistiknya yang banyak dikagumi kalangan linguist itu.

B. Teori, Metode dan Pendekatan Ibnu Jinnî

Meskipun penganut mazhab Bashrah berupaya mempertahankan pandangan-pandangannya,⁹ Ibnu Jinnî tidak fanatik, bahkan dia tak segan mengambil teori-teori dari tokoh mazhab Kūfah seperti al-Kisāi dan Tsā'lab.¹⁰ Bahasa yang digunakan pun cukup santun, tidak melemparkan kritik pedas layaknya persaingan mazhab nahwu.¹¹ Dia

⁹ Meskipun Ibnu Jinnî belajar pada Abu Ali yang juga tinggal di Bagdād, namun dia tetap memilih bergabung dengan mazhab Bashrah seperti juga Abū 'Alī. Lihat, Mukadimah al-Khashā'ish, hal. 45. Muhammad Ali al-Najjār, penulis mukadimah ini, membantah pendapat pihak yang mengatakan Ibnu Jinnî bergabung dengan mazhab Bagdad dengan menunjukkan pernyataan-pernyataannya yang sangat jelas memperlihatkan afiliasinya dalam mazhab Bashrah,

¹⁰ Lailā Ali Ahmad, *Naqd Ki āb 'Ilal al-Tsāniyah li Ibnī Jinnī*, (Saudi Arabia: 'Imādah al-Dirāsah al-'ulya, 1428 H), hlm. 3.

¹¹ Kesantunannya bisa dibaca lewat pernyataannya dalam menyikapi berbagai polemik waktu itu sebagai berikut: "jika semua persaingan dan perseteruan ini telah terjadi antara generasi pendahulu (*al-salaf al-qadim*), juga diantara para petinggi, juga antara mereka yang diikuti dalam masalah halal dan haram, kemudian semua itu tidak ada unsur cacī memaki atau mencari

menghargai pendapat yang berseberangan dengan pendapatnya atau mazhabnya, karena baginya: "...*fa al-haqqu ahaqqu an yutba' aena h' alla*" (kebenaran lebih berhak atau lebih layak untuk diikuti dimanapun ia berada).¹²

Oleh karena itu, untuk membangun teori linguistiknya, Ibnu Jinnî menggunakan metode ilmiah, menjadikan bahasa sebagai obyek ilmiah, menggabungkan metode deskriptif dan filsafati (rasional) sebagai piranti analisisnya. Metode deskriptif ia gunakan dalam melihat realitas dan hakekat bahasa. Baginya, bahasa adalah realitas sosial, oleh karena itu semua bahasa yang muncul ditengah masyarakat adalah memiliki status yang sama. Ini seperti terlihat dalam definisinya mengenai nahwu yang menurutnya ialah: "*Meniru cara bertutur orang Arab, segi perubahan i'rabnya dan pola yang lain seperti meniru pola bentuk dual (tastniyyah), plural (jamak), tahqîr (tashgîr, pen.), jamak taksîr (irregular), idhâfah, penisbatan (al-nasab), struktur kalimat dan lain sebagainya. Ini semua agar orang non Arab bisa bertutur sefasih orang Arab...*".¹³ Di sini Ibnu Jinnî tidak membatasi bahasa orang Arab dari suku tertentu, atau bahasa Arab dari level tertentu yang dapat ditiru.

Adapun metode filsafati ia gunakan untuk menguraikan alasan-alasan, sebab-sebab (*al-ta'lîlât*) yang tersembunyi dibalik gejala atau fenomena bahasa. Meskipun demikian, hampir seluruh *ta'lîl* yang dilakukan oleh Ibnu Jinnî adalah *ta'lîl* sosial, artinya semua alasan-alasan yang ia kemukakan ialah dikembalikan pada para penutur bahasa itu sendiri. Penggabungan dua metode Ibnu Jinnî ini dapat terbaca jelas dari uraian, analisis juga berbagai terminologi atau definisi yang ia rumuskan tentang "*al-qoul, al-*

kesalahan, maka hal yang sama mestinya juga berlaku dalam diskusi ilmu yang diahasilkan bangsa Arab yang keikhlasannya terhadap agama belum setingkat dengan ilmu kalâm dan fiqh. Ibnu Jinnî, *al-Khashâis*, Muhammad Ali al-Najjâr (ed.), Beirut: Âlam al-Kutub, 1983, juz.3, hal. 313.

¹² Ibnu Jinnî, *Sirr al-Shinâah*, dinukil dalam Abd al-'Al Sâlim Mukrim, *al-Qurân Wa Atsaruhu Fi al-Dirâsât al-Nahwiyyah*, hlm. 144.

¹³ Ibnu jinnî, *al-Khashâis*, juz 1, hlm, 34.

kalâm, al-lughah, al-nahwu, al-I'râb, al-binâ, ashl al-lughah" dan lain-lain.

1. Perbedaan *Kalâm* dan *Qoul*

Jauh sebelum Ferdinand de Saussure, bapak linguistik modern Eropa, khususnya aliran struktural-deskriptif, menggagas tiga terminologinya yang masyhur: *Parole, langage dan langue*, di Bagdad, meskipun dalam konteks dan pengertian yang berbeda dari De Saussure, Ibnu Jinnî dengan cerdas dan jeli telah memulai bukunya, *al-Khashâis*, dengan membahas perbedaan antara makna "kalam dan qoul". Ibnu Jinnî mempraktekan teorinya yang ia sebut *al-Isytiqâq al-Akbar*, yaitu penyimpulan makna dari suatu kata yang memiliki suku kata yang sama. Tiga suku kata "ق و ل" (*qâf, wawu, lam*) bisa dibolak balik menjadi enam pola yaitu:

(1). ق و ل. (2). ق ل و, (3). و ق ل. (4). و ل ق. (5). ل ق و. (6). ل و ق.

Menurut Ibnu Jinnî, keenam pola tersebut menunjukkan makna yang sama, yaitu "ringan dan cekatan (*al khufûf wa al-harakah*). Ibnu Jinnî lebih lanjut memberikan contoh masing-masing dari semua bentuk tersebut.¹⁴ Sedangkan tiga suku kata: "ك ل م" meskipun dirubah dan dibolak balik pola dan bentuknya seperti:

(1). ك ل م. (2). ك م ل. (3). ل ك م. (4). م ك ل. (5). ل م ك

Dari kelima bentuk tersebut, kecuali bentuk yang ke lima, menunjukkan makna yang sama, yaitu "Kuat dan keras" (*al-Quwwah wa al-Syiddah*). Contoh masing-masing dari bentuk di atas lihat *al-Khashâis*.¹⁵

Setelah selesai menguraikan makna kata dari derivasi suku kata *qaf, wawu, lam* dan *kaf, lam* dan *mim* di atas, selanjutnya Ibnu Jinnî mendefinisikan "kalam" dan "qoul". *Kalâm* (*al-Kalam*) ialah setiap ujaran yang berdiri sendiri dan memiliki makna yang oleh

¹⁴ Lihat uraian lebih lanjut contoh-contoh tersebut dalam *al-Khashâis*, Juz 1, hlm. 5-12.

¹⁵ Lihat *ibid*, hlm 13- 17.

kalangan ahli nahwu disebut “jumlah” seperti ujaran : زيد أخوك، قام في الدار أبوك، صه، مه محمد، ضرب سعيد، dan lain sebagainya. Sedangkan *Qoul (al-Qoul)* pada dasarnya ialah setiap ujaran yang mudah diucapkan oleh lidah kita, baik yang berdiri sendiri dan bermakna (*jumlah mufidah*) maupun tidak. Jadi pengertian kalam lebih umum daripada *qoul*, setiap “*kalâm*” adalah “*qoul*”, dan tidak sebaliknya.¹⁶

Demikianlah Ibnu Jinnî mengurai perbedaan antara “*qoul* dan *kalâm*” dari segi etimologis dan makna leksikalnya. Selanjutnya, dia mengurai lebih dalam lagi perbedaan makna keduanya dari segi penggunaannya. Perbedaan antara keduanya dari aspek ini dapat diringkaskan sebagai berikut:

- *Qoul*: Kata *qoul* digunakan dan mengandung makna keyakinan atau pandangan (*al-i'tiqadât wa al-ârà*), seperti contoh: *Fulânun yaqûlu biqouli Abî Hanîfata, wa yazhabu ilâ qouli Mâlik*”. Pernyataan tersebut tidak sekedar menyatakan bahwa si Fulan meniru ucapan Imam Abu Hanîfah dan Imam Mâlik tanpa menambah atau mengurangi, tapi yang dimaksudkan ialah bahwa si Fulan itu mengikuti (meyakini) pendapat dan gagasan Imam Abu Hanîfah dan Imam Mâlik.¹⁷
- Keyakinan dan ide dilambangkan dan diekspresikan dengan “*qoul*”, bukan dengan “*kalâm*” karena antara keyakinan dan ide lebih mirip dengan *qoul* daripada dengan kalam. Kemiripannya ialah karena keyakinan dan ide tidak dapat dipahami atau dimengerti kecuali melalui media yang lain, yaitu lambang bunyi atau ujaran. Ini sama dengan *qoul* yang tekadang maknanya tidak bisa dimengerti kecuali melalui media yang lain. Contohnya ialah jika seseorang berkata “*Qôma*” (berdiri), maka kata tersebut belum dapat dipahami karena belum sempurna. Karena itu agar kata tersebut dapat dipahami maka diperlukan bantuan yang lain yaitu “*fâil*”, *Qâma Zaidun*, misalnya. Jadi, antara *qoul* yang untuk kesempurnaan maknanya memerlukan bantuan yang lain, ini berearti sama dengan keyakinan dan ide

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 17.

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 18.

yang agar keduanya bisa dimengerti juga memerlukan bantuan yang lain, yaitu lambang kata.¹⁸

- *Kalâm*: Adapun kalam tidak demikian, ia adalah kalimat yang mandiri, sempurna maknanya, tidak memerlukan bantuan yang lain. Oleh karena itu, kata Ibnu Jinnî, bahwa bukti adanya perbedaan antara keduanya ialah telah menajdi kesepakatan bersama menyebut al-Qurân dengan *Kalâmulullâh*, bukan *Qoulullâh*.¹⁹

2. *Al-Lughah* (bahasa)

Kata “لُغَةٌ” mengkitu wazan “فُعْلَةٌ” berasal dari “لُغُوْتُ” bermakna “saya berbicara”. Akar katanya adalah “لُغُوَّةٌ” seperti “كُرَّةٌ” dan “قُلَّةٌ” juga “وُئِيَّةٌ” yang semuanya mengandung huruf *lâm* dan *wawu* karena orang Arab mengatakan “كُرُوتٌ” dan “قُلُوتٌ”. Bisa juga kata “لُغَةٌ” berasal dari kata “لُغِيٌّ - يَلُغِيٌّ” yang bermakna “bicara yang tak berarti, talk nonsense” dimana bentuk masdarnya adalah “اللُّغَا” atau “اللُّغُوَّةُ”.²⁰

Adapun definisi bahasa adalah “*Aswâtun yu’abbiru bihâ kullu Qoumin ‘an aghrâdihim*” (bunyi suara yang diekspresikan oleh semua kelompok masyarakat untuk menyatakan maksud mereka).²¹ Aspek bunyi ini yang nampaknya menjadi titik tekan Ibnu Jinnî, hal ini diperkuat lagi dalam ulasannya seputar perubahan tanda i’rab yang terjadi pada huruf akhir kata benda dalam sebuah kalimat. Menurutnya, yang menjadi faktor perubah adalah bukan apa yang disebut dalam tradisi nahwu dengan “*âmil*”, tapi manusia itu sendiri yang merubah i’rab-i’rab tersebut. Kemudian dia mencontohkan kalimat: ضرب سعيد جعفرًا. Kata *dharaba* pada kalimat tadi sejatinya tidak berpengaruh apa-apa, karena kata *dharaba* ialah kata yang terdiri dari suku kata *dhâdh*, *râ’* dan *bâ’* mengikuti wazan *fa’ala* yang hanya merupakan bunyi atau suara, sedangkan suara termasuk sesuatu yang tidak dapat melakukan perbuatan.²²

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 20.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 18.

²⁰ *Ibid.*, hlm. 33.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, hlm. 109.

Paparan Ibnu Jinnî tentang perbedaan “*kalâm* dan *qoul*” dari aspek fungsi penggunaannya ialah representasi dari rasionalitasnya yang didukung oleh fakta-fakta, sedangkan definisi bahasa yang melibatkan unsur bunyi, penuturnya, unsur komunikasi dan penegasan perbedaan bahasa setiap suku bangsa adalah mewakili dimensi sosiologis yang mengaitkan bahasa dengan perilaku manusia. Dengan demikian, pengetahuan bahasa pun bersumber dari fakta bahasa, atau hasil deduksi dari fakta atau fenomena bahasa, bukan dari murni akal manusia.

Di sisi lain, pendefinisian bahasa oleh Ibnu Jinnî ini nampaknya menandai perubahan metodologi kajian linguistik arab. Umumnya, para linguis sebelum Ibnu Jinnî atau bahkan mereka yang semasa dengannya, tak satu pun yang kita temukan membuat definisi bahasa. Indikasinya, hampir semua literatur Arab modern ketika mendefinisikan bahasa selalu mengacu pada definisi Ibnu Jinnî, baru kemudian mengacu definisi tokoh-tokoh yang muncul setelah Ibnu Jinnî seperti Ibnu Khaldun (1332 M- 1406 M), yang mendefinisikan bahasa sebagai:”berbagai peristilahan yang telah digunakan oleh umat (penuturnya) untuk menyatakan maksudnya. Pernyataan ini berupa tindakan verbal, karenanya ia mestilah melekat kuat pada organ yang berfungsi menyatakan, yaitu lisan. Setiap bangsa memiliki bahasa mereka sendiri”²³ dan Ibnu Hazm (483.H) yang menurutnya bahasa adalah:”kata-kata untuk mengekspreskan tanda nama atau makna yang hendak disampaikan, setiap bangsa memiliki bahasanya sendiri”²⁴ Namun baik Ibnu Khaldun maupun Ibnu Hazm tidak mendefinisikan bahasa bertitik tolak dari aspek suara seperti Ibnu Jinnî.

²³ Ibnu Khaldûn, *al-Muqaddimah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Arabiyah, tt.), hlm. 546.

²⁴ Ibnu Hazm, *al-Ihkâm Fî Ushûli al-Ahkâm*, Ahmad Muhammad Syâkir (ed), (Beirut: Mansyûrât Dâr al-Âfaq al-Jadidah, tt.), hal. 46. Bandingkan dengan Abu Syahnah, *Kitâb Marâtib al-‘Ulûm wa kaifiyyati Thalabiha wa ta‘alluqi ba’dhiha bi ba’dh* dalam buku *Ibnu Hazm al-Andalusî wa mauqifihi min al-‘Ilm*, (Chicago: Kazi Publication, 1982), hlm. 221.

Buku-buku nahwu atau yang lain umumnya hanya membahas definisi *kalâm* dan *qoul*, Ibnu Mâlik (600 H), tokoh nahwu mazhab Andalus (Sepanyol), dalam nazam alfiahnya juga hanya membedakan antara *kalâm* dan *qoul* yang barangkali terinspirasi Ibnu Jinnî sehingga hampir memiliki definisi yang sama antara keduanya. Ibnu Mâlik menyatakan sebagai berikut:²⁵

كَلَامَنَا لَفْظٌ مُفِيدٌ كَأَسْتَقِمُ وَاسْمٌ وَفَعْلٌ ثُمَّ حَرْفٌ الْكَلِيمِ
 وَاحِدُهُ كَلِمَةٌ وَالْقَوْلُ عَمٌّ وَكَلِمَةٌ بِهَا كَلَامٌ قَدْ يُؤْمُ

Kalam adalah lafadz (ujaran) yang telah memberi pengertian secara jelas (*mufid*), seperti kata “*istaqim*” (bersikap konsistenlah kamu), *jumalah fi’liah* (kalimat verbal) bentuk kata imperatif dari akar kata “*istaqâma*”. Gabungan *Isim* (nomina), *fi’il* (verba) dan *harf* disebut *Kalim*, sedang bentuk tunggal (mufrad) dari *kalim* ialah *kalimah*. Namun terkadang kata “kalimah” dapat bermakna *kalâm*. Dalam syarah Ibnu ‘Aqîl disebutkan bahwa kalimah yang bermakna kalam adalah seperti “*Lâ ilâha illallâh*” yang disebut kalimah ikhlash atau kalimah thayyibah, atau dalam bahasa teknis balaghah biasa disebut “*tasmiyatu al-syai bi ismi juz’ihi, atau zikr al-juz’i irâdatu al-kulli*”.

Menarik untuk disebutkan bahwa Jalâluddin al-Suyûthî (849 H-911 H/1445-1505 M) ketika menjelaskan pengertian “lafaz” dalam nazam Ibnu Mâlik di atas tampak juga mengikuti Ibnu Jinnî yang bertitik tolak dari suara, ia mengatakatan sebagai berikut: “*kalamuna lafzun*”, yakni suara yang bertumpu pada suku kata. Karenanya, tanda-tanda lain yang bukan berbentuk lafaz seperti isyarat dan tulisan tidak termasuk lafaz. Lafaz juga bukan *Qoul*, karena *qoul* adalah untuk menyatakan pendapat atau keyakinan”.²⁶ Namun demikian, dia tidak menyinggung samasekali istilah lughah.

²⁵ Ibnu Malik, Muhammad bin Abdullah bin Malik, *Nazm al-Khulâshah Li Alfiyati Ibnu Mâlik fi ak-Nahwi wa al-Sharfi*, (Surabaya: Toko Buku al-Hidayah Press, tt.), hlm.2-3.

²⁶ Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *al-Bahjah al-Mardhiyah Fi Syarhi al-Alfiyyah*, dalam Syarh Ibnu ‘Aqîl bagian pinggirnya, (Mesir: Multazam al-Nasyr, 1954),

Hanya saja, ada beberapa ulama' generasi pasca Ibnu Jinni terutama dari para pakar ushûl fiqh yang melihat bahasa dalam prespektif hubungannya dengan manusia seperti Saif al-Dîn al-Âmidî (551 H.) yang menyatakan:

”Ketahuilah, oleh karena manusia adalah makhluk Allah yang paling mulia di dunia ini, dan ia sengaja diciptakan agar Allah dapat diketahui. Mengetahui Allah adalah capaian tertinggi pencarian dan harapan manusia melalui akal yang secara khusus diberikan kepadanya. Dengan akal manusia dapat mengetahui obyek-obyek yang rasional dan dapat membedakan berbagai realitas atau hakekat semua yang ada (*al-maujudât*). Tujuan penciptaan manusia agar Allah dapat diketahui ini seperti diisyaratkan oleh hadits Nabi :”Saya (Allah) semula adalah gudang yang tertutup rapat, tak dapat dikenali, lalu Saya ciptakan makhluk agar Saya dapat diketahui melaluinya”. Tujuan tersebut hanya dapat tercapai kalau dengan memperhatikan premis-premis penalaran yang mengacu pada proposisi-proposisi yang menjadi jembatan tercapainya dan terealisasinya tujuan tersebut, yaitu bahwa setiap individu tidak mungkin bisa mandiri untuk memperoleh pengetahuannya sendiri, dia mesti memerlukan bantuan pihak lain. Karena itu, muncullah rasa perlu menciptakan simbol-simbol (tanda-tanda, *al-dalâil*) yang dapat saling berkomunikasi dan memahami isi hati antara satu individu dengan lainnya. Simbol atau tanda yang paling mudah ialah tindakan-tindakan manusia sendiri yang bersifat *ikhtiyari* (tidak dipksa atau terpaksa). Tapi simbol yang lebih mudah lagi ialah yang tidak memerlukan banyak alat, juga tidak merepotkan, tidak harus selalu dibawa bersama, namun bisa digunakan kapan saja tanpa ada kesulitan, dan simbol itu ialah himpunan satuan (unit) suara atau bunyi (*syable*), dan ini hanya dimiliki manusia tidak oleh hewan-hewan lain, anugrah dari Allah *ta'âlâ*. Kemudian dari himpunan satuan-satuan bunyi itu terjadilah simbol-simbol wicara, ujaran dan ungkapan-ungkapan..”²⁷

hlm. 3.

²⁷ Saif al-Dîn al-Âmidî, *al-Ihkâm Fi Ushûl al-Ahkâm*, Juz 1, hal. 4. <http://ar.wikisource.org>. Lihat juga

^{Abd} al-Hakîm Râdhî, *Nazariyah al- al-Lughah Fi al-Naqd al-'Arabî*, (Mesir: Maktabah al-Khanjî, tt.), hlm. 63.

Pernyataan al-Âmidî di atas, paling tidak menegaskan lima hal (ide) penting terkait dengan kajian linguistik. *Pertama*, bahasa adalah simbol yang menjadi media untuk saling mengetahui isi hati antara satu individu dengan lainnya. *Kedua*, bahasa adalah alat manusia untuk merealisasikan tujuannya, sebagai alat untuk bersosial dengan lingkungan masyarakatnya. *Ketiga*, bahasa adalah ciri pembeda utama antara manusia dari makhluk-makhluk lain. *Keempat*, menegaskan bahwa dengan satuan-satuan suara yang dimiliki, manusia dapat membentuk berbagai kata, ujaran dan struktur kalimat yang tidak dapat dilakukan makhluk lain. Jadi, suara yang semula hanya merupakan instink kemudian menjadi simbol yang diolah sedemikian rupa dengan sengaja. Kelima, oleh karena bahasa adalah satuan-satuan simbol dari suara, maka bahasa bersifat arbitrer, masing-masing suku bangsa dapat merumuskan simbolnya.

Meskipun penjelasan al-Âmidî tersebut lebih komprehensif daripada Ibnu Jinnî, tetapi definisi bahasa yang dirumuskan Ibnu jinnî lebih ringkas namun cukup merepresentasikan apa yang diuraikan oleh al-Âmidî. Oleh karena itu, ketika muncul teori-teori linguistik deskriptif Barat modern yang memandang bahasa sebagai fenomena sosial, dan menganalisisnya dengan menggunakan pendekatan struktural yang meliputi aspek: fonetik, sintaksis, morfologis dan semantik, maka para linguis modern Arab mencoba mencari akar pendekatan ini dalam tradisi linguistik Arab klasik, dan ini ditemukan pada teori Ibnu Jinnî terutama dari definisi bahasanya seperti yang telah saya sebutkan di atas.

Hal ini seperti tercermin dari komentar, misalnya, Hilmî Khalîl yang menyatakan bahwa definisi bahasa menurut Ibnu Jinnî paling tidak menyiratkan tiga unsur utama bahasa: *Pertama*, unsur bunyi bagi simbol bahasa, *kedua*, fungsi sosial bahasa, *ketiga*, fungsi sosial bahasa hanya berlaku bagi penutur

asli bahasa itu sendiri.²⁸ Selanjutnya Hilmî mengatakan bahwa dari ketiga unsur tersebut bahasa dapat dianalisis dengan berbagai metode karena pada dasarnya kajian bahasa dapat didekati dengan dua cara yang saling melengkapi. Pertama, analisis strukturnya yang meliputi aspek fonetik, sintaksis, morfologis, dan semantik (leksikalnya). Kedua, analisis hubungan ansur-unsur pembentuk di atas dengan fungsi dinamika sosialnya

Bahkan Muhammad Walid Hâfiz lebih jauh menyimpulkan bahwa ide-ide linguistik yang diusung Ibnu Jinnî sejak semula memang telah didasarkan pada pendekatan yang dirintis oleh gurunya, Abû 'Ali al-Farisî (w.377 H). Pendekatan al-Fârisî, kata Walid, dalam prespektif linguistik modern, ialah melihat bahasa sebagai fenomena sosial dan bersifat arbitrer. Bahasa sebagai fenomena sosial artinya bahwa bahasa adalah milik masyarakat penutur bahasa itu sendiri, dan hendaknya diterima seperti apa adanya masyarakat itu merumuskannya. Kemudian dari bahasa-bahasa yang hidup ditengah masyarakat tersebut dirumuskan aturan-aturan (gramatika) bahasa itu. Sedangkan arti arbitrer bahasa ialah disamping menerima apa adanya, tidak perlu dicari-cari alasan dibalik gejala bahasa tersebut.²⁹

Itulah prinsip utama dalam memandang dan menganalisis bahasa. Namun demikian, ternyata sikap tersebut dianggap belum memadai untuk menganalisa lebih dalam persoalan bahasa. Sebagian bahasa masih tetap memerlukan analisis aspek-aspek lain diluar gejala yang nampak dipermukaan. Oleh karena itu al-Farisî pun mencoba malakukan *ta'lîl*, yaitu memberikan penjelasan melalui hubungan sebab akibat, juga melakukan analogi atau *qiyâs*. Kemudian langkah-langkah al-Farisî ini dielaborasi oleh Ibnu Jinnî yang juga memandang bahasa sebagai

²⁸ Hilmî Khalîl, *al-Muwallad Fî al-Arabiyyah: Dirâsah fî Numuwwi al-Lughah al-Arabiyyah wa Tathawwuriha ba'da al-Islâm*, (Beirut: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1985), Cet. 3, hlm. 15.

²⁹ Muhammad Walid Hâfiz, *Asbâb al-Khilâf al-Lughawî Wa Uslûb al-Bahtsi fî urâts al-Âlam*, Majallah al-Turâts al-'Al-'Arabî, edisi, 30, Januari 1988, <http://www.awu-dam.org/turath>. Updated: Saturday, December 13, 2003.

arbitrer meskipun dia juga terlibat intens dalam melakukan *ta'lil* dan *ta'wil* seperti gurunya.

Arbitrerasi bahasa oleh Ibnu Jinnî dicontohkan dengan makhluk yang disebut dengan “*insân*” oleh orang Arab. Kalau mereka mau dan sepakat menggantinya dengan “*marad*”, misalnya, atau anggota tubuh yang disebut “*ra’sun*” diganti dengan “*sar*” misalnya, dan seterusnya semua itu boleh-boleh saja.³⁰

Begitu pula dengan kata *Bagdâd*, sebagian orang Arab menyebutnya *Bagdân* dan *Magdân*. Juga untuk menyebut ular, mereka menyebutnya dengan “*aim, ain, a’shur, ya’shur, abu bâhilah, thinfisah, thunfusah*” dan masih banyak contoh lainnya yang dikemukakan Ibnu Jinnî terkait dengan arbitrerasi bahasa,³¹ tapi contoh yang menarik ialah cerita yang diangakat Ibnu Jinnî yang ia dengar dari al-Ashmu’î. Kata Ashmu’î, ada dua orang berselisih soal tanda (nama) seekor burung “elang” hitam, yang satu menyebutnya “الصقر” dengan huruf *shâd*, sedang satunya lagi bersikukuh bahwa yang benar adalah “السقر” dengan huruf *sîn*, kemudian keduanya sepakat untuk meminta penilaian dari orang pertama yang mereka jumpai, kemudian berjumpalah mereka dengan orang yang lewat pertama, mereka mengadukan masalah yang sedang mereka pertikaikan, namun jawabannya sungguh di luar dugaan, orang tersebut berkata; “saya malah tidak menyebutnya seperti kalian, tapi saya menyebut burung itu dengan “الزقر”, dengan huruf *zâ*.”³²

Lebih jauh lagi, jelas Ibnu Jinnî, arbitrerasi bahasa tidak saja dalam simbol verbalnya atau tandanya, tapi bahkan dalam pola strukturnya. Oleh karena itu, bahasa-bahasa yang menjadi acuan perumusan aturan atau gramatika juga tidak tunggal. Bahkan dalam satu kalimat yang diucapkan oleh orang yang memiliki bahasa standar (*fasîh*) pun terjadi dua pola atau lebih yang

³⁰ Ibnu Jinnî, *al-Khashâis*, jiz 1, hlm. 44.

³¹ *Ibid.*, hlm.372.

³² *Ibid.*, hlm. 374.

maknanya sama seperti kata “*saqâ*” dan “*asqâ*” dalam bait puisi berikut ini:³³

سقى قومي بني مجد وأسقى نميرا والقبائل من هلال

*Kaumku telah memberi minum suku Bani Majd, juga memberi minum suku Numair dan suku-suku dari puak Hilal). Juga kata wafâ dan aufâ dalam bait puisi berikut ini:*³⁴

أما ابن طوق فقد أوفى بدمته كما وفى بقلاص النجم حادبها

Ibnu Touq telah menepati janjinya, seperti gugusan bintang yang memenuhi janji pada si punggung yang menatapnya).

Demikian pula dalam kasus-kasus tertentu, kata-kata yang pada umumnya mengikuti wazan “فاعل” tiba-tiba mereka alihkan (pindahkan) mengikuti wazan “فُعَل” seperti kata-kata berikut ini: قثم، جشم، زفر، عمر، غدو، زحل، ثعل، (tsu’al, zuhal, ghudar, ‘umar, zufar, jusyam dan qutsam). Tetapi mereka tidak memindah kata-kata seperti: خالد، حاتم، مالك، dan lain-lainnya dalam wazan fu’al, mereka tidak menyebutnya *Mulak*, *Hutam* atau *Khulad*. Mengomentari fenomena ini Ibnu Jinnî berkata; “*sungguh saya tidak tahu apa faktor yang mendorong mereka melakukan itu semua, kenapa hanya kata-kata di atas, yaitu zuhal dan lainnya itu yang mereka ganti, sedang yang lain tidak. Jika anda tahu alasannya, tolong beri tahu saya*”.³⁵

Itulah beberapa contoh yang cukup mewakili pandangan Ibnu Jinnî terkait dengan teori bahasanya yang bersifat deskriptif, sosiologis dan arbitrer.

3. Arbitrer Sebagai Dasar Pemilihan huruf dan Penyusunan Kata

Pada umumnya, kata dalam bahasa Arab terdiri dari tiga huruf, komposisi dan pemilihan huruf-huruf tersebut bersifat arbitrer, hal ini seperti diisyaratkan oleh Ibnu Jinnî sebagai berikut:

³³ *Ibid.*, hlm. 370.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, hlm. 52.

“ketahuilah bahwa ketika seorang penggagas atau peletak istilah dalam suatu bahasa hendak melakukan penyusunan sebuah kata, dia akan mengerahkan segenap pikirannya. Dengan inteleknya ia mencermati segi-segi yang universal dan yang partikular. Dia sadar harus meninggalkan fonem yang buruk (susah) jika dirangkai seperti kata “كفح”, “مع”, dan “كن”, dia juga tahu bahwa kata yang panjang dan membosankan karena memiliki banyak huruf tidak bisa diubah dalam bentuk yang moderat dan paling ringan, yaitu bentuk *tsulâsi* (kata yang terdiri dari tiga huruf). (...) Oleh karena itu, gambaran-gambaran tadi menuntut dia untuk memakai sebagian dan meninggalkan sebagian yang lain. Jadi, huruf-huruf pembentuk kata itulah yang mendorong orang menyeleksi. Kejadian ini seumpama setumpuk harta yang ditaruh di depan pemilikinya, dia ambil sebagian untuk digunakan dan menyimpan sebagian yang lain, dia seleksi mana benda yang bagus dan mana yang jelek, lalu yang jelek dia buang semua, ini sama dengan mereka yang membuang huruf-huruf yang tak layak untuk disusun atau dirangkai. Kemudian apa yang telah dia ambil itu ia tunjukkan sisi baiknya, dan dia gunakan sesuai yang diperlukan, dan meninggalkan sebagian karena alasan seperti yang telah saya kemukakan. Dia juga tahu jika seandainya dia ambil apa yang telah dia buang untuk mengganti yang telah dia simpan, itu bisa saja demikian dan dapat juga memenuhi keperluannya, misalnya saja jika seseorang mau menggunakan kata “كجع” sebagai ganti dari kata “كجع” toh bisa saja dan sudah memenuhi maksudnya...”³⁶

Penjelasan Ibnu Jinnî di atas mengilustrasikan konsepsinya mengenai langkah-langkah pembentukan atau penyusunan kata yang dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Membuang (mensortir) kata-kata yang susah dibunyikan, pada umumnya kasus seperti ini ialah kata-kata yang terbentuk dari huruf yang memiliki makhraj (fonem) yang sama seperti kata “مع” dimana huruf *hâ*’ dan *‘ain* sama-sama huruf *halaq*.
2. Menghindari, bukan membuang sama sekali, kata yang memiliki banyak huruf seperti yang terdiri dari empat

³⁶ *Ibid.*, hlm. 64-65.

huruf (*al-rubâ'î*) dan yang terdiri dari lima huruf (*al-humâsî*).

3. Melakukan seleksi pada kata-kata yang terdiri dari tiga huruf (*al-tsulâtsî*), karena jenis kata *tsulâtsî* inilah yang paling banyak ditemukan, dan tak mungkin memakai semuanya.
4. Ukuran atau standar penyeleksian bersifat arbitrer, tidak ada ukuran baku, tergantung peletak atau penyusunnya.

4. Qiyâs Sebagai Metode Penciptaan Bahasa Baru

Bahasa di satu sisi adalah berfungsi sebagai alat komunikasi, tapi pada waktu yang sama bahasa juga bersifat arbitrer, lalu bagaimana cara bahasa memenuhi tugasnya sebagai media komunikasi? Tidakkah setiap individu atau kelompok tertentu bisa semaunya membuat atau menciptakan bahasanya sendiri sesuai keinginannya sendiri?

Terkait dengan problem ini Ibnu Jinnî nampaknya memiliki teorinya sendiri. Baginya, bahasa adalah sebuah sistem yang pembentukannya mestilah didasarkan atas kepentingan penggunaannya, karena bahasa adalah milik masyarakatnya secara kolektif, bukan milik individu tertentu. Oleh karena itu, tak semestinya seorang individu tertentu menciptakan bahasa di luar yang diperlukan atau tidak disepakati masyarakatnya. Sikap seperti inilah yang nampaknya dipraktikkan oleh masyarakat Arab. Pada umumnya mereka tidak memiliki perbedaan bahasa antara satu suku dengan yang lain. Perbedaan yang terjadi sangat sedikit dan tidak berarti apa-apa dibanding dengan kesamaannya.³⁷ Perbedaan sedikit yang terjadi diantara mereka itupun saling dimengerti antara mereka. Ini lantaran, jelas Ibnu Jinnî, bangsa Arab meskipun mereka banyak dan tersebar dimerata tempat, tidak terkungkung, namun berkat saling bergaul, saling bertemu dan kunjung mengunjungi, mereka nampak seperti satu keluarga besar dalam satu rumah, diantara mereka ada yang gemar

³⁷ *Ibid.*, hal. 244.

memperhatikan yang lain, memperhatikan bahasanya seperti memperhatikan perkara-perkara lainnya.³⁸

Penciptaan bahasa baru sering tertinggal dan tidak dapat mengikuti derasnya fenomena atau gejala yang segera memerlukan simbol atau lambang bahasa. Oleh karena itu, untuk memenuhi tuntutan tersebut, sekaligus untuk tidak membiarkan setiap individu menciptakan lambangnya sendiri, menurut Ibnu Jinnî perlu diciptakan sebuah metode, yaitu metode *qiyâs*. Metode *qiyâs* ini sebenarnya telah muncul jauh sebelum Ibnu Jinnî, ia dikaitkan dengan nama Abû Abdillâh bin Abî Ishâq al-Hadhramî (w. 117 H).³⁹ Tetapi *qiyas* baru benar-benar dikembangkan secara optimal oleh Abu 'Ali al-Fârisî⁴⁰ yang kemudian diteruskan Ibnu Jinnî⁴¹ sehingga Ahmad Amîn menyebut linguistik yang dikembangkan oleh guru dan muridnya itu sebagai “Madrasatul Qiyâs”, atau mazhab *qiyâs*.⁴²

Hanya saja dalam kesempatan ini, masalah *qiyâs* dalam konsepsi Ibnu Jinnî tidak akan dibicarakan secara rinci karena lebih baik ia dibicarakan secara tersendiri agar mendapatkan gambaran yang utuh dan komprehensif. Namun demikian, sisi

³⁸ Ibnu Jinnî, *al-Khashâish*, Juz.2, hlm. 15-16.

³⁹ Hal ini seperti tertuang dalam sebuah pernyataan yang amat populer yang dikemukakan oleh Ibnu Salâm:”annahu awwalu man ba’aja al-nahwa wa madda al-qiyâs” (dia (al-hadrami) adalah perintis nahwu dan yang mempopulerkan *qiyas*), lihat, Munâ Ilyâs, *al-Qiyâs Fi al-Nahwi*, (Beirut: Dâr al-Filr, 1985), cet.1, hlm. 11.

⁴⁰ Pernyataan populernya terkait dengan masalah *qiyasa* ialah:”lima puluh kesalahan yang saya lakukan terkait dengan masalah periwayatan lebih baik daripada satu kesalahan yang saya lakukan dalam *qiyas*”. Lihat Ahmad Amin, *Madrasatul Qiyâs Fi al-Lughah*, Majallah Majma’ al-’Ilmî al-’Irâqî, Juz. 1. tahun 1., Zul qadâh/1369 H/Ailul 1950 M. Ibnu juga menyitir pernyataan gurunya sebagai berikut:”ketika di Halab, Abu Ali pernah berkata “saya melakukan kesalahan sebanyak lima puluh kali dalam bahasa, tapi saya tidak pernah melakukan satu kesalahanpun dalam *qiyâs*”, *al-Khasâis*, M.Ali al-Najjâr (ed.), (Beirut: Alam al-Kutub, 1983), Juz 2, Cet. Ke 3, hlm. 88.

⁴¹ Tampaknya Ibnu Jinnî pun tak mau ketinggalan membuat pernyataan yang mengagungkan *qiyas*:”dimata kebanyakan orang, satu masalah saja terkait dengan *qiyas*, nilainya lebih mulia dan lebih menarik daripada satu buku bahasa”. *Al-Khashâis*, Juz 2, hlm. 88.

⁴² Ahmad Amin, *Ibid*.

terpenting dalam kaitannya qiyâs sebagai metode penciptaan bahasa baru ialah prinsip-prinsip umum yang dikemukakannya. Terkait dengan *al-ittirâd* dan *al-syâz* atau berlaku umum dan tidaknya sebuah bahasa, secara umum Ibnu Jinnî membaginya dalam empat kriteria:⁴³

- a. Umum terjadi dalam *qiyâs* dan penggunaannya sekaligus. Kriteria inilah yang seyogyanya terjadi, seperti mengkiaskan pada kalimat “*Qâma Zaidun, Dharabtu ‘Amran*, dan *Marartu bi Saîdin* (قام زيد، ضربت عمرا، مرتت بسعيد). Maksudnya, mengkiaskan bahwa setiap subyek tunggal (*fâil mufrad*) ditandai *i’rab rafa’*, obyek tunggal (*maf’ul bihi*) ditandai *i’rab nashab*, dan kata benda yang dimasuki huruf *jarr* ditandai dengan *i’rab kasrah*.
- b. Umum terjadi dalam *qiyâs* tapi jarang digunakan seperti bentuk *fi’il mâdhi* dari kata “يَدْرُ” dan “يَدَعُ”. Artinya, kedua kata tersebut boleh digunakan dengan cara *qiyâs*, tapi jarang digunakan. Juga seperti kata “مُبْقِلٌ” dalam perkataan orang Arab “مَكَانٌ مَبْقِلٌ” (daerah yang penuh dengan rerumputan, daerah subur). Bentuk kata “*mubqil*” meskipun digunakan oleh masyarakat dan betul menurut *qiyâs*, tapi masyarakat lebih memilih menggunakan kata “بَاقِلٌ” (*bâqil*), *makânun bâqilun*, bukan *makânun mubqilun*.
- c. Banyak digunakan, tapi menyimpang dari *qiyâs* seperti kata: اسْتَصَوَّبٌ dan اسْتَحَوَّذٌ, sedang jika mengikuti *qiyas* bentuk katanya adalah اسْتَصَابٌ dan اسْتَحَادٌ tanpa huruf *wawu illat*.
- d. Menyimpang dari *qiyâs* dan sekaligus jarang digunakan seperti tetap mempertahankan huruf *wawu* pada isim *maf’ul* pada kata yang *‘ain fi’il* nya berupa *wawu* seperti kalimat فرس مقوود dan ثوب مصوون. Kedua kata tersebut berasal dari kata dasar قَاد dan صَان yang asalnya قَوْدٌ dan صَوْنٌ. Menurut *qiyâs* yang standar isim *maf’ul*nya ialah مقود dan مصوون dengan satu *wawu* saja.

⁴³ Ibnu Jinnî, *al-Khashâis*, Juz 1, hlm. 97-98.

Lebih jauh lauh lagi Ibnu Jinnî menjelaskan hubungan antara qiyâs dan penggunaan (*al-isti'mâl* dan *al-qiyâs*) yang dapat disarikan sebagai berikut:⁴⁴

- a. Jika terjadi benturan (pertentangan) antara qiyâs dan penggunaan dalam arti “umum digunakan namun menyimpang dari segi qiyâs”, maka yang menjadi acuan atau yang didahulukan adalah segi “umum penggunaan”. Hanya saja, kata yang digunakan tersebut tidak boleh dijadikan parameter qiyâs, seperti kata اسْتَحْوَذَ dan اسْتَصَوَّبَ. Jadi, tidak boleh mengkiaskan kata استقام dan اسْتَسَاغَ misalnya, menjadi اسْتَقْوَمَ dan اسْتَسَوَّغَ .
- b. Jika tidak umum digunakan, tapi umum dalam qiyâs, maka ikutilah cara orang Arab saja, namun lakukan pada kasus yang lain namun senada atau sewazan, diantaranya ialah seperti tidak dipakainya kata وَدَّرَ dan وَدَعَ , sebab orang Arab tidak menggunakan kedua kata tersebut, tapi kita boleh menggunakan kata lain yang senada dengannya seperti kata وَزَنَ dan وَعَدَ .

Selain itu, Ibnu Jinnî tidak lupa menyentuh aspek atau dimensi sosialnya terkait dengan penggunaan bahasa. Aspek-aspek tersebut bisa ditelusuri dalam berbagai pernyataannya dalam al-Khashâis yang dapat disarikan sebagai berikut:

- a. Yang dimaksud dengan “penggunaan bahasa” ialah digunakan oleh komunitas, bukan oleh individu.⁴⁵
- b. Ketika menerima bahasa baru, seseorang akan bersikap menerimanya langsung, atau menolak sama sekali. Meskipun menolak, bila bahasa baru itu didengarnya secara berulang kali, maka akhirnya bahasa tersebut pun akan melekat padanya.⁴⁶
- c. Penerimaan terhadap bahasa (kosa kata) baru yang maknanya tidak lazim, maka mestilah diketahui dan

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, Juz 2, hlm. 25.

⁴⁶ *Ibid.*, juz 1, hlm. 383.

dicermati dari segi asal usul atau proses pemakaian bahasa tersebut. Ibnu Jinnî memberi contoh kata “عَقِيرَة” (*‘aqîrah*) dalam perkataan orang Arab: “رَفَعَ عَقِيرَتَهُ” yang oleh Abu Ishâq dikatakan bermakna suara, dia meninggikan (mengeraskan) suaranya, dan menurutnya kata tersebut berasal dari akar kata “عَقَرَ”. Tetapi Abu Bakar keberatan dengan penjelasan Abu Ishâq tersebut. Menurutnya, jauh sekali kalau kata “*‘aqîrah*” itu bermakna suara dan dikaitkan asalnya dari kata “*‘aqara*”. Tetapi, lanjut Abu Bakar, kalimat “*rafa‘a ‘aqîratahu*” terkait dengan kisah seorang yang dipotong salah satu kakinya, kemudian dia meletakkan potongan kaki tersebut di atas sebelah kakinya yang masih utuh sambil menjerit keras, mendengar jeritan tersebut, orang-orang disekelilingnya berkata: “*rafa‘a ‘aqîratahu*”, yakni *rafa‘a rijlahu al-ma‘qûrah*, ia mengangkat kakinya yang terpotong. Jadi, makna asli dari *‘aqîrah* ialah terluka atau terpotong, dari akar kata *‘aqara* yang maknanya melukai.⁴⁷

- d. Bahasa asing yang masuk ke dalam bahasa Arab dan telah diolah dengan cara qiyâs, maka ia termasuk bahasa Arab, “*mâ qîsa ‘alâ kalâm al-Arab fahuwa ‘indahum min kalâm al-‘Arab*”.⁴⁸
- e. Tidak semua bahasa dapat dideduksi atau diinduksi melalui qiyâs, tapi ada yang mesti diterima apa adanya dari masyarakat. Masih banyak lagi aspek-aspek lain terkait dengan teori di atas yang memerlukan perhatian tersendiri.

C. Elaborasi dan Kreasi Istilah-istilah Linguistik.

1. Istilah-istilah dalam tradisi semantik Arab sebelum Ibnu Jinnî.

Hal yang sulit ialah mencari jawaban pertanyaan: Kapankah istilah-istilah linguistik Arab itu muncul dan siapa yang memunculkannya? Hal ini mengingat bahwa kesadaran

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 248.

⁴⁸ *Ibid.*, hlm. 114.

perlunya “istilah” adalah muncul belakangan dibandingkan dengan munculnya aktifitas linguistik itu sendiri, terutama seperti yang terekam pada karya magnum opusnya Sibawaih “*al-Kitâb*”. Ini tidak berarti bahwa Sibawaih adalah pencetus atau pencipta istilah-istilah linguistik yang ia gunakan dalam karyanya tersebut, bukan pula ciptaan dua gurunya yang agung: Al-Khalîl dan Yûnus. Dugaan kuat, istilah-istilah linguistik itu telah muncul dan dikembangkan oleh para linguis sebelum mereka, kemudian generasi yang datang kemudian seperti Sibawaih dan gurunya mengembangkan, melengkapi dan melakukan inovasi-inovasi baru. Tokoh-tokoh nahwu mazhab Bashrah sebelum Sibawaih yang dianggap telah berperan merumuskan nahwu dan peristilahannya tersebut diantaranya ialah Abdullâh bin Abî Ishâq (w. 117 H). Dia tokoh nahwu pertama yang mengurai secara detail tentang nahwu, menggagas teori *qiyâs* dan *illat*.⁴⁹ ‘Îsâ bin ‘Umar al-Tsaqafî, murid Abî Ishâq. Disamping mengembangkan teori *qiyâs* yang telah dirintis gurunya, ‘Îsâ juga dipercaya tokoh nahwu pertama yang merumuskan teori-teori gramatika secara sistematis yang kemudian menjadi acuan muridnya, al-Khâlîl dan para tokoh nahwu mazhab Bashrah lainnya.⁵⁰ Juga Abû ‘Amr bin al-‘Allâ’ (w.154), murid Abî Ishâq, dan Yûnus bin Habîb (w. 182). Kedu tokoh tersebut disamping pakar nahwu, juga memiliki kemampuan dibidang periwayatan sumber bahasa. Tentu tokoh-tokoh nahwu lainnya yang muncul mulai abad kedua hingga keempat hijriah juga memiliki peran dalam menggagas, menciptakan dan menyempurnakan teori dan terminology nahwu.

Namun demikian, diantara tokoh-tokoh tersebut, Ibnu Jinnî adalah salah satu yang dianggap paling cemerlang karena uraian-uraiannya yang cukup terinci, sistematis dan logis. Itu sebabnya, dia menyandang gelar “Imâm al-Arabiyyah”, maestro bahasa Arab.

⁴⁹ Syauqi Dhaif, *al-Madâris al-Nahwiyyah*, Mesir: Dâr al-Ma’ârif, cet. 2, tt., hlm. 23.

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 27.

2. Beberapa istilah linguistik yang dikembangkan Ibnu Jinnî.

a. Al-Muttarid dan al-Syâdz (المطرّد والشاذ)

Al-Muttarid berarti “umum berlaku sesuai qiyas”, sedang *al-syâdz* berarti “jarang berlaku, menyimpang dari standar qiyas”. Kedua istilah tersebut bukan kreasi Ibnu Jinnî, melainkan ia peroleh dari gurunya, Abu Ali al-Fârisî dan guru dari gurunya, Ibnu al-Sirâj. Menurut keduanya, *al-syâdz* ada tiga macam yaitu: (1) *syâz ‘an al-isti’mâl, muttarid fi al-qiyâs* (jarang dipakai namun secara qiyasi umum terjadi atau berlaku), (2) *muttarid fi al- al-isti’mâl, syâz ‘an al-qiyâs* (umum berlaku namun menyimpang dari qiyas), (3) *syâz ‘an al-ittiâdi wa al-qiyâsi* (menyimpang baik dari penggunaan umum maupun dari segi qiyasnya).

Menurut Ibnu Jinnî pembagian tersebut belum lengkap, sebab point yang ketiga belum memiliki padanannya. Oleh karena itu, dia menambahkan satu point lagi sekaligus memberikan contoh-contohnya yang ia urutkan sebagai berikut:⁵¹ (1) *Muttarid fi al-qiyâs wa al-isti’mâl*, seperti Qâma Zaidun, dharabtu Amran, marartu *bisaîdin*, (2) *Muttarid fi al-qiyâs, syaz fi al-ist’mâl*, seperti kata kerja bentuk *madhi* (lampau) dari kata: يَدْرُ dan يَدُع , juga kalimat “مَكَانٌ مُبْقَلٌ”. Kalimat tersebut benar secara qiyasi, namun kebanyakan masyarakat tidak menggunakannya, tetapi lebih banyak menggunakan kalimat “مَكَانٌ بَاقِلٌ” seperti telah diuraikan pada bab sebelumnya, (3) *al-muttarid fi al-isti’mâl, al-syâz fi al-qiyâs* seperti kalimat “استصوّبت الأمر”, semestinya kalau menurut qiyas yang berlaku kalimat tersebut ialah “(4) (استصبت الأمر, al-syâz fi al-qiyâs wa al-isti’mâl jami’an seperti kalimat “ثوب مصوون” dan “مسك مدووف” (minyak misik yang tercampur), menurut qiyasinya semestinya kedua kalimat tersebut hanya dengan satu huruf “wawu”.

b. Al-Isytiqâq al-Akbar

Ibnu Jinnî membagi *Isytiqâq* (derivasi) ke dalam dua macam: *saghîr* atau *asghar* (minor) dan *kabîr* atau *akbar* (mayor). *Isytiqâq*

⁵¹ Ibnu Jinnî, *al-Khashâis*, juz 1, hlm. 97-98

al-Asghar ialah pembentukan suatu kata dari asal huruf yang sama. Misalnya dari asal huruf “س ل م” dapat dibentuk berbagai macam kata yang kesemuanya mengandung makna “keselamatan” seperti kata “*salima, yaslamu, sâlim, salmân, salmâ, salâmah* dan *salîm* (سليم، سلامة، سلمى، سلمان، سالم، يسلم، سلم). *Isytiqâq saghir* ini sekarang lebih dikenal dengan istilah *isytiqâq tashrîfi*. Pakar linguist pertama yang mengkaji secara khusus teori ini adalah al-Asmu’î yang menulis risalah kecil yang ia beri judul “*al-Isytiqâq*”. Kemudian oleh Ibnu Jinnî teori ini dikembangkan lebih luas dengan memunculkan teori *al-Isytiqâq al-Akbar*. Berbeda dengan *isytiq asghar* yang hanya menderivasi dari akar kata atau dari asal huruf, *isytiqâq akbar* ialah mengubah dan membolak balik huruf (*taqlîb*) dari sebuah kata yang akan menghasilkan makna yang serupa, misalnya saja dari tiga huruf “ك ل م” dan “ق و ل” dapat diolah menjadi beberapa kata seperti telah dijelaskan pada awal tulisan ini.⁵² *Isytiqâq akbar* ini oleh para linguist kemudian disebut dengan istilah “*al-Ibdâl al-Lughawî*”.

c. Ittifâq al-Lafdzaini wa Ikhtilâf al-Ma’nayaini

Secara harfiah makna “*Ittifâq al-Lafdzaini wa Ikhtilâf al-Ma’nayaini*” ialah dua kata yang sama namun berbeda maknanya. Teori ini sebenarnya juga merupakan pengembangan dari istilah-istilah yang telah ada sebelumnya. Sibawaih dalam bukunya “*al-Kitâb*” misalnya telah membagi kata (lafadz) ke dalam tiga kategori sebagai berikut:⁵³

1. Dua kata yang berbeda karena maknanya juga berbeda seperti *جلس وذهب*:
2. Dua kata yang berbeda namun maknanya sama seperti *ذهب وانطلق*, ini yang kemudian oleh para linguist disebut “*tarâduf*” (sinonim).
3. Dua kata yang sama namun berbeda maknanya seperti kata “وجد” yang dapat bermakna “menemukan” dan “

⁵² Lebih rinci, lihat Ibnu Jinnî, *al-Khashâis*, juz 2, hlm-133-139.

⁵³ Sibawaih, *al-Kitâb*, Abdussalam Muhammad Harun (ed), Beirut, Âlam al-Kutub, 1983, juz 1, hlm. 24.

mengetahui”, atau lebih dikenal dengan istilah “*al-musyarak al-lafdzi*”.

Tetapi Ibnu Jinnî dengan jelas menyatakan bahwa yang ia maksudkan dengan istilah “*Ittifâq al-Lafdzaini wa Ikhtilâf al-Ma’nayaini*” dan ia jadikan bab tersendiri ialah bukan seperti yang diulas oleh para pendahulunya itu. Dia meminjam istilah tersebut namun memberinya muatan makna atau pengertian tersendiri, dia juga membagi lafadz ke dalam tiga macam:⁵⁴

- a. *Ittifâq fi al-Hurûf*: Dua kata yang sama dari segi hurufnya, namun berbeda maknanya. Maksudnya, kata yang dalam bentuk tunggal (*mufrad*) dan plural (jamak) huruf-hurufnya sama, tetapi maknanya berbeda seperti kata “دِلاص”, (*dilâsh*) dalam kalimat “دِرْعٌ دِلاصٌ” (*dir’un dilâshun*), dan dalam bentuk jamak taksîrnya “أَدْرُعٌ دِلاصٌ” (*adru’un dilâshun*). Ibnu Jinnî menguraikan bahwa huruf “alif” dalam kata “دِلاص” yang mufrad sama dengan huruf “alif” dalam kata “كِنَازٌ” dalam kalimat “نَاقَةٌ كِنَازٌ” atau sama dengan huruf “alif” dalam kata “ضِنَاكٌ” dalam kalimat “إِمْرَأَةٌ ضِنَاكٌ”, sedangkan huruf “alif” pada kata “دِلاص” dalam bentuk jamak pada kalimat “أَدْرُعٌ دِلاصٌ” sama dengan huruf “alif” pada kata “ظِرَافٌ” (*dzirâf*) dan “سِرَافٌ” (*syirâf*). Hal ini, menurut penjelasan Ibnu Jinnî, karena orang Arab biasa membaca kasrah kata yang mengikuti wazan “فَعَالٌ” (*fi’âl*) dan “فَعِيلٌ” (*fi’îl*) seperti kata “كِرَامٌ” (*kirâm*) dan “كِرِيمٌ” (*kirîm*), atau seperti kata “لِئَامٌ” (*li’âm*) dan “لِئِيمٌ” (*li’îm*). Kenapa kata yang mengikuti wazan “فَعِيلٌ” juga dibaca kasrah? Karena, menurut Ibnu Jinnî, wazan tersebut masih bersaudara dengan dengan wazan “فَعَالٌ”, sebab keduanya sama-sama berasal dari kata yang terdiri dari tiga huruf (*tsulâsi*), huruf ketiganya berupa huruf “layin”, kedua wazan tersebut juga bisa menunjukkan makna yang sama seperti dalam contoh: عَيْدٌ و كَلِيبٌ و كِلَابٌ (*kilîb* atau *kalîb* dan *kilâb*) dan kata عَيْدٌ و

⁵⁴ Ibnu Jinnî, *Khashâis*, juz 2, hlm. 93-94.

عباد (*'ibîd* atau *'abîd*) dan masih banyak lagi contoh-contoh lainnya.

- b. *Ittifâq al-harakât*: Kesamaan dalam segi harakatnya. Ibnu Jinnî memberikan beberapa contoh yang bersifat pengandaian, misalnya saja bila ada seorang perempuan diberi nama “قبلُ”, “حيثُ”, atau “بعدُ” (*haitsu, qablu* atau *ba'du*), maka ketika kata-kata yang telah menjadi nama tersebut dalam posisi rafa' seperti dalam kalimat “هذه عندِي بعدُ حيثُ”, “جاءتني قبلُ”, “عندي بعدُ حيثُ” (*hâzihi haitsu, jâatnî qablu, 'indî ba'du*), maka harakat *dhammah* pada ketiga kata tadi yang semula (sebelum menjadi nama) adalah *mabni*, maka kini menjadi *mu'rab* setelah menjadi nama. Begitu pula jika ada seorang perempuan diberi nama “أين، كيف” (*aina*, atau *kaifa*), maka kalimat “رأيتُ أين، وكلمتُ كيف” (*raaitu aina, kallamtu kaifa*) maka harakat *fathah* pada kedua kata tersebut menjadi *mu'rab*, tidak *mabni* lagi seperti sebelum keduanya menjadi nama. Hanya saja Ibnu Jinnî memberi pengecualian pada kata “هؤلاء”, seandainya dijadikan nama seseorang, maka harakat hamzah pada kata tersebut tetap dalam posisi “*kasrah*” baik sebelum maupun setelah dijadikan nama. Sebab, kata “هؤلاء” menurut Ibnu Jinnî adalah termasuk kata yang wajib *mabni kasrah*, jadi, bunyi kata tersebut setelah menjadi nama masih tetap meniru bunyinya sebelum ia menjadi nama. Karena, kata Ibnu Jinnî, kata tersebut adalah semula kalimat isim (kata benda) yaitu (هو), kemudian ditambah kalimat huruf di dalamnya yaitu huruf lam dan hamzah, maka kata “هؤلاء” menjadi mirip (serupa) dengan jumlah. Hal yang sama ialah apabila ada orang bernama «لعل» (*la'alla*), maka harakatnya akan tetap mengikuti sebagaimana ia belum menjadi nama sebab kata tersebut juga terdiri dari gabungan kalimat isim (علّ) dan huruf (اللام), dan masih banyak contoh lain yang dikemukakan oleh Ibnu jinnî.⁵⁵

⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 99-100.

c. *Ittifâq al-sukûn*: yaitu kata-kata atau lafadz dimana harakat sukun yang ada padanya tidak mengalami perubahan baik dalam bentuk tunggal (*mufrad*), dual (*mustanna*) maupun plural (jamak) seperti dalam kata-kata berikut: قنو-قنوان، صنو-صنوان. Menurut Ibnu Jinnî, meskipun keduanya (mufrad dan jamak) secara lafdzi harakat sukunnya sama, namun keduanya berbeda dari segi “*taqdîr*”nya. *Ikhtilâf taqdîri* ini oleh Ibnu Jinnî diberi contoh seperti kata “شَيْتٌ” dan “بَرْقٌ” (*syabtsun dan barqun*), bentuk jamak dari dua kata tersebut ialah “شَيْثَانٌ” dan “بَرْقَانٌ” (*syabtsanu dan barqânu*) yang menunjukkan perubahan bentuk katanya ketika mufrad dan ketika jamak. Oleh karena itu kedua kata قنو-قنوان، صنو-صنوان mestilah juga berbeda, sebab “sukun” pada bentuk kata yang mufrad bukanlah “sukun” pada kata dalam bentuk jamak, namun ia dimunculkan oleh kejamaannya.⁵⁶

d. ‘*Adam al-Nadhîr* (عدم النظر) atau tidak ada padanannya.

Dalam hal ini Ibnu Jinnî mengikuti Sibawîh yang berpendapat bahwa “apabila sudah ada bukti (dalil), maka tidak ada keharusan menciptakan padanan yang lain seperti kata “إِبِلٌ” (*ibil*) dimana baik “*fa’ fi’il* maupun “*ain fi’il*”nya dikasrah mengikuti wazan “فِعْلٌ” (*fi’ilun*). Ini berbeda dengan kasus kata “عَزْوِيَةٌ” (*izwît*). oleh karena huruf “*wawu*” dan “*tâ*” (واو و تاء), belum ada bukti bahwa kedua huruf tersebut adalah asli, bukan tambahan, maka diperlukan mencari padanannya. Kata “عَزْوِيَةٌ” tidak bisa diikutkan wazan “فَعْوِيلٌ” (*fi’wîl*) karena tidak ada padanannya yang lain, karenanya, kata tersebut mestilah diikutkan wazan “فَعْلِيَّةٌ” (*fi’lît*) karena ada padanannya yaitu kata “عَفْرِيَّةٌ” dan “نَفْرِيَّةٌ” (*ifrît dan nifrît*).⁵⁷

⁵⁶ *Ibid.*, hlm.102.

⁵⁷ *Ibid.*, juz 1, hlm. 197.

E. *Al-Tajrîd*

Al-Tajrîd menurut Ibnu Jinnî ialah keyakinan orang Arab bahwa dalam setiap satu benda terdapat dua makna dimana makna yang kedua seakan-akan menjadi hakekat dan kesimpulannya. Ibnu Jinnî memberikan contoh kalimat berikut ini: لئن لقيت زيدا لتلقين منه الأسد (jika kamu berjumpa Zaid, samahalnya kamu berjumpa dengan singa), atau kalimat "لئن سألته لتسألن منه البحر". (jika kamu meminta kepadanya, samahalnya kamu meminta kepada lautan).⁵⁸

f. *Al-salb* (السلب)

Ibnu Jinni menjelaskan bahwa pada dasarnya setiap kata kerja atau kata benda yang diderivasi dari kata kerja adalah dimaksudkan untuk menyatakan keberadaan maknanya, bukan untuk menegasikannya, lafadz "*qôma*" misalnya, untuk menerangkan adanya perbuatan "berdiri", dan jika kita ingin menafikan atau menegasikan maknanya, maka kita menambahnya huruf nafi pada kata kerja atau kata benda yang diderivasi darinya sehingga menjadi: "*mâ fa'ala, lam yaf'al, lan yaf'ala, la taf'alu*" dan lain sebagainya.

Namun demikian, orang Arab juga menggunakan beberapa kata kerja atau kata benda yang mengandung makna kata kerja dengan tujuan untuk menafikan atau menegasikan maknanya, bukan untuk mempertahankannya. Contohnya ialah kata yang terdiri dari tiga kata "ع ج م" yang maknanya "mengaburkan atau menyamarkan", misalnya kata "العجم" maknanya ialah "orang-orang yang jelas bicaranya, atau kalimat "عجم الزيب" (buah anggur itu tertutup dan lain sebagainya. Namun demikian, apabila kata yang terdiri tiga kata "ع ج م" tersebut ditambah alif atau hamzah di awalnya, maka akan memiliki makna yang sebaliknya, yakni menghilangkan kekaburan atau kesamaran. Bukan saja penambahan hamzah atau alif yang dapat mengubah memiliki makna kebalikan, tetapi juga penambahan "*syiddah*" juga dapat

⁵⁸ *Ibid.*, juz 2, hlm. 475-476.

merubah kata memiliki makna yang sebaliknya seperti kata yang terdiri dari tiga huruf “م ر ض”, jika berbunyi “مرض” (maridha) maka bermakna “dia sakit”, atau “مرضتُ” (maridhtu) “saya telah sakit), tetapi jika kata tersebut diberi “syiddah” pada huruf “râ” nyasehingga berbunyi “مرضتُ الرجل” (*marradhtu al-rajula*), maka maknanya adalah “saya mengobati lelaki itu”. Dengan demikian maknanya menjadi sebaliknya dari makna sebelumnya, yaitu sakit.⁵⁹

g. *Al-jiwâr* (الجوار)

Secara etimologi *al-jiwâr* berarti “berdampingan, berhampiran atau kemiripan”. Ibnu Jinnî membagi *al-jiwâr* ke dalam dua bentuk: *Tajâwur al-alfâdz* dan *tajâwur al-ahwâl*. Yang pertama (*tajâwur al-alfâdz*) ada dua macam: *Muttasil* dan *munfasil*. *Tajâwur al-alfâdz al-Muttasil* diantaranya ialah adanya kemiripan “ain” *fi’il* dengan “lam” *fi’il*, karenanya ia diberi hukum yang sama, hal ini seperti ucapan orang Arab terhadap kata “صوم” (*shuwwam*) yang diubah menjadi “صيم” (*shuyyam*) karena mereka memiripkan kata “صوم” dengan kata “عصي” (*ushoyyi*). Jadi, “ain” *fi’il* kata “صوم” yaitu “wawu”nya, dimiripkan dengan “lam” *fi’il* nya kata “عصي” yaitu “yâ” nya. Begitu pula dengan kata “جوع” (*juwwa’*) diucapkan dengan “جيع” (*juyya’*), dan masih banyak lagi contoh-contoh lain yang dipaparkan Ibnu Jinnî.⁶⁰ Sedangkan *tajâwur al-fâdz fi al-munfashil* ialah semisal ucapan umum orang Arab “هذا جحر ضب خرب”.⁶¹

Adapun *tajâwur al-ahwâl* ialah terkait dengan zaman atau waktu. Ibnu Jinnî memberi contoh kalimat “أحسنْتُ إليه إذ أطاعني” (saya bersikap baik kepadanya manakala dia menurut (taat) kepadaku). Ibnu Jinnî memandang bahwa pengertian kalimat tersebut ialah bahwa “ketiadaan bersikap baik oleh penutur pada permulaan ketaatan orang yang diminta taat kepadanya”, sebab rentang waktu tindakan “taat” setelah kata “اذ” (*dharaf*) berbeda dengan waktu

⁵⁹ *Ibid.*, juz 3, hlm. 75.

⁶⁰ *Ibid.*, juz 3, hlm. 218-2119.

⁶¹ *Ibid.*, hlm. 220.

tindakan “berbuat baik” (ihsan). Namun Ibnu Jinnî memandang *tajâwur al-ahwâl* sebagai teori yang aneh (*gharîb*), sebab, menurutnya, diantara syarat *fi’il* (kata kerja) ketika menashabkan “*dzaraf*” (masa, waktu) ialah bahwa tindakan (*fi’il*) tersebut terjadi di dalam waktu itu atau di dalam sebagaian waktu itu. Misalnya saja kalimat “صمْتُ يوماً” (saya berpuasa sehari) atau “سرتُ فرسخاً” (saya berjalan sejauh satu pos), maka tindakan “berpuasa atau berjalan” dalam kedua contoh kalimat tersebut ialah dilakukan pada masa (*dharaf*) yaitu *youman* dan *farsakhan* yang dinashabkan oleh kata kerja “*shâma* dan *sâra*” sebelumnya. Oleh karena itu, dalam contoh kalimat أحسنتُ إليه إذ أطاعني, yang terkesan bahwa penutur baru akan berbuat baik jika orang lain (*mukhâtab*)nya telah bersikap taat kepadanya, ini semestinya tidak boleh dimaknai demikian. Sebab, oleh karena pihak kedua (*mukhâtab*) adalah menjadi penyebab adanya tindakan oleh pihak pertama (*mukhâtib*), maka terjadilah dua situasi yang berhampiran dan masa yang berhampiran pula. Makanya, terjadilah antara tindakan berbuat baik (*ihsan*) oleh mukhâtib dan sikap “taat” oleh mukhâtab seolah-olah dilakukan dalam masa yang bersamaan. Berbuat baik dilakukan pada masa yang berhampiran dengan sikap taat, demikian pula bersikap taat juga dilakukan pada masa yang berhampiran dengan masa berbuat baik.⁶²

h. Al-Taqrîb

Istilah *taqrîb* oleh Ibnu Jinnî memang tidak dibuat dalam bab atau pasal tersendiri, tetapi dia nyatakan disela-sela uraiannya tentang teori “*idghâm*”. *Idghâm* menurutnya ialah “mendekatkan suara (bunyi) pada bunyi yang lain”. *Idghâm* ada dua macam:

Pertama, wajib *idgham*, yaitu dalam kasus pertemuan dua huruf yang sama. Inipun terbagi menjadi dua: (a) Huruf pertama dari dua huruf yang sama itu mati (bersukun). Dalam kasus ini maka huruf pertama (yang mati) diidghamkan pada huruf yang kedua. Contohnya adalah seperti huruf “ط” pada kata “فَطَّع” yang

⁶² *Ibid.*, hlm. 222-223.

asalnya ialah “قَطَطَعَ”, maka huruf “thô” yang pertama di-*idgham*-kan pada huruf “thô” yang kedua, demikian pula pada contoh kata “سَكَّرَ” yang asalnya “سَكَّرَكَ”, maka huruf “kaf” yang pertama di-*idgham*-kan pada huruf “kaf”; (b) Huruf pertama dari dua huruf yang sama adalah hidup (mutaharrik). Dalam kasus ini maka huruf pertama pun juga di-*idgham*-kan ke dalam huruf yang kedua, contohnya adalah seperti kata “شَدَّ” yang asalnya adalah “شَدَّدَ”.

Kedua, boleh *idgham*, yaitu apabila pertemuan dua huruf yang hampir sama bunyinya, kemudian huruf salah satu darinya diganti dengan huruf yang ada pada yang satunya lagi, kemudian baru di-*idgham*-kan. Hal ini seperti dalam kasus lafadz “وَدَّ” (wadda) dalam dialek suku *Tamîm* dimana menurut mereka kata tersebut asalnya “وَتَدَّ” (*watada*), juga dalam contoh kata “أَمَحَى، أَمَازَ، وَأَثَاقَلَ” . Menurut Ibnu Jinnî, point kedua inilah yang disebut ‘*al-taqrib*’, dimana titik persamaannya adalah mendekatkan bunyi antara satu dengan yang lainnya.⁶³

Ada satu lagi bentuk “*al-taqrib*” yang oleh Ibnu Jinnî disebut “*al-Idgham al-sghar*” (*idgham* kecil), yaitu “mendekatkan suatu huruf dengan huruf lain tanpa harus meng-*idgham*-kannya, diantara yang termasuk jenis ini adalah:

1. *al-Imâlah* (bacaan condong) seperti kata “عَالِمٌ” dimana harakat fathah pada huruf “ain” berdekatan dengan harakat kasrah pada huruf “lam” jika harakat “fathah” dibaca agak ke “kasrah”, kemudian huruf *alif*nya dibaca “imalah” ke huruf *yâ*.⁶⁴
2. *Taqrib min ghairi idghâmin*, atau mendekatkan tanpa harus meng-*idgham*-kan, khususnya dalam kasus kata-kata yang mengikuti wazan “افْتَعَلَ” apabila *fâ’ fi’il*nya berupa huruf *shâd* (صَاد) atau *dhôd* (ضَاد) atau huruf *thô’* (طَاء) atau *zhô’* (ظَاء). Dalam kasus kata-kata yang seperti itu, maka huruf *tâ’* nya diganti dengan huruf *thô’* seperti kata “اصْطَبِرْ”

⁶³ *Ibid.*, juz 2. hlm. 139.

⁶⁴ *Ibid.*

oleh Ibnu Jinnî ialah “melepaskan huruf-huruf atau al-adawât” dari maknanya yang biasa atau maknanya yang umum, dan menghendaki makna yang lain. Diantaranya ialah melepaskan makna huruf “أل” dalam lafad jalâlah (الله).

j. *Tashâqub al-fâdz li tashâqub al-ma’ânî* (kemiripan kata karena kemiripan makna)

Teori ini oleh Ibnu Jinnî sendiri disebutnya sebagai bagian terdalam dari bahasa Arab sehingga hampir-hampir tak terjamah dan terabaikan.⁶⁶ Teori ini mendapat apresiasi tinggi baik dari para linguis klasik maupun modern dan selalu mereka bicarakan. Inti teori ini ialah bahwa dalam bahasa Arab sesuai pengamatan Ibnu Jinnî terdapat beberapa kata yang kata-katanya dan maknanya saling bermiripan yang dapat diringkas sebagai berikut ini:

1. Saling bermiripan dua kata yang asalnya dari fi’il tsulâtsi seperti kata : رحو (*rakhwun*) dan رخود (*rakhwadun*) dimana asal bentuk *tsulatsi*-nya adalah : رحو dan رخد, dan keduanya memiliki makna yang sama.
2. Berhampiran asal pola bentuknya, yang satu bentuk tsulâsti sedang yang satunya lagi berupa rubâ’î (asal empat huruf) seperti kata : دمث dan دمثر.
3. *Taqdîm* dan *ta’khîr*
Teori ini oleh Ibnu Jinnî disebut *al-Isytiqâq al-Akbar* yang telah diuraikan pada bagian sebelum ini.
4. *Taqârubu al-hurûf li taqârubu al-ma’ânî* (kedekatan huruf karena kedekatan maknanya).

Teori ini barangkali yang paling pas dengan teorin point sepuluh. Ibnu mencontohkan firman Allah “ألم تر أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزا”⁶⁷ Menurutnya, kata “*azza*” (أز) dan “*hazza*” (هز) maknanya sama, hanya saja kata “*azza*” memiliki makna yang lebih kuat daripada kata “*hazza*” karena faktor adanya huruf “*hamzah*” pada kata “*azza*”.⁶⁸ Masih banyak

⁶⁶ Ibid., juz 2, hlm. 145.

⁶⁷ Q.S Maryam: 83.

⁶⁸ Ibnu Jinnî, *Khashâis*, juz 2, hal. 146.

lagi istilah-istilah teoretis yang dikembangkan Ibnu Jinnî yang perlu mendapat perhatian para pengkaji linguistik Arab. Beberapa contoh yang disebutkan dalam tulisan ini hanya sebagian saja yang menggambarkan betapa tokoh yang satu ini memang memiliki daya kreasi yang luar biasa dalam kajian linguistiknya.

D. Penutup

Dari uraian dan paparan tulisan tentang Ibnu Jinnî di atas, dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut:

1. Ibnu Jinnî mencoba membawa wacana dan diskusi-diskusi linguistik Arab dari yang semula terfokus pada perdebatan nahwu dan fanatisme mazhabnya kepada kajian-kajian yang lebih umum dan komprehensif.
2. Bahasa, dalam pandangan Ibnu Jinnî, bukan merupakan murni entitas rasional tetapi memiliki dimensi sosial, karena itu, metode, teori dan pendekatan yang dia gunakan pun mestilah menggabungkan keduanya.
3. Jika teori linguistik Barat modern memfokuskan obyek kajiannya pada empat unsur penting: Fonetik, sintaksis, morfologi dan semantik, maka sesungguhnya tradisi linguistik Arab, meskipun belum tersistem secara terpadu, jauh mendahului kajian mereka seperti yang dilakukan oleh Ibnu Jinnî. Bahkan pendekatan sosiologis atau yang lain dapat kita selusuri dan dicari akarnya dari teori-teori Ibnu Jinnî dan para linguis generasi setelahnya.

Daftar Pustaka

- Al-Afgânî, Saïd. Tt. *Fi Ushûli al-Nahwi*. Damaskus: Matba'ah Jâmi'ah Damasyq.
- Ali Ahmad, Lailâ. 1428 H. *Naqd Kitâb Ilal al-Tsâniyah li Ibni Jinnî*. Saudi Arabia: 'Imâdah al-Dirâsah al-'ulya.
- Al-Suyûthî, Jalâl al-Dîn. 1954. *al-Bahjah al-Mardhiyah Fî Syarhi al-Alfiyyah*, dalam Syarh Ibnu 'Aqîl bagian pinggirnya. Mesir: Multazam al-Nasyr.
- Al-Âmidî, Saif al-Dîn. 2008. *al-Ihkâm Fî Ushûl al-Ahkâm*. Juz 1. <http://ar.wikisource.org>.
- Amin, Ahamd. *Madrasah al Qiyâs Fî al-Lughah*, Majallah Majma' al-'Ilmî al-Irâqî, Juz. 1. tahun 1., Zul qa'dah/1369 H/Ailul 1950 M.
- Dhaif, Shauqi. Tt. *al-Madâris al-Nahwiyyah*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif.
- Hâfidz, Muhammad Walîd. *Asbâb al-Khilâf al-Lughawî Wa Uslûb al-Bahsi fî urâts al-Âlam*, Majallah al-Turâts al-Al-Arabî, edisi, 30, Januari <http://www.awu-dam.org/turath>. Updated: Saturday, December 13, 2003.
- Hazm, Ibnu. Tt. *al-Ihkâm Fî Ushûli al-Ahkâm*. Ahmad Muhammad Syâkir. Ed. Beirut: Mansyûrât Dâr al-Âfaq al-Jdîdah.
- Ibnu Jinnî, Abu al-Fath Utsmân. 1983. Juz.3. *al-Khashâis*, Muhammad Ali al-Najjâr. Ed. Beirut: Âlam al-Kutub.
- Ibnu Jinnî, Abu al-Fath Utsmân. 1994. Juz.1. *al-Muhtasab fî tabyîni wujûhi al-syawâdzi al-Qirâât wa al-îdhâh 'anha*, 'Ali al-Najdî Nâshif dkk.Eeds. Al-Qâhirah: Wizârat al-Auqâf, al-Majlis al-A'lâ Li al-Syu'ûni al-Islâmiyah.
- Ibnu Jinnî, Abu al-Fath Utsmân. 1983. *al-Khashâis*, Beirut: Âlam al-Kutub.

- Ibnu Malik, Muhammad bin Abdullah. Tt. *Nazm al-Khulâshah Li Alfiyati Ibnu Mâlik fi ak-Nahwi wa al-Sharfi*. Surabaya: Toko Buku al-Hidayah Press.
- Ilyâs, Munâ. 1985. *al-Qiyâs Fi al-Nahwi*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Khalîl, Hilmî. 1985. *al-Muwallad Fî al-Arabiyyah: Dirâsah fî Numuwwi al-Lughah al-Arabiyyah wa Tathawwuriha ba'da al-Islâm*. Beirut: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyyah.
- Khaldûn, Ibnu.Tt. *al-Muqaddimah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabiyyah
- Ma'lûf, Lewis. 1975. *al-Munjid fî al-Lughah*. Lubnân: Dâr al-Masyriq.
- Muruwwah, Husain. 1979. Juz.1. *al-Naz'ât al-Mâdiyyah fî al-Falsafah al-'Arabiyyah al-Islâmiyyah*. Beirut: Dâr al-Fârabî.
- Râdhî, Abd al-Hakîm. Tt. *Nazariyah al- al-Lughah Fî al-Naqd al-'Arabî*. Mesir: Maktabah al-Khanjî.
- Sâlim Mukrim, Abd al-'Al. Tt. *al-Qurân Wa Atsaruhu Fî al-Dirâsât al-Nahwiyyah*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif.
- Surdel, Dominik. 1983. *al-Islâm fî al-Qurûn al-Wusthâ*, terj. Beirut: Dâr al-Tanwîr.
- Syahnah, Abu. 1982. *Kitâb Marâtib al-'Ulûm wa kaifiyyati Thalabiha wa ta'alluqi ba'dhiha bi ba'dh* dalam buku *Ibnu Haz al-Andalusî wa mauqifi min al-'Ilm*. Chicago: Kazi Publication.
- Thâsh Kubrî Zâdah. 1985. Juz.1. *Miftâh al-Sa'âdah Wa Mishbâh al-Sâdah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah
- Yâqûb, Emîl Badî. 1988. *Mausu'ah al-nahwi wa al-sharfi wa al-I'rabi*/ Beirut: Dâr al-Malâyîn.

TA'RIB DALAM BAHASA ARAB, KAJIAN TERHADAP MASUKNYA KOSAKATA ASING KE DALAM BAHASA ARAB

Hisyam Zaini

A. Pendahuluan

Setiap pertemuan antara satu bahasa dengan bahasa lain, yang dalam sosiolinguistik disebut dengan kontak bahasa, akan menghasilkan keterpengaruhannya bahasa. Kontak bahasa terjadi di setiap bahasa di dunia, karena hampir bisa dikatakan bahwa tidak ada satu masyarakat bahasa yang tidak melakukan hubungan dengan masyarakat bahasa yang lain. Dengan adanya kontak bahasa, terjadilah proses keterpengaruhannya bahasa. Hal ini berlaku juga untuk bahasa Arab. Bahasa Arab sudah mengalami kontak dengan bahasa lain, karena bangsa Arab, sebagai masyarakat penggunaannya sudah melakukan hubungan dengan bangsa lain yang memiliki bahasa yang berbeda jauh sebelum kedatangan Islam. Hubungan antar bangsa ini bahkan diabadikan oleh Alquran dalam satu Alquraisy yang menggambarkan perjalanan dagang suku Quraisy ke Yaman dan Syam. Di samping itu, hubungan dengan bangsa lain untuk berbagai tujuan telah membawa pengaruh yang cukup besar terhadap bahasa Arab. Hal ini ditandai dengan masuknya kosa kata asing, semisal dari bahasa Persia, Rumawi, Habasyah, India dan lain-lain dalam bahasa Arab. Keberadaan kosa kata asing yang sudah digunakan

oleh bangsa arab dan disesuaikan dengan sistem bahasa ini diakui oleh Alquran dan digunakan sebagai bahasa arab, meskipun ada beberapa ahli bahasa Arab yang tidak mengakui adanya Kosa kata asing dalam Al-quran.¹

Bangsa Arab sebelum Islam, secara umum, bisa dikatakan sebagai bangsa yang terisolir. Mereka tinggal di Semenanjung Arab yang tidak banyak melakukan kontak dengan bangsa lain. Hubungan dengan bangsa lain terjadi antara bangsa Arab yang tinggal di daerah perbatasan atau antara pedagang Arab yang melakukan perjalanan ke berbagai tempat dengan pedagang dari bangsa lain. Dengan keterisoliran mereka membuat budaya dan peradaban mereka lebih diwarnai oleh kehidupan padang pasir dengan segala kondisinya. Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa bangsa Arab secara budaya dapat dikatakan sebagai bangsa yang sederhana yang hidup dengan tradisi turun temurun yang mereka warisi dari nenek moyang. Oleh sebab itu, ketika mereka berhubungan dengan bangsa lain yang memiliki budaya dan peradaban yang berbeda, mereka mengenal kosa kata yang berhubungan dengan berbagai hal, seperti ilmu pengetahuan, seni, politik, ekonomi dan lain sebagainya.

B. Beberapa Istilah Terkait dengan *Ta'rib*

Paling tidak ada tiga istilah yang digunakan untuk masuknya kosa kata asing ke dalam bahasa Arab. Ketiga istilah tersebut adalah *ta'rib*, *tawlid*, dan *dakhil*. Ketiga istilah tersebut telah dikenal semenjak awal mula berkembangnya ilmu bahasa Arab. Jika diperhatikan makna dari setiap istilah yang muncul, akan didapati bahwa ketiganya adalah sama atau mungkin satu bersifat umum dan yang lain bersifat khusus. Untuk lebih jelasnya, di bawah ini diuraikan istilah-istilah tersebut secara berurutan dari yang umum ke yang khusus.

¹ Subchi salih, 2009, *Dirasat fi Fiqh al-Lughah*, (Beirut:Darul Ilmi Lil Malayin), hlm..315

Dakhil adalah istilah yang paling umum dari ketiganya. Ali Abdul Wahid Wafi menyatakan bahwa istilah *dakhil* digunakan untuk setiap kata asing yang masuk ke dalam bahas Arab, baik digunakan oleh orang-orang Arab *fasih* (*fushacha' al-'Arab*), atau yang digunakan oleh orang-orang Arab sesudah mereka.² Yang dimaksud dengan orang Arab *fasih* adalah orang-orang Arab asli yang hidup di semenanjung Arab sampai pertengahan abad ke empat Hijrah untuk orang-orang Arab Badui, atau orang Arab pedesaan, dan sampai akhir abad ke dua Hijrah untuk orang-orang Arab perkotaan.³

Pandangan seperti ini sudah diuraikan sebelumnya oleh Abu Mansur Aljawaliqi (w.540 H) dalam bukunya *Al-Mu'arrab minal Kalam al-'ajami 'ala huruf al-Mu'jam*.⁴ Dalam buku tersebut Aljawaliqi menyebutkan bahwa istilah *dakhil* diambil dari ungkapan yang sudah di kenal dalam bahasa Arab: / فلان دخيل في بني فلان /, yang maksudnya adalah seseorang masuk ke dalam suku tertentu.⁵ Ungkapan tersebut menyiratkan bahwa orang yang masuk ke dalam suku tertentu tersebut tidak berasal dari suku itu. Penggunaan kata *dakhil* dalam kehidupan sehari-hari tersebut, oleh para ahli bahasa, dibawa ke ranah bahasa, yaitu bahasa asing, lebih tepatnya kosa kata asing yang masuk ke dalam bahasa Arab. Dengan demikian, *dakhil* adalah istilah untuk kosa kata dari bahasa asing, atau selain bahasa Arab, yang masuk dan diterima oleh bangsa Arab sehingga menjadi bagian dari bahasa mereka. Beberapa ahli bahasa Arab seperti Ibnu Duraid menggunakan istilah / داخلة/ dakhilah untuk / دخيل /.⁶

² Ali Abdul Wahid Wafi, 1988, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Daru Nahdlati Mishra), hlm.199

³ Wafi, *Fiqh...*, hlm.199

⁴ Buku yang menjadi rujukan dalam tulisan ini adalah terbitan Darul Qalam, Damaskus, yang disuntingn oleh Prof. Dr. Abdur Rahim, terbit tahun 1990 M.

⁵ Aljawaliqi, *Al-Mu'arrab...*, hlm.16

⁶ Aljawaliqi, *Al-Mu'arrab...*, hlm.16

Menurut Aljawaliqi, dari ketiga istilah tersebut didapati bahwa *dakhil* adalah istilah yang paling umum. Untuk itu, Aljawaliqi mengatakan bahwa yang disebut dengan *dakhil* adalah semua kosa kata dari bahasa asing yang masuk ke dalam bahasa Arab, baik itu terjadi pada masa *isytisyhad*, atau sesudahnya. Lebih dari itu, Aljawaliqi menyatakan bahwa kosa kata tersebut mengalami perubahan atau tidak mengalami perubahan, termasuk di dalamnya *ism 'alam* atau *proper name*.⁷

Kata kedua yang digunakan sebagai istilah untuk masuknya kosa kata asing ke dalam bahasa Arab adalah *ta'rib*. Ramadlan Abdu Tawwab menjelaskan bahwa kosa kata dari bahasa asing yang diambil oleh bahasa Arab disebut dengan *mu'arrabah*, sementara proses ini disebut dengan *ta'rib*.⁸ Pendapat yang sama dikatakan oleh Muhammad Hasan Abdul Aziz dalam bukunya *at-Ta'rib fil Qadim wal Chadits*. Lebih lanjut dia menyatakan bahwa bangsa Arab menamakan kosa kata asing yang mereka masukkan ke dalam bahasa Arab dengan *mu'rab* atau *mu'arrab*.⁹

Istilah ketiga untuk proses masuknya kosa kata dari bahasa asing ke dalam bahasa Indonesia adalah *tawlid*. Kata *muwallad* merujuk pada pengertian kosa kata asing yang digunakan oleh bangsa Arab *muchdatsun*, yaitu bangsa Arab yang hidup setelah masa *ichtijaj*.¹⁰ Kosa kata yang masuk dalam kategori ini sering disebut dengan *الأعجمي المولد*/. Pendapat ini juga dimiliki oleh ahli bahasa Arab klasik, Alawaliqi yang mengatakan bahwa yang disebut dengan *muwallad* adalah kata umum yang mencakup semua kata yang masuk ke dalam bahasa Arab dari bahasa asing setelah masa *isytisyhad*. Lebih lanjut Aljawaliqi menyebutkan bahwa *tawlid* dilakukan dengan dua cara; mengambil kosa kata

⁷ Aljawaliqi, *Al-Mu'arrab...*, hal.17. Lihat juga Wafi, *Fiqh al-Lughah*, hlm.199.

⁸ Ramadlan Abdu Tawwab, 1987, *Fushul fi Fiqh al-'Arabiyyah*, (Kairo:Maktabah Khanji), hal.358-359

⁹ Muhammad Hasan Abdul Aziz, 1990, *at-Ta'rib fil Qadim wal Hadits*, (Kairo:Darul Fikr al-'Arabi), hlm.47

¹⁰ Wafi, *Fiqh...*, hlm.199

dari bahasa asing, dan mengambil kosa kata asli bahasa Arab dengan cara derivasi.¹¹

Pandangan yang berbeda dari seorang linguis Arab modern, Chilmi Khalil. Menurut Khalil, *tawlid* adalah pembentukan kata baru dari kata asli bahasa Arab namun dengan perubahan makna yang tidak dikenal sebelumnya.¹² Pandangan seperti ini tidak muncul dari linguis Arab yang lain. Meskipun demikian, Aljawaliqi menjelaskan beberapa bentuk *ta'rib*; yaitu: 1) kosa kata asing yang masuk ke dalam bahasa Arab dan diubah sesuai dengan sistem bahasa Arab. 2) Kosa kata asing harus masuk ke dalam bahasa Arab pada masa isytisyhad. 3) Memunculkan kosa kata baru yang diambil dari kosa kata asli bahasa Arab, namun dengan perubahan.¹³ Jika dibandingkan dengan pendapat Aljawaliqi ini, maka *tawlid* seperti yang dijelaskan oleh Chilmi Khalil di atas masuk dalam kategori *ta'rib* jenis ke tiga. Dalam tulisan ini, untuk tujuan kemudahan, maka untuk seterusnya istilah yang digunakan adalah istilah *ta'rib*. Dengan demikian, seluruh proses pembentukan kosa kata baru dari bahasa asing dalam bahasa Arab disebut dengan *ta'rib*.

Pemahaman yang sedikit berbeda dengan dari seorang ahli bahasa Arab modern, Dr. Mamduh Muhammad Khasarah yang membedakan antara *ta'rib* dan *dandakhil*. Khasarah menyatakan bahwa *ta'rib* (*lafzhi*) adalah jika kosa kata dari bahasa asing yang digunakan dalam bahasa Arab setelah melalui proses perubahan (integrasi) yang diperlukan, khususnya dalam aspek fonologis dan morfologis.¹⁴ Sementara untuk istilah *dakhil*, Khasarah menggunakan istilah *tadkhil*. Menurut Khasarah, *tadkhil* adalah penggunaan kosa kata asing yang dipakai apa adanya oleh bangsa

¹¹ Beberapa ulama menggunakan istilah masa *ihhtijaj*. Lihat Wafi, *Fiqh...*, hlm.199

¹² Hilmi Khalil, 1985, *Al-Muwallad fi al- 'Arabiyyah*, (Beirut: Darul Nahdlah al-'Arabiyyah), hal. 203

¹³ Aljawaliqi, *Al-Mu'arrab...*, hal.15-16

¹⁴ Mamduh Muhammad Khasarah, 2008, *Ilm al-Mushtalach wa Tharaiq Wad'i al-Mushtalihat fi al-'Arabiyyah*, (Damaskus: Darul Fikri), hal.20

Arab. Hal ini terjadi karena bahasa Arab tidak memiliki padanan dari kosa kata tertentu.¹⁵

Istilah lain yang juga digunakan untuk hal ini adalah neologisme. Dalam Kamus Linguistik karya Harimurti Kridalaksana dijelaskan bahwa neologisme adalah ungkapan baru yang diciptakan dengan sengaja demi pembaruan atau untuk memberi ciri pribadi.¹⁶ David Crystal menyebutkan bahwa neologism adalah: “*the invention of new words*”, atau dengan ungkapan lain, “*a new or invented word or expression*”.¹⁷ Muhammad Ali Al-Khuli menerjemahkan kata ‘neologism’ ke dalam bahasa Arab dengan; 1) ‘تعبير جديد’ (2) ‘كلمة جديدة’, dan 3) ‘نحت كلمة جديدة’. Selanjutnya kata ‘neology’ diartikan ke dalam bahasa Arab dengan: 1) ‘نحت تعبير جديد’, dan 2) ‘استعمال تعبير قديم بمعني جديد’.¹⁸ Jika dilihat dari pendapat Ali al-Khuli tersebut, khususnya makna neologi nomer dua, dapat diambil kesimpulan bahwa neologisme adalah salah satu metode dalam *ta’rib*. Penjelasan tentang metode ini telah diuraikan secara singkat di atas. Dari sini juga dapat disimpulkan bahwa neologisme adalah *ta’rib*, akan tetapi tidak semua *ta’rib* adalah neologisme.

C. *Ta’rib* Sebelum Islam

Sejarah telah membuktikan bahwa bangsa Arab telah memiliki hubungan dengan bangsa lain. Tidak kurang dari bangsa Persia, Rumawi, Habasyah, Suryani memiliki hubungan yang erat dengan bangsa Arab.¹⁹ Para peneliti meyakini bahwa meskipun semenanjung Arab, dalam beberapa kondisi, terisolir dari dunia luar, namun kenyataannya, bangsa Arab telah memiliki hubungan dagang dan hubungan-hubungan yang lain dengan

¹⁵ Khasarah, *’Ilm al-Mushtalach...*, hlm.20

¹⁶ Harimurti Kridalaksana, 1993, *Kamus Linguistik*, (Jakarta:Gramedia), hlm.145

¹⁷ David Crystal, 1991, *The Cambridge Encyclopedia of Language*, (Cambridge: Cambridge University Press), hal. 73 dan 427.

¹⁸ Muhammad Ali Al-Khuli, 1982, *A Dictionary of Theoretical Linguistics*, (Lebanon: Librairie du Liban), hlm 182

¹⁹ Abdut Tawwab, *Fushul...*, hlm.358

bangsa-bangsa di sekitarnya, seperti: Persia, Bizantium, dan juga Habasyah.²⁰ Adanya hubungan antar bangsa tersebut menyebabkan adanya kontak bahasa, dalam hal ini adalah bahasa Arab dengan bahasa-bahasa dari bangsa-bangsa yang disebutkan tadi. Setiap kontak bahasa dapat dipastikan akan menghasilkan apa yang disebut dengan keterpengaruh bahasa, atau bahkan interferensi bahasa.²¹ Dalam kasus kontak bahasa, sebetulnya dapat dimengerti kalau ini merupakan kontak budaya, karena antara kontak bahasa dan kontak budaya tidak dapat dipisahkan.²² Oleh sebab itu, tidak mengherankan kalau beberapa tradisi bangsa lain juga didapati pada masyarakat Arab.

Bahasa Arab adalah bahasa yang terus berkembang, tidak statis dan terus menerima pengaruh dari bahasa lain, di samping memberi pengaruh terhadap bahasa lain. Dalam hal keterpengaruh bahasa ini, ada teori yang mengatakan bahwa bahasa yang digunakan oleh masyarakat yang memiliki tingkat peradaban rendah cenderung meniru bahasa dari masyarakat yang memiliki peradaban lebih tinggi. Teori ini disebut dengan *'prestige theory'*. Terkait dengan teori *'prestise'* ini, Yaron Matras mengatakan: *"The 'prestige' hypothesis assumes that speakers imitate elements of the speech of a socially more powerful, dominant community in order to gain approval and social status."*²³

Bahasa Arab, tidak bisa dipungkiri, mendapat pengaruh dari bahasa lain. Namun demikian, hal ini tidak mengindikasikan bahwa bahasa Arab adalah milik masyarakat atau bangsa yang memiliki peradaban rendah. Perihal keterpengaruh bahasa ini, Sarah G. Thomason mengatakan: *"The most common result of language contact is change in some or all of the languages; typically, though not always, at least one of the languages will exert at least*

²⁰ Muhammad Hasan, *at-Ta'rib....*, hlm.10

²¹ Abdut Tawwab, *Fushul....*, hlm.358

²² Uriel Weinreich, 1970, *Languages in Contact, findings and Problems*, (The Hague: Mouton), hlm.5

²³ Yaron Matras, 2009, *Language Contact*, (Cambridge: Cambridge University Press), hlm.150

*some influences on at least one of the other languages.*²⁴ Pernyataan Thomason ini menegaskan bahwa setiap kontak bahasa dipastikan akan menghasilkan keterpengaruh bahasa. Selanjutnya, bahasa mana yang lebih banyak terpengaruh dapat dilihat kembali teori 'prestise' sebagaimana diuraikan serba sedikit di atas.

Kontak bahasa dan juga kontak budaya telah terjadi antara bangsa Arab dengan bangsa lain sebelum datangnya Islam. Karena itu, tidak mengherankan jika ada beberapa kosa kata asing yang masuk ke dalam bahasa Arab. Salah satu bangsa besar yang memiliki hubungan dengan bangsa Arab adalah bangsa Yunani. bahasa Arab telah mengambil dari bahasa Yunani ini beberapa kosa kata. Di antara kosa kata tersebut adalah /ابليس/ yang berasal dari kata 'diabolos', /أسطورة/ dari kata 'historia', /درهم/ dari 'drakhmee', /دكان/ dari 'dokhei-on', dan /فندق/ dari 'pontokhei-on'. Lebih dari itu, kata-kata seperti /اقفل/, /قرطاس/, dan /كوب/ juga mempunyai akar bahasa Yunani. Ketiganya bertutur-turut berasal dari kata, 'khartees', 'kloustr-on, dan 'kyb-on'.²⁵

Di samping dari bahasa Yunani, bahasa Arab juga menyerap dari bahasa Latin. Bahasa Latin ini digunakan oleh bangsa-bangsa yang tinggal di negara, sekarang, Italia dan negara-negara lain yang berada dalam taklukannya. Dalam perkembangannya, bahasa Latin terpecah sesuai dengan dialek-dialek yang ada. Dialek-dialek Latin tersebut akhirnya menjadi bahasa sendiri. Bahasa-bahasa yang aslinya adalah dialek dari bahasa Latin tersebut adalah; bahasa Italia, bahasa Perancis, bahasa Spanyol, bahasa Portugal, dan bahasa Rumawi.²⁶Banyak kosa kata dari bahasa Latin yang diserap oleh bahasa, baik secara langsung maupun tidak secara langsung, yaitu melalui bahasa lain. Diantara kosa kata yang diambil dari bahasa Latin adalah /يلا تيم/ berasal dari *Palatium*, /

²⁴ Sarah, Thomason, 2001, *Language Contact*, (Edinburgh:Edinburgh Univesity Press), hlm.10

²⁵ Muhammad Hasan, *at-Ta'rib...*, hal.12 Contoh kosa kata yang diserap oleh bahasa Arab dari bahasa Yunani diuraikan lebih banyak lagi oleh Aljawaliqi dalam 'Al-Mu'arrab'; hal.52-56. Lihat juga Wafi, hlm.210

²⁶ Alwaliqi, *al-Mu'arrab...*, hlm.57

اصراط/ yan gaslinya *Strata*, yaitu jalan yang dikeraskan, /منديل/ yang aslinya adalah *Mantele*, /قنديل/ yang aslinya adalah cendela yang artinya adalah bersinar. Dari kata ini muncul kata 'candle' dalam bahasa Inggris. Lebih dari itu, kata-kata seperti /أوقية/, dan /ميل/ juga dikatakan berasal dari bahasa Latin.²⁷Kedua kata tersebut asalnya adalah 'uncia', dan 'milia'. Dari kata 'uncia' muncul kata 'ounce' dan 'inch' dalam bahasa Inggris.²⁸

Bahasa Persia adalah bahasa yang paling banyak mempengaruhi bahasa Arab di luar bahasa-bahasa Semit. Karena banyak nya kosa kata Persia dalam bahasa Arab, maka istilah /فارسي/ farisi, sering disebut sebagai sinonim dari kata /أعجمي/ a'jami.²⁹ Dari penggunaan dua istilah ini dapat dipahami jika banyak kosa kata dari bahasa Persia diambil oleh bahasa Arab. Banyaknya kosa kata Persia yang diserap oleh bahasa Arab juga menunjukkan hubungan yang erat antara kedua bangsa tersebut. Lebih dari itu, Muhammad Hasan mengatakan bahwa hubungan antara bangsa Arab dengan bangsa Persia adalah yang paling erat dibandingkan dengan hubungannya dengan bangsa-bangsa yang lain di sekitarnya.³⁰ Tidak kurang dari Al-'Azhari, seorang ahli bahasa Arab, penulis *at-Ta'rib* mengatakan bahwa kosa kata dari bahasa Persia yang diserap oleh bahasa Arab jumlahnya sangat banyak dan tidak bisa dihitung.³¹ Pandangan seperti ini diikuti oleh Gotthelf Bergstr, seorang orientalis Jerman (w.1933), yang menyatakan banyaknya kosa kata Persia yang masuk ke dalam bahasa Arab.³² Masih menurut Aljawaliqi, yang dimaksud dengan bahasa Arab Persia dalam konteks ini adalah bahasa Persia kuno, atau yang disebut dengan bahasa Pahlevi.³³

²⁷ Aljawaliqi, *al-Mu'arrab...*, hlm.58

²⁸ Aljawaliqi, *al-Mu'arrab...*, hlm.58

²⁹ Aljawaliqi, *al-Mu'arrab...*, hlm.31

³⁰ Muhammad Hasan, *at-Ta'rib...*, hlm.19

³¹ Lihat Aljawaliqi, *al-Mu'arrab...*, hlm.31

³² Muhammad Hasan, *at-Ta'rib...*, hlm. 22

³³ Aljawaliqi, *al-Mu'arrab...*, hlm.31

Kosa kata Persia yang diserap oleh bahasa Arab antara lain adalah: /استبرق/, /ديجاج/, /برق/, /إبريق/, /اسطوانة/.³⁴ Abu Mansur Ats-Tsa'alibi, penulis buku *Fiqh al-Lughah wa Sirr al-'Arabiyyah*, yaitu buku pertama dalam fiqh al-lughah yang secara jelas diberi judul dengan nama fiqh al-Lughah, menyebutkan banyak sekali kosa kata bahasa Persia yang diserap oleh bahasa Arab. Kosa kata tersebut antara lain adalah: /الكفّ, الساق, الفزاش, الخياض/.³⁵ Muhammad Hasan menyebutkan bahwa kata /ديوان/ aslinya adalah bahasa Persia yang artinya adalah buku catatan. Sementara itu, kata /مجوس/ aslinya adalah 'magu', yang artinya adalah penyembah api.³⁶

Sebagai salah satu bahasa Semit, tidak diragukan lagi bahwa bahasa Arab mendapat pengaruh dari bahasa Semit yang lain. Salah satu bahasa Semit yang banyak mempengaruhi bahasa Arab adalah bahasa Suryani atau *Syriac* dalam bahasa Inggris. Bahasa ini adalah cabang dari bahasa Aramea yang merupakan bahasa Semit Barat bagian Utara. Karena bahasa ini adalah bahasa komunikasi di wilayah yang sekarang disebut dengan Suriah dan sekitarnya, maka tidak mengherankan jika penduduk wilayah tersebut menggunakan bahasa Arab yang tercampur dengan bahasa Suryani.³⁷ Adapun kosa kata yang dikatakan berasal dari bahasa Suryani antara lain // /طور/, /ربانيون/, /طه/, /ابراهيم/, /شرحبيل/, // /عادياء/, dan /اسماعيل.³⁸

Bahasa Semit yang juga memberi pengaruh kepada bahasa Arab adalah bahasa Habasyah, sekarang Etiopia dan Eritrea. Para ahli menyatakan bahwa tidak banyak kosa kata dari bahasa Habasyah yang masuk ke dalam bahasa Arab. Di antara kosa kata Habasyah yang diserap oleh bahasa Arab antara lain adalah; / /برهان/, /حواري/, /منافق/, /فطر/, /منبر/, /محراب/, /مصحف/.³⁹ Hal yang

³⁴ Lihat Aljawaliqi, *al-Mu'arrab...*, hlm.35

³⁵ Abu Mansur Ats-Tsa'alibi, 1989, *Fiqh al-Lughah wa Sirr al-'Arabiyyah*, (Damaskus:Darul Hikmah), hlm.323

³⁶ Muhammad Hasan, *at-Ta'rib...*, hal.23

³⁷ Aljawaliqi, *al-Mu'arrab...*, hlm.60

³⁸ Wafi, *Fiqh ...*, hlm.207

³⁹ Aljawaliqi, *al-Mu'arrab...*, hlm.62

tidak jauh berbeda juga terjadi dengan bahasa Ibrani. Bahasa Arab tidak banyak mengambil kosa kata dari bahasa Ibrani secara langsung. Beberapa kosa kata Ibrani diserap oleh bahasa Arab melalui bahasa Suryani.⁴⁰

D. Ta'rib Sesudah Masa Islam

Yang dimaksud dengan masa sesudah Islam di sini adalah masa sesudah periode *ihtijaj*. Periode *ihtijaj* ini mencakup masa Jahjilliyah, Periode awal Islam, atau *shadr al-Islam*, masa kekhallifahan Bani Umayyah, dan juga masa awal kekhallifahan Abbasiyah. Oleh sebab itu, yang dimaksud dengan masa sesudah Islam di sini adalah masa Daulah Abbasiyah. Masa ini ditandai dengan gerakan ilmiah, terutama semenjak adanya gerakan penerjemahan buku-buku filsafat dan ilmu-ilmu lain dari bahasa Yunani dan bahasa-bahasa lain.

Kesulitan *ta'rib* yang ditemukan oleh para ahli, baik ahli ilmu atau ahli bahasa, adalah tidak adanya padanan untuk istilah-istilah tertentu. Hal ini tentunya sangat dimaklumi karena bahasa Arab tidak memiliki tradisi keilmuan seperti bangsa-bangsa lain. Untuk itu, para ahli bahasa Arab dan juga ilmunya sering menggunakan metode terjemah untuk menjelaskan istilah-istilah yang ditemukan dalam ilmu-ilmu baru tersebut. Namun demikian, tidak semua istilah memiliki padanannya dalam bahasa Arab. Untuk itu, ada kalanya istilah itu diterjemahkan dengan satu kata, dan ada kalanya pula diterjemahkan dengan menggunakan frasa aau bahkan kalimat. Di bawah ini ditampilkan tabel kosa kata *mu'arrab* yang diterjemahkan dengan satu kata.

Tabel. 01⁴¹

No	Istilah Asing	Istilah Arab
1	Categories	المقولات
2	Peri-Hermeneis	العبارة

⁴⁰ Aljawaliqi, *al-Mu'arrab...*, hlm.62

⁴¹ Lihat Aljawaliqi, *al-Mu'arrab...*, hlm.105-106

3	Apodectic	البرهان
4	Sophisticism	المغالطون
5	Rhetoric	الخطابة
6	Geometric	الهندسة
7	Peri-Hermeneis	العبارة
8	Arithmetic	الحسابيات
9	Theology	الربوبية
10	Topic	الجدل

Adapun istilah-istilah yang diterjemahkan dengan penjelasan adalah sebagai berikut.

Tabel: 02⁴²

No	Istilah Asing	Istilah Arab
1	Angiris	الشجرة المعروفة بخروب الخنازير و عربت أناغورس
2	Angallis	نبات ذو صنفين مختلفين في زهرهما و عربت باناغالس
3	Petroselinum	الكرفس الصخروي و عربت بيطراسالينون
4	Stoechas	موقف الأرواح و عربت بأسطوخودس

Di samping istilah-istilah yang berhubungan dengan ilmu pengetahuan, beberapa tataran linguistik juga mendapat perhatian khusus dalam *ta'rib*. Namun demikian, tataran linguistik yang mendapat perhatian dalam *ta'rib* adalah yang berhubungan dengan istilah-istilah ilmiah. Misalnya adalah prefik '*poly*', dan sufik '*oid*' dalam bahasa Yunani. Kata '*poly*' adalah bahasa Yunani asli kemudian masuk ke dalam bahasa Latin dan seterusnya masuk ke dalam bahasa-bahasa Eropa secara umum. Kata ini, dalam bahasa aslinya, memiliki arti 'jumlah banyak'(lebih dari dua). Oleh sebab itu semua kata atau istilah yang diawali dengan kata

⁴² Lihat Aljawaliqi, *al-Mu'arrab...*, hlm.134

'poly' diterjemahkan dengan 'banyak'.⁴³ Adapun sufik 'oid' dalam bahasa Yunani berarti 'seperti', dalam bahasa Arab /شبيهه/. Oleh sebab itu semua istilah atau kata yang diakhiri dengan sufik 'oid' diterjemahkan dengan 'seperti' atau /شبيهه/. Di bawah ini ditunjukkan beberapa kosa kata asing (Yunani) yang memiliki unsur imbuhan 'poly' dan 'oid' dengan artinya dalam bahasa Arab.

Tabel : 03⁴⁴

No	Istilah Asing	Istilah Arab
1	Polypodium	كثير الأرجل
2	Polyganatum	كثير العقد
3	Polytrchum ¹	كثير الشعر
4	Polygala	مكثر اللبن
5	Dopmoeides	الشبيه بالغار
6	Scorpioeides	الشبيه بذنب العقرب
7	Myrsinoeides	الشبيه بالآس
8	Polygoneides	الشبيه بعضى الراعي

E. Perubahan dalam Kata Serapan

Setiap bahasa memiliki sistem yang berbeda dari bahasa lain, baik secara fonologis, morfologis, maupun sintaksis. Ketika satu bahasa mempengaruhi bahasa lain, akan terjadi tarik ulur antara bahasa sumber dan bahasa sasaran. Tarik ulur itu dapat terjadi dari aspek-aspek linguistik dalam berbagai tatarannya. Namun demikian, ada dua kemungkinan yang terjadi; kosa kata yang diserap akan dipertahankan apa adanya, atau disesuaikan dengan sistem bahasa penerima. Dalam bahasa Indonesia, kata-kata asing yang diserap, seperti website, email, dan internet, dipertahankan seperti aslinya. Namun demikian, ada juga kata-kata yang diserap

⁴³ Aljawaliqi, *al-Mu'arrab...*, hlm. 142

⁴⁴ Aljawaliqi, *al-Mu'arrab...*, hlm.143

mengalami perubahan yang disesuaikan dengan sistem bahasa Indonesia. Contoh kata-kata serapan yang mengalami perubahan dalam bahasa Indonesia adalah integrasi, demokrasi, dan analisis. Perubahan yang terjadi pada kata-kata serapan dari bahasa asing, terlebih lagi dari bahasa yang berbeda rumpun, sangatlah wajar dan terjadi di setiap bahasa. Terkait dengan hal ini, J. Heath mengatakan; “...*the borrowing language may have several possible ways of incorporating the foreign forms into its own phonological, morphological, and semantic system, ...*”⁴⁵

Bahasa Arab, ketika menyerap kosa kata dari bahasa asing akan melakukan penyesuaian dengan sistem yang ada dalam bahasa tersebut. Sejak masa pra Islam, bangsa Arab sudah melakukan perubahan-perubahan pada kosa kata yang diserap dari bahasa asing. Kata ‘*barge*’ dalam bahasa Inggris diserap oleh bahasa Arab dan disesuaikan dengan bentuk-bentuk morfologis bahasa Arab. Dengan cara ini, kata ‘*barge*’ berubah menjadi /بارجة/ dalam bahasa Arab.⁴⁶ Hal demikian juga terjadi pada kosa kata yang lain, misalnya adalah kata ‘*circus*’ diserap menjadi /سيرك/, kata ‘*consulate*’ menjadi /قنصلية/, kata ‘*diplomatic*’ menjadi /ديبلوماسية/, dan kata ‘*magnetic*’ menjadi /مغناطيسي/.⁴⁷ Meskipun demikian, ada kosa kata yang diserap apa adanya dari bahasa asing. Di antara kosa kata yang diserap tanpa mengalami perubahan adalah nama-nama orang seperti; /اسماعيل/, /إبراهيم/, dan /سندس/, atau nama-nama benda yang tidak ditemukan dalam bahasa Arab, seperti: /سموئل/, dan /استيرق/.

Dalam hal perubahan dan penyesuaian kata yang diserap oleh bahasa Arab dari bahasa asing, Aljawaliqi menyatakan bahwa kata-kata yang diserap oleh bahasa Arab dari bahasa apapun mengalami perubahan, baik secara fonologis maupun

⁴⁵ J. Heath, *Borrowing*, dalam, Rajend Mestrie, ed, 2001, *Concise Encyclopedi of Sociolinguistics*, (Oxford: Elsevier Science Ltd), hlm.433

⁴⁶ Lihat *Lexicon of Touristic Terms, English–Arabic*, (2013) yang diterbitkan oleh kementerian Pariwisata. Saudi Arabia

⁴⁷ Data-data ini diperoleh dari *Lexicon of Touristic Terms, English – Arabic*, (2013) yang diterbitkan oleh kementerian Pariwisata. Saudi Arabia

morfologis sehingga menjadi kata dengan bentuk leksikon Arab.⁴⁸ Abdu Tawwab memberikan penjelasan yang lebih rinci tentang perubahan ini. Menurutnya, perubahan yang terjadi pada kosa kata yang diserap oleh bahasa Arab adalah; 1) mengubah fonem-fonem yang tidak dikenal dalam bahasa Arab untuk disesuaikan dengan fonem-fonem bahasa Arab, 2) mengubah bentuk kata disesuaikan dengan bentuk leksikon Arab.⁴⁹ Selanjutnya, Tawwab menyatakan bahwa kosa kata dari bahasa asing bisa diambil tanpa mengalami perubahan jika sesuai dengan sistem fonologi dan morfologi bahasa Arab.⁵⁰ Tidak berbeda dari Abdu Tawwab, Wafi menjelaskan perubahan kata serapan dalam bahasa Arab yang meliputi; penambahan fonem, penghilangan fonem, ataupun penggantian fonem.⁵¹

Dalam studi tentang kontak bahasa, meniru dan menyesuaikan adalah proses yang wajar dalam setiap bahasa. Yang dimaksud dengan meniru dan menyesuaikan di sini adalah bahwa bahasa sasaran, (Inggris) *recipient language* (rl), mencontoh sistem bunyi atau pelafalan sebagaimana yang terjadi di bahasa sumber, (Inggris) *source language* (sl).⁵² Thomason menggarisbawahi hal ini dengan mengatakan: “*The most common result of language contact is change in some or all of the languages.*”⁵³ Pernyataan Thomason tersebut menegaskan bahwa setiap kontak bahasa dipastikan akan memunculkan keterpengaruhannya, dan setiap kata yang masuk ke dalam bahasa lain akan mengalami perubahan. Teori-teori umum dalam kontak bahasa dengan berbagai hasilnya seperti diuraikan di atas juga berlaku untuk bahasa Arab. Hal ini akan terus terjadi dalam bahasa Arab karena bahasa Arab adalah bahasa yang hidup dan terus berkembang.

⁴⁸ Aljawaliqi, *al-Mu'arrab...*, hlm.14

⁴⁹ Abdu Tawwab, *Fushul...*, hlm.363-364

⁵⁰ Abdu Tawwab, *Fushul...*, hlm.364

⁵¹ Wafi, *Fiqh...*, hlm.204

⁵² Lihat Frans van Coetsem, 1988, *Loan Phonology and the Two Transfer Types in Language Contact*, (Tokyo:Foris Publication), hlm.8

⁵³ Thomason, *Language...*, hlm.10

F. Penutup

Tidak dipungkiri bahwa bahasa Arab adalah bahasa yang digunakan oleh bangsa Arab untuk berkomunikasi dengan sesama mereka. Bahasa Arab adalah bahasa resmi di 21 negara di wilayah Timur Tengah, dan menjadi bahasa yang dipahami oleh lebih dari satu miliar manusia. Meskipun bahasa Arab memiliki sistem gramatikal yang sudah mapan, bahkan terjaga semenjak sebelum kedatangan Islam, namun bahasa Arab tidak bisa menghindar dari realita perkembangan umat manusia.

Di jaman modern seperti sekarang ini, sangatlah sulit bagi suatu masyarakat atau bangsa, untuk menghindar dari hubungan dengan masyarakat atau bangsa lain. Munculnya berbagai macam sarana komunikasi modern, telah mendorong bangsa-bangsa di dunia untuk saling berhubungan yang tentunya berlanjut kepada komunikasi antar bangsa. Komunikasi seperti yang terjadi seperti sekarang ini telah menyebabkan kontak bahasa yang sangat erat. Hampir dapat dipastikan bahwa tidak ada bahasa yang digunakan oleh masyarakat modern yang tidak mengalami kontak dengan bahasa lain.

Dalam kasus kontak bahasa, pengaruh mempengaruhi antar bahasa adalah hal yang wajar. Sebagai bahasa yang memiliki posisi penting dalam sejarah umat manusia, bahasa Arab, tidak diragukan lagi telah mempengaruhi bahasa-bahasa lain di dunia. Hal ini terjadi karena ada faktor penting yang mempengaruhinya, yaitu agama Islam. Berbagai istilah yang digunakan dalam bahasa Arab ditransfer dan diambil oleh bahasa lain karena menjadi bagian dari Islam. Namun demikian, bahasa Arab pun tidak dapat menghindar dari pengaruh bahasa lain.

Semenjak sebelum Islam, bahasa Arab sudah banyak menyerap kosa kata yang berhubungan dengan berbagai bidang yang tidak dimiliki oleh bangsa Arab. Kosa kata yang diserap oleh bahasa Arab dianggap sebagai bahasa Arab sendiri. Dengan demikian, tidak mudah membedakan antara kosa kata Arab asli

atau kosa kata serapan. Hal ini terjadi karena kosa kata yang diserap, pada umumnya telah mengalami perubahan-perubahan untuk disesuaikan dengan sistem bahasa Arab. Untuk itu, tidak sedikit kosa kata yang aslinya dari bahasa asing, digunakan oleh Alquran. Sesudah Islam, kosa kata di bidang ilmu pengetahuan, kedokteran, filsafat, sistem pemerintahan, bahkan dalam bidang pertanian, banyak diserap oleh bahasa Arab. Lebih dari itu, di jaman modern seperti sekarang ini, dimana teknologi informasi menguasai seluruh aspek kehidupan, penyerapan kosa kata asing akan terus berlanjut dan tidak dapat dihentikan.

Sebagai penutup dari tulisan sederhana ini, penulis ingin menyampaikan bahwa di era yang didominasi oleh dunia internet ini, muncul kosa kata baru, khususnya dalam bahasa Inggris, yang jumlahnya tidak terhitung. Mau atau tidak mau, suka atau tidak suka, pengguna bahasa selain bahasa Inggris, dituntut untuk menyesuaikan diri. Dengan kata lain, mereka harus mengikuti bahasa yang ada, dan secara tidak langsung mereka telah menyerap bahasa tersebut. Selanjutnya, jika kosa kata tersebut diterima oleh semua pihak, nantinya akan menjadi bahasa formal, yaitu kosa kata asing yang diserap oleh bahasa tertentu. Kondisi ini terjadi di semua bahasa, selain bahasa Inggris, termasuk bahasa Arab. Oleh sebab itu, tulisan sederhana ini sebaiknya diteruskan oleh para peneliti lain dengan objek kosa kata modern.

Daftar Pustaka

- Abu Mansur Ats-Tsa'libi, 1989, *Fiqh al-Lughah wa Sirr al-'Arabiyyah*, .Damaskus: Darul Hikmah.
- Ali Abdul Wahid Wafi, 1988, *Fiqh al-Lughah*, .Kairo: Daru Nahdlati Mishra.
- David Crystal, 1991, *The Cambridge Encyclopedia of Language*, .Cambridge: Cambridge Univesity Press.

- Frans van Coetsem, 1988, *Loan Phonology and the Two Transfer Types in Language Contact*, Tokyo: Foris Publication..
- Harimurti Kridalaksana, 1993, *Kamus Linguistik*, (Jakarta: Gramedia).
- J. Heath, *Borrowing*, dalam, Rajend Mestrie, ed, 2001, *Concise Encyclopedi of Sociolinguistics*, Oxford: Elsevier Science Ltd.
- Lexicon of Touristic Terms, English–Arabic*, 2013, (Riyad: Kementerian Pariwisata. Saudi Arabia).
- Mamduh Muhammad Khasarah, 2008, *‘Ilm al-Mushtalach wa Tharaiq Wadli al-Musthalahat fi al-‘Arabiyyah*, Damaskus: Darul Fikri.
- Muhammad Hasan Abdul Aziz, 1990, *at-Ta’rib fil Qadim wal Chadits*, Kairo: Darul Fikr al-‘Arabi.
- Muhammad Ali Al-Khuli, 1982, *A Dictionary of Theoretical Linguistics*, Lebanon: Librairie du Liban.
- Ramadhan Abdu Tawwab, 1987, *Fushul fi Fiqh al-‘Arabiyyah*, Kairo: Maktabah Khanji.
- Subchi salih, 2009, *Dirasat fi Fiqh al-Lughah*, Beirut: Darul Ilmi Lil Malayin.
- Uriel Weinreich, 1970, *Languages in Contact, findings and Problems*, The Hague: Mouton,
- Yaron Matras, 2009, *Language Contact*, (Cambridge: Cambridge University Press.
- Sarah, Thomason, 2001, *Language Contact*, (Edinburgh: Edinburgh Univesity Press.

PERANAN KAJIAN KEBAHASAAN ARAB DALAM STUDI KEISLAMAN

Sukamta

A. Pendahuluan

Sebagaimana diketahui bahwa Alqur'an dan sunnah merupakan dasar ajaran Islam. Meskipun sumbernya sama perbedaan di antara umat Islam dalam hal pemahaman ajarannya, masih tetap ada, dan tampaknya pasti akan selalu ada. Munculnya perbedaan pendapat, bukanlah karena perbedaan sumber ajaran yang menjadi landasan, tetapi lebih disebabkan perbedaan penafsiran terhadap apa yang ada dalam sumber tersebut. Mengapa perbedaan itu terjadi? Sejauh mana peranan kajian bahasa Arab dalam perbedaan penafsiran ini? Apa wujud kongkrit dari kajian kebahasaan yang dimaksud? Dalam masalah-masalah apa saja? Apakah kajian kebahasaan saja cukup untuk memahami Alqur'an dan as-sunnah yang berbahasa Arab ini? Kalau dengan bahasa belum cukup, bagaimana cara memahami Alqur'an dan sunnah tersebut?

Tulisan ini dimaksudkan untuk mengkaji sejauh mana peranan kajian bahasa Arab dalam studi Islam yang mencakup beberapa permasalahan tertentu yang dipandang penting berkaitan dengan kajian kebahasaan dalam studi keislaman, khususnya yang berkaitan dengan teks-teks berbahasa Arab, terutama Alqur'an yang, antara lain, berisi masalah fiqh, kalam dan tasawuf .

B. Ilmu-ilmu Bahasa Arab dan Kajian Alqur'an

Alqur'an diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab yang jelas,¹ selama sekitar 23 tahun di berbagai tempat antara Makkah dan Madinah, dalam konteks sosiokultural tertentu saat itu. Dengan demikian, pemahaman terhadap Alqur'an di samping memerlukan pengetahuan tentang situasi dan kondisi sosiokultural saat Alqur'an itu diturunkan, juga penguasaan ilmu-ilmu bahasa Arab. Alqur'an juga turun dengan "tujuh harf", yang oleh kebanyakan ulama dipahami sebagai berbagai dialek di daerah sekitar tempat turunnya al-Qur'an, yang kemudian menjadi beberapa versi *qira'āt*. Maka untuk memahaminya, juga diperlukan adanya pengetahuan tentang berbagai *qira'āt* tersebut.

Alqur'an sering berbicara tentang peristiwa alam semesta, baik makro maupun mikro, juga masalah sosial, maka untuk memahaminya diperlukan pula pengetahuan tentang masalah yang dibicarakan oleh ayat Alqur'an tersebut. Dengan demikian, untuk pemahaman terhadap Alqur'an di samping memerlukan ilmu-ilmu terkait kebahasaan dan kesasteraan, ilmu asbab nuzul, sejarah dunia Arab saat turunnya Alqur'an, juga ilmu-ilmu kealaman dan sosial.

Di antara sekian banyak perangkat ilmu yang diperlukan untuk memahami pesan yang dibawa Alqur'an adalah kajian bahasa Arab, karena memang Alqur'an itu turun dalam bahasa Arab. Dalam hal ini, penulis hanya akan membatasi diri pada peranan ilmu-ilmu bahasa Arab baik *sharf*, *nahwu*, maupun *balaghah* dalam kajian Alqur'an. Kesemuanya ilmu tersebut berupaya mencari makna yang terkandung dalam *naṣ* (teks).

Al-Qur'an menurut Zarqāni mengandung dua macam makna, yaitu:

- a. Makna pertama (*al-ma'nā al-awwali*), yaitu makna yang pertama-tama dipahami dari suatu lafal. Pada umumnya orang tidak berbeda pendapat dalam memahaminya.

¹ Q.S.asy-Syu'ara : 195

- b. Makna kedua (*al-Ma'na al-Šānawī*), yaitu makna yang dibalik makna pertama. Dikatakan makna *šānawī* karena pemahaman terhadap makna tersebut datang belakangan. Tentang makna ini orang-orang dapat berbeda pendapat dalam memahaminya. Alqur'an yang dikenal dengan sasteranya yang tinggi, penuh dengan jenis makna ini. Hal ini sejalan dengan sebuah kitab yang dijadikan sebagai pedoman sepanjang masa.

Kedua makna ini dapat ditemukan dalam ayat-ayat Alqur'an. Jika semua ayat Alqur'an hanya berisi makna pertama (*al-ma'nā al-awwālī*), maka tak ada penafsiran lagi dan penggalan makna baru. Sebaliknya, kalau semua ayat Alqur'an mengandung makna kedua (*al-Ma'na al-Šānawī*), maka tidak ada lagi yang dapat dijadikan patokan. Jadi ada *Tawābit* dan ada *mutaghayyirāt*, ada ayat-ayat yang *qat'iy ad-dalālah* (yang maknanya pasti) dan ada yang *zanny ad-dalālah*. Dari sini, dapat dipahami pula terbaginya ayat-ayat Alqur'an menjadi dua: yang pertama disebut dengan ayat-ayat *muhkamāt* yang kedua disebut ayat-ayat *mutasyābihat*.² Jika pemahaman terhadap makna yang pertama cukup digunakan ilmu *nahwu* dan *sarf*, maka untuk menggali makna kedua diperlukan ilmu *balāghah*, terutama ilmu *bayān* dan *ma'ānī*.

1. Kajian *sarf* dalam kajian Alqur'an

Ilmu *sarf* berkaitan dengan masalah bentuk-bentuk (*ṣ iyagh*) kata dalam bahasa Arab dan perubahan makna yang ditimbulkan oleh perubahan bentuk tersebut. Dalam kajian Alqur'an muncul persoalan, misalnya mengapa pada surah al-An'ām [6] : 125, digunakan kata *ḍayyiq* yang bentuknya *ṣifah musyabbihah bismi fā'il*,

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ، يَشْرَحْ صَدْرَهُ، لِلْإِسْلَامِ، وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ، يُجْعَلْ
صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا، كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ، كَذَلِكَ يُجْعَلُ اللَّهُ

² Alqur'an, surah Ali Imrān(3): 7

الرَّجَسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢٥﴾

Sementara pada surah Hūd [11]: 12, digunakan kata *dā'iq* yang bentuknya *isim fā'il* :

فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ ۖ وَإِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ كِتَابٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿١٢﴾

Kedua kata tersebut berasal dari akar kata yang sama, yakni *dyq* tetapi maknanya dapat berbeda karena perbedaan bentuk kata. Ayat yang menggunakan *ṣifah musyabbihah bismi fā'il*, yakni surah al-An'ām (6) : 125 menjelaskan sesaknya dada orang yang sesat. Penggunaan bentuk kata ini menunjukkan bahwa sesaknya dada itu bersifat permanen selama orang itu ada dalam kesesatan. Oleh karena *ṣifah musyabbihah bismi fā'il* itu menunjuk makna sifat yang tetap, maka pemilihan *sighah* tersebut pada ayat dimaksud itu tepat. Berbeda dengan bentuk *isim fā'il* seperti yang digunakan pada ayat 12 surah Hūd(11). *Isim fā'il* tidak menunjuk kepada arti sifat yang tetap. Dalam ayat tersebut digambarkan bahwa boleh jadi dada nabi saw akan sesak (*dā'iq*) jika orang-orang kafir itu mengatakan mengapa tidak diturunkan padanya kekayaan atau Malaikat. Pada ayat ini tidak digunakan bentuk *ṣifah musyabbihah bismi fā'il*, melainkan *isim fā'il* yang tidak menunjukkan makna tetap. Maka ayat tersebut diawali dengan kata *la'alla* artinya boleh jadi sesak, boleh jadi tidak sesak, dengan kata lain, kata tersebut digunakan untuk keadaan (dada sesak) yang tidak tetap, yakni kalau ada perkataan sebagaimana disebutkan dalam ayat tersebut, hal itu juga belum tentu.

Dengan demikian, penggunaan bentuk *isim fā'il* untuk ayat tersebut cocok dengan konteks ayatnya³.

³ Baca, Mustafa Ghulāyaini, *jāmi' ad-Durūs al-'Arabiyyah*, Jld 1, hlm. 178 -185

Selanjutnya kata *yaṭhurna* dan *yaṭṭahharna* dalam surah al-Baqarah [2]: 222 yang merupakan versi *qira'at* pada kata dan ayat yang sama⁴.

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

Kata *yaṭhurna* berarti suci, masalahnya adalah: apakah diperbolehkannya mendekati (baca: menggauli) isteri, setelah ia suci dari haid, meskipun belum mandi? Ataukah suci dari haid dan sudah mandi junub? Pertanyaan ini terjawab oleh adanya dua versi *qira'at*. Jika *qira'at* jumbuh yakni *yaṭhurna* berarti suci, secara umum, baik suci karena telah berhenti dari haid atau karena sudah mandi, tetapi *qira'at* lainnya, yakni: *yaṭṭahharna* yang berasal dari *yataṭahharu* kemudian huruf *ta* diidghamkan kepada huruf *ṭa*, berarti bersuci dari hadas, berdasarkan penggunaan ayat: وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا Dengan demikian, terjawablah pertanyaan di atas, yakni bahwa pengertian suci pada kalimat *hatta yaṭhurna* (sampai mereka para isteri suci) adalah bukan hanya suci karena berhenti dari haid, tetapi suci dari hadas, yakni setelah mandi junub. Kasus ini menjelaskan bahwa versi *qira'ah* itu saling menafsirkan antara satu dengan yang lain⁵.

2. Kajian nahwu dan Alqur'an

- a. Bacaan *Annallah barīun minal musyrikīn warasūluh* pada surah at-Taubah [9]: 3

وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ، فَإِنْ بُسْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ عِزٌّ مَّعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

⁴ Jalaluddin, *Tafsīr Jalālain*,

⁵ Baca: Ibnu 'Asyur: *at-tahrīr wa at-Tanwīr*, Tunis, 1984, jilid 2, hlm: 367

Saat itu ada seorang badui mendengar seseorang membaca *warasūlih*, maka si badui itu mengatakan : “Kalau Allah lepas dari utusanNya, maka aku juga lepas darinya. Maka dibawalah badui itu kepada Umar ra dan membacakan kepadanya ayat tersebut dengan membaca *jar* (*warasūlih*), kemudian Umar pun menyuruh kaum muslimin untuk belajar bahasa Arab. Dalam hal ini, terkait masalah *i’rab*⁶. Kekeliruan bacaan *i’rab* ini telah menyadarkan umat Islam akan pentingnya pendalaman bahasa Arab, yang di antaranya kemudian dikenal dengan nahwu. Letak kekeliruannya ada pada masalah bacaan yang semestinya dibaca *rafa’* (*warasūluh*), tetapi dibaca *jar* (*warasūlih*). Perbedaan bacaan ini mengakibatkan perbedaan makna. Jika dibaca *rafa’* artinya bahwa Allah dan utusanNya lepas dari kaum musyrikin, sementara jika dibaca *jar*, artinya Allah lepas dari kaum musrikin dan lepas pula dari utusanNya. Rupanya perbedaan makna akibat masalah yang kemudian disebut dengan masalah nahwu (baca: *i’rāb*) dipahami oleh orang badui, yang memang masih memiliki kepekaan bahasa Arab, sehingga ia mampu membedakan makna antara bacaan *rafa’* dan bacaan *jar* pada ayat tersebut.

- b. Bacaan *waarjulakum* dengan bacaan nasab, dan *wa arjulikum* dengan bacaan *jar* pada Surah al-Ma’idah [5]:
6.

يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ
وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ
وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ
مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا
فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ
مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ
تَشْكُرُونَ ﴿٦﴾

⁶ Ibnu ‘Asyūr, *at-tahrīr wa at-Tanwīr*, Tunis, 1984, jilid 10: hlm. 109

Bacaan yang pertama di'ataskan kepada *wujūhakum*, sebagai obyek dari *fahsilū*, sedangkan bacaan yang kedua di'ataskan kepada *biru'usikum* yang dikaitkan dengan kata kerja *famsahū*.⁷ Dari bacaan yang pertama dapat dipahami bahwa dalam berwudu kaki harus dibasuh, karena merujuk pada kata *fahsilū*, sementara dari bacaan yang kedua dapat dipahami bahwa kaki itu diusap, karena merujuk kepada kata *famsahū*. Kedua cara ini digunakan dalam berwudu: ketika seseorang sudah menggunakan *muzakh* dalam keadaan suci dari hadas, kemudian ia batal wudunya, maka setelah mengusap kepala, ia tidak perlu mencopot *muzakhnya*, melainkan cukup mengusapnya saja. Tetapi ketika tidak memakai *muzakh*, tentu ia harus membasuhnya.

c. *Istisnā munqati'* pada surah al-Baqarah [2]: 34:

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴿٣٤﴾

Jika tidak membandingkan dengan ayat lain dalam masalah yang sama, mungkin orang dapat berkesimpulan bahwa Iblis itu termasuk malaikat. Tetapi pada surah al-Kahfi [18]: 50 :

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا ﴿٥٠﴾

secara tegas disebutkan bahwa Iblis itu termasuk bangsa Jin. Dengan demikian, *uslub istisna* pada surah al-baqarah(2) ayat: 34 tersebut adalah *istisnā munqati'*. Maka penerjemahan *illa* yang lebih cocok untuk *uslub istisnā munqati'* bukan: "kecuali", melainkan "tetapi? : " ...maka mereka bersujud, tetapi Iblis enggan (bersujud) dan sombong"

d. *Harf wāw* sebelum kata *ar-rāsikhūna* pada surah Ali 'Imrān [3]: 7

⁷ Ibnu 'Asyūr, *at-tahrīr wa at-Tanwīr*, Tunis, 1984 jilid 6, hlm. 130

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ
فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا
يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا
يَذَكِّرُ إِلَّا الْأُولَئِينَ

dapat dimaknai *wāw 'ataf* atau *wāw isti'nāf*. Jika dimaknai yang pertama, maka berarti bahwa yang mengetahui *mā tasyābaha* (ayat-ayat *mutasyābihat*) adalah Allah dan *ar-rāsikhūna fī al-ilm*. Cara membacanya pun tidak berhenti pada kata *illallāh*, tetapi jika dimaknai dengan yang kedua (*wāw isti'nāf*), maka yang mengetahuinya hanyalah Allah, dan cara membacanya harus berhenti (waqaf) pada kata *illallāh* . Dari sini muncullah perdebatan apakah ayat-ayat *mutasyābihat* itu boleh ditakwil atau tidak. Golongan muta'akhhirīn cenderung kepada keharusan takwil, sementara golongan salaf cenderung tidak mentakwilnya. Dalam pada itu, ada pendapat yang ketiga yang memandang dari sisi makna takwil itu sendiri. Jika takwil diartikan sama dengan tafsir, maka yang mengetahui takwilnya di samping Allah, juga *ar-rāsikhūna fī al-ilm* yakni orang-orang yang mendalam ilmunya. Tetapi kalau takwil diartikan dengan arti *'ainul mukhbar bih* (keadaan sebenar-benarnya) sebagaimana makna takwil pada surah al-Kahfi (18)ayat: 82, maka tentu hanya Allah lah yang mengetahuinya. Masalah ini berkaitan dengan *muhkamāt* dan *mutasyābihāt*.

3. Kajian Balaghah dan Alqur'an

a. Makna hakikat, *majāz* dan *ta'wīl*

Kajian kebahasaan yang lebih mendalam dilakukan oleh ulama balaghah. Jika kajian nahwu menekankan pencarian makna yang ditimbulkan oleh struktur bahasa, misalnya dari sisi *mutbadak-khabar, fī'il- fā 'il, sifat-mausuf* dan yang semisalnya, maka kajian balāghah, antara lain, menekankan pada persoalan apakah makna kata tertentu atau struktur kalimat tertentu merujuk kepada pengertian hakikat, majaz atau kinayah, dan

sebagainya. Dari sini, muncullah istilah *ta'wīl* yang mencari makna di balik makna tersurat. Di sini pula yang membedakan antara kajian nahwu, yang lebih menekankan pencarian makna tersurat, dan kajian balāghah yang menekankan pencarian makna yang tersirat.

Sebagai contoh, jika ada ayat-ayat dalam al-Qur'an yang sepiantas tampak 'bertentangan' antara yang satu dengan yang lain, misalnya ayat-ayat *mutasyābihāt* yang dipandang sebagai ungkapan yang mengandung gaya bahasa *majāz*, dengan ayat-ayat *muḥkamāt*, maka ayat tersebut perlu dikembalikan kepada pengertian yang lebih pasti yaitu sebagaimana yang ada dalam ayat-ayat *muḥkamāt*. Di sinilah *ta'wīl* memegang peranan, yakni peranan mengembalikan makna *majāzi* kepada makna *ḥaqīqi*, sungguhpun penentuan mana ayat-ayat yang *muḥkamāt* dan mana yang *mutasyābihāt* dapat berbeda antara ulama yang satu dengan yang lain.

Majāz dan *ta'wīl* merupakan dua istilah yang saling berkaitan, Kedekatan antara *majāz* dan *ta'wīl* adalah karena *majāz* berkaitan dengan **cara pengungkapan** makna (pesan) melalui alat penyampai pesan yang disebut bahasa: menggunakan fungsi bahasa sebagai sarana untuk *ifhām* (mengupayakan orang lain paham), sedangkan *ta'wīl* berkaitan dengan **cara pemahaman** terhadap pesan yang disampaikan melalui bahasa tersebut: menggunakan fungsi bahasa sebagai sarana untuk *fahm* (memahami).

Makna itu sendiri sebenarnya terletak di dalam gagasan penutur (penyampai pesan) dan petutur (penerima pesan). Peran bahasa dalam bentuk simbol, baik berupa huruf maupun suara adalah sebagai media semata. Maka kajian *majāz* dan *ta'wīl* di sini adalah sebagai upaya untuk menemukan makna yang tersimpan di balik lafal (bahasa).

b. Permasalahan *Majāz* dan *Ta'wīl*

Sebagian ulama mengatakan bahwa tidak ada *majāz* dalam al-Qur'an karena *majāz* identik dengan kebohongan, dengan kata

lain, ada deviasi makna yakni penggunaan lafal untuk suatu makna yang berbeda dengan makna yang dibuat untuknya. *Majāz* dipakai karena sudah tidak dapat menggunakan bahasa *ḥaqīqah*. Ketidak-mampuan ini mustahil bagi Allah. Pendapat ini antara lain dikemukakan oleh Daud az-Zāhiri (270 H), Ibnu al-Qāss, (w 335 H) dan sebagainya.⁸

Pendapat lain yang mengatakan tidak adanya *majāz* dalam al-Qur'an mengajukan alasan jika yang dimaksud dengan *majāz* adalah menggunakan lafal untuk arti yang tidak dibuat untuknya, maka yang menjadi masalah adalah jika makna lafal itu berkembang sedemikian rupa, terkadang kata yang pada awalnya digunakan untuk arti *majāzi*, lama kelamaan dianggap arti *ḥaqīqi* seperti kata الغائط untuk makna tempat buang air besar, padahal arti *ḥaqīqinya* adalah tempat yang tenang. Begitu pula dengan kata دابة jika digunakan untuk menunjuk arti cacing, dipandang sebagai arti *majāzi*, padahal merupakan arti *ḥaqīqi*. Sementara arti yang berlaku sekarang (yang dipandang sebagai arti *ḥaqīqi*) untuk kata tersebut adalah binatang yang berkaki empat, yang asalnya merupakan arti *majāzi*.⁹

Adanya perkembangan arti kata yang demikian menjadi problem dalam menentukan arti asal. Jika tidak ada jalan untuk mengetahuinya, maka tidak dapat ditentukan pula mana yang bermakna *ḥaqīqi* dan mana yang *majāzi*.

Di samping itu, pembagian lafal menjadi *ḥaqīqah* dan *majāz* juga tidak dikenal di zaman sahabat dan tabi'in, sebagaimana dikemukakan oleh Ibnu Taimiah (w 621 H) dan muridnya Ibnu al-Qayyim. Meskipun demikian, ia mengakui adanya kemungkinan keragaman arti untuk satu lafal tertentu atau, dengan kata lain, satu kata mempunyai lebih dari satu arti. Hal ini ditentukan oleh konteks kalimatnya. Yang demikian menurut Ibnu Taimiah bukan

⁸ 4.Subḥi aṣ-Ṣāliḥ. *Mabāhīs fī Ulūm al-Qur'ān*. (Bairut: Dār al-'Ilmi li al-Malāyīn, 1988), hlm 329

⁹ Yahya bin Ḥamzah al-'Alawi. *At-Tirāz*. (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), hlm. 49

majāz, melainkan *ḥaqīqah*. Untuk kata-kata yang memiliki makna beragam semacam ini disebutnya sebagai *al-alfāz al-mutawāṭi'ah*.¹⁰ Dengan kata lain, perubahan arti suatu kata dari yang satu ke yang lain semata-mata disebabkan perubahan konteksnya. Dengan demikian, permasalahannya bukan arti asal atau bukan arti asal, tetapi bagaimana konteks kata tersebut. Perubahan dari satu konteks ke konteks yang lain akan menyebabkan perubahan makna atau arti.

Jika diperhatikan apa yang dikemukakan oleh Ibnu Taimiah di atas pada dasarnya tidak bertentangan dengan pendukung adanya *majāz* dalam al-Qur'an. Karena sesuatu kata disebut *majāz* atau *ḥaqīqah* hanya dapat diketahui melalui konteks. Maka konteks pulalah yang menentukan apakah sesuatu kata bermakna *ḥaqīqi* atau *majāzi*. Jika tidak mau menggunakan istilah tersebut, maka dapat pula dikatakan bahwa kontekslah yang menentukan apakah sesuatu kata mempunyai arti tertentu atau yang lain. Pentingnya konteks untuk menentukan apakah makna sesuatu kata itu *ḥaqīqi* atau *majāzi* menyebabkan Yahya bin Ḥamzah al-'Alawi untuk memasukkan masalah konteks dalam pemberian batasan terhadap *majāz*, ia mengatakan:

ما أفاد معنى غير مصطلح عليه في الوضع الذي وقع فيه التخاطب لعلاقة بين
الاول والثاني¹¹

Arti batasan di atas kurang lebih: Sesuatu ungkapan yang menunjuk bukan kepada makna yang biasa berlaku padanya dalam konteks pembicaraan tertentu lantaran adanya hubungan makna yang pertama (makna lama) dengan yang kedua (makna baru). Misalnya kata أسد dalam konteks tertentu menunjuk kepada arti binatang buas, sebagai contoh dapat dikemukakan di sini : رأيت أسدا في الغابة يأكل فريسته diartikan : Aku melihat singa di hutan sedang

¹⁰ Ahmad Abū Zaid. *al-Manḥa al-'Itizāly fī al-Bayān wa ḥjāz al-Qurān*. (Rabat: Maktabat al-Ma'ārif, 1986), hlm.230231-

¹¹ al-'Alawi. *op. cit.* hlm. 32

memakan mangsanya. Dalam konteks yang lain, kata yang sama dapat menunjuk kepada arti yang berbeda, misalnya:

رَأَيْتَ أَسَدًا يَخْطُبُ عَلَى الْمَنْبَرِ

Diartikan: Aku melihat seorang yang sangat pemberani sedang berpidato di podium. Dalam contoh di atas, nyata bahwa konteks akan menentukan makna, apakah makna *ḥaqīqi* atau *majāzi*. Konteks kalimat adalah nama lain dari *qarīnah lafziyyah*.

Permasalahannya adalah jika dari sisi *qarīnah lafziyyah* belum juga dapat ditentukan apakah sesuatu lafal itu bermakna *ḥaqīqi* atau *majāzi*. Kemungkinan yang lain adalah menggunakan *qarīnah ‘aqliyyah* (alasan rasional) yang menentukan arti *ḥaqīqi* atau *majāzi*.

Dalam pada itu, Ibnu ‘Arabi (tokoh sufi) mengingkari adanya *majāz (bayāni)* dalam al-Qur’an, yakni *majāz* yang memerlukan *ta’wīl* untuk mengetahui makna *ḥaqīqi* nya, tetapi mengakui adanya makna lahir dan makna batin, yang dalam hal ini penulis sebut sebagai *majāz ‘irfāni*. Ia juga mengakui adanya keragaman tingkatan makna serta kebenarannya masing-masing sebagai aspek-aspek makna bagi hakikat kalam Ilāhi sepanjang makna tersebut tidak keluar dari kerangka bahasa¹². Dengan kata lain, ia hanya mengakui *majāz ‘irfāni*. Menurutnya, misalnya ayat-ayat *mutasyābihat* itu tidak perlu dita’wīl (dengan *ta’wīl bayāni*), tetapi perlu dipahami¹³. Ibnu ‘Arabi membedakan antara pemahaman (*al-fahm*) dengan ilmu (*al-‘ilm*). Yang pertama berkaitan dengan bahasa yang *mutalabbis bi al-māddah* (bahasa yang bersifat materi, yakni bersimbol huruf atau suara) yang terbatas dan berupa *‘arḍ* (aksiden), sementara yang kedua berkaitan dengan

¹² Naṣr Hāmid Abu Zaid. *Falsafah at-Ta’wīl, Dirāsah fī Ta’wīl al-Qur’ān ‘inda Muhyi ad-Dīn Ibnu ‘Arabi* (Bairut: al-Markaz as-Ṣaqāfi al-‘Arabi, 1996), hlm. 289

¹³ Naṣr Hāmid Abū Zaid. *op. cit.* hlm. 281

bahasa *ghair mutalabbis bi al-māddah* (yang bersifat immateri atau *jauhar* atau esensi).¹⁴

Adapun yang menerima adanya *majāz* dalam al-Qur'an memberikan alasan-alasan, antara lain, sebagai berikut:

1. Gaya bahasa *majāz* merupakan salah satu faktor yang memperindah bahasa, maka jika tidak ada *majāz* dalam al-Qur'an berarti al-Qur'an kehilangan sebagian keindahan bahasanya. Gaya bahasa *majāz* diakui lebih indah daripada gaya bahasa *ḥaqīqah*, sebagaimana telah dibahas di muka.¹⁵
2. *Majāz* merupakan suatu kebutuhan dalam pengungkapan, yakni kebutuhan *tawassu'* (pemekaran daya tampung lafal atau ungkapan terhadap makna) melalui deviasi, karena lafal bersifat terbatas, sementara ide bersifat tak terbatas, sebagaimana dikemukakan oleh al-Jāhiz di muka¹⁶.

Al-Qur'an mengandung ajaran-ajaran yang bersifat keyakinan (*ʿaqīdah*) yang bersifat tetap dan tegas, dan ajaran-ajaran yang bersifat *syarʿiyyah*: ada yang berkaitan dengan masalah-masalah *ʿibādah maḥḍah* lebih bersifat tetap, sementara yang berkaitan dengan *ʿibādah ghair maḥḍah* yang tetap atau berkaitan dengan sosial yang bersifat lebih lentur: disesuaikan dengan perkembangan zaman dan tuntutan keadaan. Jika tak ada deviasi makna, terutama dalam hal ini gaya bahasa *majāz*, maka tuntutan kesesuaian dengan situasi dan kondisi menjadi sulit diwujudkan. Gaya bahasa *majāz* dengan deviasi maknanya memberi banyak peluang kelenturan suatu lafal bagi berbagai makna untuk berbagai situasi dan kondisi.

3. *Majāz* tidak identik dengan kebohongan, karena deviasi makna yang ada padanya hanya suatu cara saja, dan justeru dalam ungkapan *majāz* terdapat fungsi *taʿkīd* (penguatan makna) dan *tasybīh* (perserupaan) yang dapat berfungsi

¹⁴ Naṣr Hāmid Abū Zaid. *op. cit.* hlm.283

¹⁵ Khālid ʿAbd ar-Rahmān al-ʿAkk. *op. cit.* hlm 282

¹⁶ Ahmad Abu Zaid, *op. cit.* hlm. 212

untuk membantu mempermudah pemahaman, di samping *tawassu'* seperti di atas.¹⁷

Permasalahan pokoknya adalah: *Pertama*, jika pengertian *majāz* adalah pengertian tidak sebagaimana yang tertulis (bukan arti literal) atas dasar alasan tertentu, yakni adanya *alāqah* (keterhubungan) antara arti asal dengan arti baru, maka untuk memahami ungkapan *majāzi* (bagi yang meyakini adanya) dalam al-Qur'an diperlukan adanya pemahaman lain (yang tidak literal). Karena *majāz* adalah penggunaan pemahaman selain yang literal, maka kaum *zāhiri* menolak adanya *majāz* dalam al-Qur'an. Di antaranya adalah: Abū Ishāq al-Isfirāyini (w 418 H), Abū Ali al-Fārīsi, dan Daud az-Zāhiri (w 270 H).¹⁸ *Kedua*, jika pemahaman non literal atau tidak sebagaimana yang tersurat diterapkan pada al-Qur'an, misalnya pada ayat-ayat *mutasyābihāt*, apakah yang demikian ini bukan pemaksaan terhadap makna sesuai dengan masing-masing orang atau golongan. Padahal yang lebih tahu membahasakan tentang Zat Allah adalah Allah swt sendiri, sehingga perlu pemahaman literal. Akan tetapi jika dipahami secara literal maka berarti ada perserupaan antara Tuhan dengan manusia, padahal ditegaskan oleh al-Qur'an ¹⁹ليس كمثلته شيء . Karena itu sebagian ulama memilih untuk diam (*tawaqquf*) tidak mau berkomentar lebih dari yang tersurat menghadapi ayat-ayat *mutasyābihāt*, misalnya Imam Mālik, Ibnu Taimiah, Ibnu al-Qayyim. Ketika Imam Malik (w. 179 H) ditanya tentang arti *istawā* pada ayat : الرحمن على العرش استوى ²⁰ Imam Malik menjawab:

الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة، وأظنك رجل سوء،
أخرجه عنني ²¹

¹⁷ 'Usmān ibnu Jini. *al-Khasā'is*. (Bairut: 'Ālam al-Kutub, ttp) jilid 2, hlm 442

¹⁸ Ṣubḥi aṣ-Ṣālih. *op cit.* hlm.329

¹⁹ Q.S. asy-Syura (42): 11

²⁰ Q.S. Tāhā (20): 5

²¹ Ṣubḥi aṣ-Ṣālih. *op. cit.* hlm. 284

(“Kata istiwa dapat diketahui, tetapi caranya tidak diketahui, dan bertanya tentang hal itu adalah bid’ah. Saya kira kamu orang jelek, keluarkan dia dariku.”)

Konsep ini juga berlaku untuk ayat-ayat *mutasyābihāt* yang lain.

Ketiga, jika al-Qur’an diturunkan dalam bahasa Arab, sebagaimana dinyatakannya sendiri, padahal dalam bahasa Arab, juga dalam bahasa lain, ungkapan *majāzi* banyak ditemukan bahkan merupakan kebutuhan pengungkapan lantaran keterbatasan bahasa, dan bukan berkaitan dengan masalah kebohongan, maka tentunya *majāz* juga ada dalam al-Qur’an. Hal ini dikemukakan oleh kaum *mu’tazilah*, juga oleh jumhur ulama. Maka ayat-ayat *mutasyābihāt* dipandang sebagai ayat-ayat yang mengandung ungkapan-ungkapan *majāzi* yang perlu dita’wil.

Kelompok yang terakhir ini dipandang sebagai kaum *mu’attilūn* oleh kelompok pertama, sebaliknya kelompok pertama dipandang sebagai kaum *mujassimūn*. Sedangkan kelompok kedua lebih memilih tidak berkomentar lebih dari yang tersurat dan menyerahkan (*tafwīd*) masalah itu kepada Allah,²² karena masalah ini dipandang sebagai hal yang membawa resiko keselamatan akidah, meskipun dipandang tidak cukup memuaskan. Kelompok ini dapat kita sebut sebagai *al-mufawwiḍūn*.

Munculnya permasalahan di atas, sebenarnya, berkaitan dengan masalah bahasa (*bayān*). Manusia sebagai makhluk tidak dapat mengungkapkan atau memahami sesuatu tanpa melalui bahasa manusia yang dipahaminya. Bahasa tersebut terbatas, dibatasi oleh hal-hal yang bersifat kemakhlukannya. Maka ketika digunakan untuk mengungkapkan sesuatu yang bersifat ketuhanan, bahasa tersebut tidak dapat melepaskan diri dari sifat kemakhlukannya sehingga terjadi apa yang disebut *tasyābuh* (perserupaan) dan ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah

²² Abd al-Azīm al-Maṭ’ani. *al-Majāz fi al-Lughah wa al-Qur’ān al-Karīm bain al-Ijāzah wa al-Man’i’Arḍ wa Tahlīl wa Naqd*. (Kairo: Maktabah Wahbah, 1985), hlm : iii

tersebut disebut sebagai ayat-ayat *mutasyābihat*. Keterbatasan bahasa ini terletak pada ketidakmampuannya untuk menerangkan sesuatu yang bersifat mutlak yang tak pernah terbayangkan oleh manusia. Dalam hal ini David Stewart menulis:

*We are unable to think or speak of God really is, and nothing we can say about God is literally true in the same sense as when applied to finite human experience. We are forced to use human language and images drawn from human experience when we told about God.*²³

(Kita tidak dapat berfikir atau berkata tentang Tuhan sebagaimana dalam kenyataannya, dan tak ada sesuatu pembicaraan tentang Tuhan yang secara literal benar dalam arti sama seperti jika diterapkan pada pengalaman manusia yang terbatas. Kita terpaksa menggunakan bahasa dan imajinasi manusia yang ditarik dari pengalaman manusiawi ketika dikatakan kepada kita tentang Tuhan.)

Apa yang diungkapkan bahasa manusia adalah berkaitan dengan konsep-konsep, pengertian-pengertian dan istilah-istilah manusiawi yang dapat dipahami oleh manusia. Apabila ia ingin memahami salah satu sifat dari sifat-sifat Allah yang tiada sesuatu makhluk pun yang menyamaiNya, ia melakukan perbandingan dengan pengetahuan-pengetahuan yang telah dimiliki sebelumnya, dan di sinilah terjadi *musyābahah* sesuatu yang sebenarnya disadari ketiadaannya (tidak ada yang menyerupaiNya). Peranan bahasa di sini adalah peranan transformatif, yakni mentransformasikan segala sesuatu di luar dirinya yang ingin difahaminya menjadi “simbol-simbol” bahasawi yang lebih mudah difahaminya, disertai kesadaran penuh bahwa keduanya mempunyai eksistensi sendiri-sendiri. Dengan demikian peranan bahasa di sini bersifat transformatif, yakni merubah segala sesuatu yang di luar diri manusia (*al-wujūd al-khāriji*) menjadi “simbol-simbol” bahasawi yang lebih dekat dengan pemahaman manusia.²⁴

²³ David Stewart. *Exploring the Philosophy of Religion*. (New Jersey: Prentice Hall inc, 1992) hlm.200 – 201

²⁴ Sukamto Said. “*al-Majāz fi al-Qurān, Dirāsah ‘an al-Musykilah al-muṣṭalakiyyah wa al-Lugawiyah*” dalam *Al-Jamī‘ah, journal of Islamic Studies*.

Keempat, oleh karena akar masalahnya ada pada bahasa (*bayān*) itu sendiri, maka *ahl al-'irfān* menghadapi ayat-ayat *mutasyābihat* tidak berpijak pada epistemologi *bayāni* melainkan epistemologi *'irfāni*, sebagaimana dikemukakan oleh Ibnu Arabi. Ia juga menggunakan istilah *ta'wīl 'irfāni*. Berbeda dengan *ta'wīl bayāni*, *ta'wīl 'irfāni* adalah *ta'wīl* yang berupaya menembus epistemologi *bayāni* menuju epistemologi *'irfāni* dalam rangka menemukan “hakikat” sebagaimana yang diisyaratkan oleh redaksi lahir dari suatu teks (*ẓāhir al-lafz*). Sementara *ta'wīl* dalam epistemologi *bayāni* tidak lebih dari pemindahan makna “asli” ke makna lain yang biasa pula digunakan orang-orang Arab pada masa jahiliyyah maupun awal Islam, karena adanya *qarīnah* (alasan) tertentu.²⁵

Ibnu 'Arabi membagi *ta'wīl* menjadi dua: 1) *Ta'wīl* terhadap wujud yaitu dengan menembus sesuatu yang *ẓāhir hissi* ke arah yang *bātin rūhi*. 2) *Ta'wīl* terhadap teks yaitu dengan melewati bahasa manusia dengan keterbatasannya ke arah bahasa *Ilāhiyyah* dalam kemutlakanNya dan arti obyektifNya²⁶.

Persoalannya adalah tidak semua orang dapat melakukan *ta'wīl* yang demikian. Hal ini hanya dapat dilakukan oleh orang yang benar-benar bertakwa kepada Allah hingga mencapai tingkat *ma'rifah* dan mendapat *kasyaf* yang dengan itu penghalang antara ia dan “hakikat” yang dimaksud oleh ayat tersebut dapat tersingkap, dan tidak semua orang yang berupaya mendapatkannya itu berhasil, karena pada akhirnya *kasyaf* merupakan pemberian dari Allah.

No : 60, Th: 1997 hlm..79.

²⁵ M.Ābid al-Jābirī. *Binyat al-'Aql al-'Arabi, Dirāsah Tahlīliyyah Naqdiyyah li Nuzum al-Ma'rifah fī as-Ṣaqāfah al-'Arabiyyah*. (Bairut: Markaz Dirāsāt al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1992), hlm. 274

²⁶ Naṣr Hāmid Abū Zaid. *Falsafah at-Ta'wīl Dirāsah fī Ta'wīl al-Qur'ān 'inda Muhyi ad-Dīn Ibnu 'Arabi*. (Bairut: al-Markaz as-Ṣaqāfi al-'Arabi, 1996), hlm.383

Menghadapi ayat-ayat *mutasyābihāt*, tampaknya para ulama secara umum terbagi dua: 1) ada yang menggunakan pendekatan *bayāni* (bahasa) dan 2) ada yang menggunakan pendekatan *‘irfāni*. Dengan pendekatan pertama permasalahan *mutasyābihāt* belum dapat terpecahkan secara memuaskan, bahkan terjadi silang pendapat. Ayat-ayat yang oleh sebagian ulama dipandang *muḥkamah*, oleh yang lain dipandang *mutasyābihah*, dan begitu pula sebaliknya. Sementara pendekatan kedua (*‘irfāni*) lebih meyakinkan bagi yang menggunakannya, tetapi permasalahannya ada pada epistemologinya.

Di samping makna hakiki (*haqīqah*), dan makna majazi yang memerlukan ta’wil, Abu Zahrah mengemukakan makna selain yang tersebut, yakni makna isyarat. Menurut Abu Zahrah al-Qur’an mengandung dua *dalālah*, yaitu:

- a. Makna ungkapan (*dalālah al-Ibārāt*), mencakup makna hakikat dan makna majaz.
- b. Makna isyarat (*dalālah al-Isyārāt*), makna yang dapat ditarik dari isyarat-isyarat al-Qur’an yakni bukan sebagaimana makna yang ditunjukkan langsung oleh lafal, melainkan makna yang “menyertai” makna lafalnya.²⁷

Dalam gaya bahasa yang tinggi menurut Abu Zahrah, terdapat dua makna, yakni makna asli sebagai maksud pokok suatu ungkapan, dan makna *balāgy*, yang terdiri dari isyarat-isyarat, metapor-metapor yang dapat menimbulkan berbagai ilustrasi, bagaikan hiasan-hiasan yang ada pada gambar²⁸.

C. Makna Lahir dan Makna Batin

Sebagaimana telah dijelaskan di muka kajian kebahasaan selalu mengupayakan pencarian makna. Tetapi pengertian makna itu sendiri juga berbeda-beda antara satu ahli dengan yang lain. Jika ahli sarf mencari makna yang muncul dari pengeruh

²⁷ M. Abu Zahrah. *al-Mu ‘jizah al-Kubrā , al-Qur’ān*. (ttp: Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1970), hlm. 250

²⁸ *Ibid*

bentuk kata (*sīghah*), sementara ahli nahwu mencari makna yang timbul akibat struktur kalimat. Ahli balaghah mencari makna yang tersirat atau di balik yang tersurat, melalui kajian hakikat dan majaz. Maka ahli tasauf, semisal al-Gazali, cenderung untuk membagi makna menjadi makna lahir dan makna batin. Adanya pemahaman terhadap makna lahir dan makna batin bukan tanpa alasan. Al-Qur'an sendiri menggunakan istilah lahir dan batin dalam beberapa ayatnya, misalnya:

وَأَسْبِغْ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً²⁹

Dan Ia menyempurnakan untukmu nikmatNya, lahir dan batin.

وَذُرُوا ظَاهِرَ الْأَثَمِ وَبَاطِنَهُ³⁰

Dan tinggalkanlah dosa yang tampak dan yang tersembunyi.

Tidak adanya penjelasan yang pasti tentang istilah makna lahir dan makna batin tersebut menyebabkan timbulnya berbagai penafsiran tentang apa yang dimaksud sebenarnya oleh istilah tersebut. Dalam hal ini ada beberapa pendapat:

- a. Untuk mengetahui arti batin dapat dilakukan dengan cara menganalogkan kepada arti lahir. Pendapat ini dikemukakan oleh Hasan.
- b. Arti lahir menurut Abū 'Ubaidah adalah seperti kisah dalam al-Qur'an yang menceritakan kehancuran umat terdahulu, arti lahirnya adalah pemberitaan tentang mereka dan arti batinnya adalah suatu pelajaran bagi generasi umat berikutnya agar tidak melakukan seperti apa yang telah mereka lakukan.
- c. Sebagian ulama *muta'akhkhirīn* berpendapat bahwa yang dimaksud dengan arti lahir adalah arti sebagaimana makna

²⁹ Q.S Luqmān (31): 20

³⁰ Q.Sal-An'ām (6) : 120

lafalnya (makna harfiahnya) sedangkan arti batinnya adalah arti yang *dita'wīl* dari lafal tersebut.³¹

- d. Sebagian aliran syi'ah mengatakan bahwa al-Qur'ān mempunyai makna lahir dan makna batin. Menurutny, makna batin al-Qur'ān hanya diketahui oleh Nabi Saw sendiri, kemudian ilmu itu diwariskan kepada menantunya Ali ra, kemudian kepada imam-imam berikutnya sampai kepada imam yang tersembunyi.³²
- e. Qādhi 'Abd al-Jabbār (w 415 H) menolak pendapat kelompok syi'ah tersebut alasannya, antara lain, adalah bahwa al-Qur'ān merupakan petunjuk bagi manusia dan penjelas sesuatu, dan manusia diperintahkan untuk merenungkan dan memikirkan ayat-ayat al-Qur'an. Hal ini tidak dapat dilaksanakan jika makna batin itu hanya dimiliki para imam saja, apalagi imamnya tersembunyi (*mastūr*).³³ Al-Qur'an bagaikan lautan yang amat dalam, tiada yang mampu memahaminya secara mendalam kecuali mereka yang betul-betul mendalam dan luas (*tabaḥḥar*) ilmunya, serta bertaqwa kepada Allah. Untuk memahami kedalaman maknanya diperlukan penguasaan bahasa yang dengannya al-Qur'an diturunkan, yaitu bahasa Arab. Seseorang yang mengaku memahami rahasia-rahasia atau makna-makna batin al-Qur'ān tanpa menguasai *tafsīr* makna lahir al-Qur'ān, maka sama saja dengan mengaku masuk ke dalam rumah tetapi tidak melewati pintunya. Tetapi penguasaan terhadap bahasa Arab saja tidak menjamin mampu mengetahui hakikat makna yang terkandung di dalamnya, seperti ayat: وما رميت

³¹ Az-Zarkasyi. *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. (ttp: Dār ihyā al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957) Juz II, hlm. 169

³² M. Abū Zahrah. *Op. Cit.* hlm 513

³³ *Ibid.* hlm. 514

- ³⁴ *إذ رميت ولكن الله رمى* Arti lahirnya, secara harfiah jelas, tetapi arti hakikatnya masih penuh tanda tanya. Karena ayat tersebut menafikan dan sekaligus juga menetapkan perbuatan melempar. Dari apa yang telah dikemukakan dapatlah dikatakan bahwa orang dapat berbeda-beda dalam memahami makna batin ayat, walaupun mungkin sama dalam menafsirkan makna lahirnya.
- f. Abu Zahrah berpendapat bahwa konsep makna batin itu dapat diterima jika diartikan bahwa al-Qurʾān mengandung suatu pengetahuan yang berupa isyarat atau sinyal ilmu pengetahuan yang hanya diketahui orang-orang tertentu yang sangat mendalam ilmunya, sedangkan antara makna lahir dan makna batin tidak ada pertentangan.³⁵ Dalam hal ini, sebagaimana pendapat al-Gazali, al-Qurʾān di samping mempunyai makna lahir sebagaimana yang dipahami oleh siapa saja yang mendalami bahasa Arab dan mengetahui keterangan yang dari Nabi saw, juga mengandung makna batin (makna yang dalam) yang dapat dipahami dari isyarat-isyarat kebahasaan dan dapat berupa pengetahuan ilmiah dari berbagai bidang yang hanya dapat dipahami oleh orang-orang yang mempunyai ilmu mendalam (*ar-rāsikhūn fi al-ʿilm*) dalam bidang tertentu. Perbedaannya dengan apa yang dikemukakan oleh kaum syiʿah adalah bahwa makna batin dalam pandangan syiʿah hanya diketahui oleh para imam yang tersembunyi, sedangkan menurut al-Gazālī makna batin itu bukan monopoli para imam saja, melainkan dapat juga diketahui oleh orang-orang yang sangat mendalam ilmunya dari berbagai bidang serta mengetahui keterangan yang diriwayatkan dari Nabi saw, terutama jika berkaitan dengan masalah-masalah hukum syariʿah³⁶. Makna batin yang dimaksud al-Gazali adalah

³⁴ Q.S.al-Anfāl (8): 17

³⁵ M Abū Zahrah. *Op. Cit.* hlm 514 -515

³⁶ *Ibid*

makna-makna mendalam yang tersirat dalam lafal-lafal al-Qurʾān yang tak diketahui kecuali oleh mereka yang betul-betul mendalam ilmunya dalam bidang tertentu. Dalam hal ini al-Gazali menyatakan:

إنما ينكشف للراستخين في العلم من أسرارہ بقدر غزارة علمهم وصفاء قلوبهم وتوفر دواعيهم على التدبر وتجردهم للطلب، ويكون لكل واحد حد في الترقى من درجة الى درجة أعلى منها. فأما الاستيفاء فلا مطمع فيه ولو كان البحر مدادا والاشجار أقلاما فأسرار كلمة الله عز وجل لا نهاية لها. فمن هذا الوجه يتقارب الخلق في الفهم بعد الاشتراك في معرفة ظاهر التفسير. وظاهر التفسير لا يغنى.³⁷

Seberapa jauh rahasia-rahasia al-Qurʾān akan tersingkap bagi orang-orang yang mendalam ilmunya adalah sesuai dengan kedalaman ilmunya, kebersihan hatinya, kemauan kerasnya untuk merenungkan (kedalaman rahasia arti), dan keseriusannya dalam mencari. Adapun menyingkap keseluruhan rahasia al-Qurʾān, tidaklah mungkin. Seandainya lautan dijadikan sebagai tinta, pohon-pohon sebagai pena maka rahasia-rahasia kalimah Allah tiada habisnya. Dari sisi inilah pemahaman manusia berdekatan (berbeda) antara satu dengan yang lain setelah ada kesamaan dalam pengetahuan tafsir lahirnya, akan tetapi tafsir lahir al-Qurʾān saja tidaklah cukup.

Dengan demikian, pengertian makna batin di sini bukan sebagai lawan dari makna lahir, tetapi lebih sebagai makna tersembunyi atau yang tak terpikirkan kecuali oleh orang yang mendalam ilmunya.³⁸ Maka makna batin yang didapatkan dari ayat al-Qurʾān berkaitan dengan bidang ilmu tertentu akan tergantung pada seberapa dalam ilmu yang dimiliki seseorang yang mengkaji al-Qurʾān dalam bidang yang sama, setelah benar-benar mengetahui makna lahir dari ayat tersebut.³⁹

³⁷ al-Gazzālī. *Ihyā Ulūm ad-Dīn*. (Bairut: Dār al-Fikr, tt), hlm 294

³⁸ Sejauh mana ukuran mendalam yang dimaksud di sini? Tentunya, sampai batas mampu menangkap isyarat-isyarat ilmiah yang amat samar sekalipun

³⁹ M.Abū Zahrah. *Op. Cit.* hlm 514

Jika ayat-ayat yang akan dikaji pengertiannya berkaitan dengan masalah-masalah syari'ah (hukum), maka mutlak diperlukan adanya pengetahuan tentang keterangan-keterangan dari Nabi saw. Adapun jika ayat-ayat tersebut tidak berkaitan dengan masalah syari'ah, maka ilmu pengetahuan (akal) mempunyai peran yang lebih besar dalam menafsirkannya, tetapi menurut Abu Zahrah, ada tiga syarat, yaitu:

1. Mengetahui bahasa Arab dengan baik, sehingga dapat memahami berbagai kemungkinan arti kebahasaan dalam al-Qur'ān.
2. Tidak bertentangan dengan keterangan yang berasal dari Nabi saw sebagai penjelas pertama al-Qur'ān.
3. Tidak fanatik terhadap satu pemikiran/ mazhab yang dapat menundukkan al-Qur'ān kepada pemikiran atau mazhabnya.⁴⁰

Permasalahannya adalah dapatkah seseorang melepaskan latar belakang pemikirannya atau mazhabnya dalam menafsirkan al-Qur'ān? Suatu hal sangat sulit untuk dilakukan karena tak ada mufassir al-Qur'ān yang hidup di luar sosio-kultural yang melingkupinya. Tetapi hal itu, mau tidak mau, harus dijadikan sesuatu yang harus terus diwaspadai. Masalahnya adalah, bagaimana untuk menangkap makna-makna dalam al-Qur'ān? Jika melihat permasalahan yang mengitari interpretasi al-Qur'ān, maka sudah sewajarnya jika timbul suatu pertanyaan di atas. Berkaitan dengan masalah ini, berikut ini akan penulis kemukakan pendapat asy-syaikh al-akbar dalam bidang irfāni, yaitu Ibnu Arabi.

- g. Menurut Ibnu Arabi (w 638 H) , al-Qur'ān sebagai *kalām* Allah dapat dilihat dari dua aspek:

⁴⁰ M.Abu Zahrah. *Ibid.* P.517

- 1) Aspek immateri (*mujarrad ‘an al-māddah*) yakni tataran bahasa yang lepas dari materi, baik huruf maupun angka, dan merupakan esensi (*jauhar*).
- 2) Aspek materi (*mutalabbis bi al-māddah*) yang merupakan aksiden (*‘ard*).⁴¹

Ibnu Arabi membedakan antara *‘ilm* dengan *fahm*. Menurutny, *‘ilm* berkaitan dengan *kalām* dalam tataran pertama yakni *kalām mujarrad ‘an al-māddah*, yang dapat diketahui tetapi tidak dapat ditangkap (*tu‘lam walā tudrak*). Adapun *faham* berkaitan dengan *kalām* dalam tataran kedua, yakni *kalām* materi (*mutalabbis bi al-māddah*) dan sifatnya terbatas karena daya tangkap indera kita memang terbatas⁴².

Aspek yang pertama tak dapat diketahui kecuali melalui hubungan langsung dengan sumbernya. Logikanya, karena *kalām* yang bersifat immateri tidak akan dapat ditangkap dengan alat yang bersifat materi, maka orang yang sudah mencapai tingkat ma‘rifat (*al-‘arif*) akan mengetahui segala makna yang dimaksudkan oleh Pembicara (Mutakallim), baik dalam bentuk teks maupun dalam bentuk *wujūd* (segala yang ada). Cara memperolehnya dengan jalan *kasyaf*, *zauq* dan *syuhūd*. Antara subyek dan obyek menyatu, sehingga pengetahuan yang diperolehnya bersifat yakin, yakni diyakini kebenarannya oleh yang mangalaminya.

Aspek kedua berkaitan dengan bahasa dalam tataran semantiknya yang mempunyai keragaman makna, sehingga suatu pemahaman (*al-fahm*) berkaitan dengan salah satu aspek maknanya. Cara memperoleh pemahaman itu berdasarkan *istidlāl* secara akal, antara subyek dan obyek tidak menyatu. Sudah barang tentu pengetahuan yang diperoleh bersifat relatif, tidak bersifat

⁴¹ Nasr Hāmid Abū Zaid. *Falsafah at-Ta’wīl Dirāsah fī Ta’wīl al-Qurān ‘Inda Muhyiddīn Ibnī Arabī*. (Bairut: al-Markaz as-Saqāfi al-Arabi, 1996), P: 283

⁴² *Ibid.* hlm. 285

yakin: ada kemungkinan berubah, bagi yang melakukan cara tersebut.⁴³

Makna batin menurut Ibnu Arabi adalah makna yang didapatkan oleh seseorang melalui *kasyaf* yang memungkinkannya menangkap kalam dalam tataran pertama yang bersifat immateri (*mujarrad ‘an al-māddah*). Adapun cara untuk mendapatkannya, menurut Ibnu Arabi adalah dengan cara mengosongkan hati dari aktifitas penalaran, berzikir dengan penuh konsentrasi dan mempersiapkan diri untuk menerima apa yang Allah berikan dan ajarkan melalui *kasyaf*.⁴⁴ Permasalahannya: apakah *kasyaf* dapat diupayakan (*kasab*) atau merupakan pemberian (*mauhibah*).? *Wallahu a‘lamu bis sawāb*

D. Penutup

Kajian kebahasaan terhadap teks-teks (*nusūs*) keagamaan adalah sebuah upaya untuk menangkap makna atau pesan yang terkandung di dalamnya. Kajian tentang makna teks tidak sesederhana seperti anggapan sebagian orang. Kenyataannya, terdapat banyak perbedaan dalam memahami teks yang sama, baik karena perbedaan sudut pandang atau karena secara bahasa memiliki potensi untuk dipahami secara berbeda. Meskipun kitab sucinya sama, yakni al-Qur’an, dengan nabi yang sama, yakni nabi Muhammad saw, makna yang didapatkan dari pemahaman terhadap teks-teks yang berasal dari sumber agama Islam ini, dapat berbeda-beda. Hal ini, sekali lagi, menunjukkan kompleksitas cara memahaminya. Meskipun demikian, hemat penulis, terdapat satu prinsip: yakni sepanjang seseorang memiliki alasan yang kuat, baik dari sisi kaidah *diniyyah*, *lughawiyyah* maupun *‘aqliyyah* maka suatu makna yang dihasilkan dari teks-teks keislaman, dapat

⁴³ Nasr Hāmid Abū Zaid. *Falsafat at-Ta’wīl, Dirāsah fī Ta’wīl al-Qur’ān ‘inda Muhyi ad- Dīn Ibn ‘Arabi*. (Bairūt: al-Markaz as-Saqāfi al-Arabi, 1996)

⁴⁴ Muhyiddin Ibnu Arabi. *al-Futūhāt al-Makkiyyah*. (Kairo: al-Maktabah al-Arabiyyah, 1972). Jilid I, hlm: 89

diterima, setidaknya ditolerir. Memang, masalahnya, kaidah yang menjadi pegangan mungkin sekali berbeda antara satu kelompok dengan yang lain.

Aspek kebahasaan hanyalah salah satu aspek dari tradisi keilmuan islam, yakni aspek *bayāni*. Mengingat bahwa bahasa manusia itu memiliki keterbatasan, terutama dalam fungsi deskripsinya, maka dua aspek tradisi keilmuan dalam islam, yakni *irfāni* dan *burhāni*, perlu dimanfaatkan untuk melengkapi keterbatasan bahasa ini, meskipun tidak akan juga mencapai kebenaran yang mutlak, yang tanpa ada kemungkinan salah. Kebenaran mutlak hanyalah milik Allah SWT, kewajiban manusia adalah berupaya menemukan kebenaran sesuai kemampuan yang dimilikinya. Sudah semestinya, seorang manusia mengakui kekurangan dirinya, dan meyakini bahwa Allah SWT yang Maha Tahu segalanya.

Daftar Pustaka

Alqur'an al-karim

Abū Zaid. Ahmad, *al-Manḥa al-'Itizāly fī al-Bayān wa i'jāz al-Qur'ān*. Rabat: Maktaba al-Ma'ārif, 1986.

Abu Zaid. Naṣr Hāmīd, *Falsafah at-Ta'wīl, Dirāsah fī Ta'wīl al-Qur'ān 'inda Muhyi ad-Dīn*

Ibnu 'Arabi, Bairut: al-Markaz as-Ṣaqāfi al-'Arabi, 1996,

Abd al-Azim al-Maṭ'ani. *al-Majāz fī al-Lughah wa al-Qur'ān al-Karīm bain al-Ijāzah wa al-Man'i. Ard' wa Taḥlīl wa Naqd*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1985.

Abu Zahrah. M. *al-Mu'jizah al-Kubrā, al-Qur'ān*. ttp: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1970.

David Stewart. *Exploring the Philosophy of Religion*. New Jersey: Prentice Hall inc, 1992.

Ghulāyaini, Mustafa, al, *jāmi' ad-Durūs al-'Arabiyyah*,

- Gazzāli. Abu Hamid, al- *Ihyā Ulūm ad-Dīn*. Bairut: Dār al-Fikr, tt.
- Jalaluddin, almahalli, as-Suyuti, *Tafsīr Jalālain*,
- Jābiri. .a'abid al-, *Binyat al-'Aql al-'Arabi, Dirāsah Tahliyyah Naqdiyyah li Nuẓum al-Ma'rifah fi as-Šaqāfah al-'Arabiyyah*. (Bairut: Markaz Dirāsāt al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1992.
- Ibnu Jini. Usmān, *al-Khasā'is*, Bairut: 'Ālam al-Kutub, ttp) jilid 2
- Ibnu 'Asyur: *at-tahrīr wa at-Tanwīr*, Tunis, 1984
- Subḥi aṣ-Ṣāliḥ. *Mabāhīs fi Ulūm al-Qurān*. Bairut: Dār al-'Ilmi li al-Malāyīn, 1988
- Sukamto Said. "*al-Majāz fi al-Qurān, Dirāsah 'an al-Musykilah al-muṣṭalakiyyah wa al-Lugawiyah*" dalam *Al-Jami'ah, journal of Islamic Studies*. No : 60, Th: 1997
- Yahya bin Ḥamzah al-'Alawi. *At-Ṭirāz*. Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.
- Zarkasyi. *Az-al-Burhān fi 'Ulūm al-Qurān*. ttp: Dār ihyā al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957, Juz II,
- Ibnu Arabi. Muhyiddin *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Kairo: al-Maktabah al-Arabiyyah, 1972. Jilid I.

RELIGIUSITAS DALAM ANTOLOGI PUISI *FLAMBOYAN TUA* KARYA BACHRUM BUNYAMIN: Studi Hermeneutik

Aning Ayu Kusumawati

A. Pendahuluan

Dalam sebuah antologi puisi yang berjudul *Flamboyan Tua*, Bachrum Bunyamin, tampak jelas telah menuangkan hasil renungan dan penghayatan hidupnya sebagai seorang muslim. Puisi yang ada dalam antologi *Flamboyan tua* ini ditulis dalam rentang waktu antara 1970-an sampai 1990-an, dan diterbitkan oleh Teater ESKA dalam rangka penganugerahan kepada Bachrum Bunyamin sebagai pembina Teater ESKA selama kurang lebih 30 tahun.

Siapakah Bachrum Bunyamin? Ia adalah seniman yang lahir tahun 1953 di Tasikmalaya, Jawa Barat. Karya seninya berupa puisi, kaligrafi dan terjemahan karya sastra Arab ke dalam bahasa Indonesia. Selain menulis puisi, juga menulis buku dalam dua bahasa yaitu *Al-Adabul Arabi Al-Jahili: Sastra Arab Jahiliyah* (Adab Press, 2005) dan menerjemahkan buku-buku Arab antara lain Diwan Al-Bushiri karya Muhammad bin Said Al-Bushiri; *Usfuru min Asy-syarq* karya Taufiq El-Hakim, dan beberapa kisah dalam *Alfu Laila wa Laila*. Selain sebagai seniman Bachrum juga seorang dosen di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga

Yogyakarta. Bachrum sosok yang unik dengan berpenampilan yang khas selalu memakai topi 'seniman' (topi seperti dipakai pelukis anak legendaris pak Tino Sidin) baik di dalam maupun di luar kampus.¹ Selain penampilannya yang *nyeniman* Bachrum memang memiliki integritas, dedikasi dan loyalitas di bidang seni dan sastra.

Dalam melihat puisi Bachrum Ideologi atau agama pengarang sangat memberikan pengaruh terhadap karya ciptanya. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Burhan Nurgiyantoro bahwa karya sastra adalah hasil dari penghayatan dan perenungan terhadap hakekat hidup dan kehidupan serta interaksinya dengan manusia lain, lingkungan, diri sendiri serta interaksinya dengan Tuhan.² Di sebagian kalangan para sastrawan Muslim misalnya, sastra diyakini sebagai suatu sarana yang penting untuk mengungkapkan ekspresi dan aspirasi keagamaan. Dan dalam fungsi praktisnya sastra dijadikan sebagai media dakwah. Karena itu, semangat Islam serta cita rasa yang tertuang dalam puisi-puisi Bachrum Bunyamin ini berbeda dengan yang tertuang dalam karya sastrawan lainnya. Perbedaan yang nyata nampak, diantaranya adalah dalam pemilihan diksi, gaya bahasa. Secara sederhana, mudah bagi pembaca untuk melihat bahwa puisi-puisi Bachrum Bunyamin tidak terjebak dalam katagori puisi-puisi propagandis yang bersifat terang dan juga tidak tergolong dalam puisi gelap yang pembaca awam sukar menemukan makna dari puisi tersebut.

Tulisan ini membahas tentang religiusitas dalam sastra. Hal ini penting karena seringkali banyak orang terjebak dalam pemahaman antara sastra dan seligiusitas. Religiusitas sering diartikan sebagai agama atau sebuah keyakinan. Padahal dalam arti yang sebenarnya religiusitas adalah memberi makna baru bagi kehidupan. Pencerahan bagi kehidupan itulah yang mendasari

¹ Antologi Puisi Flamboyan Tua, (Yogyakarta: Interlude, 2017), hlm. 71

² Burhanuddin Nurgiyantoro, Teori Pengkajian Fiksi, ((Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2010), hlm. 3

lahirnya sastra yang memiliki dimensi religiusitas. Menurut sebagian ahli sastra kadang menjadi tumpuan bagi hadirnya sebuah pencerahan. Di Indonesia sebenarnya sastra memiliki sejarah panjang dengan religiusitas, Romo Mangun pernah mengulas dengan berani soal hubungan sastra dengan religiusitas. Tentu saja catatan Romo Mangun tidak mampu lagi dijadikan wahana memahami hubungan sastra dengan religiusitas saat ini. Saat ini kita benar-benar membutuhkan sebuah kehidupan sastra yang mampu memberi pencerahan bagi kehidupan. Itulah tema yang mungkin perlu diperbincangkan secara luas.

Puisi yang berjudul *Telaga Ramadhan* karya Bachrum Bunyamin yang menjadi objek material dalam kajian tulisan ini penuh dengan muatan religius. *Telaga Ramadhan* adalah salah satu puisi yang ada dalam antologi *Flamboyan Tua* karya Bachrum Bunyamin yang diterbitkan oleh Interlude pada tahun 2017. Mengapa puisi diatas dijadikan sebagai objek material? karena dalam puisi tersebut sarat dengan penghayatan pengarang terhadap kemuliaan bulan Ramadhan. Selain itu, puisi *Telaga Ramadhan* penuh dengan gaya bahasa puitis dan kaya akan idiom tetapi puisi tersebut mudah dipahami. Puisi *Telaga Ramadhan* lebih banyak memakai gaya bahasa yang puitis dibanding puisi yang temanya sama tentang bulan Ramadhan yaitu *Dalam Dekapmu Syahdu Kupuaskan Rindu* dan dalam antologi yang sama. Contoh satu bait yang menggambarkan bulan Ramadhan yang mulia dalam puisi *Telaga Ramadhan* sebagai berikut :

“Di tubirmu aku terpaksa merenung kalbu
 Kau telaga, kau waktu. Kau datang dan berlalu
 Kau yang sekarang bukan lagi kau yang dulu
 Walau kau tetap dalam mata rantai ruang dan waktu
”

Sedang objek formal atau alat analisisnya pada kajian ini adalah teori hermeneutik Paul Ricoeur. Paul Ricoeur lahir di Valence, Perancis Selatan pada tahun 1913. Ia sebagai seorang filsuf yang banyak terpengaruh oleh Gabriel Marcel dan fenomenologi

dari Husserl Heidegger dan Jaspers. Paul Ricoeur mengambil konsentrasi perspektif filsafatnya mengarah pada hermeneutika. Corak hermeneutika Paul Ricoeur lebih mengarah dalam kegiatan penafsiran dan pemahaman terhadap teks (textual exegesis). Dari paparan di atas maka muncul pertanyaan; bagaimana religiusitas yang terbangun dalam puisi di atas dengan teori hermeneutika Paul Ricoeur?

B. Religiusitas dan Sastra

Sebelum bicara tentang hubungan antara religiusitas dan sastra kita telaah terlebih dahulu pengertian antara keduanya. Religiusitas menurut kamus adalah kesalehan.³ Sedang menurut Mangunwijaya religiusitas menekankan lebih di dalam aspek lubuk hati. Hal ini yang membedakan dengan agama, menurutnya agama lebih menunjuk kepada 'Dunia Atas' dalam aspeknya yang resmi, yuridis, peraturan dan hukum-hukumnya.⁴ Religiusitas juga disebut nilai-nilai agama yang telah masuk ke dalam diri manusia, yang kemudiannya memainkan peranan utama dalam upaya pengembangan karakter manusia. Itu sebabnya dalam sejarah bangsa-bangsa di dunia, banyak agama mengajarkan kebajikan adalah semacam perwujudan dari cita-cita untuk membuat orang-orang yang jujur dan soleh di masa depan.

Religiusitas sebagai ukuran kadar keimanan seseorang pada Tuhan sesuai dengan ajaran agamanya masing-masing. Pemeluk agama beranggapan bahwa semua yang diperoleh manusia adalah berkat pemberian Allah; dimana Allah diimani sebagai maha baik, maha adil, maha penyayang dan maha kuasa, sehingga pemeluk agama tentunya berupaya agar bisa berperilaku yang mendekati ajaran-ajaran Allah seperti yang tertulis dalam kitab sucinya masing-masing. Pengertian lain yang menegaskan makna religiusitas adalah salah satu ruang diskusi antara Aku

³ Kamus Besar Bahasa Indonesia, Pusat Bahasa Departemen pendidikan Nasional, (Jakarta: Balai Pustaka, Edisi Ketiga 2002), hlm. 944

⁴ Y.B. Mangunwijaya, Sastra dan Religiusitas, (Yogyakarta: Kanisius, 1988), hlm. 12

dan Tuhan, menuju Aku yang mengabdikan pada Tuhan secara sejati. Dari pengertian di atas menegaskan perbedaan agama yang lebih menekankan pada kelembagaan kebaktian kepada Tuhan dengan hukum-hukum yang resmi.

Sedang pengertian sastra adalah salah satu cabang seni, bahasa sebagai medianya. Sastra memiliki beberapa ciri, yaitu kreasi, otonom, koheren, sintesis, dan mengungkapkan hal yang tidak terungkapkan. Sebagai kreasi, sastra tidak ada dengan sendirinya. Sastrawan menciptakan dunia baru, meneruskan penciptaan itu, dan menyempurnakannya. Sastra bersifat otonom karena tidak mengacu pada sesuatu yang lain. Sastra dipahami dari sastra itu sendiri. Sastra bersifat koheren dalam arti mengandung keselarasan yang mendalam antara bentuk dan isi. Sastra juga menyuguhkan sintesis dari hal-hal yang bertentangan di dalamnya. Lewat media bahasanya sastra mengungkapkan hal yang tidak terungkapkan.

Kesusastraan dapat disebut religius jika di dalamnya mengandung atau membahas dimensi kemanusiaan dalam kaitannya dengan dimensi transendental. Kesusastraan religius membahas masalah kemanusiaan yang bersifat profan akan tetapi berdimensi transendental atau sarat dengan nilai kerohanian. Para penyair dan sastrawan yang mempunyai semangat religius memandang bahwa gejala yang nampak oleh mata yaitu realitas alam dan budaya adalah ungkapan lahir atau simbol dari suatu kenyataan yang lebih hakiki.⁵

C. Teori Hermeneutik Paul Ricoeur

1. Teori Hermeneutika Paul Ricoeur

Hermeneutika menurut Paul Ricoeur adalah teori mengenai aturan-aturan penafsiran, yaitu penafsiran terhadap teks tertentu, atau tanda, atau simbol, yang dianggap sebagai teks. Tugas utama hermeneutik adalah disatu pihak mencari dinamika internal yang

⁵ Abdul Wachid, Tafsir terhadap Puisi Sufi A. Mustofa Bisri Gandrung Cinta, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm.

mengatur struktural kerja di dalam sebuah teks, di lain pihak mencari daya yang dimiliki kerja teks itu untuk memproyeksikan diri keluar dan memungkinkan teks itu muncul ke permukaan.⁶

Dengan kata lain hermeneutika menurut Paul Ricoeur adalah kajian untuk menyingkap makna objektif dari teks-teks yang memiliki jarak ruang dan waktu dari pembaca. Paul Ricoeur juga menganggap bahwa “seiring perjalanan waktu niat awal dari penulis sudah tidak lagi digunakan sebagai acuan utama dalam memahami sebuah teks.”⁷ Hal ini memperlihatkan bahwa gagasan utama dalam hermeutika adalah ‘pemahaman terhadap teks. Paul Ricoeur menjelaskan bahwa teks adalah sebuah wacana yang dibakukan lewat bahasa. Apa yang dibakukan oleh tulisan adalah wacana yang dapat diucapkan, tetapi wacana ditulis karena tidak diucapkan. Disini terlihat bahwa teks merupakan wacana yang disampaikan dengan tulisan. Jadi, teks sebagai wacana , yang di tuliskan dalam hermeneutika Paul Recouer, berdiri secara otonom, bukan merupakan turunan dari bahasa lisan, seperti yang dipahami oleh strukturalisme.⁸

2. Teori Metafora

Metafora kata Monroe, adalah ‘puisi dalam miniaturep. Metafora menghubungkan makna harfiah dengan makan figuratif dalam karya sastra. Dalam hal ini, karya sastra merupakan karya wacana yang menyatukan makna eksplisit dan implisit. Dalam tradisi positivisme logis, perbedaan antara makna eksplisit dan implisit di berlakukan dalam perbedaan antara bahasa kognitif dan emotif, yang kemudian dialihkan menjadi perbedaan menjadi vocabuleri denotasi dan konotasi. Denotasi dianggap

⁶ Abdul Wachid, Tafsir terhadap Puisi Sufi A. Mustofa Bisri Gandrung Cinta, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hlm. 24

⁷ Paul Ricoeur, Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa (The Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning). Terj. Musnur Hery, (Yogyakarta: Irsicod, 2003) hlm. 203 Via Abdul Wachid, Tafsir terhadap Puisi, hlm. 24

⁸ Paul Ricoeur Dalam John B.Thomson (Ed.), Hermeneutics and the Human Sciences, Essays on Language,Action and Interpretation, Cambridge: Cambridge University, 1982), hlm. 146

sebagai makna kognitif yang merupakan tatanan semantik, sedangkan konotasi adalah ekstra-semantik. Konotasi terdiri atas seruan-seruan emotif yang terjadi serentak yang nilai kognitifnya dangkal. Dengan demikian arti figuratif suatu teks harus dilihat sebagai hilangnya makna kognitif apapun. Karya sastra dibuka oleh saling berpengaruhnya makna-makna ini, yang memusatkan analisisnya pada desain verbal, yaitu karya wacana yang menghasilkan ambiguitas semantik yang mencirikan suatu karya sastra. Karya wacana inilah yang dapat dilihat dalam miniatur dalam metafora.⁹

3. Teori Simbol

Kata 'simbol' yang berasal dari kata Yunani *sumballo* berarti 'menghubungkan atau menggabungkan'. Simbol merupakan suatu tanda, tetapi tidak setiap tanda adalah simbol. Simbol yang berstruktur polisemik adalah ekspresi yang mengkomunikasikan banyak arti. Bagi Ricoeur, yang menandai suatu tanda sebagai simbol adalah arti gandanya atau intensionalitas arti gandanya. Ricoeur merumuskan bahwa setiap struktur pengertian adalah suatu arti langsung primer, harfiah, yang menunjukkan arti lain yang bersifat tidak langsung sekunder, figuratif yang tidak dapat dipahami selain lewat arti pertama.¹⁰

Kata "simbol" yang berasal dari kata Yunani *sumballo* berarti "menghubungkan atau menggabungkan". Simbol merupakan suatu tanda, tetapi tidak setiap tanda adalah simbol. Simbol yang berstruktur polisemik adalah ekspresi yang mengkomunikasikan banyak arti. Bagi Ricoeur, yang menandai suatu tanda sebagai simbol adalah arti gandanya atau intensionalitas arti gandanya. Ricoeur merumuskan bahwa setiap struktur pengertian adalah suatu arti langsung primer, harfiah, yang menunjukan arti lain

⁹ Paul Ricoeur, *Interpretation Theory : Discourse and Surplus Meaning*. Forth Worth: Texas ChristianiUP, 1976), hlm. 43.

¹⁰ Poepoprodjo, *Hermenutika* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2004), Cet. II, hlm. 119

yang bersifat tidak langsung sekunder, figuratif yang tidak dapat dipahami selain lewat arti pertama.¹¹

Kajian terhadap simbol berjalan dengan dua kesulitan untuk masuk ke struktur gandanya; pertama, simbol memiliki bidang penelitian yang terlalu banyak dan terlalu beraneka ragam. Misalnya, ada tiga bidang yang dibahas Ricoeur; (1) psikoanalisis (2) sastra (puisi) (3) kesejarahan agama. Kedua, konsep simbol mendekati pada dua dimensi atau dua semesta wacana, yaitu satu tatanan linguistik dan tatanan nonlinguistik. Simbol linguistik dibuktikan oleh fakta bahwa simbol dibangun oleh semantik simbol, yaitu teori yang menjelaskan struktur simbol berdasarkan makna signifikasi. Dimensi nonlinguistik hanya bisa dijelaskan oleh linguistik.

Simbolisme hanya bekerja ketika strukturnya ditafsirkan. Hermeneutika minimal diperlukan demi berfungsinya simbolisme apa pun. Akan tetapi, penjabaran linguistik ini tidak menekankan pada apa yang disebut ketaatan pada simbolisme yang khas semesta suci. Ciri makna semantik simbol diidentifikasi dengan melihat hubungan makna harfiah dengan figuratif dalam tuturan metaforis. Simbol dikaitkan dengan bahasa, sebab simbol muncul jika ia diujarkan, sedangkan metafora adalah pelaku ulang yang membahas aspek simbol. Makna simbol bertentangan dengan makna harfiah. Namun, simbol sebenarnya menghasilkan dua tingkat makna. Dalam makna simbolis, tentu tidak ada dua makna, maka dua makna itu menjadi satu tingkatan (gerakan) yang memindahkan dari tingkat satu (linguistik) ke tingkat (nonlinguistik) yang keduanya berasimilasi menjadi makna yang dicari.

Oleh karena itu, makna simbolik tersusun dalam dua makna. Makna pertama adalah satu-satunya sarana memasuki

¹¹ Poeprodjo, Hermeneutika (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2004), Cet. II, hlm. 119

makna tambahan. Arti primer memberi makna sekunder, betul-betul sebagai arti dari suatu arti (the meaning of a meaning).¹²

D. Telaga Ramadhan dalam interpretasi Paul Ricoeur

Puisi: **Telaga Ramadhan**

- Di tubirmu aku terpaksa merenung kalbu (1)
 Kau telaga, kau waktu, kau datang dan berlalu (2)
 Kau yang sekarang bukan lagi kau yang dulu (3)
 Walau kau tetap dalam mata rantai ruang dan waktu (4)
 Kau telaga jernih bening sejuk segar (5)
 Pembersih pakaian berdebu, lusuh kotor (6)
 Penyegar jiwa lelah, terkapar nanar (7)
 Penghapus haus abad-abad dalam hingar bingar (8)
 Di dasar palungmu ada endapan-endapan (9)
 Kristal sejarah manusia dari zaman ke zaman (10)
 Di tubirmu aku terpaksa mengeja diri (11)
 Sementara debu zaman membuat lusuh baju yang
 kupakai (12)
 Limbah sejarah membuat jiwa rapuh terkulai (13)
 Asap teknologi membuat paru-paru zaman
 terkontaminasi (14)
 Bumi panas, bumi di hati bumi membara dalam resah
 gelisah (15)
 Langit retak, langit di hati langit luka mengucurkan darah (16)
 Ajang perang menebarkan bau mesiu dan amis darah (17)
 Nilai manusia, kian hari kian jatuh ke dasar lembah (18)
 Penyakit ruhani merajalela di mana-mana, di kota-kota juga di
 desa-desa (19)
 Di rumah-rumah mewah, di gedung-gedung bertingkat
 pencakar langit (20)

¹² Paul Ricoeur, *Interpretation Theory : Discourse and Surplus Meaning*. Forth Worth: Texas ChristianiUP, 1976), hlm. 54.

Di rumah-rumah petak, di perkampungan kumuh orang-orang
melarat (21)

Di tubirmu aku terpaksa mengaca diri (22)

Kau telaga, kau waktu, kau sarat misteri (23)

Airmu bersih tak tercemar limbah industri (24)

Airmu bersih tak tercemar radiasi (25)

Airmu bersih tak tercemar darah manusia korban ambisi (26)

Airmu bersih tak tercemar bau busuk para pemuja
materi (27)

Airmu bersih dari segala kuman dan bakteri (28)

Airmu suci menyucikan kehidupan insani (29)

Dari berbagai noda kelam dunia penuh pesona (30)

Di tubirmu aku terpaksa dibakar gairah (31)

Menghambur dalam pelukmu luluh (32)

Mereguk airmu mengobati dahaga dan luka sejarah (33)

Memandikan tubuh mencuci jiwa hingga putih bersih (34)

Merendam kepala mencuci akal nalar hingga bersinar
cerah (35)

Merendam dada menyucikan akal budi hingga kemilau
jernih (36)

Merendam perut menyucikannya dari makanan yang
tidak sah (37)

Merendam tangan menyucikannya dari langkah-langkah
tak terarah (38)

Menyelami seluruh palungmu menggapai berkah-Nya (39)

Fana dalam keabadian telaga-Nya (40)

Lumat dalam kehangatan ampunan-Nya (41)

Puisi di atas terdiri dari 4 bait, pada bait pertama terdapat 10 baris, bait kedua 11 baris, bait ketiga 9 baris, sedang pada bait terakhir yaitu bait keempat terdiri dari 11 baris.

1. Metafora Dalam Puisi Telaga Ramadhan

Metafora yang dipakai dalam puisi Telaga Ramadhan adalah mengibaratkan bulan Ramadhan sebagai telaga. Telaga yang jernih, yang sejuk dan segar. Dari telaga tersebut manusia bisa mengaca, merenung dan introspeksi diri. Seperti tertuang dalam baris puisi yang mengawali pada bait pertama, kedua dan ketiga, yaitu:

1. Di tubirmu aku terpaksa merenung kalbu (baris pertama, bait pertama)
2. Di tubirmu aku terpaksa mengeja diri (baris pertama, bait kedua)
3. Di tubirmu aku terpaksa mengaca diri (baris pertama, bait ketiga)

Selain itu bulan Ramadhan yang diibaratkan sebagai telaga, manusia dapat mensucikan dirinya di telaga tersebut.

a. Analisis Bait Pertama

Pada bait pertama, berkaitan dengan Ramadhan sebagai telaga maka dipilihlah tubir (diawali dengan kata *Di tubirmu*) yang menurut kamus tubir artinya tepi/tebing sesuatu yang dalam.¹³ Si aku penyair terpaksa merenung di tubir (tepi) telaga. Bulan Ramadhan juga diibaratkan sebagai waktu yang datang dan pergi dan masih terikat dengan mata rantai ruang dan waktu. Ramadhan sebagai telaga yang jernih bening sejuk dan segar disebut si aku penyair dengan kau. Sebutan Kau sebagai kata ganti orang kedua tunggal yang ditujukan untuk Ramadhan adalah memetaforakan bulan Ramadhan sebagai manusia/ sesuatu yang bisa diajak bicara. Terlihat dalam bait pertama baris ke 5: "*Kau telaga jernih bening sejuk dan segar*".

¹³ KBBI hlm 1214

Selanjutnya dalam telaga tersebut dapat digunakan sebagai pembersih dan penyegar jiwa dan raga yang tertuang dalam baris 6 dan 7 “*Pembersih pakaian berdebu, lusuh kotor Penyegar jiwa lelah, terkapar nanar*”. Dan sekaligus sebagai *penghapus haus dari abad-abad dalam hingar bingar* berarti waktu/zaman yang kehausan akibat hinggar bingar (pesta) yang bisa memiliki kecenderungan terlena atau lupa daratan, sehingga *Di dasar palungmu* (Ramadhan) banyak endapan-endapan sejarah manusia yang membatu.

b. Analisis bait kedua

Jika pada bait pertama si aku merenung di tubir/tepi telaga Ramadhan maka pada bait kedua si aku terpaku mengeja diri. Pada bait kedua ini terdapat banyak metafora yaitu baju yang dipakai si Aku lusuh oleh debu zaman, jiwanya rapuh oleh limbah sejarah, paru-paru zaman terkontaminasi oleh asap teknologi, bumi di hati panas, bumi membara dalam resah gelisah, langit di hati retak, luka mengucurkan darah. Nilai manusia jatuh di dasar lembah, penyakit ruhani merajalela dari yang miskin sampai yang kaya.

Kata debu, limbah, dan asap dalam bait kedua adalah kata yang mewakili ekses-ekes atau akibat-akibat dari kerusakan. Sedang zaman, sejarah menunjuk pada waktu. Keadaan zaman yang digambarkan penyair yang parah, membuat si aku penyair menyadari akan kondisi dirinya yang lemah tak berdaya baik lahir maupun batin. Dilanjutkan dengan penggambaran penyair tentang kondisi situasi zaman di mana bumi secara fisik panas, bumi secara non fisik semakin tidak tenang (membara dalam gelisah). *Bumi panas, bumi di hati bumi membara dalam resah gelisah* (15)

Dilanjut dengan *Langit retak, langit di hati langit luka mengucurkan darah* (16) karena ulah manusia yang senang berperang *Ajang perang menebarkan bau mesiu dan amis darah* (17) berperang karena nafsu ingin menguasai sehingga *Nilai*

manusia, kian hari kian jatuh ke dasar lembah (18). Penyakit rohani yang digambarkan penyair merata merajalela di mana-mana, di kota-kota juga di desa-desa (19) Di rumah-rumah mewah, di gedung-gedung bertingkat pencakar langit (20) Di rumah-rumah petak, di perkampungan kumuh orang-orang melarat (21).

c. Analisis bait ketiga

Dalam bait ketiga si Aku mendeskripsikan kemuliaan dan keagungan bulan Ramadhan. Telaga sebagai Ramadhan yang airnya bersih dan tak tercemar dari limbah industri, radiasi, darah manusia korban ambisi, bau busuk para pemuja materi, dan dari segala kuman dan bakteri. Telaga tersebut airnya selain bersih dan suci juga menyucikan manusia. Maka si aku penyair dalam bait ketiga mengaca diri di telaga yang bersih. Si aku pada bait ke dua ini masih dalam tahap mengaca. Tertuang dalam teks *Di tubirmu aku terpaksa mengaca diri (22)*. Si Aku mengaca di tubir telaga yang airnya bersih dari limbah industri, tak tercemar radiasi, tak tercemar darah manusia korban ambisi, tak tercemar bau busuk para pemuja materi dan bersih dari segala kuman dan bakteri. Air dalam telaga Ramadhan ini air suci yang *menyucikan kehidupan insani (29)*, dan *Dari berbagai noda kelam dunia penuh pesona (30)*.

d. Analisis bait keempat

Pada bait keempat inilah si aku sudah memanfaatkan kejernihan dan kesucian air telaga, dengan cara mereguk, memandikan tubuh mencuci jiwa, merendam kepala mencuci akal nalar, merendam dada menyucikan akal budi, merendam perut menyucikan dari makanan yang tidak sah, merendam tangan menyucikan dari perbuatan yang salah, merendam kaki menyucikannya dari langkah yang tak terarah. ,

Si aku dalam proses sebelum mencuci kepala, dada, perut, tangan dan kaki dengan cara direndam terlebih dahulu. Dalam proses menyuci, jika direndam dulu akan lebih mudah menyucinya karena kotoran-kotoran yang nempel rontok atau lepas. (cari

di google) Dalam tiga baris terakhir si penyair tuntas dalam memanfaatkan telaga Ramadhan dengan cara menyelami sampai ke palung telaga tersebut. Palung adalah tanah yang berlekuk dalam dan berisi air¹⁴, si Aku juga menfana dalam keabadian telaga, dan lumat yaitu lebur dalam ampunanNya.

Menyelami seluruh palungmu menggapai berkah-Nya (39)
Fana dalam keabadian telaga-Nya (40)
Lumat dalam kehangatan ampunan-Nya (41)

2. Simbol Dalam Puisi Telaga Ramadhan

Simbol dalam puisi Telaga Ramadhan adalah telaga. Telaga bersinonim dengan danau yaitu genangan air yang amat luas, dikelilingi dengan daratan.¹⁵ Telaga sebenarnya adalah istilah lokal yang dipergunakan untuk memberikan nama cekungan daratan yang terisi air ketika musim penghujan dan menjadi ekosistem perairan yang menggenang. Selain itu telaga juga dapat diartikan sebagai badan air yang terus ada untuk jangka waktu yang cukup lama dimana partikel-partikel yang mengendap di dalamnya dapat dimanfaatkan oleh komunitas produsen primer yaitu fitoplankton untuk berfotosintesis. Telaga terlihat seperti semacam danau yang kecil dimana sinar matahari bahkan dapat mencapai dasarnya

Telaga pada jaman dahulu dijadikan sebagai tempat aktivitas sehari-hari, mengairi sawah, mencari ikan, Ekosistem perairan tawar secara umum dibagi menjadi dua, yaitu perairan mengalir (lotik water) dan perairan menggenang (lentik water). Perairan lotik dicirikan dengan adanya arus yang terus-menerus dengan kecepatan yang bervariasi sehingga perpindahan massa berlangsung secara terus-menerus. Perairan lentik disebut juga perairan yang tenang yaitu perairan dimana aliran air lambat atau bahkan tidak ada. Contoh dari perairan lentik adalah telaga. Telaga adalah badan air yang terus ada untuk jangka waktu yang cukup

¹⁴ KBBI hlm 817

¹⁵ KBBI hlm 235

lama dimana partikel-partikel yang mengendap di dalamnya dapat dimanfaatkan oleh komunitas produsen primer yaitu fitoplankton untuk berfotosintesis. Telaga juga dapat diartikan semacam danau yang kecil dimana sinar matahari bahkan dapat mencapai dasarnya.¹⁶ Telaga mempunyai manfaat yang banyak bagi kehidupan manusia, dalam ilmu geografi disebutkan antar lain adalah sebagai sumber mata air, menyimpan cadangan air, mencegah banjir, menyediakan sarana irigasi, menyediakan suplai energi untuk pembangkit listrik tenaga air, tempat pariwisata, dan aktivitas budaya dan sebagainya.¹⁷

Dari penjelasan tentang telaga di atas maka bulan Ramadhan yang disimbolkan sebagai telaga, banyak memberikan kemanfaatan manusia dan ekosistem disekitarnya. Telaga Ramadhan yang diusung penyair juga menyiratkan hal demikian. Telaga Ramadan keberadaannya sangat diperlukan dalam kehidupan manusia, walau datangnya hanya sekali dalam satu tahun. Sesuai dengan yang digambarkan oleh si Aku dalam baik ke empat, kemuliaan telaga Ramadhan sesuai dengan hadits Nabi yang membagi Ramadhan dalam tiga bagian. Pada bagian pertama masa diturunkannya rahmat, sedang masa yang kedua masa diturunkannya ampunan, dan masa yang ketiga adalah pembersihan dari api neraka. Atau dapat disingkat bahwa bulan Ramadhan dibagi menjadi tiga yaitu *Rahmat* (kasih sayang), *maghfirah* (ampunan) dan kebebasan dari api neraka. Dari tiga bagian itu berdasar dari tiga pembagian menurut Al Kandahlawi, yang pertama orang yang tidak mempunyai beban dosa, sehingga Ramadhan semenjak awal merupakan curahan hujan rahmat dan nikmat bagi mereka. Kedua, orang-orang yang beban dosanya ringan, mereka menerima ampunan dari Allah setelah berpuasa beberapa hari di bulan Ramadhan. Ketiga, orang-orang yang

¹⁶ <https://id.scribd.com/doc/225255066/MAKALAH-TELAGA>

¹⁷ IlmuGeografi.com 13 Manfaat Danau Buatan Bagi Kehidupan Manusia

banyak berbuat dosa, bagi mereka kebebasan dari api neraka setelah berpuasa lebih lama pada bulan Ramadhan.¹⁸

Setelah menjelaskan kemuliaan Ramadhan yang disimbolkan dengan telaga, dalam bait kedua kata **teknologi**, merupakan penyebab rusaknya ekosistem di alam semesta baik bumi, langit karena keserakahan manusia, materi menjadi tumpuhan utama, sehingga peperangan terjadi di belahan bumi. Manusia semakin tidak ada harga, karena hati manusia rusak didominasi oleh materi. Tercermin dalam teks puisi bait kedua :

*Asap teknologi membuat paru-paru zaman
terkontaminasi (14)*

*Bumi panas, bumi di hati bumi membara dalam resah
gelisah (15)*

*Langit retak, langit di hati langit luka mengucurkan
darah (16)*

*Ajang perang menebarkan bau mesiu dan amis
darah (17)*

*Nilai manusia, kian hari kian jatuh ke dasar
lembah (18)*

Penyakit ruhani merajalela di mana-mana.....

Ramadhan-lah telaga yang penuh rahmat, maghfirah, dan terhindar dari siksa api neraka sehingga manusia agar dapat memanfaatkan kemuliaan telaga tersebut dengan banyak berlomba-lomba beramal kebaikan. Beramal kebaikan di bulan Ramadhan dimulai dari merenung, mengeja dan mengaca diri.

Di tubirmu aku terpaksa merenung kalbu (1)

Di tubirmu aku terpaksa mengeja diri (11)

Di tubirmu aku terpaksa mengaca diri (22)

Kemudian manusia berlomba membersihkan diri di bulan ramadhan ini. Setelah jiwa akal budi dan akal nalar dibersihkan maka dalam bait keempat baris 37 dan 38, perut tidak lupa untuk dibersihkan dari makanan yang tidak sah. Dari baris tersebut

¹⁸ Syaikhul Hadits Maulana Muhammad Zakariyya Al-Kandahlawi Rahla, Kitab Fadhilah Amal, Penerbit Ash-Shoff, Yogyakarta: 2011, hlm. 695

menyiratkan kondisi sekarang agar tidak dari mencuri, korupsi yang banyak merugikan negara dan menghambat kesejahteraan rakyat pada umumnya.

Merendam perut menyucikannya dari makanan yang tidak sah (37) Merendam tangan menyucikannya dari langkah-langkah tak terarah (38)

Penyair mengharapkan Bulan Ramadhan sebagai telaga untuk pertaubatan akan amal yang banyak membawa kemadharatan bukan kemaslahatan *ummah*.

E. Penutup

Setelah mengadakan analisis puisi Flambyon Tua karya Bachrum Bunyamin dengan teori Hermeunetika Paul Ricoeur maka dapat disimpulkan bahwa dalam puisi tersebut terdapat metafora dan simbol. Metafora ada dan mewarnai dalam setiap bait dalam puisi tersebut. Ramadhan yang dimetaforakan sebagai telaga mengantarkan si Aku di tubir telaga untuk merenung, mengeja dan mengaca selanjutnya si Aku membakar gairah menghambur dan peluk Ramadhan, dan simbol dalam puisi tersebut adalah **telaga**. Sedang religiusitas dalam puisi tersebut adalah introspeksi diri yang mengarah ke introspeksi sosial, melakukan pertaubatan dan perbaikan budi pekerti untuk kemaslahatan umat.

Daftar Pustaka

- Al-Kandahlawi Rahla, Syaikhul Hadits Maulana Muhammad Zakariyya. 2011. *Kitab Fadhillah Amal*. Yogyakarta: Penerbit Ash-Shoff.
- Bunyamin, Bachrum. 2017. *Antologi Puisi Flamboyon Tua*. Yogyakarta: Interlude.

Kamus Besar Bahasa Indonesia. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI., 2002.

Mangunwijaya, Y.B.. 1988. *Sastra dan Religiuitas*. Yogyakarta: Kanisius.

Nurgiyantoro, Buhanuddin. 2010. *Teori Pengkajian Fiksi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Poepoprodjo. 2004. *Hermenutika*. Bandung: CV. Pustaka Setia, Cet. II.

Ricoeur, Paul dalam John B. Thomson (Ed.). 1982. "*Hermeneutics and the Human Sciences, Essays on Language, Action and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University.

Wachid, Abdul. 2008. *Tafsir terhadap Puisi Sufi A. Mustofa Bisri Gandrung Cinta*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Ricoeur, Paul. 1976. *Interpretation Theory : Discourse and Surplus Meaning*. Forth Worth: Texas Christiani UP.

<https://id.scribd.com/doc/225255066/MAKALAH-TELAGA>

IlmuGeografi.com 13 Manfaat Danau Buatan Bagi Kehidupan Manusia.

GAYA BAHASA PERSONIFIKASI DALAM ANTOLOGI PUISI *FLAMBOYAN TUA* KARYA BACHRUM BUNYAMIN

Ening Herniti

A. Pendahuluan

Karya sastra merupakan representasi seorang pengarang terhadap lingkungan sosial yang berada di sekelilingnya dengan menggunakan bahasa yang indah. Karya sastra bukan sekadar cerita khayal atau angan dari pengarang, melainkan wujud dari kreativitas pengarang dalam menggali dan mengolah gagasan yang ada dalam pikirannya.¹ Salah satu bentuk karya sastra adalah puisi. Menurut Pradopo, puisi merupakan pernyataan sastra yang paling inti. Berbeda dengan karya sastra lainnya, prosa dan drama, karya sastra berbentuk puisi bersifat konsentris (pemusatan) dan intensif (pemadatan). Maksudnya, pengarang hanya mengutarakan bagian yang pokok atau penting saja. Jadi, pengarang tidak mengungkapkan secara terperinci apa yang hendak disampaikan kepada pembaca.²

Penggunaan bahasa dalam puisi merupakan salah satu unsur terpenting karena bahasa berperan sebagai sarana

¹ Zulfahnur, dkk., *Teori Sastra Indonesia* (Jakarta: Depdikbud, 1996), hlm. 9.

² Rahmat Djoko Pradopo, *Pengkajian Puisi*, Cet. ke-11 (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2010), hlm.v.

pengungkapan dan penyampaian pesan dalam karya sastra. Hal ini sejalan dengan pendapat Nurgiyantoro bahwa bahasa dalam puisi, yang merupakan bagian karya sastra, diumpamakan dengan cat warna yang dapat memberikan nilai keindahan.³ Keindahan adalah aspek dari estetika. Senada dengan pendapat Nurgiyantoro, Zulfahnur juga berpendapat bahwa sastra merupakan karya seni yang berunsur keindahan. Keindahan dalam karya sastra disusun dengan kata-kata yang indah yang terwujud dari ekspresi jiwa sehingga akan menarik pembaca atau penikmat puisi.⁴ Keindahan kata yang tersusun dalam sebuah puisi dikenal dengan istilah gaya bahasa.

Gaya bahasa merupakan salah satu unsur yang menarik dalam puisi. Gaya bahasa digunakan pengarang untuk mewakili perasaan dan pikirannya. Gaya bahasa juga merupakan suatu cara untuk mengungkapkan diri secara khas yang dilakukan oleh seseorang. Gaya bahasa juga dikenal dengan istilah *style*. Kata *style* berasal dari bahasa Latin *stylus* yang bermakna 'sejenis alat untuk menulis pada lempengan lilin'. Namun dalam perkembangannya, kata *style* berubah menjadi kemampuan dan keahlian untuk menulis atau menggunakan kata-kata secara indah.⁵ Kridalaksana membagi gaya bahasa dalam tiga pengertian. Pertama, gaya bahasa merupakan pemanfaatan atas bahasa oleh seseorang dalam bertutur atau menulis. Kedua, gaya bahasa adalah pemakaian ragam tertentu untuk memperoleh efek-efek tertentu. Ketiga, gaya bahasa merupakan keseluruhan ciri-ciri bahasa sekelompok penulis sastra.⁶

Salah satu gaya bahasa yang berfungsi untuk membandingkan adalah gaya bahasa personifikasi. Gaya bahasa personifikasi

³ Burhan Nurgiyantoro, *Teori Pengkajian Fiksi* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press., 2002), hlm. 272.

⁴ Zulfahnur, dkk., *Teori Sastra Indonesia* (Jakarta: Depdikbud, 1996), hlm. 9.

⁵ Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka, 2010), hlm. 112.

⁶ Kridalaksana, Harimurti. 2009. *Kamus Linguistik*. Jakarta: Gramedia, hlm 63.

atau *prosopopoeia* adalah gaya bahasa yang melukiskan benda-benda mati atau barang-barang yang tidak bernyawa seolah-olah hidup, dapat bergerak. Personifikasi disebut juga penginsanan atau pengorangan. Pemanfaat gaya bahasa personifikasi dalam antologi puisi *Flamboyan Tua* memiliki kekuatan makna dalam setiap baitnya. Bahkan, gaya bahasa personifikasi juga ada dalam judul-judul antologi puisi *Flamboyan Tua*.

Gaya bahasa dalam puisi dimanfaatkan untuk keindahan dan kedalaman makna setiap kata yang dirangkai dalam sebuah puisi. Demikian halnya dengan puisi yang ditulis oleh Bachrum Bunyamin. Bachrum Bunyamin adalah salah satu pendiri teater ESKA Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga. Teater tersebut didirikan pada 18 Oktober 1980.⁷ Ia dilahirkan di Tasikmalaya, Jawa Bawa,⁸ pada tanggal 11 Januari 1953.⁹ Ia menjadi dosen di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya, Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta sejak tahun 1981 sampai dengan tahun 2018.¹⁰

Penelitian yang terkait dengan gaya bahasa adalah penelitian yang dilakukan oleh Saadatud Daraini, “Analisis Gaya Bahasa Personifikasi pada Kumpulan Cerpen Insomnia Karya Anton Kurnia”. Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa (1) dalam cerpen *Insomnia* karya Anton Kurnia menggunakan gaya bahasa personifikasi untuk memperindah karakter tersendiri dalam cerita, (2) ditemukan berupa kata, kutipan-kutipan kalimat yang memiliki unsur personifikasi (3) bentuk gaya bahasa

⁷ <http://uin-suka.ac.id/page/ukm/detail/9/teater-eska>, diakses pada 22 Januari 2018.

⁸ Bachrum Bunyamin, *Flamboyan Tua: Antologi Puisi* (Yogyakarta: Interlude, 2017), hlm. 71.

⁹ http://uin-suka.ac.id/page/detil_dosen/195301111981031003/mengajar, diakses 15 Februari 2018.

¹⁰ Wawancara dengan Bachrum Bunyamin pada tanggal 19 Februari 2018.

personifikasi diartikan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia maupun berdasarkan kalimat yang mengikutinya.¹¹

Penelitian Eni Ika Setyawati yang berjudul “Gaya Bahasa Personifikasi pada Berita Sepeda Motor Tabloid *Otomotif* Edisi Juni 2009” memperlihatkan bahwa (1) di dalam tabloid *Otomotif* edisi Juni 2009 khususnya berita sepeda motor menggunakan gaya bahasa personifikasi untuk menggambarkan atau memberikan karakter pada bagian-bagian yang berhubungan dengan sepeda motor, (2) dalam berita sepeda motor tabloid *Otomotif* edisi Juni 2009 ditemukan bentuk-bentuk gaya bahasa personifikasi yang seharusnya dilekatkan kepada manusia, (3) bentuk-bentuk gaya bahasa personifikasi diartikan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia maupun berdasarkan kalimat-kalimat yang mengikutinya.¹²

Saiful Munir menulis “Diksi dan Majas dalam Kumpulan Puisi Nyanyian dalam Kelam Karya Sutikno W.S: Kajian Stilistika”. Hasil penelitian membuktikan adanya wujud penggunaan diksi dan majas serta fungsinya. Diksi yang dimaksud seperti kata serapan dari bahasa Jawa, bahasa asing, dan pemanfaatan sinonim. Majas yang dimaksud seperti perbandingan, metafora, perumpamaan epos, personifikasi, metonimia, sinekdoke, dan alegori.¹³

Muh. Edy Sudraja meneliti “Analisis Gaya Bahasa Personifikasi dalam Novel *Cinta Suci Zahrana* Karya Habiburrahman El Shirazy”. Hasil penelitiannya adalah bentuk gaya bahasa personifikasi yang terdapat dalam Novel *Cinta Suci*

¹¹ Saadatud Daraini, “Analisis Gaya Bahasa Personifikasi pada Kumpulan Cerpen *Insomnia* Karya Anton Kurnia” dalam *Skripsi*, Pendidikan Bahasa Sastra Indonesia dan Daerah, Fakultas Keguruan Dan Ilmu Pendidikan, Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2009.

¹² Eni Ika Setyawati, “Gaya Bahasa Personifikasi pada Berita Sepeda Motor Tabloid *Otomotif* Edisi Juni 2009” dalam *Skripsi*, Fakultas Keguruan Dan Ilmu Pendidikan, Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2010.

¹³ Saiful Munir, Nas Haryati S. dan Mulyono, “Diksi dan Majas dalam Kumpulan Puisi Nyanyian dalam Kelam Karya Sutikno W.S: Kajian Stilistika” dalam *Jurnal Sastra Indonesia*, Vol 2 No 1 (2013), hlm. 1–10, <https://journal.unnes.ac.id/sju/index.php/jsi/article/view/2437>.

Zahrana karya Habiburrahman El Shirazy menggambarkan keindahan alam dan keadaan latar dan kejadian dari alur cerita. Makna gaya bahasa personifikasi yang terdapat dalam Novel Cinta Suci Zahrana karya Habiburrahman El Shirazy, yaitu untuk menciptakan nilai keindahan cerita dalam novel yang mengiaskan benda-benda mati bertindak, berbuat, berbicara seperti manusia sehingga cerita dalam novel lebih menarik dan indah.¹⁴

Tulisan ini dilakukan untuk mendeskripsikan gaya bahasa personifikasi dalam antologi puisi *Flamboyan Tua*. Untuk keperluan tersebut, diperlukan metode yang relevan dan memadai. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode deskriptif kualitatif. Penelitian ini dilakukan berdasarkan pada fakta yang ada atau fenomena yang memang secara empiris hidup pada penuturnya sehingga yang dihasilkan atau dicatat berupa perian bahasa yang biasa dikatakan sifatnya seperti potret atau paparan seperti adanya.¹⁵ Sumber data dalam penelitian ini adalah antologi puisi *Flamboyan Tua* karya Bahrum Bunyamin. Data dalam penelitian adalah kata-kata dalam antologi puisi tersebut. Pengidentifikasian data dengan menggunakan singkatan untuk memudahkan rujukan pada data. Misalnya, Misalnya, (FT:1) berarti judul puisi “Flamboyan Tua” pada halaman 1, (LT:2) berarti judul puisi “Lentera Tua” pada halaman 2, dan seterusnya.

Gaya bahasa personifikasi dalam kajian ini membedah persoalan makna referensial gaya bahasa personifikasi. Artinya, benda atau sesuatu yang dipersonifikasikan memiliki referensi yang bermacam-macam seperti bereferensi dengan waktu, tempat, pohon, benda, perasaan, keadaan, bunyi/suara, warna, alat musik, wajah, binatang, keinginan, dan angin. Manfaat gaya

¹⁴ Muh. Edy Sudrajad, “Analisis Gaya Bahasa Personifikasi dalam Novel *Cinta Suci Zahrana* Karya Habiburrahman El Shirazy”, *Skripsi*, Program Studi Pendidikan Bahasa Indonesia Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2015.

¹⁵ Sudaryanto. 1993. *Metode dan Aneka Teknik Analisis Bahasa, Pengantar Penelitian Wahana Kebudayaan Secara Linguistik*. Yogyakarta: Duta Wacana University Press., hlm 62.

bahasa personifikasi dalam puisi-puisinya memperdalam makna dan memperkaya pemaknaan. Personifikasi memberi ruh pada setiap puisinya.

B. Mengenal Bachrum Bunyamin

Bachrum Bunyamin lahir di Tasikmalaya, Jawa Barat, pada tanggal 11 Januari 1953.¹⁶ Pendidikannya dimulai di Tajug (surau) Batusumur. Pada tahun 1963/1964 ia menamatkan sekolah dasarnya. Di samping sekolah formal, pada sore harinya Bachrum kecil bersekolah di Diniyah Batusumur tepatnya di Pondok Pesantren Al-Qurra' Cicalengkayang ditamatkannya pada tahun 1964/1965. Setelah tamat dari SDN Cikareo, ia melanjutkan pendidikannya di PGAP 4 tahun "Al-Islam" Yayasan R.H.O. Djunaedi Manonjaya yang tamat pada tahun 1969. Selanjutnya, ia menempuh pendidikan di PGAA "Al-Islam" Yayasan R.H.O. Djunaedi Manonjaya dan tamat pada tahun 1971. Setelah tamat dari PGAA, Bachrum remaja merantau ke Kota Gudeg, Yogyakarta. Ia menempuh pendidikan di Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga dan lulus pada 1979 dengan gelar *doktorandus* (Drs.). Ia tidak lelah menimba ilmu sehingga ia melanjutkan studinya ke jenjang magister di Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga dan lulus pada 1989 dengan gelar *master of arts* (M.A.).¹⁷

Ia menjadi dosen di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya, Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta sejak 1981 sampai dengan tahun 2018. Di samping menjadi dosen UIN Sunan Kalijaga, ia juga menjadi dosen luar biasa (LB) pada beberapa perguruan tinggi. Pada tahun 1981 sampai dengan 2003, ia menjadi dosen LB di Universitas Muhammadiyah Magelang (UMM), tahun 1990–1995 di Universitas Muhammadiyah

¹⁶ http://uin-suka.ac.id/page/detil_dosen/195301111981031003/mengajar, diakses 15 Februari 2018.

¹⁷ Wawancara dengan Bachrum Bunyamin pada tanggal 19 Februari 2018.

Yogyakarta (UMY), dan pada tahun 1995 di Universitas Ahmad Dahlan (UAD) dan Institut Seni Indonesia (ISI).¹⁸

Jenjang karier yang pernah diraihinya adalah ia pernah menjadi pejabat antarwaktu, yakni menjadi Ketua Jurusan Bahasa dan Sastra Arab (BSA), Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga pada tahun 1999–2000. Pada tahun 2000–2004, ia menjadi Sekretaris Jurusan BSA, Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga. Ia menjadi Pembantu Dekan Bidang Kemahasiswaan dan Alumni Fakultas Adab UIN Sunan Kalijaga pada tahun 2004–2008.¹⁹

Di luar kedinasan, ia menjadi dewan pembina Teater Eska UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dari tahun 1981 sampai dengan 2009. Ia juga menjadi pembina Sanggar Nun. Pada akhir tahun 70-an, ia cukup aktif menulis puisi dan karyanya tersebut sering dipublikasikan di majalah *Arena*. Selain itu, Pada tahun 2005 ia menulis buku dalam dua bahasa, yakni *Al-Adabul Arabi Al-Jahili: Satra Arab Jahiliyah* yang diterbitkan oleh Adab Press. Ia juga menyempatkan diri untuk menerjemahkan buku dan karya sastra Arab, di antaranya, *Al-Wasith fil Adab Al-Arab wa Tarikhu*, karya Ahmad Al Iskandari; *Tauhid*, karya Abdul Wahab Khallaf; *Diwan Al-Bushiri*, karya Muhammad bin Said Al-Bushiri; *Usfuru min As-syarq*, karya Taufiq El-Hakim; dan beberapa kisah dalam buku *Alfu Laila wa Laila*.²⁰

Beberapa puisinya terangkum dalam antologi puisi *Flamboyant Tua* yang terdiri dari 56 puisi. Judul-judul puisi tersebut adalah 1) “Flamboyant Tua” (FT), 2) “Lentera Tua” (LT), 3) “Batu Sumur” (BS), 4) “Masih Semilirkah Angin di Bukit Sana?” (MSABS), 5) “Balada dari Lembah Ciratna” (BDLC), 6) “Ketika Kecapi Suling itu Melagukan Kulu-Kulu” (KKSIMK), 7) “Di Pinggir Kota Manonjaya” (DPKM), 8) “Prahara Sebuah Malam” (PSM), 9) “Doa Senja” (DS), 10) “Ia, Fajar Kebebasan

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Bahrum Bunyamin, *Flamboyant Tua: Antologi Puisi* (Yogyakarta: Interlude, 2017), hlm. 71.

dan Emansipasi Itu” (IFKEI), 11) Kubaringkan Letih Hari-Hari” (KLH), 12) “Perahu” (P), 13) “Sajak Lelaki Tua” (SLT), 14) “Musium” (M), 15) “Doa” (D), 16) “Di Depan Tirai” (DT), 17) “Elegi Malam (1)” (EM1), 18) “Elegi Malam (2)” (EM2), 19) “Elegi Malam (3)” (EM3), 20) “Elegi Malam (4)” (EM4), 21) “Elegi Malam (5)” (EM5), 22) “Telaga Ramadhan” (TR), 23) “Di Depan Tirai Misteri” (DTM), 24) “Di Sini Kita Bertarung dalam Perburuan” (SKBDP), 25) “Senja di Sudut Yogya” (SSY), 26) “Warisan Abadi” (WA), 27) “Titik-Titik Embun” (TE), 28) “Satu Sembilan Delapan Dua (1)” (SSDD1) 29) “Satu Sembilan Delapan Dua (2)” (SSDD2) , 30) “Bulan (1)” (B1), 31) “Bulan (2)” (B2), 32) “Simponi Malam” (SM), 33) “Antara T dan Y” (ATY), 34) “Dalam Dekapmu Syahdu Kupuaskan Rindu” (DDSKR), 35) “Yogyakarta” (Y), 36) “Puisi Selamat Jalan (1)” (PSJ1), 37) “Puisi Selamat Jalan (2)” (PSJ2), 38) “Perjalanan” (P), 39) “Lampu-Lampu” (L), 40) “Di Langgar Tua Ia Menemui Tua” (DLTIMT), 41) “Lagu Senja Seorang Nenek Tua” (LSSNT), 42) “Sajak Hiburan” (SH), 43) “Aku Kembara dalam Perjalanan Teramat Panjang” (AKDPTP), 44) “Taman Larangan” (TL), 45) “Tangan-Tangan Mungilmu Itu” (TTMI), 46) “Ode Hari-Hari dari Sebuah Desa di Kaki Merapi” (OHDSDKM), 47) “Bianglala” (B), 48) “Demangan Suatu Senja” (DMS), 49) “Di Tikungan Jalan” (DTJ), 50) “Padamu Ulama” (PU), 51) “Elegi Di Suatu Pagi” (EDSP), 52) “Pengembaraan” (P), 53) “Bunga Plastik” (BP), 54) “Selamat Jalan” (SJ), 55) “Doa Senja” (DS), dan 56) “Beri Aku Sebutir Benih Cinta” (BASBC).²¹

C. Gaya Bahasa Personifikasi

Keraf mengemukakan bahwa gaya bahasa adalah cara menggunakan bahasa sehingga memungkinkan seseorang dapat menilai pribadi, watak, dan kemampuan seseorang yang mempergunakan bahasa itu. Kemudian ia memaparkan bahwa gaya bahasa dilihat dari segi bahasa dapat dibedakan berdasarkan

²¹ Bachrum Bunyamin, *Flamboyan Tua: Antologi Puisi* (Yogyakarta: Interlude, 2017).

titik tolak unsur bahasa yang dipergunakan, yaitu (1) gaya bahasa berdasarkan pilihan kata; (2) gaya bahasa berdasarkan nada yang terkandung dalam wacana; (3) gaya bahasa berdasarkan struktur kalimat; (4) gaya bahasa berdasarkan langsung tidaknya makna. Gaya bahasa dibatasi sebagai cara mengungkapkan pikiran melalui bahasa secara khas yang memperlihatkan jiwa dan kepribadian penulis atau pemakai bahasa.²²

Lebih lanjut Keraf memaparkan bahwa gaya bahasa adalah cara mengungkapkan pikiran melalui bahasa secara khas yang memperlihatkan jiwa dan kepribadian penulis.²³ Dalam pandangan Tarigan, gaya bahasa merupakan bentuk retorik yang menggunakan kata-kata dalam berbicara dan menulis dengan tujuan untuk menyakinkan atau memengaruhi penyimak atau pembaca.²⁴ Gaya Bahasa adalah cara mengungkapkan pikiran melalui bahasa secara khas yang memperlihatkan jiwa dan kepribadian penulis (pemakai bahasa).²⁵ Menurut Tarigan, gaya bahasa merupakan bentuk retorik.²⁶ Bentuk retorik adalah penggunaan kata-kata dalam berbicara dan menulis untuk meningkatkan efek dengan cara memperkenalkan serta membandingkan suatu benda atau hal tertentu terhadap benda yang lain. Gaya bahasa adalah bahasa yang indah dipergunakan untuk meningkatkan efek dengan jalan memperkenalkan serta memperbandingkan suatu benda atau hal tertentu dengan benda atau hal lain yang lebih umum.

Gaya bahasa menurut Tarigan terdapat enam puluh delapan jenis gaya bahasa yang telah dikelompokkan menjadi empat kelompok, yaitu: (1) gaya bahasa perbandingan, meliputi

²² Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka, 2010), hlm.112–113.

²³ Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka, 2010), hlm.113.

²⁴ Henry Guntur Tarigan, *Pengajaran Gaya Bahasa* (Bandung: CV. Angkasa University Press., 2013), hlm. 4.

²⁵ Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka, 2010), hlm.113.

²⁶ Henry Guntur Tarigan, *Pengajaran Gaya Bahasa* (Bandung: CV. Angkasa University Press., 2013), hlm. 5.

perumpamaan, metafora, personifikasi, depersonifikasi, fabel, parabel, anitesis, pleonasme, perifrasis, prolepsis atauantisipasi, koreksio atau etanortesis. (2) gaya bahasa pertentangan, meliputi hiperbola, litotes, ironi, oksimoron, paronomasia, paralipsis, zeugma, silepsis, satire, innuendo, antifrasis, paradoks, klimaks, antiklimaks, apostrof, apofasis, anstrol, hysteron, hipalase, sinisme, sarkasme. (3) gaya bahasa pertautan, meliputi metonimia, sinekdoke, alusio, eufimisme, eponim, epite, antonomasia, erotosis, paralelisme, ellipsis, gradasi, asindenton, polisidenton dan (4) gaya bahasa perulangan meliputi: aliterasi, asonansi, antonoklasis, kiasmus, apizeukis, tautoles, anaphora, apistrofa, simplek, monodiplosis, epanalepsis, dan anadilosis.²⁷

Menurut Pradopo, personifikasi adalah kiasan yang mempersamakan benda dengan manusia, benda-benda mati dapat berbuat, berpikir, dan sebagainya seperti manusia.²⁸ Sementara itu, Djajasudarma berpendapat bahwa penginsanan atau personifikasi adalah jenis majas yang melekatkan sifat-sifat insani kepada barang yang tidak bernyawa dan ide yang abstrak.²⁹ Menurut Keraf, personifikasi atau *prosopopoeia* adalah gaya bahasa kiasan yang menggambarkan benda-benda atau barang-barang yang tidak bernyawa seolah-olah memiliki sifat kemanusiaan. Personifikasi (penginsanan) merupakan suatu corak khusus dari metafora yang menginsankan benda mati, bertindak, berbicara, berbuat seperti manusia.³⁰

Dari paparan di atas perihal gaya bahasa personifikasi, maka dapat ditandaskan bahwa gaya bahasa personifikasi adalah gaya bahasa yang membandingkan sesuatu dari benda mati seolah-olah menjadi hidup seperti manusia atau memperorangan benda mati,

²⁷ Henry Guntur Tarigan, *Pengajaran Gaya Bahasa* (Bandung: CV. Angkasa University Press., 2013), hlm.7–191.

²⁸ Rahmat Djoko Pradopo, *Pengkajian Puisi*, Cet. ke-11 (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2010), hlm. 75.

²⁹ Fatimah Djajasudarma, *Semantik 2: Pemahaman Ilmu Makna* (Bandung: Refika Aditama, 2009), hlm. 21

³⁰ Gorys Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka, 2010), hlm. 140.

benda, tumbuhan, burung, dan lainnya yang dianggap sebagai manusia. Dengan kata lain, gaya bahasa personifikasi adalah gaya bahasa dengan menggunakan perilaku manusia yang diberikan kepada sesuatu yang bukan manusia.

D. Referensi Gaya Bahasa Personifikasi

Benda atau sesuatu yang menggunakan perilaku manusia memiliki makna referensial. Makna referensial (*referential meaning*) adalah makna yang langsung berhubungan dengan acuan yang ditunjuk oleh kata.³¹ Palmer memberi pengertian makna referensial sebagai “*reference deals with the relationship between the linguistic elements, words, sentences, etc, and the nonlinguistic world of experience*”. Maksudnya, hubungan antara unsur-unsur linguistik berupa kata-kata, kalimat-kalimat, dan dunia pengalaman yang nonlinguistik.³²

Pateda menegaskan bahwa makna referensial merujuk pada makna yang langsung menunjuk pada benda, peristiwa, proses, kenyataan, sifat, atau gejala. Makna referensial merupakan makna unsur bahasa yang sangat dekat hubungannya dengan dunia di luar bahasa, baik objek atau gagasan, yang dapat dijelaskan melalui analisis komponensial makna.³³

Gaya bahasa personifikasi dalam antologi puisi *Flamboyant Tua* bereferensi pada waktu, tempat, pohon, benda-benda, perasaan, keadaan, bunyi/suara, warna, alat musik, wajah, binatang, keinginan, dan angin. Referensi gaya bahasa personifikasi tersebut tampak pada uraian berikut.

1. Waktu

Kata *waktu* bermakna 1) seluruh rangkaian saat ketika proses, perbuatan, atau keadaan berada atau berlangsung;

³¹ Mansoer Pateda, *Semantik Leksikal* (Jakarta: Rineks Cipta, 2010), hlm. 125.

³² Frank Robert Palmer, *Semantics a New Outline* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), hlm. 30.

³³ Mansoer Pateda, *Semantik Leksikal* (Jakarta: Rineks Cipta, 2010), hlm. 125.

2) lamanya (saat yang tertentu); 3) saat yang tertentu untuk melakukan sesuatu; 4) kesempatan; tempo; peluang; 5) ketika, saat; 6) hari (keadaan hari); 7) saat yang ditentukan berdasarkan pembagian bola dunia.³⁴ Waktu yang dipersonifikasikan tampak pada penggalan puisi berikut.

1. padahal *kurun waktu* telah meremas pintu gerbangnya yang lapuk (BDLC:6)
Kurun waktu bermakna jangka waktu atau periode.³⁵
2. dunia kita yang dulu, berlalu dilarikan *waktu* (BDLC:5)

Pada data (1) *kurun waktu* berpredikat *meremaskan* yang mengindikasikan bahwa *kurun waktu* berperilaku sebagaimana manusia yang dapat melakukan aktivitas *meremas*. Kata *meremas* bermakna 1) mengepal-ngepal dan memerah-merah (kelapa, adonan); 2) memulas dan memerah (kain basah dan sebagainya); memeras; 3) menyenangkan; mengumalkan; 4) memijit-mijit; mengurut.³⁶ Dari makna *meremas* dapat diketahui bahwa aktivitas tersebut memerlukan tangan untuk melakukannya, padahal *kurun waktu* jelas tidak memiliki tangan untuk melakukannya. Senada dengan data (1), data (2) memperlihatkan bahwa *waktu* dapat *melarikan dunia kita yang dulu*. Artinya, *waktu* dipersonifikasikan oleh verba *melarikan*. Hal ini mengisyaratkan bahwa *waktu* diperlakukan sebagaimana manusia karena dapat melarikan sesuatu.

a. Senja

Senja adalah waktu (hari) setengah gelap sesudah matahari terbenam.³⁷ Kata *senja* pada penggalan puisi di bawah ini dipersonifikasikan sebagaimana manusia karena dapat beraktivitas

³⁴ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/waktu>, diakses pada 19 April 2018.

³⁵ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/kurun>, diakses pada 19 April 2018.

³⁶ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/meremas>, diakses pada 14 Mei 2018.

³⁷ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/senja>, diakses pada 5 Februari 2018.

selayaknya manusia seperti *mendekap* dan *menyenandungkan*. Hal ini tampak pada penjelasan berikut.

3.bila *senja* mendekap (FT:1)

Kata *mendekap* berbentuk dasar *dekap* yang bermakna ‘memeluk.’³⁸ Verba *mendekap* memerlukan subjek manusia sebagai pelakunya karena aktivitas memeluk memerlukan kedua tangan. Hal ini ditandaskan dalam KBBI Daring bahwa makna *memeluk* adalah meraih seseorang ke dalam dekapan kedua tangan yang dilingkarkan.³⁹ Dari makna *mendekap* tersebut dapat diketahui bahwa hanya manusialah yang memiliki kedua tangan yang salah satu fungsinya untuk mendekap atau memeluk. Penggalan puisi “....bila *senja mendekap*” dalam “Flamboyan Tua” tersebut menandakan bahwa *senja* dipersonifikasi oleh kata kerja *mendekap*.

4. *angin senja* lewat menyenandungkan derita (FT:1)

Data (4) “*angin senja* lewat *menyenandungkan* derita” memperlihatkan subjek *angin senja* bersintagmatik dengan predikat *menyenandungkan*. Predikat *menyenandungkan* membutuhkan subjek yang bernyawa karena kata *menyenandungkan* bermakna ‘menyanyikan.’⁴⁰ Yang dapat melakukan aktivitas menyanyi adalah manusia. Jadi, *angin senja* pada penggalan puisi tersebut dipersonifikasikan oleh verba *menyenandungkan*.

5. *senja* menyeretku pada suatu kenangan dalam bayang-bayang silang (BDLC:5)

Kata *senja* pada penggalan puisi (5) berperilaku sebagaimana manusia yakni dapat melakukan aktivitas *menyeret*. Kata *menyeret* bermakna 1) menghela, menarik maju (barang yang dihela bergeser di tanah atau di air); menarik; 2) memaksa ikut

³⁸ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/mendekap>, diakses pada 5 Februari 2018.

³⁹ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/memeluk>, diakses pada 5 Februari 2018.

⁴⁰ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/menyenandungkan>, diakses 19 Maret 2018.

(turut); menarik dengan paksa; membawa (orang) dengan paksa.⁴¹ Dengan demikian dapat dikatakan bahwa *senja* diinsankan oleh verba *menyeret*.

b. Hari

Kata *hari* bermakna 1) waktu dari pagi sampai pagi lagi (satu edaran bumi pada sumbunya, 24 jam); 2) waktu selama matahari menerangi suatu tempat (dari matahari terbit sampai matahari terbenam); 3) keadaan (udara, alam, dan sebagainya) yang terjadi dalam waktu 24 jam; dan 4) waktu selama jam kerja berlangsung. Dengan demikian dapat diketahui bahwa kata *hari* bukanlah manusia yang dapat melakukan aktivitas sebagaimana biasa. Namun, Bachrum mempersonifikasi *hari* sebagaimana manusia yang dapat melakukan aktivitas *menjenguk*. Hal ini tampak pada penggalan puisi Bachrum berikut.

6. Adakah *hari sial* menjenguk (MSADBS:4)

Konstruksi *hari sial* bersintagmatik dengan verba *menjenguk* pada puisi di atas menandakan bahwa *hari sial* dapat melakukan aktivitas *menjenguk*. Kata *menjenguk* bermakna melihat dengan menjulurkan kepala ke depan atau ke luar atau dengan membungkuk; menengok; mengunjungi; mendatangi.⁴² Dengan demikian, yang dapat melakukan aktivitas *menjenguk* adalah yang memiliki kepala, mata, dan kaki. Sementara itu, *hari sial* adalah kata abstrak (kata yang tidak bisa diindra) yang tidak memiliki kepala, mata, dan kaki.

c. Malam

Kata *malam* dimaknai sebagai waktu setelah matahari terbenam hingga matahari terbit.⁴³ Kata *malam* adalah kata benda yang tentu saja tidak bisa beraktivitas sebagaimana manusia. Namun, dalam puisi berikut mengisyaratkan bahwa *malam*

⁴¹ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/menyeret>, diakses 14 Mei 2018.

⁴² <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/menyenandungkan>, diakses 12 Mei 2018.

⁴³ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/malam>, diakses 19 Maret 2018.

dapat berbuat sebagaimana manusia seperti *memanggil* dan *membisikkan* sesuatu.

7. Pekatnya *malam* di luar kamar memanggilku lirih (B:59)

8. Lalu *ia* pun membisikkan lau-lagu sedih (B:59)

Penggalan puisi *Pekatnya malam di luar kamar memanggilku lirih* terdapat gaya bahasa personifikasi yang bereferensi dengan malam. *Malam* diinsankan dapat memanggil seperti manusia. Demikian juga dengan puisi (8), *malam* dapat berbisik. Data (8) terdapat deiksi persona *ia* yang mengacu pada *malam*. Deiksis merupakan penunjukan kata-kata yang merujuk pada sesuatu, yakni kata-kata tersebut dapat ditafsirkan menurut makna yang diacu penutur dan dipengaruhi situasi pembicaraan. Sebuah kata pada deiksis dapat berubah berdasarkan pada situasi pembicaraan. Cummings membagi deiksis menjadi lima, yaitu deiksis orang atau persona, sosial, waktu, tempat, dan wacana.⁴⁴ Sementara itu, George Yule mengelompokkan deiksis menjadi tiga, yakni deiksis persona, tempat, dan waktu.⁴⁵ Deiksis *ia* termasuk deiksis persona karena menunjukkan diri penutur.

d. Masa

Masa adalah waktu; ketika; saat; jangka waktu yang agak lama terjadinya suatu peristiwa penting; zaman; jangka waktu tertentu yang ada permulaan dan batasnya.⁴⁶ Dari makna kata *masa* sebagaimana tersebut di atas, dapat diketahui bahwa *masa* merupakan kata benda yang tidak bernyawa seperti manusia sehingga *masa* tidak dapat melakukan perbuatan sebagai berikut.

9. Lalu *masa bekerja mengharungi* kehidupan (PSJ 2:48)

Kata *mengharungi* yang benar adalah *mengarungi* bermakna berjalan menyeberangi; berlayar menjelajahi (lautan); mengalami,

⁴⁴ Louise Cummings, *Pragmatik Sebuah Perspektif Multidisipliner*, Terjemahan Eti Setiawati dkk. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 31–42.

⁴⁵ George Yule, *Pragmatik*, Terjemahan Indah Fajar Wahyuni, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 13–25.

⁴⁶ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/masa>, diakses 12 Mei 2018.

menempuh (hidup); melintas (rimba).⁴⁷ Kata *masa* (9) dapat melakukan pekerjaan *mengarungi*, padahal *masa* merupakan kata abstrak. Oleh karena itu, *masa* dipersonifikasi oleh Frasa verbal *bekerja mengarungi*.

10. tempat kita dulu menginap didekap lelap *masa kanak-kanak* (BDLC:5)
11. mengenang dunia kita dahulu yang telah hilang dibajak *masa* (BDLC:5)

Data (10) berbentuk kalimat pasif. Frasa *masa kanak-kanak* memiliki kemampuan mendekap *tempat kita dulu menginap*. Kata *mendekap* bermakna memeluk. Kata *memeluk* bermakna meraih seseorang ke dalam dekapan kedua tangan yang dilingkarkan.⁴⁸ Dari mana tersebut jelas bahwa mendekap memerlukan kedua tangan untuk melakukannya. Padahal *masa kanak-kanak* jelas tidak memiliki kedua tangan untuk mendekap *tempat kita dulu menginap*. Jadi, *masa kanak-kanak* dipersonifikasikan oleh verba *mendekap*.

2. Tempat

Tempat seperti kota dan perkampungan juga dijadikan sebagai referensi dalam pembentukan gaya bahasa personifikasi. Bachrum mempersonifikasikan *kota tua* dan *perkampungan* sebagai berikut.

12. Di ujung *kota tua* yang ngantuk? (MSADBS:4)

Kota adalah daerah permukiman yang terdiri atas bangunan rumah yang merupakan kesatuan tempat tinggal dari berbagai lapisan masyarakat; daerah pemusatan penduduk dengan kepadatan tinggi serta fasilitas modern dan sebagian besar penduduknya bekerja di luar pertanian; dinding (tembok) yang mengelilingi tempat pertahanan.⁴⁹ Frasa *kota tua* pada data (12)

⁴⁷ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/mengarungi>, diakses 12 Mei 2018.

⁴⁸ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/memeluk>, diakses 14 Mei 2018.

⁴⁹ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/kota>, diakses 12 Mei 2018.

memperlihatkan bahwa ia dapat mengantuk sebagaimana manusia yang punya rasa lelah. Hal inilah yang dikatakan bahwa Bachrum menginsankan *kota tua* yang dapat berperilaku sebagaimana manusia.

13. Ketika *perkampungan itu* tertidur letih (DLTIMT:51)

Kata *perkampungan* pada (13) diinsankan karena dapat memiliki perasaan letih sehingga ia tertidur, padahal *perkampungan* bermakna 1) kelompok rumah yang merupakan kampung; 2) tempat berkampung (berkumpul); 3) kelompok kampung; 4) sekelompok; sekumpulan.⁵⁰ Verba *tertidur* bermakna (sudah) tidur; mulai tidur; tidak sengaja tidur.⁵¹

3. Pohon

Cemara dan anggrek dijadikan sebagai referensi gaya bahasa personifikasi dalam puisi Bachrum. Hal itu tampak pada penggalan puisi berikut.

14. Adakah *cemara tua itu* masih bercanda? (MSADBS:4)

15. Setangkai *anggrek* bulan putih di sudut taman

Bergoyang lembut disentuh angin malam (SM:41)

Cemara adalah pohon yang berbatang tinggi lurus, kayunya berwarna kelabu kemerahan, padat dan keras, merupakan bahan bakar yang sangat baik, kulit kayunya digunakan untuk obat disentri, daunnya dapat diekstrak untuk pengobatan penyakit kejang perut.⁵² Namun, dalam penggalan puisi (14) frasa *cemara tua itu* dapat bercanda seperti manusia. *Bercanda* bermakna bertingkah; berkelakar; bersenda gurau; berseloroh.⁵³ Jadi, cemara diinsankan karena dapat *bercanda* seperti manusia yang mempunyai *sense of humor*.

⁵⁰ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/perkampungan>, diakses 14 Mei 2018.

⁵¹ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/tertidur>, diakses 15 Mei 2018.

⁵² <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/cemara>, diakses 12 Mei 2018.

⁵³ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/bercanda>, diakses 15 Mei 2018.

Tidak hanya cemara yang diinsankan, tetapi juga anggrek seperti terdapat pada data (15). Anggrek adalah tumbuhan pasilan yang bunganya indah dan banyak macamnya.⁵⁴ Penggalan puisi di atas memperlihatkan bahwa *anggrek* dapat bergoyang seolah ia memiliki nyawa.

4. Benda-Benda

Benda-benda yang menjadi referensi gaya bahasa personifikasi adalah tata surya, benda langit, benda padat, benda cair, dan benda gas. Hal tersebut dijelaskan dalam paparan di bawah ini.

a. Tata Surya

Tata surya adalah kumpulan benda langit yang terdiri atas sebuah bintang yang disebut matahari dan semua objek yang terikat oleh gaya gravitasinya. Berikut adalah tata surya yang menjadi referensi gaya bahasa personifikasi.

16. *dunia* mereka yang sejak dulu masih saja *berbangga* (BDLC:5)
17. Kubiarkan *bulanMu* menatapku sinis (B 2:40)
18. *Purnama* mengintai di balik awan (SM:41)
19. Walau *langit dan bumi* mengutukku (DLTIMT:51)
20. Walau *mentari, bulan, gemintang* mengutukku (DLTIMT:51)

Data (16) memperlihatkan kata *dunia* memiliki persaan bangga seperti manusia. Kata *dunia* bermakna 1) bumi dengan segala sesuatu yang terdapat di atasnya; planet tempat kita hidup; 2) alam kehidupan; 3) semua manusia yang ada di muka bumi; 4) lingkungan atau lapangan kehidupan; 5) (segala) yang bersifat kebendaan; yang tidak kekal; 6) peringkat antarbangsa (seluruh jagat atau segenap manusia).⁵⁵ Tentu saja *dunia* tidak memiliki

⁵⁴ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/anggrek>, diakses 12 Mei 2018.

⁵⁵ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/dunia>, diakses 15 Mei 2018.

perasaan *berbamnga* sebagaimana digambarkan Bachrum pada penggalan puisi di atas (16).

Penggalan puisi (17) *Kubiarkan bulanMu menatapku sinis* mengisyaratkan bahwa *bulan* dipersonifikasi oleh verba *menatap*. Kata *menatap* bermakna memandang.⁵⁶ Dengan demikian, *bulan* diinsankan memiliki mata yang dapat *menatap* si aku. Data (18) memperlihatkan bahwa *purnama* atau *bulan purnama* dapat beraktivitas *mengintai*. *Mengintai* bermakna 1) mengamati dari jarak jauh atau dari tempat tersembunyi (gerak-gerak orang yang dicurigai, musuh, dan sebagainya); 2) mengintip; melihat melalui lubang kecil, sela semak-semak, dan sambil bersembunyi.⁵⁷ Dari makna tersebut jelas diketahui bahwa *purnama* diinsankan oleh verba *mengintai*.

Penggalan puisi (19) dan (20) menggunakan verba *mengutuk* untuk mempersonifikasikan *langit dan bumi* serta *mentari, bulan, gemintang*. Kata *mengutuk* adalah kata kerja yang bermakna mengatakan (mengenakan) kutuk kepada; menyumpahi; melaknati; menyatakan dan menetapkan salah (buruk).⁵⁸ Dengan demikian dapat dikatakan bahwa *langit dan bumi* serta *mentari, bulan, gemintang* diinsankan oleh Bachrum untuk menggambarkan seolah-olah mereka dapat berbuat sebagaimana manusia sehingga dapat mengutuk.

b. Benda Langit

Benda langit yang dijadikan sebagai referensi adalah *awan putih*. Awan adalah kelompok butiran air, es, atau keduanya yang tampak mengelompok di atmosfer; mega; titik-titik air yang halus dengan diameter 0,02–0,06 mm; nama berbagai-bagai corak ukiran (perhiasan, lukisan, pola); tempat yang tinggi sekali; kelompok materi yang terdiri atas debu dan gas di ruang antarbintang.⁵⁹ Referensi *awan putih* tampak paparan berikut.

⁵⁶ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/menatap>, diakses 17 Mei 2018.

⁵⁷ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/mengintai>, diakses 17 Mei 2018.

⁵⁸ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/mengutuk>, diakses 12 Mei 2018.

⁵⁹ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/awan>, diakses 12 Mei 2018.

21. Di balik *awan putih* bisu dan langit kaku (MSADBS:4)

Penjenisan awan tidak ada yang disebut awan putih sebagaimana disebutkan dalam penggalan puisi di atas. Awan dapat dibedakan menjadi awan air; awan air terjun; awan arkus; awan bakaran; awan bakat kuning; awan bakat merah; awan berarak; awan bersilap; awan campur; awan depresi; awan es; awan fohn; awan gelombang; awan gemawan; awan golak-galik; awan gulung; awan guntur; awan hitam; awan induk; awan induk mutiara; awan industri; awan inversi; awan jamur; awan jejak; awan kelabu; awan kemawan; awan kerawang; awan konveksi; awan ledakan; awan letikular; awan luncur; awan malam; awan mengandung hujan; awan nakreus; awan Oort; awan orograf; awan orografik; awan panas; awan panji; awan pelangi; awan pengarak hujan; awan perak; awan pita; awan puncak; awan rak; awan rendah; awan rotor; awan tengah; awan tetes air; awan tinggi; awan topan; awan tudung; awan vulkanis.⁶⁰ Kontruksi *awan putih bisu* menandakan bahwa awan putih dapat berbicara sebagaimana manusia. Kata *bisu* bermakna tidak dapat berkata-kata (karena tidak sempurna alat percakapannya atau karena tuli sejak kecil).

c. Benda Padat (Solid)

Benda padat adalah suatu benda yang berbentuk padat atau solid yang mempunyai sifat struktur yang kuat, erat dan kaku, tidak mudah berubah bentuk dan volumenya. Contoh benda padat adalah batuan, kayu dan lain-lain.

22. Sementara debu zaman membuat lusuh baju yang kupakai (TR:30)

23. mayat-mayat terpendam dalam kuburan massal menjadi *tumbal peradaban* yang melahirkan kebiadaban (SLT:17–18)

Pada data (22) *debu* dapat beraktivitas *membuat sebuah baju menjadi lusuh*. Kata *membuat* bermakna menciptakan (menjadikan, menghasilkan); membikin; melakukan; menger-

⁶⁰ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/awan>, diakses 12 Mei 2018.

jakan; menggunakan (untuk); memakai (untuk); menyebabkan; mendatangkan.⁶¹ Kata *tumbal* bermakna sesuatu yang dipakai untuk menolak (penyakit dsb); tolak bala; kurban (persembahan dan sebagainya) untuk memperoleh sesuatu (yang lebih baik). *Tumbal* diinsankan sehingga mampu melahirkan seperti halnya manusia.

24. *Limbah sejarah* membuat jiwa rapuh terkulai (TR:30)

Limbah adalah sisa proses produksi; bahan yang tidak mempunyai nilai atau tidak berharga untuk maksud biasa atau utama dalam pembuatan atau pemakaian: barang rusak atau cacat dalam proses produksi.⁶² Data (24) menunjukkan bahwa *limbah sejarah* mampu membuat jiwa rapuh terkulai. Verba *membuat* bermakna 1) menciptakan (menjadikan, menghasilkan); membikin; 2) melakukan; mengerjakan; 3) menggunakan (untuk); memakai (untuk); 4) menyebabkan; mendatangkan.⁶³

25. Bacalah *tanah* ke mana jasadmu akan dilumatkan (KLH:13)

Data (25) merupakan klausa perintah berbentuk pasif. Bentuk aktifnya adalah *Bacalah tanah yang akan melumatkan jasadmu*. Dari bentuk aktifnya tampak bahwa *tanah* memiliki kesanggupan untuk *melumatkan jasadmu*. Verba *melumatkan* bermakna menumbuk halus-halus; menghancurkan.⁶⁴ Verba tersebut yang berfungsi sintaksis sebagai predikat menuntut adanya subjek manusia. Dengan demikian, *tanah* dipersonifikasikan oleh verba *melumatkan*.

d. Benda Cair (*Liquid*)

Benda cair adalah suatu benda yang berbentuk cair, yang mempunyai sifat mengalir, basah, bentuk tidak tetap atau menyesuaikan dengan tempat yang ditempatinya serta volumenya

⁶¹ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/membuat>, diakses 14 Mei 2018.

⁶² <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/limbah>, diakses 14 Mei 2018.

⁶³ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/membuat>, diakses 14 Mei 2018.

⁶⁴ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/melumatkan>, diakses 17 Mei

tetap. Contoh benda cair adalah air, bensin dan lain-lain. Berikut adalah benda cair yang beraktivitas sebagaimana manusia.

26. Kau lihat *titik-titik embun pagi* itu?

Kemarin sore kita tidak menyaksikan mereka
Menari-nari di atas tanah dan rerumputan (TTE:36)

27. Mereguk airmu *mengobati* dahaga dan luka sejarah
(TR:31)

Data (26) memperlihatkan bahwa *titik-titik embun pagi* dapat melakukan aktivitas *menari-nari* tidak ubahnya manusia, padahal *titik-titik embun pagi* jelas tidak mungkin melakukan tarian. Jadi, *titik-titik embun pagi* diperlakukan sebagaimana manusia yang dapat menari-nari. Benda cair lain yang dipersonifikasikan adalah *air*. Hal ini tampak pada data (27), yakni *Mereguk airmu mengobati dahaga dan luka sejarah*. Kata *air* bermakna cairan jernih tidak berwarna, tidak berasa, dan tidak berbau yang diperlukan dalam kehidupan manusia, hewan, dan tumbuhan yang secara kimiawi mengandung hidrogen dan oksigen benda cair yang biasa terdapat di sumur, sungai, danau yang mendidih pada suhu 100°C.⁶⁵

e. Benda Gas

Benda gas adalah benda yang berbentuk gas bisa bentuk cair bisa bentuk padat, yang mempunyai sifat mengisi ruang, mengalir, dan berubah bentuk namun berbeda dengan benda cair. Contoh benda gas udara yang dapat dihirup, asap hasil pembakaran dan lain-lain.

28. *Asap teknologi* membuat paru-paru zaman terkontaminasi
(TR:30)

Asap adalah uap yang dapat terlihat yang dihasilkan dari pembakaran.⁶⁶ Frasa *asap teknologi* dapat berbuat sebagaimana tersebut di atas. Verba *membuat* bermakna 1) menciptakan (menjadikan, menghasilkan); membikin; 2) melakukan; mengerjakan;

⁶⁵ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/air>, diakses 23 Mei 2018.

⁶⁶ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/asap>, diakses 19 Maret 2018.

3) menggunakan (untuk); memakai (untuk); 4) menyebabkan; mendatangkan.⁶⁷ Jadi, *asap teknologi* diperorangkan oleh verba *membuat*.

5. Perasaan

Makna referensial yang berkaitan dengan perasaan tampak pada penggalan puisi di bawah ini.

29. dan *kerinduan* pun membalut hidup (KKSIMK:7)

Kata *rindu* adalah kata sifat atau adjektiva yang bermakna sangat ingin dan berharap benar terhadap sesuatu; memiliki keinginan yang kuat untuk bertemu (hendak pulang ke kampung halaman). Sementara itu, bentuk turunannya adalah kata *kerinduan* yang bermakna perihal rindu; keinginan dan harapan (akan bertemu).⁶⁸ Kata *kerinduan* pada data (29) berfungsi sebagai subjek dengan predikat *membalut*. *Kerinduan* adalah kata benda yang tidak dapat melakukan aktivitas *membalut* sebagaimana tersebut. Kata *membalut* bermakna membebat (membungkus, membarut, mengikat) dengan balut.⁶⁹ Dengan demikian dapat dikatakan bahwa *kerinduan* dipersonifikasi oleh verba *membalut* karena *kerinduan* diperlakukan seperti manusia.

30. dan *nostalgia lama* menyeretku pada suatu bayang kenangan (BDLC:5)

31. lepaskan *ikatan jahil kekunoan* membelenggu kaummu (IFKDEI:11)

Nostalgia adalah 1) kerinduan (kadang-kadang berlebihan) pada sesuatu yang sangat jauh letaknya atau yang sudah tidak ada sekarang; 2) kenangan manis pada masa yang telah lama silam.⁷⁰ *Nostalgia lama* berfungsi sintaksis sebagai subjek dengan predikat *menyeret*. Konstruksi tersebut mengisyaratkan bahwa subjek adalah insan karena yang dapat melakukan aktivitas menyeret

⁶⁷ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/membuat>, diakses 14 Mei 2018.

⁶⁸ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/rindu>, diakses 19 Maret 2018.

⁶⁹ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/membalut>, diakses 12 Mei 2018.

⁷⁰ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/nostalgia>, diakses 14 Mei 2018.

adalah manusia. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa verba *menyeret* mempersonifikasi *nostalgia lama*.

Kata *ikatan* berasal dari kata *ikat* yang mendapat akhiran (sufiks) *-an*. Sufiks *-an* berfungsi untuk membentuk kata benda. *Jahil* adalah bodoh; tidak tahu (terutama tentang ajaran agama). Makna *kekunoan* adalah segala sesuatu yang bersifat kuno. Frasa *ikatan jahil kekunoan* pada kontruksi pada data (31) memperlihatkan bahwa verba *membelunggu* menginsankannya.

6. Keadaan

Referensi berikutnya berkaitan dengan keadaan seperti *sepi*, *kerapuhan usia*, dan *maut*. Untuk lebih jelasnya tampak pada paparan berikut.

32. Dan *sepi* menyelinap mendekap seluruh alam yang lelap (DDSKR:43)
33. Dan kini *kerapuhan usia* pun telah memenjarakan diri (DLTIMT:51)
34. Memang *maut* yang telah lama mengintai (DLTIMT:52)

Data (32) menunjukkan bahwa *sepi* dapat melakukan aktivitas seperti *menyelinap* dan *mendekap*. *Sepi* adalah suasana sunyi atau lengang. Suasana atau keadaan jelas bukanlah insan yang dapat beraktivitas menyelinap dan mendekap. Jadi, *menyelinap* dan *mendekap* mempersonifikasi *sepi*. Pada penggalan puisi (33) terdapat frasa *kerapuhan usia* dapat melakukan aktivitas memenjarakan. Frasa tersebut yang berkedudukan sebagai subjek diinsankan oleh frasa verbal *telah memenjarakan*.

Kata *maut* yang bermakna kematian (terutama tentang manusia)⁷¹ dipersonifikasi oleh verba *mengintai*. Kata *mengintai* berasal dari kata *intai* yang bermakna mengamati dari jarak jauh atau dari tempat tersembunyi (gerak-gerak orang yang dicurigai, musuh, dan sebagainya); mengintip; melihat melalui lubang kecil, sela semak-semak, dan sambil bersembunyi.⁷²

⁷¹ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/maut>, diakses 12 Mei 2018.

⁷² <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/mengintai>, diakses 12 Mei 2018.

35. sementara dalam langgar mereka didekap *gelap* (BDLC:5)
36. larut dalam gelap, sirna ditelan *sunyinya malam* (KKSIMK:7)
37. Hati semakin ringkih diremas *komplikasi aneka penyakit duniawi* (EM4:28)

Kata *gelap*, *sunyinya malam*, dan *komplikasi aneka penyakit duniawi* pada penggalan puisi di atas dipersonifikasi oleh verba pasif *didekap*, *ditelan*, dan *diremas* Bentuk aktif data (35), (36), dan (37) adalah *gelas mendekap malam*, *sunyinya malam menelan sirna*, dan *komplikasi aneka penyakit duniawi meremas hati semakin ringkih*.

7. Bunyi/Suara

Bunyi atau suara yang dijadikan referensi gaya bahasa personifikasi adalah kata *desah* dan *suara*. *Desah* adalah kata benda yang bermakna tiruan bunyi barang digosok, air hujan jatuh di daun-daunan, napas orang sakit bengek, dan sebagainya.⁷³

38. sementara *desah kali kecil ciratna* membuai tidur mereka (BDLC:5)
39. dan *suara jengkerik* menyanyikan lagu-lagu peperangan (PSM:9)

Kata *desah* pada penggalan puisi (38) memperlihatkan bahwa ia dapat 1) mengayun; berayun; 2) mengayun-ayunkan; menggoncangkan hingga terbuai-buai; 3) membuat lupa akan hal lain (seolah-olah tertidur).⁷⁴ Sementara itu, *suara jangkrik* dapat melakukan aktivitas menyanyi seperti manusia. Verba *menyanyikan* bermakna melagukan; menyuarakan (lagu).⁷⁵ Jadi, *desah kali kecil ciratna* diinsankan oleh verba aktif *membuai* dan *suara jengkerik* diperorangan oleh verba *menyanyikan*.

⁷³ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/desah>, diakses 12 Mei 2018.

⁷⁴ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/membuai>, diakses 14 Mei 2018.

⁷⁵ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/menyanyikan>, diakses 14 Mei

8. Warna

Warna menjadi salah satu referensi gaya bahasa personifikasi, yakni warna lembayung. Hal ini tampak pada penggalan puisi berikut.

40. *warna lembayung* menyepuh kampung menyepuh pucuk-pucuk kelapa; menyepuh lembah; menyepuh perbukitan kampung kita (BDLC:6)

Warna lembayung adalah berbagai warna antara nila dan ungu atau juga warna merah bercampur ungu.⁷⁶ Penggalan puisi (40) terdapat repetisi kata *menyepuh* sebanyak empat kali. Repetisi verba *menyepuh* mengisyaratkan bahwa kata *menyepuh* sangat penting sehingga diberi tekanan. Pada data di atas kata *menyepuh* mempersonifikasi *warna lembayung*.

9. Alat Musik

Alat musik yang dijadikan referensi dalam pemakaian gaya bahasa personifikasi adalah kecapi dan suling. Kecapi adalah salah satu alat musik tradisional Sunda yang dimainkan dengan cara dipetik (jari tangan kanan) dan atau ditoel (jari tangan kiri). KBBI memaknai kecapi adalah alat musik petik tradisional yang berdawai (bersenar) tiga, lima, enam, dan sebagainya, tidak bergaris nada, dan dimainkan dengan jari.⁷⁷ Namun, *kecapi* yang biasanya dimainkan atau sebagai objek, pada data di bawah ini *kecapi* dapat sebagai subjek yang berperan sebagai manusia.

41. ketika *kecapi suling* itu *melagukan* kulu-kulu (KKSIMK:7)

Data (41) memperlihatkan bahwa *kecapi suling* dapat *melagukan*, padahal seperti diketahui bahwa *kecapi suling* adalah benda mati yang tidak menyanyikan sesuatu. Dengan demikian, *kecapi suling* dipersonifikasi oleh verba *melagukan*.

10. Wajah

Bagian dari manusia yang dijadikan sebagai referensi gaya bahasa personifikasi adalah wajah atau muka. Hal ini tampak pada

⁷⁶ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/lembayung>, diakses 15 Mei 2018.

⁷⁷ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/kecapi>, diakses 12 Mei 2018.

uraian berikut.

42. *ada wajah-wajah yang pernah singgah silih berganti*
menorehkan ujung belatinya (KLH:13)

Frasa *ada wajah-wajah yang pernah singgah silih berganti* pada konstruksi di atas tampak bahwa frasa tersebut menduduki fungsi sintaksis subjek. Data (42) berpredikat *menorehkan*. Verba *menoreh* bermakna 1) mengiris tidak terlalu dalam (pada kulit kayu dan sebagainya); menggores; 2) mengiris (meretas) supaya terbuka; membelek.⁷⁸ Dengan memerhatikan kata *menoreh* tersebut, diketahui bahwa subjek pada konstruksi di atas tidak dapat melakukan sebagaimana yang dilakukan pada predikat. Oleh karena itu, dapat ditegaskan bahwa *ada wajah-wajah yang pernah singgah silih berganti* diinsankan oleh verba *menoreh*.

11. Binatang

Referensi gaya personifikasi pada binatang tampak pada penggalan puisi di bawah ini.

43. Ketika *sayap-sayap malam* mendepak mereka dalam
hening (OHDSKDM:57)

Sayap adalah bagian tubuh beberapa binatang (burung dan sebagainya) yang digunakan untuk terbang; kepak; segala sesuatu yang menyerupai sayap.⁷⁹ Frasa *sayap-sayap malam* pada (43) dipersonifikasi oleh verba *mendepak* karena *sayap-sayap malam* seolah memiliki tangan sehingga dapat mendepak atau memeluk mereka.

12. Keinginan

Keinginan bermakna barang apa yang diinginkan (diinginkan); perihal ingin; hasrat; kehendak; harapan.⁸⁰ Berikut merupakan gaya bahasa personifikasi yang bereferensi keinginan.

- (44) kita telah dilarikan *cita-cita* mengembara dalam damba
(BDLC:6)

⁷⁸ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/menoreh>, diakses 12 Mei 2018.

⁷⁹ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/sayap>, diakses 12 Mei 2018.

⁸⁰ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/keinginan>, diakses 12 Mei 2018.

Kata *cita-cita* bermakna 1) keinginan (kehendak) yang selalu ada di dalam pikiran; 2) tujuan yang sempurna (yang akan dicapai atau dilaksanakan).⁸¹ Data (44) berbentuk pasif. Bentuk aktifnya adalah *Cita-cita telah melarikan kita*. Cita-cita dipersonifikasi oleh verba *melarikan*. Dikatakan demikian karena cita-cita digambarkan seolah memiliki kaki sehingga dapat melarikan *kita*. Kata *melarikan* bermakna 1) membawa lari; 2) menjalankan kencang-kencang; 3) membawa cepat-cepat.⁸²

13. Angin

Angin adalah 1) gerakan udara dari daerah yang bertekanan tinggi ke daerah yang bertekanan rendah; 2) hawa; udara.⁸³ Gaya bahasa personifikasi yang bereferensi dengan *angin* tampak pada data berikut.

44. Setangkai anggrek bulan putih di sudut taman

Bergoyang lembut disentuh *angin malam* (SM:41)

Data di atas memperlihatkan bahwa *angin malam* dapat menyentuh *setangkai anggrek bulan putih*. Frasa *angin malam* diperorangkan oleh verba *menyentuh*.

E. Simpulan

Gaya bahasa personifikasi dalam antologi puisi *Flamboyan Tua* karya Bahrum Bunyamin cukup dominan. Gaya bahasa personifikasi atau *prosopopoeia* adalah gaya bahasa yang melukiskan benda-benda mati atau barang-barang yang tidak bernyawa seolah-olah hidup, dapat bergerak atau disebut juga penginsanan atau pengorangan. Gaya bahasa personifikasi memiliki referensi waktu, tempat, pohon, benda, perasaan, keadaan, bunyi/suara, warna, alat musik, wajah, binatang, keinginan, dan angin. Manfaat gaya bahasa personifikasi dalam puisi-puisinya memperdalam makna dan memperkaya pemaknaan. Personifikasi memberi ruh pada setiap puisinya.

⁸¹ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/cita-cita>, diakses 15 Mei 2018.

⁸² <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/melarikan>, diakses 15 Mei 2018.

⁸³ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/angin>, diakses 15 Mei 2018.

Daftar Pustaka

Buku

- Bunyamin, Bachrum *Flamboyan Tua: Antologi Puisi*, Yogyakarta: Interlude, 2017.
- Cummings, Louise Cummings, *Pragmatik Sebuah Perspektif Multidisipliner*, Terjemahan Eti Setiawati dkk., Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Daraini, Saadatud, “Analisis Gaya Bahasa Personifikasi pada Kumpulan Cerpen Insomnia Karya Anton Kurnia” dalam Skripsi, Pendidikan Bahasa Sastra Indonesia dan Daerah, Fakultas Keguruan Dan Ilmu Pendidikan, Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2009.
- Djajasudarma, Fatimah, *Semantik 2: Pemahaman Ilmu Makna*, Bandung: Refika Aditama, 2009.
- Keraf, Gorys, *Diksi dan Gaya Bahasa*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka, 2010.
- Kridalaksana, Harimurti, *Kamus Linguistik*, Jakarta: Gramedia, 2009.
- Munir, Saiful, Nas Haryati S. dan Mulyono, “Diksi dan Majas dalam Kumpulan Puisi Nyanyian dalam Kelam Karya Sutikno W.S: Kajian Stilistika” dalam Jurnal Sastra Indonesia, Vol 2 No 1 (2013), hlm. 1–10 <https://journal.unnes.ac.id/sju/index.php/jsi/article/view/2437>.
- Nurgiyantoro, Burhan, *Teori Pengkajian Fiksi*, Yogyakarta: Gadjah Mada, 2002.
- Palmer, Frank Robert, *Semantics a New Outline*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Pateda, Mansoer, *Semantik Leksikal*, Jakarta: Rineks Cipta, 2010.
- Pradopo, Rahmat Djoko, (Cet. ke-11), *Pengkajian Puisi*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2010.
- Ratna, Nyoman Kutha, *Stilistika Kajian Puitika Bahasa, Sastra, dan Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

Ratna, Nyoman Kutha, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.

Ratna, Nyoman Kutha, *Estetika Sastra dan Budaya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.

Setyawati, Eni Ika, “Gaya Bahasa Personifikasi pada Berita Sepeda Motor Tabloid Otomotif Edisi Juni 2009”, Skripsi, Fakultas Keguruan Dan Ilmu Pendidikan, Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2010.

Sudaryanto, *Metode dan Aneka Teknik Analisis Bahasa, Pengantar Penelitian Wahana Kebudayaan Secara Linguistik*, Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 1993.

Sudrajad, Muh. Edy, “Analisis Gaya Bahasa Personifikasi dalam Novel *Cinta Suci Zahrana* Karya Habiburrahman El Shirazy”, Skripsi, Program Studi Pendidikan Bahasa Indonesia Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2015.

Tarigan, Henry Guntur, *Pengajaran Gaya Bahasa*. Bandung: CV. Angkasa University Press, 2013.

Yule, George, *Pragmatik*, Terjemahan Indah Fajar Wahyuni, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Zulfahnur, dkk., *Teori Sastra Indonesia*. Jakarta: Depdikbud, 1996.

Internet

<https://kbbi.kemdikbud.go.id>.

<http://uin-suka.ac.id/page/ukm/detail/9/teater-eska>, diakses pada 22 Januari 2018.

http://uin-suka.ac.id/page/detil_dosen/195301111981031003/mengajar, diakses pada 22 Januari 2018.

Wawancara

Wawancara dengan Bachrum Bunyamin pada tanggal 19 Februari 2018.

KARAKTERISTIK ORANG SUNDA DALAM PERSPEKTIF ISLAM DAN BUDAYA LOKAL¹

Dudung Abdurahman²

A. Pendahuluan

Suatu pendapat dikemukakan almarhum H. Endang Saifuddin Anshari, M.A. yang disampaikan dalam Riungan Masyarakat Sunda di Bandung pada tahun 1967, bahwa “*Islam teh Sunda, Sunda teh Islam*”³. Pendapat ini secara sederhana dapat dimaknakan sebagai karakteristik Orang Sunda yang menampilkan identitasnya dalam keterpaduan antara agama dan budaya lokal. Pendapat tersebut bisa beralasan apabila ditelusuri dari jejak Islam dalam kebudayaan masyarakat, atau dalam hal ini Islam sebagai sistem ajaran dilihat di dalam realitas kebudayaan pemeluknya, sehingga penelusuran ilmiah semacam ini merupakan bagian dari studi tentang Islam dan multikulturalisme. Sementara

¹ Artikel ini semula dipresentasikan dalam Diskusi XLIV Laboratorium Religi dan Budaya Lokal (LABEL) Fakultas Ushuluddin, Studi Agama dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 19 september 2012; kemudian dengan beberapa editing dilakukan untuk bahan penerbitan buku Bunga Rampai sebagai persembahan atas purna bhakti bapak Drs. Bachrum Bunyamin, MA., 2018. Semoga bermanfaat...

² Guru Besar Sejarah Pemikiran Islam, Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

³ Dikutip dari Ajip Rosidi, “Pandangan Hidup Orang Sunda, Seperti Nampak dalam Peribahasa”, dalam Cik Hasan Bisri, dkk., (Penyunting), *Pergumulan Islam dengan kebudayaan lokal di Tatar Sunda* (Bandung: Kaki Langit, 2005), hlm. 4.

itu, kebudayaan sendiri berdasarkan sudut pandang etnisitas biasa dilihat di dalam aspek-aspek yang mencakup bahasa, mata pencaharian (ekonomi), kekerabatan (sosial), kekuasaan (politik), ilmu pengetahuan (pendidikan), kesenian, dan religi. Namun Islam yang pada dasarnya lebih menyangkut sistem kepercayaan atau agama, maka konteks keterhubungannya dengan kebudayaan biasanya lebih banyak berkaitan dengan sistem religi masyarakat bersangkutan.

Keislaman dalam konteks kebudayaan menunjukkan coraknya yang beragam ketika Islam itu sendiri dalam aspek-aspek ajarannya berakulturasi dengan kebudayaan-kebudayaan lokal. Gejala-gejala demikian berlangsung sepanjang sejarah Islam, dan khususnya dapat diperhatikan dari proses penyebaran Islam di wilayah Nusantara semenjak abad XIII. Islam di wilayah ini berhadapan dan diikuti oleh masyarakat dari beragam etnis dengan pola kebudayaannya yang berbeda-beda. Salah satu fakta historis Islam dalam keterpaduannya dengan kebudayaan lokal, ialah Islam dalam etnis Sunda. Etnis ini, secara geografis menyebar di wilayah Jawa Barat, memiliki jati diri kebudayaan yang belakangan biasa disebut *Sunda Wiwitan*, dengan kehidupan religi mereka yang pada umumnya berpola animisme dan dinamisme. Kemudian pada masa berkembangnya agama Hindu dan Budha di Nusantara, religi orang Sunda berubah menjadi polanya yang akulturatif dengan sistem agama tersebut. Demikian pula, pada masa Islam mulai tersiar di wilayah kebudayaan Sunda sekitar abad XIV, Islam harus berhadapan dengan sistem religi masyarakatnya yang sinkretik.

Bagaimanakah Islam tersebar dengan polanya yang akulturatif di wilayah kebudayaan Sunda itu?, merupakan pertanyaan awal dalam tulisan ini untuk pembahasan topik tentang karakteristik Orang Sunda berdasarkan keagamaan (Islam) dalam bingkai kebudayaan ini. Analisis atas masalah tersebut dikembangkan secara historis, sehingga perlu dibahas terlebih dahulu tentang sistem religi Orang Sunda pra Islam, kemudian

islamisasi dalam religi masyarakat Sunda, dan fenomena keislaman masyarakat tersebut dalam realitas kontemporer. Secara umum dapat diasumsikan, bahwa keislaman Orang Sunda mengalami perubahan dan mencerminkan keragaman pola keagamaan masyarakat di tatar budaya Sunda. Karena itu pertanyaan penting lainnya, bagaimanakan perubahan keislaman dalam religiusitas masyarakat Sunda itu? Pertanyaan ini diharapkan dapat memandu pembahasan tentang tipologi keislaman masyarakat Sunda dewasa ini. Pembahasan masalah-masalah tersebut didasarkan pendekatan historis dan antropologis.

B. Religi Orang Sunda

Fenomena kehidupan religi asli orang Sunda (pra Islam) yang masih dapat disaksikan hingga dewasa ini, antara lain tampak pada beberapa komunitas kecil seperti di desa Kanekes, kecamatan Leuwidamar, kabupaten Lebak, Banten. Komunitas Sunda yang dikenal dengan masyarakat Baduy ini adalah komunitas yang mempertahankan sistem religi dalam ajaran *Sunda Wiwitan*. Ajaran ini pada dasarnya bersifat monotheis, yakni kepercayaan kepada satu kekuasaan yang disebut *Sanghyang Keres*a (Yang Mahakuasa), dengan bermacam-macam penyebutan seperti: *Batara Tunggal* (Yang Maha Esa), *Batara Jagat* (Penguasa Alam), dan *Batara Seda Niskala* (Yang Maha Gaib). *Sanghyang Keres*a dipercayai bersemayam di *Buana Nyuncung* (tempat paling atas).⁴ Prinsip kepercayaan terhadap *Sanghyang Keres*a dijabarkan dalam sistem ajaran yang disebut *pikukuh* dengan tujuan utamanya untuk mensejahterakan kehidupan manusia di dunia. Adapun pelaksanaan ajaran *Sunda Wiwitan* diwujudkan dalam berbagai upacara dengan mantra-mantra yang diucapkan berisi permohonan izin dan keselamatan kepada *karuhun*, menghindari marabahaya, dan perlindungan atas kesejahteraan hidup di dunia. Tradisi religius melalui upacara-upacara tersebut dimaksudkan

⁴ Dadang Wildan, "Penyebaran Islam dai Tatar Pasundan", dalam Cik Hasan Bisri, dkk. (Peny.), *Pergumulan Islam*, hlm. 56.

untuk: 1) menghormati para *karuhun* atau nenek moyang, 2) mensucikan *pancer bumi*, 3) menghormati, menumbuhkan, dan mngawinkan dewi padi, dan 4) melaksanakan *pikukuh* untuk mensejahterakan inti jagat.⁵ Demikian ajaran *Sunda Wiwitan* ini selain menunjukkan religi asli orang Sunda juga dalam komunitas yang lebih luas merupakan bagian dari sinkretisme masyarakat muslim Sunda.

Dewasa ini masyarakat Sunda pada umumnya adalah pemeluk agama Islam, meskipun keagamaan mereka tidak terbebas sama sekali dari adat istiadat dan budaya lama. Sebagian besar kehidupan religi dan sosial-budaya yang terpantul sekarang dapat dikatakan sebagai hasil proses akulturasi antara budaya asli dengan budaya asing. Secara historis, pengaruh budaya asing datang pertama kali dari ajaran Hindu dan Budha, yang berkembang pada masa pemerintahan kerajaan Pajajaran antara abad V sampai abad XVI. Sesudah itu datang pengaruh ajaran Islam di tatar Sunda, yang pengaruh budayanya mulai terlembaga sejak penghujung abad XVI. Sumber-sumber tradisi menyebutkan bahwa penyebaran pengaruh agama Islam di daerah ini seiring dengan pengaruh kerajaan Islam Demak, Cirebon, dan Mataram. Penyebaran Islam lebih luas dapat merambah berbagai lapisan masyarakat, terutama atas aktivitas dakwah Sunan Gunung Jati (w. 1568) setelah ia melepaskan jabatan Susuhunan Cirebon kepada putranya Pangeran Pasarean pada tahun 1528.⁶ Semenjak itu pula Islam telah mempengaruhi pola budaya penduduk Pasundan.

Selain Sunan Gunung Jati, ceritera sejarah masyarakat Sunda banyak menyebutkan peranan para sufi terhadap penyebaran Islam di daerah ini. Seperti penyebarannya di daerah Priangan, Syekh Abdulmuhyi (w. 1689 M.), seorang ulama sufi yang dipandang masih keturunan raja Mataram, merupakan

⁵ *Ibid.*, hlm. 57.

⁶ Dikutip Ahmad Mansur Suryanegara dari naskah *Cerita Purwaka Caruba Nagari*. Baca Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 100.

tonggak awal islamisasi. Ia mengajarkan agama Islam hingga wafatnya di kampung Pamijahan desa Karangnunggal, sekitar 65 km arah selatan kota Tasikmalaya.⁷ Makamnya sampai sekarang dikeramatkan dan dijadikan tempat ziarah orang dengan berbagai niat dan kepentingan. Konon Syeikh yang pernah berguru kepada Abdul Rauf Sinkel itu juga pada masa hayatnya adalah guru agama bagi keluarga Dalem Sukakarta. Bahkan Dalem Sukapura IV, R. Subamanggala berwasiat agar jenazahnya kelak dimakamkan di sisi makam wali di Karang Pamijahan itu.⁸

Berdasarkan proses religi orang Sunda, setidaknya antara *Sunda Wiwitan*, Hindu-Budha, dan Islam, muncul religi baru yang bersifat sinkretik. Fenomena religi semacam ini yang masih kental dan bertahan hingga kini, antara lain dalam komunitas kampung Naga di desa Neglasari kecamatan Salawu, kabupaten Tasikmalaya. Kehidupan mereka sangat tertutup dari pihak luar, misalnya jumlah penduduknya hanya sebanyak 335 orang dengan 94 rumah yang atapnya terbuat dari ijuk. Seperti halnya ajaran *Sunda Wiwitan*, orang Naga masih terikat kuat dengan kepercayaan terhadap roh leluhur yang disebut *Eyang* dan *Hyang*. Tokoh leluhur yang amat dihormati adalah *Eyang Singaparana*, sebab tokoh ini dipercayai sebagai cikal bakal orang Naga maupun orang Senaga (sebutan bagi orang yang tinggal di luar Kampung Naga).⁹ Di samping kepercayaan terhadap roh dan makhluk-makhluk halus, orang Naga juga percaya bahwa suatu tempat tertentu di lingkungan Kampung Naga ada yang menunggu atau menjaga, yaitu yang biasa mereka sebut *dayang* atau makhluk

⁷ Desa Pamijahan ini pernah mendapat pengakuan Pemerintah Belanda sebagai *Desa Khusus*. Berdasarkan surat keputusan Residen Priangan ternomor 631/2, 15 Juni 1899, disusul dengan ketetapan Residen Soekapoera bernomor 981/2, 22 Juni 1899, bahwa Desa Pamijahan dibebaskan dari sektor pajak penghasilan apapun. Aliefya M. Santri "Martabat Alam Tujuh: Suatu Naskah Mistik Islam dari Desa Karang Pamijan", dalam Ahmad Rifa'i Hasan, *Warisan Intelektual Islam Indonesia* (Bandung: Penerbit Mizan, 1987), hlm. 108.

⁸ *Ibid.*, hlm. 110.

⁹ Gaus Murdiatmo, dkk., *Kehidupan Sosial-budaya Orang Naga, Salawu, Tasikmalaya Jawa Barat* (Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, 1986/1987), hlm. 43.

halus. Kepercayaan asli tersebut tetap menjadi bagian dari sistem religi mereka, meskipun orang Naga sekarang semuanya beragama Islam. Di tengah perkampungan mereka terdapat masjid, tetapi di masjid itu pula Kuncen biasa memberikan pesan leluhur Eyang Singaparana melalui doa mantra yang disertai kepulan asap kemenyan. Dengan demikian religi orang Sunda di kampung Naga menunjukkan polanya yang sinkretik, terutama tampak dari perwujudan kepercayaannya itu dalam upacara-upacara untuk menghormati leluhur mereka yang disebut *Hajad Zasi* (hajat asih). Upacara ini biasa dilaksanakan pada bulan-bulan besar Islam (Muharram, Maulud, Jumadilakhir, Ruwah, Syawwal, dan Idul Qurban).¹⁰

Selain sistem religi yang sinkretik ditunjukkan dalam pranata ritual seperti tersebut di atas, orang Sunda sebagaimana tampak dalam kehidupan masyarakat kampung Naga juga mengembangkan religinya berdasarkan kosmologi ruang. Kampung Naga yang teletak di antara dua buah bukit dan dilintasi sungai Ciwulan. Bukit di seberang sungai ini atau sebelah timur perkampungan disebut *leuweung larangan*, sedangkan bukit yang berada di sebelah barat perkampungan disebut *leuweung karamat*. Kedua bukit ini menjadi dasar kosmologi dan sumber kekuatan sakral kehidupan sehari-hari orang Naga. *Leuweung larangan* dipandang sebagai wilayah chaos, tempat segala dedemit dan roh jahat, sedangkan *leuweung karamat* dipandang sebagai sumber kebaikan, tempat nenek moyang mereka dimakamkan. Dengan demikian posisi perkampungan tempat mereka hidup dan bercocok tanam berada di tengah-tengah. Sementara itu, masjid dan *bumi ageung* (tempat penyimpanan harta pusaka) dibangun di sebelah barat perkampungan. Selain keduanya merupakan pembatas antara perkampungan dan *leuweng karamat* juga secara simbolis menunjukkan negosiasi antara ajaran Islam dan tradisi lokal. Dalam hal ini, terbetik makna "menghadap ke kiblat (Ka'bah) harus melalui penghadapan kepada harta

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 45.

pusaka dan *leuweung karamat*”, atau keinginan orang Islam kampung Naga mendapatkan kesakralan Ka’bah didahului oleh penghubungan diri kepada nenek moyang yang dikuburkan di *leuweung karamat*.¹¹

Religi orang Sunda seperti tercermin di Kampung Naga itu masih banyak dijumpai di dalam komunitas-komunitas Sunda lainnya. Terutama mengenai kecenderungan pengkeramatan terhadap roh leluhur dan tempat-tempat yang dianggap keramat, sekarang dijumpai sejumlah tempat yang dijadikan tujuan ritual dan keagamaan masyarakat. Di daerah Garut, sekedar contoh, kehidupan keagamaan masyarakatnya sekarang masih menampakkan kesinambungan dari model serta pola keagamaan masa-masa sebelumnya, yakni ditunjukkan dalam suasana masih bercampurnya antara unsur-unsur Islam dengan unsur-unsur tradisional. Sebagian masyarakat masih mempercayai benda-benda keramat, kuburan-kuburan keramat, ramalan, dan makhluk halus seperti *ririwa*, *jurig*, *dedemit*, *kelong*, dan *kuntulanak*. Tentang makam keramat, di daerah ini dapat dijumpai beberapa makam yang biasa dikunjungi masyarakat, seperti; makam Prabusiliwangi di Godog, makam Sunan Ranggalawe di Maktal, makam Sunan Cipancar di Limbangan, makam Wali Jakfar Sidik di Cibiuk, dan makam Pangeran Papak di Cinunuk. Makam Prabusiliwangi merupakan makam yang paling banyak dikunjungi, terutama pada bulan Mulud.

Pola budaya sinkretik yang terbentuk dari hasil akulturasi itu digambarkan seorang pujangga Pasundan, R.H. Hasan Moestafa (1852-1930), yang pada awal abad XX pernah menjabat sebagai *Hoofd Panghoeloe* Bandung, menjadi 11 bentuk sinkretisme yang tercermin dalam adat pengajaran, adat orang ngidam, menjaga orang hamil, khitanan, pernikahan, bercocok tanam (pertanian), menghadapi malapetaka, kematian, waktu yang dimuliakan,

¹¹ Ahmad Gibson Al-Bustomi, “Islam Sunda Bersahaja di Kampung Naga”, dalam Cik Hasan Bisri, dkk. (Penyunting), *Pergumulan Islam*, hlm. 32-33.

perhitungan, dan ramalan (uga). Adat kebiasaan tersebut banyak dipraktekkan dalam selamatan yang di dalamnya sarat dengan berbagai simbol seperti *rajah*, sesaji, kemenyan, dan doa.¹² Tradisi semacam ini merupakan bagian dari kehidupan sosial dan warisan kebudayaan masyarakat secara turun temurun dan dianggap efektif untuk mensosialisasikan nilai-nilai dan norma-norma di masyarakat.

Tradisi pengajaran, misalnya, kedudukan orang tua, guru, dan ratu dalam masyarakat Sunda merupakan sumber pengajaran yang utama. Cara mereka memberikan pelajaran kepada yang lebih muda atau anak-anak, antara lain dengan jalan menceritakan kisah para leluhur, dengan menggunakan *folklore*, atau dengan segala macam larangan yang menakutkan dan dipandang tabu atau durhaka. Contoh larangan yang bersifat tabu (*pamali*) ialah, anak tidak boleh melangkahi padi (*nyi sri*), karena akibatnya ia akan mendapatkan penyakit yang disebabkan oleh setan.¹³ Sosialisasi nilai seperti ini, menurut Hasan Moestafa merupakan model pendidikan yang lumrah dalam keluarga orang Sunda, dan saat anak menjelang dewasa diteruskan dengan pengajaran agama yang sesuai dengan kebiasaan umum, sehingga nantinya diharapkan menjadi manusia yang *asak jeujeuhan* (bijaksana, tepat ukurannya).¹⁴

Demikian misalnya tentang sikap orang dalam mengatasi suatu krisis kehidupan, seperti dikemukakan Hasan Moestafa, bahwa bila orang ditimpa penyakit yang susah diketahui sebabnya secara lahir, seperti diduga kemasukan setan, kesambet, gangguan batara kala, kena guna-guna atau akibat sumpah leluhur; maka ia cepat-cepat mencari tukang jampi atau dukun. Begitu pula bila seseorang mempunyai keinginan yang susah dicari jalan untuk ditempuhnya, misalnya; orang ingin disayangi menak, cepat naik

¹² Hasan Moestafa, *Adat Istiadat Orang Sunda*, terj. Maryati Sastrawijaya (Bandung: Alumni, 1985).

¹³ *Ibid.*, hlm. 6.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 7.

pangkat dan mempunyai nama baik, atau pedagang yang ingin bertambah banyak kekayaannya, mereka datang kepada dukun dengan membawa syarat-syarat seperti kendi berisi air putih, seikat daun sirih, ditambah uang sedikit agar jampinya lebih tajam, dan syarat lain tergantung permintaan dukun. Ada kalanya disyaratkan *ngaruat*, dengan mementaskan wayang cerita Batara Kala. Meminta pertolongan dukun biasa dilakukan terutama pada malam Jum'at dan pada tanggal 14 bulan Maulud. Pada malam itu, si penderita diberikan kalimat-kalimat yang harus dibaca berulang-ulang, disediakan tempat air yang dibubuhi tujuh macam kembang, lalu dimandikan oleh dukun sampai tujuh atau delapan kali sambil dijampi dengan mantera-mantera. Yang menjadi dukun adalah perempuan tua atau laki-laki tua.¹⁵

C. Akulturasi Islam dan Budaya Sunda

Proses akulturasi Islam ke dalam kebudayaan orang Sunda secara umum tampak di dalam sosialisasi nilai agama ini yang berjalan lancar seiring dengan sosialisasi budaya lokal. Dengan perkataan lain, pengembangan nilai-nilai agama berpadu dalam kehidupan sehari-hari orang Sunda. Mereka menghidupkannya dengan filosofi *cageur*, *bageur*, *bener*, *pinter* (sehat, baik, benar, pintar) secara berurutan. *Cageur*, artinya sehat jasmani dan rohani sebagai modal utama untuk bisa berkarya. *Bageur* menunjukkan kebaikan bertingkah-laku yang didasarkan pada akhlak yang baik. Kemudian, diiringi dengan sikap *bener*, yakni sesuai dengan ketentuan agama, adat, hukum, dan sosial. *Bener* secara Islam khususnya adalah sesuai dengan tuntunan untuk mentaati Allah, Rasul, dan Ulil Amri (pemerintah yang tidak munkar). Apabila ketiga dasar sikap itu telah kuat, orang Sunda menekankan *pinter*, yakni agar apa yang dilakukan selalu didasarkan pada pemahaman yang baik, dan pemahaman itu bukan semata didasarkan pada

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 115-121.

kecerdasan akal, melainkan kepintaran yang dilandasi tiga sifat terdahulu.¹⁶

Proses pembinaan nilai kebudayaan tersebut, antara lain tampak dalam tradisi pengajaran atau pendidikan. Untuk membina sikap *bener* dan *pinter*, dimulai dengan pengajaran agama. Di kalangan masyarakat pedesaan khususnya, telah menjadi kebiasaan bahwa anak remaja pada malam hari tidak lagi tinggal bersama orang tua di rumah, melainkan bermalam di masjid atau di rumah guru ngaji. Setiap ba'da maghrib atau ba'da subuh, mereka belajar al-Qur'an mulai dari *tuturutan* (belajar membaca abjad Arab), terus *ngahejah* (membaca kata atau kalimat), sampai bisa lancar membaca ayat-ayat al-Qur'an dan tamat (*khatam*). Kemudian diteruskan belajar fiqh atau mengaji *safinah* dan ada pula yang meneruskan ke pesantren.¹⁷ Selain pengajaran agama, sebagian mereka juga didorong untuk mendapat pendidikan pengetahuan umum, meskipun seperti dilaporkan Syarif Amin (1961), bahwa semenjak awal abad XX hampir di setiap pedesaan telah berdiri Sekolah Desa, tetapi sangat jarang anak yang bisa menamatkan sekolahnya sampai tiga tahun, apalagi yang melanjutkan ke *Vervolg School* (sekolah lanjutan dua tahun) di kota. Di samping alasan orang tua tidak kuat menanggung biayanya, juga karena mereka lebih senang melanjutkan pendidikan anaknya ke pesantren.¹⁸ Hal ini dapat dijadikan sandaran tentang karakteristik budaya, bahwa sosialisasi nilai-nilai agama pada masyarakat Sunda berjalan seiring dengan sosialisasi nilai budaya yang berkembang dalam kehidupan mereka.

¹⁶ Dikutip dari D.K. Ardiwinata, "Pengajaran Agama-Darigama", *Wahja Djatmika* (No. 4/Th. I, Nopember 1926), dalam Eva Rufaidah, "Dialog Antara Islam dan Sunda di Kota Bandung pada Paruh Pertama Abad XX", dalam Cik Hasan Bisri dan Yeti Heryati (Peny.), *Pergumulan Agama Islam dengan Kebudayaan Lokal di Tatar Sunda* (Bandung: Lembaga Penelitian IAIN Sunan Gunung Djati, 2003), hlm. 81

¹⁷ Syarif Amin, *Di Lembur Kuring* (Bandung: Penerbit "Sumur Bandung", 1982), hlm. 122.

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 129.

Sementara itu, religiusitas Islam dalam kehidupan masyarakat Sunda secara tradisional cukup jelas dari pengaruh ajaran kaum sufi dan tarekatnya. Seperti digambarkan Hasan Moestapa berkaitan dengan cara-cara yang ditempuh oleh sebagian orang Sunda mengatasi sesuatu krisis kehidupan. Menurutnya, “sebagian orang mengatasi krisis atau berupaya mencapai keinginannya dengan cara meminta pertolongan kepada ajengan atau kyai. Cara seseorang menempuh jalan terakhir ini biasanya dilakukan oleh mereka yang termasuk sudah matang agamanya (*kaum santri*) atau bersamaan dengan keinginannya untuk kembali kepada agama. Karena itu, terapi yang diberikan ajengan kepada mereka berbeda dengan persyaratan yang biasa diminta oleh dukun, yakni orang bersangkutan disuruh banyak beribadah, mandi tobat pada malam hari dan merutinkan amalan *wirid* dan *dzikir* tarekat.¹⁹

Sekilas contoh yang dikemukakan oleh Hasan Moestafa tersebut di atas memberikan pengertian akan pentingnya peranan kaum sufi dan tarekat terhadap keagamaan masyarakat Sunda. Bahwa mereka melalui tarekatnya melangsungkan proses interaksi dengan budaya masyarakat dalam peningkatan kualitas keagamaan. Upaya demikian dilakukan oleh para sufi atau guru tarekat dengan berbagai cara yang mereka kembangkan. Seperti dilakukan oleh Abdullah Mubarrok, melalui Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah (TQN) Suryalaya, bahwa semenjak menjadi *mursyid* pada tahun 1905, ia mengembangkan aktivitasnya yang utama dalam pengajaran tarekat, sebagaimana diajarkan oleh guru-guru sebelumnya yang berintikan ajaran *zkrullah* (mengingat Allah). Menurut mursyid, kesenangan dunia tidaklah harus menjadi penghalang seseorang untuk *zkrullah*. Para murid TQN diperbolehkan memenuhi segala kebutuhan atau keinginan duniawi sepanjang hal itu dihalalkan oleh agama dan dijadikan sarana untuk memperkuat ibadah mereka. Begitu pula setiap insan diperbolehkan mengembangkan segala usaha asalkan mereka

¹⁹ Moestafa, *Adat Istiadat Orang Sunda*, hlm. 115-121.

mengamalkan tarekat agar hati mereka selalu ingat kepada Tuhan dan terhindar dari perbuatan dosa. Pengajaran TQN Suryalaya seperti itu telah menarik perhatian banyak pengikut dengan motivasi mereka yang berbeda-beda. Di antara mereka datang kepada mursyid tidak hanya untuk berguru TQN semata, tetapi sebagian bertujuan meminta amalan serta keberkahan untuk kesuksesan berusaha atau berdagang, kenaikan pangkat, maupun untuk mengatasi krisis kehidupan keluarga. Melalui TQN, Syeikh Abdullah Mubarrok juga mengembangkan pengajaran *ilmu kasampurnaan*, *ilmu saefi*, dan *hijib*, yang semuanya diramu dari ajaran *zikrullah*.²⁰ Cara-cara pengembangan tarekat yang ditempuh oleh Syeikh Abdullah Mubarrok sedemikian rupa mengisyaratkan keterbukaan gerakan TQN Suryalaya dengan kebudayaan masyarakat.

Aliran tarekat lain yang tampak menempuh cara yang sama dengan TQN Suryalaya, ialah Tarekat Tijaniyah di Garut. K.H. Badruzzaman merintis pengembangan tarekat ini sejak tahun 1937 di Pesantren Al-Falah Biru. Meskipun semenjak itu ia mengajarkan Tijaniyah berdasarkan doktrin-doktrin fundamental Ahmad at-Tijani, seperti pengakuannya yang pernah bertemu dengan Rasulullah dalam keadaan jaga, dia sendiri sebagai *sayyidul aulia*, dan barangsiapa mencintai dirinya, ia akan dicintai Rasulullah serta ia akan mati bersama para wali. Pada mulanya doktrin ini tidaklah memberikan daya tarik kepada banyak orang. Bahkan, terjadi antipati pada sebagian ulama dan pemimpin tarekat lain karena mereka menuduh Tijaniyah menyimpang dari Islam.²¹ Akan tetapi, melalui cara-cara yang cukup akomodatif dilakukan K.H. Badruzzaman terhadap kepercayaan dan tradisi keagamaan masyarakat terutama kaum awam, justru Tijaniyah secara berangsur diterima oleh sebagian besar masyarakat Garut. Di samping itu, masyarakat setempat memandang praktek tarekat Tijaniyah lebih mudah dan sederhana untuk diamalkan.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Pijper, *Fragmenta Islamica*, hlm. 90.

Dalam menghadapi kehidupan keagamaan masyarakat, K.H. Badruzzaman menemukan kesesuaian dengan keyakinan dan tradisi masyarakat, khususnya pengamalan *wirid* bagi penyangga kebutuhan hidup duniawi (*amalan ikhtiayariah*) yang diramu dari ajaran Tijaniyah. Dia juga menekankan arti penting Tijaniyah untuk orang-orang berdosa, dengan amalan utamanya dalam *wirid istigfar*. Selaras dengan pengamalan *wirid* ini, *Kaum Tijani* juga meyakini doktrin kewalian sebagai pembuka pintu (pengampunan) bagi orang-orang berdosa sebagaimana dinyatakan oleh Syekh at-Tijani dalam dialognya kepada Rasulullah sebagai berikut. “*In kuntu babab li najati kulli `asin ta`allaqa bi fa na`am wa illa fa ayyu fadlin*” (jika diperkenankan, diriku ingin menjadi pintu pembuka orang-orang berdosa yang mengikuti ajaranku, kalau tidak demikian apakah kebaikan dariku?). Pertanyaan tersebut dijawab oleh Rasulullah, “*anta babun li najati kulli `asin ta`allaqa bika*” (kamu memang pembuka pintu bagi mereka yang mengikuti ajaranmu).²² Selain alasan untuk menghapuskan dosa, mereka juga terdorong memasuki Tijaniyah untuk mendapatkan ketenangan jiwa, kemudahan menghadapi *sakaratul maut*, dan kebutuhan-kebutuhan spiritual lainnya yang dikembangkan tarekat ini secara praktis terhadap kehidupan keagamaan masyarakat setempat.

Jejak akulturasi Islam dalam kebudayaan Sunda juga tampak cukup jelas dalam seni dan tradisi masyarakat Pasundan, khususnya di daerah Priangan. Seni pada masyarakat ini telah lama memainkan peranannya sebagai penyampai cerita yang penuh hikmah. Setelah Islam berpengaruh, hikmah yang disampaikan banyak bersumber dari ajaran Islam, khususnya berkenaan dengan aspek esoterik dan akhlak. Seni Sunda yang turut menjadi media penyampaian pesan keislaman, antara lain seni wayang golek, dangding, guguritan, dan tradisi upacara inisiasi seperti *sawer orok*, *tingkeban* dan sebagainya. Dalam kesusastraan Sunda, yang

²² Wawancara dengan K.H. Dadang Ridwan, 23 Mei 2007 di Pesantren Rancamaya Garut.

dimulai dengan sastra lisan, para pujangga di daerah kebudayaan ini telah meninggalkan warisan berharga berupa cerita *pantun*, rangkaian dongeng, fable, dan mitologi yang menghidupkan kebudayaan Sunda.²³ Penyampaian cerita pantun dan sebangsanya ini biasa dipertunjukkan dalam acara yang disebut *papantunan*. Tradisi ini belakangan dikenal sebagai seni *kawih kacapi suling* dengan tembang seni *Cianjuran*. Jejak pengaruh Islam lebih tampak dalam seni tersebut pada tulisan-tulisan naskah warisan *tembang* dan *kawih* yang menggunakan huruf Arab, sedangkan secara tradisi lisan keduanya sering ditembangkan orang Sunda dalam upacara *sawer* dan *pupujian*.

Proses akulturasi Islam dalam kebudayaan lokal, selain ditunjukkan oleh peran-peran keagamaan kaum tarekat, juga pola akulturasi itu ditunjukkan lebih luas dalam kehidupan keagamaan masyarakat muslim yang lazim disebut kaum tradisional. Hingga perkembangan terakhir, kaum tradisi merupakan mayoritas di dalam kehidupan sosial-keagamaan di daerah Pasundan. Pola keagamaan seperti ini terjadi sebagai hasil proses islamisasi yang berlangsung antara abad XIII²⁴ sampai akhir abad XIX, dengan watak penyebaran serta pemikiran keagamaan yang hampir sama di setiap lingkungan masyarakat Islam pada umumnya. Para ahli mendefinisikan karakteristik muslim tradisional adalah mereka yang masih terikat kuat dengan pemikiran-pemikiran para ulama yang hidup antara abad XVII sampai abad XIII Masehi. Para ulama yang dimaksud dalam pengertian ini, ialah mereka yang berpaham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Mereka memandang

²³ Tema cerita lama yang sering diangkat melalui pemaparan sastra tersebut, antara lain berkaitan dengan Prabu Siliwangi, Raja Padjadjaran, Lutung Kasarung, Tjiung Wanara, dan Nyi Sumur Bandung.

²⁴ Mengenai Islamisasi awal di Indonesia, para ahli masih berbeda pendapat. Sebagian menyebutkan mulai abad ke-7, sebagian yang lain berpendapat pada abad ke-13. Berdasarkan berbagai keterangan yang ada, paling tidak pada abad XIII penyebaran Islam di Indonesia sudah ditandai dengan corak sufistik. Lihat, C. Snouck Hurgronje, "De Islam in Nederlandsch Indie", VG. IV, 11; A.H Johns, "Sufism as Category in Indonesia Literature and History", JSAH, Vol. 2 (July 1961), 10-23; dalam Uka Tjandrasasmita, ed., *Sejarah Nasional Indonesia*, III, (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1975), hlm. 111.

hukum Allah seperti yang dicontohkan Nabi Muhammad (*Ahl al-Sunnah*) dan mereka mengembangkan konsep kesatuan ideal seluruh kaum muslimin tanpa memandang perbedaan aliran politik (*al-Jama'ah*). Pendukung faham ini populer dengan sebutan golongan Sunni untuk membedakan dengan kelompok yang tidak sepaham seperti Khawarij, Syiah, dan Mu'tazilah.²⁵ Ulama Sunni dalam banyak hal dianggap lebih toleran dibanding dengan ketiga kelompok yang lain, baik dalam bidang politik maupun masalah-masalah keagamaan.

Sebagaimana di daerah-daerah lain di Nusantara, sosialisasi faham-faham keislaman tradisional di Pasundan berlangsung atas usaha para kyai melalui pesantren. Mereka merasa lebih cocok memilih mazhab Syafi'i dalam pelaksanaan kewajiban-kewajiban agama, karena sistem yurisprudensi mazhab ini memungkinkan dilakukannya penyesuaian terhadap keadaan kehidupan ummat Islam yang tidak selalu sama di semua tempat.²⁶ Begitu pula pemikiran 'Asyariah atau Maturidiyah di bidang teologi dipandang sesuai dengan dasar-dasar *monoteisme* yang percaya sepenuhnya atas ketentuan dan kehendak Tuhan bagi perbuatan manusia. Sementara itu dalam hal pemikiran sufistik, kaum tradisional lebih mementingkan kehidupan akhirat yang abadi dengan mengamalkan nilai-nilai tasawuf dalam praktek-praktek tarekat. Perhatian mereka terhadap keduniawian semata-mata hanyalah dalam rangka memenuhi fitrah kemanusiaan dan untuk menunaikan ibadah kepada Allah, karena manusia diperintahkan untuk tidak meninggalkan ikhtiar serta mengabaikan kewajiban agama.²⁷

Karakteristik kalangan muslim tradisional yang bertumpu pada hasil pemikiran serta pengalaman kaum ulama itu, ternyata

²⁵ Nurcholis Madjid, *Khasanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 16.

²⁶ Penyebaran Syafi'i itu diperkirakan telah berlangsung sejak permulaan Islam di Nusantara. Baca Aboe Bakar Atjeh, *Sekitar Masuknya Islam ke Indonesia* (Sala: Ramadhani, 1984), hlm. 31-42.

²⁷ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Setudi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta; LP3ES, 1984), hlm. 161-162.

berimplikasi terhadap kehidupan sosial mereka. Masyarakat pendukung pemikiran tradisional sering menunjukkan kepatuhan yang tinggi terhadap pemikiran-pemikiran ulama dan mereka merasa lebih cocok untuk bersikap *taqlid*.²⁸ Sikap ini didukung pula oleh kenyataan pranata sosial mereka; selain terlembaga melalui kultur pesantren dengan otorisasi penuh pada kyai dan latar belakang pendukungnya yang rata-rata petani di pedesaan dalam banyak hal memang sulit untuk bisa memahami Islam secara rasional.

D. Kontinuitas dan Perubahan Keislaman Masyarakat Sunda

Usaha meningkatkan keagamaan masyarakat Sunda serta perbaikannya yang cenderung bersifat antagonistik terhadap unsur-unsur budaya lokal, dimulai melalui gerakan tarekat sendiri, antara lain ditunjukkan dalam pengajaran Tarekat Idrisiyah di Pesantren Pageningan Tasikmalaya sejak tahun 1928. Syekh Abdul Fatah dengan cara-cara yang agak tertutup berusaha meluruskan model kepercayaan sinkretik masyarakat ini. Bentuk-bentuk kepercayaan dan upacara keagamaan masyarakat dibersihkan dari sifat-sifatnya yang mengarah kepada *takhayyul* dan *khurafat*. Misalnya, suatu ketika dia pernah mengumpulkan para tukang santet, jawara, dan ahli ilmu hitam lainnya di Priangan Timur. Mereka diberi penjelasan serta diajak agar ilmu-ilmu hitam seperti itu diganti dengan *hijib-hijib*. Segala alat kepercayaan mereka seperti keris dan benda-benda yang dianggap berpetuah lainnya agar dikumpulkan. Kemudian, Syekh Abdul Fatah memerintahkan santri untuk memendam semuanya di kompleks Pesantren Cidahu. Bagi mursyid tarekat ini, kepercayaan masyarakat terhadap benda-benda dan menjadikannya sebagai *wasilah* (perantara) adalah perbuatan yang keliru (*wasilah bathil*) meskipun Tarekat Idrisiyah sendiri masih mengakui pentingnya

²⁸ Fachry Ali dan Bachtiar Effendi, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1986), hlm. 47.

wasilah kepada Nabi dan para Wali dalam rangka bermunajat kepada Allah.²⁹

Gerakan tarekat yang dikembangkan oleh kaum Idrisiyah pada masanya telah menimbulkan konflik dengan kepercayaan sinkretik dan tradisi keagamaan masyarakat setempat. Syeikh Abdul Fatah dan para penerusnya berusaha meluruskan fenomena *takhayyul*, *bid'ah*, dan *khurafat* dengan merujuk kebenarannya pada Quran dan Sunnah. Para mursyid tarekat ini mengembangkan pendiriannya seperti itu, antara lain, dengan cara mereka selalu menolak calon murid Idrisiyah yang datang hanya untuk mencari *barakah*. Murid Idrisiyah semata-mata didorong untuk mendalami ilmu sebab *barakah* atau *karamah* itu semata-mata merupakan efek dari pengamalan ajaran tarekat Idrisiyah.³⁰ Sementara itu, mereka memperbolehkan masyarakat untuk mengembangkan tradisi dan upacara-upacara keagamaan lainnya selama hal itu dilakukan masih dalam konteks dzikir kepada Allah. Pendirian Kaum Idrisiyah, khususnya berhadapan dengan tradisi keagamaan masyarakat seperti itulah yang membedakannya dengan tarekat lain.

Terutama semenjak permulaan abad XX terjadi banyak perubahan di dalam kehidupan masyarakat Sunda. Kemajuan masyarakat kota di segala bidang mempengaruhi banyak tatanan kehidupan warga desa, dan masyarakat desa mulai tertarik merantau ke kota untuk berdagang, bekerja sebagai buruh atau pegawai, termasuk meningkatkan pendidikan.³¹ Namun begitu munculnya ide-ide baru yang mempengaruhi kehidupan sosial budaya masyarakat Sunda, sama sekali tidak terhapusnya pola budaya lama yang bersumber pada adat istiadat setempat. Suasana dialektis mengenai kecenderungan masyarakat terhadap dua

²⁹ Wawancara dengan Nunang Fathurrohman, 14 Maret 2007, di Pesantren Pagendingan, Tasikmalaya.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Syarif Amin, *Di Lembur Kuring*, hlm. 12.; Bandingkan pula dengan Asep Djaja Saefullah, "Mobilitas Penduduk dan Perubahan di Pedesaan: Studi Kasus di Jawa Barat", *Prisma*, no. 7, 1994.

pola budaya itu justru menjadi fenomena menarik, khususnya yang muncul di dalam gerakan-gerakan keagamaan di daerah ini. Meskipun demikian, dapatlah diasumsikan bahwa dinamika gerakan keagamaan yang terjadi di tatar Sunda adalah merupakan suatu riak dari gelombang dinamika keagamaan yang lebih besar yang terjadi dalam skala nasional.

Sebagaimana terjadi dalam sejarah Indonesia pada permulaan abad ke-20, bahwa masyarakat Islam Indonesia dihadapkan kepada pemikiran-pemikiran baru di bidang agama,³² yang beriringan dengan timbulnya cita-cita baru di bidang sosial dan politik dengan lahirnya kesadaran nasional yang diwujudkan dalam pergerakan kebangsaan. Pada masa ini muncul dua kecenderungan pemikiran keagamaan yang saling berbeda, sebagian berpegang teguh pada pemikiran dan amalan-amalan tradisional dan sebagian lain menghendaki dilakukannya penafsiran-penafsiran baru yang lebih sesuai dengan tuntutan zaman terhadap ajaran Islam. Istilah yang populer untuk menyebut dua golongan ini adalah kaum bertahan (*tradisionalis*) dan kaum pembaru (*reformis* atau *modernis*). Namun, sebagaimana berlangsung dalam dinamika umat Islam di daerah Priangan, antara kaum pembaru dan kaum bertahan itu sama-sama menunjukkan kiprahnya bagi perubahan keagamaan baik dilakukan dalam upaya para tokoh muslim melakukan revisi terhadap tradisionalisme Islam maupun upaya-upaya modifikasi lainnya dalam segala aspek kehidupan ummat untuk disesuaikan dengan perkembangan jaman. Untuk ini, cukup banyak organisasi dan gerakan keagamaan yang lahir di daerah ini pada abad tersebut. Di dalam tulisan ini, hanya dapat digambarkan secara singkat mengenai gerakan ulama dan organisasi-organisasi keagamaan, seperti Perkumpulan Guru Ngaji, PUI, NU, Muhammadiyah

³² Gejala-gejala pembaruan Islam di Indonesia sebetulnya telah muncul semenjak abad ke-19. Di Jawa misalnya, ditunjukkan dalam gerakan Kyai Ahmad Rifai Kalisasak pada paruhan kedua abad itu. Kajian mengenai gerakan tersebut antara lain dilakukan Ahmad Adaby Darban, "Rifaiyah": Gerakan Sosial Keagamaan di Pedesaan Jawa Tengah 1850-1982," (Tesis S2 Program Pasca Sarjana Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 1987).

dan Persatuan Islam (PERSIS), semuanya dipandang berperan terhadap kelangsungan dan perubahan keislaman di lingkungan masyarakat Sunda.

Gerakan-gerakan keagamaan tersebut secara umum berlangsung atas peranan ulama³³ dalam menghidupkan Islam, baik melalui pranata pendidikan pesantren maupun dikembangkan dalam gerakan-gerakan mereka di bidang sosial dan politik. Sebagaimana terjadi di daerah Tasikmalaya semenjak sejak tahun 1920-an sebagian ulama berhimpun dalam “Perkumpulan Guru Ngaji”, sebuah forum komunikasi antar kyai setempat yang didirikan oleh Bupati Tasikmalaya, R.A.A. Wiratanoeningrat bersama penghulu pada tanggal 15 Juni 1926,³⁴ sedangkan kelompok ulama lainnya yang tidak ikut ambil bagian dalam perkumpulan tersebut berusaha mengaktifkan organisasi NU di daerahnya sejak sekitar tahun 1928. Perkumpulan Guru Ngaji (selanjutnya disingkat “PGN”) memperoleh dukungan para kyai terkemuka yang rata-rata memiliki pondok pesantren.

Sebagaimana dimuat dalam *Al-Imtisal*, sebuah surat kabar berbahasa Sunda terbitan perkumpulan tersebut, bahwa PGN bertujuan antara lain: “Agar semua guru ngaji dapat bekerjasama mencari jalan yang terbaik untuk kemajuan pendidikan, menggalakkan pengajian di desa-desa distrik Priangan, dan berupaya memelihara keselamatan guru ngaji dalam kaitannya dengan masalah agama dan dengan hukum negara”.³⁵ Kegiatan-

³³ Pengelompokan peran ulama secara garis besar dibedakan antara gerakan mereka yang memperoleh perlindungan penguasa pribumi dengan dukungan kalangan penghulu di satu pihak dan golongan ulama yang tidak terikat oleh penguasa tetapi seringkali menjadi penggerak massa di pihak lain. Robert van Niel, *Munculnya Elit Modern Indonesia*, terj. Ny. Zahara Daliar Noer (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984), hlm. 72. Pijper membedakan dua golongan ini antara “Ulama Birokrat” dan “Ulama Bebas”. Pada masa Kolonial sering terjadi persaingan antara keduanya, karena ulama bebas menyalahkan ulama birokrat yang bekerja untuk pemerintahan kafir, baca G. F. Pijper, *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indoneisa 1900-1950*, terj. Tudjimah dan Yessy Augusdin (Jakarta: UI-Press, 1984).

³⁴ *Al-Imtisal*, No.7, 26 Juni 1926, hlm. 2.

³⁵ *Al-Imtisal*, No. 22, 2 Januari 1930, hlm. 340-341.

kegiatan yang utama dalam bidang keagamaan, selain aktif berdakwah di desa-desa dan mengajar di pesantren masing-masing, para tokohnya aktif menjelaskan keislaman melalui media massa *Al-Imtisal*. Rubrik keagamaan yang disajikan surat kabar ini mencakup seluruh aspek ajaran Islam (*tauhid, fiqh, tafsir, hadis, dan tasawuf*), yang bersumber pada kitab kuning seperti yang dipergunakan di pesantren-pesantren. Adapun dalam bidang kemasyarakatan PGN memprakarsai pembangunan rumah miskin sebanyak enam buah, yaitu dari bulan Agustus 1933 sampai dengan bulan Juli 1934. Hampir sama dengan gerakan keagamaan PGN itu, sejumlah kyai dan tokoh masyarakat yang berhimpun dalam cabang NU Priangan memelopori kebangkitan ummat Islam di daerahnya sejak sebelum periode kemerdekaan. Selain kegiatan-kegiatan kolektif tersebut kyai yang bergabung di dalam organisasi NU juga terus melakukan pembinaan masyarakat di lingkungan pesantren masing-masing. Sistem pembinaan pondok pesantren ini sangat beragam sesuai dengan keahlian kyai dalam suatu disiplin ilmu keislaman,³⁶ dan metode pendidikannya pun seringkali berubah.³⁷ Pesantren-pesantren di Priangan pada waktu itu masih mempertahankan model lama dengan sistem *sorogan* dan *bandungan*, tetapi mulai tahun 30-an beberapa di antaranya telah menempuh sistem madrasah.

Kepeloporan ulama dalam gerakan serupa tersebut di atas, dilakukan K.H. Abdul Halim di Majalengka. Pada tahun 1911, ia mendirikan organisasi bernama *Majlisul 'Ilmi*, kemudian pada tahun 1912 organisasi ini diubah namanya menjadi *Hayatul Qulub* dan atas anjuran HOS Tjokroaminoto organisasi tersebut

³⁶ Misalnya pada pesantren yang menekankan pada penguasaan para santrinya dalam salah satu bidang ilmu tertentu, seperti Bahasa Arab, *Tauhid, fiqh, tafsir, hadis*, dan ilmu *falaq*.

³⁷ Perubahan metode pendidikan pesantren pada abad XX, dikenal dengan pengklasifikasian antara pesantren salafiyah dan pesantren modern. Yang pertama hanya menggunakan sistem *halaqah*, sedangkan yang lainnya menambahkan sistem madrasah atau sekolah ke dalamnya. Bandingkan dengan Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern* (Jakarta: LP3ES, 1986).

diubah lagi namanya menjadi Perserikatan Oelama (PO) pada tahun 1916.³⁸ Gerakan organisasi ini, selain mengembangkan dakwah berhaluan *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah* juga bergerak di bidang pendidikan dengan mengembangkan bentuk dan sistem sekolah. Demikian pula gerakannya di bidang sosial dan politik, PO turut aktif dalam perjuangan kemerdekaan dan pada tahun 1938 bergabung dalam MIAI maupun Masyumi sejak masa Jepang. Oleh karena kritikan masyarakat terhadap PO, antara lain yang menyebutkan bahwa organisasi ini tidak mengakomodir masyarakat awam atau hanya milik ulama, maka nama organisasi diubah menjadi Perikatan Oemmat Islam (POI) dan dengan perubahan ejaan Bahasa Indonesia sistem Soewandi (1974) menjadi Perserikatan Umat Islam (PUI).³⁹ Dalam perkembangannya hingga dewasa ini, PUI merupakan fusi dari organisasi yang serupa lahir di Jawa Barat, terutama fusinya dengan Persatuan Umat Islam Indonesia yang didirikan oleh K.H. Ahmad Sanusi di Sukabumi. Melalui proses yang cukup panjang, fusi tersebut ditetapkan secara resmi pada tanggal 5 April 1952, sehingga tanggal ini dinyatakan sebagai "Hari Pusi PUI".⁴⁰ Gerakan PUI pasca fusi selain terus mengembangkan gerakannya di bidang pendidikan dan dakwah, juga mengalami perkembangan wilayah pengaruh dan organisasi maupun variasi kegiatannya. Namun kegiatannya di beberapa wilayah itu cenderung tidak menampilkan kehadiran organisasi PUI itu sendiri, melainkan sering dilakukan oleh para pendukungnya dengan mempergunakan lembaga-lembaga lokal seperti yayasan-yayasan.

Gerakan-gerakan keagamaan yang disebutkan terdahulu, PGN, PUII, dan PUI, seringkali disebut sebagai gerakan keagamaan Islam Pasundan, karena digagas dan dikembangkan

³⁸ Hasan Mu'arif Ambary, "Sejarah Perkembangan Persatuan Islam (PUI)", dalam A Darun Setiady (ed), *Revitalisasi Peran PUI dalam Pemberdayaan Ummat*, (Bandung: Pimpinan Wilayah Persatuan Ummat Islam (PUI), 2006), hlm. 251-252.

³⁹ *Ibid.*, hlm. 253.

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 254.

oleh ulama asal Sunda. Meskipun demikian, gerakan lain seperti Muhammadiyah yang didirikan di Yogyakarta pada tahun 1912 atas prakarsa K.H. Ahmad Dahlan juga tumbuh dan berkembang di daerah ini. Muhammadiyah yang bertujuan memajukan pendidikan dan ilmu pengetahuan di Indonesia berdasarkan ajaran Islam serta meningkatkan kehidupan beragama di kalangan anggotanya.⁴¹ Sebagaimana dikembangkan kaum pembaru terdahulu, di kalangan Muhammadiyah berlangsung upaya-upaya pemurnian bidang *aqidah* maupun *syari'ah*. Mereka selalu menjaga kemurnian *tauhid* dengan konsep yang dikembangkannya tidak lebih dari apa yang telah dirintis oleh Muhammad ibn Abdul Wahab yaitu: “mengembalikan *aqidah* kepada sebersih-bersih *tauhid* yang jauh dari *khurafat* dan *tahayul*”.⁴² Dalam bidang *syari'ah*, pembaruan yang dilakukan terlihat dari usaha mereka untuk meninggalkan praktek-praktek ibadah yang dianggap *bid'ah*. Adapun masalah-masalah yang berhubungan dengan praktek *muamalah* (kemasyarakatan), keterangannya dalam kedua sumber itu masih bersifat umum, maka diperlukan *ijtihad* atau interpretasi baru dan tidak terikat oleh pemikiran ulama (*mazhab-mazhab*) yang mengantarkan pada kejumudan.⁴³

Gerakan Muhammadiyah telah mengantarkan kepada realitas para pendukungnya yang kebanyakan datang dari masyarakat maju atau terpelajar di perkotaan. Sebagaimana terlihat dari gerakan dan basis keanggotaan Muhammadiyah di kota Tasikmalaya, yang kepengurusan cabangnya baru berdiri secara resmi pada tahun 1936, telah bergabung ke dalam organisasi ini para guru, pegawai stasiun, pegawai pengadilan, notaris, pegawai percetakan, para pengusaha dan lain sebagainya dari masyarakat

⁴¹ G.F.Pijper, *Beberpa Studi*, hlm. 108.

⁴² Zainal Abidin Syihab, *Wahabi dan Reformasi Islam International* (Jakarta: Pustaka Dian, 1986), hlm. 15.

⁴³ *Himpunan Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah* (Yogyakarta; P.P. Muhammdiyah, tt.), hlm. 15-19; bandingkan dengan Nsution, *Pembaharuan Islam*, hlm. 66.

Islam yang tinggal di kota tersebut.⁴⁴ Usaha-usaha yang dilakukan organisasi ini terutama di bidang pendidikan, pada tahun 1930-an telah berdiri HIS dan *Schakelschool Muhammadiyah*.⁴⁵ Selain dua sekolah tersebut, pada waktu itu Muhammadiyah juga telah memiliki *Bustan al-Atfal* (TK) dan madrasah (*diniyah* dan *wusta*) yang penyelenggaraannya bertempat di gedung HIS pada sore hari. Sejalan dengan perkembangan kepengurusan dan struktur keorganisasian, maka di Priangan berdiri pula organisasi-organisasi otonom Muhammadiyah seperti: Aisyiah, Nasyiatul Aisyiah, Hizbul Wathan, dan Pemuda Muhammadiyah. Berkat jasa-jasa guru yang sebagiannya adalah lulusan HIK dan Muallimin Yogyakarta, gerakan Muhammadiyah terus berkembang melalui kepengurusan ranting atau cabang di kota-kota kecamatan di daerah Priangan.

Organisasi pembaharuan lainnya yang corak gerakannya hampir sama dengan Muhammadiyah, ialah Persatuan Islam (PERSIS). Organisasi ini lahir di kota Bandung, yang secara resmi berdiri pada tanggal 12 September 1923, atas prakarsa dua orang ulama pedagang asal Palembang, yakni Haji Zamzam dan Muhammad Yunus. Motivasi didirikannya, sebagaimana disebutkan dalam muqadimah *Qanun Asasi PERSIS* antara lain: “kehancuran dan kemunduran Islam disebabkan masuknya faham-faham yang tidak berpangkal pada al-Qur’an dan al-Sunnah, sebagai sikap taqlid, mengikuti imam mazhab dengan membuta”.⁴⁶ Latar pemikiran demikian mengarah kepada gerak dan langkah perjuangan kaum Persatuan, yang menitikberatkan pada pembaruan faham keagamaan yang dilancarkan melalui pendidikan, penerbitan, ceramah-ceramah, dan perdebatan.⁴⁷

⁴⁴ Sadi Kartasubradja, *Riwayat Ringkas Persekolahan Muhammadiyah Tasikmalaya* (Tasikmalaya: Naskah Stensial, 1977), hlm. 1.

⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 2.

⁴⁶ *Tafsir Qanun Asasi dan Dhakhili Persatuan Islam* (Bandung: PP. PERSIS, 1984), hlm. 7.

⁴⁷ Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia* (New York: Cornell University, 1970), p. 11.

Dalam bidang pendidikan misalnya, pada tahun 1930-an PERSIS berhasil mendirikan HIS, *Schakel*, *Mulo*, dan *kweekschool*, juga madrasah dan pesantren.⁴⁸ Dalam sejarah Persatuan Islam ia memang tidak pernah menjadi organisasi besar, tetapi pengaruh pemikirannya sangat luas berkat tulisan para tokohnya melalui majalah, brosur-brosur, dan buku-buku. Di antara tokoh Persatuan yang hingga periode kemerdekaan sangat aktif memperjuangkan Islam di Indonesia ialah: A. Hassan,⁴⁹ Fachruddin al-Kahiri, Muhammad Natsir, M. Isa Anshari, Moenawwar Chalil, dan E. Adurrahman.

Barangkali dampak gerakan PERIS yang banyak ditempuh melalui cara seperti di atas, maka di daerah banyak didirikan cabang-cabang organisasi ini atas inisiatif para peminat walaupun sesungguhnya bukan merupakan suatu rencana dari Pimpinan Pusat. Ini terlihat dari perkembangan cabang organisasi tersebut di daerah Tasikmalaya. Cabang yang mula-mula berdiri di Desa Benda, kecamatan Cipedes, pada akhir 1930-an, atas kepeloporan Ustaz Usman Aminullah (w. 1992). Ia adalah murid A. Hassan yang setelah bermukim di desanya sangat giat melakukan dakwah dan pendidikan melalui pesantren. Hingga kini Pesantren Benda merupakan Pesantren Persatuan Islam yang paling maju di daerah Tasikmalaya, sedangkan cabang-cabangnya semenjak 1960-an telah tersebar di 14 kecamatan.⁵⁰

Karakteristik kelompok Persatuan yang dalam gerakannya seakan senang dengan perdebatan dan polemik, memposisikan para pendukungnya di Priangan sebagai juru bicara kaum pembaru setiap terjadi perselisian faham antara mereka dengan kelompok

⁴⁸ “Perkembangan Pesantren Persatuan Islam”, *Risalah* (Djuni, 1962), hlm.10-11.

⁴⁹ Mengenai tokoh ini dapat dibaca misalnya pada Sayafiq A. Muqnhni, *Hasan Bandung: Pemikiran Islam Radikal*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1980). Buku-buku karangan A. Hassan yang sangat banyak jumlahnya, terutama mengenai ajaran Islam, telah menjadi referensi amat penting dalam pembentukan faham keagamaan kalangan PERSIS.

⁵⁰ Wawancara dengan Ustaz Muhtarom Amin di Pesantren Benda Tasikmalaya, 16 November 1996.

muslim tradisional. Perselisihan yang seringkali muncul biasanya menyangkut persoalan keagamaan yang bersifat *furu'* (cabang), seperti bacaan *usalli* atau kalimat niat salat, menabuh beduk, praktek doa *qunut* pada salat subuh, persentuhan laki-laki dan perempuan sebagai salah satu penyebab yang membatalkan wudlu, *talqin* bagi orang mati, jumlah rekaat salat tarawih, praktek azan sebelum salat Jum'at, dan penyelenggaraan maulid Nabi dengan membaca kitab *al-Barjanzi*. Di daerah Priangan sentimen keagamaan yang bersumber pada perselisihan paham itu hingga kini tetap tercermin dalam kehidupan ummat yang terpantul dari gerakan-gerakan keagamaannya.

E. Penutup

Berdasarkan gambaran historis tentang Islam dalam masyarakat Sunda ini, dapat disimpulkan bahwa keislaman masyarakat tersebut pada mulanya menampilkan polanya yang bercampur antara religi orang Sunda dan sistem kepercayaan Islam. Kehidupan keagamaan sinkretik (bisa disebut juga sebagai *Islam Sunda*) sedemikian rupa dapat bertahan tetapi juga selalu mengalami perubahan. Kelangsungan pola keislaman yang sinkretik itu tidak dapat dibantah merupakan hasil akulturasi beberapa segi kepercayaan Islam itu sendiri terhadap sistem religi masyarakat bersangkutan. Namun, reaksi pro dan kontra terhadap kehidupan keagamaan yang bercampur itu selalu terjadi di kalangan ummat Islam di daerah ini yang menyebabkan perubahan pada pengelompokan dan gerakan umat Islam, khususnya semenjak permulaan abad XX, dapat dibedakan antara kelompok yang akomodatif terhadap berbagai tradisi dan kelompok yang menentangnya.

Pergumulan dua kelompok dan gerakan keagamaan, yang secara umum seringkali disebut sebagai pergumulan antara kaum tradisi dan kaum pembaru, merupakan fenomena tentang dinamika Islam pada masyarakat Sunda. Proses perubahan keislaman ini terus berkembang atas peranan para ulama melalui

kelembagaan pesantren, tarekat, dan organisasi-organisasi keagamaan. Setiap gerakan keagamaan memang mengalami banyak perubahan, baik perubahan orientasi gerakan keagamaan atas pengaruh gerakan pembaruan Islam pada skala nasional dan dunia Islam maupun kemajuan masyarakat akibat munculnya ide-ide baru yang mempengaruhi kehidupan sosial-budaya masyarakat setempat.

Ternyata, perkembangan Islam dengan berbagai corak gerakannya di tatar Sunda, sama sekali, tidak menghapuskan pola budaya lama yang bersumber pada adat istiadat setempat. Selain tradisi yang ditentang keras oleh sebagian ulama dan gerakan Islam pembaru, sejumlah adat kebiasaan masih dipelihara oleh masyarakat Sunda, yaitu prosesinya masih dipertahankan, tetapi dilaksanakan setelah ritual yang sesuai tuntunan Islam dan tidak mengganggu tauhid Islam. Kehidupan keagamaan seperti ini bukan saja menjadi petunjuk atas keislaman yang sinkretik, melainkan gerakan-gerakan keagamaan itu sendiri merupakan fakta pluralitas Islam yang melekat kuat pada kehidupan kebudayaan masyarakat Sunda.

Daftar Pustaka

- A Darun Setiady (ed), *Revitalisasi Peran PUI dalam Pemberdayaan Ummat*. Bandung: Pimpinan Wilayah Persatuan Ummat Islam (PUI), 2006.
- Aboe Bakar Atjeh. *Sekitar Masuknya Islam ke Indonesia*. Sala: Ramadhani, 1984.
- Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah*. Bandung: Mizan, 1995.
- Ahmad Rifa'i Hasan. *Warisan Intelektual Islam Indonesia*. Bandung: Penerbit Mizan, 1987.
- Asep Djaja Saefullah, "Mobilitas Penduduk dan Perubahan di Pedesaan: Studi Kasus di Jawa Barat", *Prisma*, no. 7, 1994.

- Cik Hasan Bisri, dkk. (Penyunting), *Pergumulan Islam dengan Kabudayaan Lokal di Tatar Sunda*. Bandung: Penerbit Kaki Langit, 2005.
- G.F. Pijper. *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, terj. Tudjimah dan Yessy Augustin. Jakarta: UI-Press, 1984.
- . *Fragmenta Islamica: Beberapa Studi Mengenai Islam di Indonesia Awal Abad XX*, terj. Tudjimah. Jakarta: UI-Press, 1987.
- Gaut Murdiatmo, dkk. *Kehidupan Sosial-budaya Orang Naga, Salawu, Tasikmalaya Jawa Barat*. Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, 1986/1987.
- Harun Nasution, (ed.). *Thoriqot Qodiriyah Naqsyabandiyah*. Tasikmalaya: IAILM, 1990.
- Hasan Moestafa, *Adat Istiadat Orang Sunda*, terj. Maryati Sastrawijaya. Bandung: Alumni, 1985.
- Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*. New York: Cornell University, 1970.
- Ikyan Badruzzaman. *Syeikh Ahmad at-Tijani dan Thariqat Tijaniyah di Indonesia*, Garut: Zawiyah Thariqat Tijaniyah, 2007.
- K.H. Shohibulwafa Tajul 'Arifin. *Tanbih dan Asas Tujuan Thoriqat Qadiriyah Naqsyabandiyyah*. Tasikmalaya: Yayasan serba Bhakti, t.th.
- _____. *Uqudul Juman*. Tasikmalaya: Yayasan Serba Bhakti, t.th.
- _____. *Miftahus Shudur*. Tasikmalaya: Yayasan Serba Bhakti, 1970.
- K.H.Badruzzaman. *Jauhar al-Musawwan*. Garut: Pesantren Al-Falah, t.th.
- . *Dzikir Jahr dan Khafi*. Garut: Pesantren Al-Falah, t.th.
- . *Silk as-Suni*. Garut: Pesantren al-Falah, t.t.
- Karel A. Steenbrink. *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*. Jakarta: LP3ES, 1986.

- Martin van Bruinessen. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*. Bandung. Mizan, 1992.
- Muhammad Dahlan. *Sepintas mengenai Thariqat Al-Idrisiyyah*. Tasikmalaya: Yayasan Fadris, 1979.
- Nurcholis Madjid. *Khasanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Sadi Kartasubradja, *Riwayat Ringkas Persekolahan Muhammadiyah Tasikmalaya*. Tasikamalaya: Naskah Stensial, 1977.
- Sayafiq A. Muqhni. *Hasan Bandung: Pemikiran Islam Radikal*. Surabaya: Bina Ilmu, 1980.
- Sirriyeh, Elizabeth, *Sufi dan Anti Sufi*, terj. Ade Alimah. Yogyakarta: Penerbit Pustaka Sufi, 1999
- Syarif Amin. *Di Lembur Kuring*. Bandung: Penerbit “Sumur Bandung”, 1982.
- Tafsir Qanun Asasi dan Dhakhili Persatuan Islam* . Bandung: PP. PERSIS, 1984.
- Taufik Abdullah. *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Islam di Indonesia*. Jakarta: LP3ES. 1987.
- Zamakhsyari Dhofier. *Tradisi Pesantren: Setudi Tetang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1984.
- .

BIODATA PENULIS

• **Sugeng Sugiyono** lahir di Ponorogo, menamatkan SD Negeri tahun 1968, SMP Negeri I tahun 1971, memperdalam ilmu agama di pondok pesantren 'Darussalam' Gontor Ponorogo selesai tahun 1975. Setamat dari Gontor melanjutkan di Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga Jurusan Bahasa dan Sastra Arab dan memperoleh gelar sarjana teladan tahun 1981. Pendidikan S2 ditempuh pada Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga selesai tahun 1988. Menyelesaikan studi S3 pada institusi yang sama tahun 2007. Penulis mengajar di Fakultas Adab UIN Sunan Kalijaga, Pusat Bahasa Agama dan Budaya, Universitas Ahmad Dahlan, dan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Jabatan struktural antara lain Sekretaris Pusat Studi Wanita (1996-1997), Ketua Pusat Bahasa (1997-1998), dan Wakil Dekan 3 Fakultas Adab (1998-2004). Beberapa karya tulis antara lain; *Kurikulum Pendidikan Al-Qur'an* (Tesis, 1989), *Dimensi Kebermaknaan dan Keaktifan Dalam Proses Reception Learning dan Learning By Discovery* (Jurnal Al-Jami'ah, 1990), *Bunga Rampai Bahasa Sastra dan Kebudayaan* (Buku, 1993), *Taha Husain: Pandangan dan Teorinya tentang Puisi Arab Jahiliah* (Jurnal Al-Jami'ah, 1991), *Konsepsi Gender dalam Perspektif Islam* (Jurnal, Al-Jamiah, 1995), *Kelemahan Akal dan Kekurangan Agama Wanita: Upaya Meretas Pemahaman Psikologis Hadis Misogini* (Penelitian, 1997), *English Language for Islamic Studies* (Ketua Tim Penulis, 1998), *Al-'Arabiyah li al-Hayâh* (Ketua Tim Penulis, 1998), *Penuntun Praktis Berbahasa Indonesia untuk Mahasiswa* (Ketua Tim Penulis, 1998), *Al-Mar'ah wa al-Lughah: Malâmih Tahayyuz al-Jinsiy fi al-Lughah* (Jurnal Al-Jami'ah, 1999), *Ziyy al-Mar'ah al-Muslimah Musykilah 'Urfiyyah Lugawiyyah Syar'iyyah* (Jurnal Tsaqafiyat, 2000), *Al-Qur'an, Tanda-Tanda Linguistik, dan Perubahannya*

(Jurnal Tsaqafiyat, 2007), *Feminisme di Dunia Arab: Menguak Akar Perdebatan antara Faham Konserfatif dan Reformis* (Buku, 2008), *Wahyu dan Transformasi Linguistik* (Jurnal Muqaddimah, 2008), *Nazariyyah Chomsky al-Lugawiiyyah at-Tahwiliyyah fi Mizân an-Naqd* (Jurnal Hermenia, 2008) *Struktur Lisan Arab* (Jurnal Tsaqafiyat, 2009), *Menguak Sisi-Sisi Khazanah Peradaban Islam* (Editor dan Penulis, 2008), *Lisan dan Kalam Studi Semantik al-Qur`an* (Buku, 2008), *Manusia dan Bahasa: Upaya Meretas Sematik Kun Fayakun* (Buku, 2013), *Antologi Studi Islam* (Buku, 2014). Sejak tahun 2008 menjadi asesor Badan Akreditasi Nasional Perguruan Tinggi (BAN-PT) untuk jenjang pendidikan strata satu.

- **Mardjoko Idris**, merupakan dosen senior dalam kajian Retorika dan Linguistik Arab di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Lahir Boyolali (1959). Karirnya sebagai dosen UIN Sunan Kalijaga dimulai sejak tahun 1987. Gelar Dokornya di raih tahun 2011 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Karirnya sebagai dosen cukup gemilang. Beberapa jabatan structural pernah diembannya diantaranya Kepala Pusat Pemberdayaan Masyarakat (2006-2010), Ketua LPM (2011-2014) dan Ketua Lembaga Penelitian (2014-2017. Saat ini menjadi Pimpinan Pesantren Wirausaha Sunan Kalijaga Jomblangan (2008- sekarang). Banyak karya buku dan artikel yang dihasilkan diantaranya buku *Ilmu Balaghah: Kajian Khusus Uslub Jinas dan Iqtibas* (Teras); *al-Balâghah: Kajian Ayat-ayat Iltifât dalam al-Quran* (Belukar); *Semantik al-Quran: Pertentangan & Perbedaan Makna* (Teras); *Kebangkitan Intelektualisme di Mesir: Studi Biografi dan Pemikiran Thoha Husein* (Teras); *Ilmu Balaghah; Antara al-Bayan dan al-Badî`* (Teras); *Kritik Sasatra Arab: Sejarah, Teori dan Aplikasinya* (Teras); *Bahasa Arab: Bagi Pemula* (Belukar); *Semantik al-Quran: Tinjauan Makna Kosa Kata* (Mitra Cendikia); *Stilistika al-Quran: Kajian Pragmatik* (KaryaMedia); *Ayat-ayat Doa dalam al-Quran: Analisis Konteks* (KaryaMedia); *Tema Feminisme dalam Novel Mudzakkârât Thabibah*, dalam

Islam dan Tafsir Modernitas (Lembaga Penelitian); *Ilmu Ma'ani: Kajian Struktur dan Makna* (KaryaMedia); *Retorika Berbahasa Arab: Kajian Ilmu Bayân* (KaryaMedia); *Ilmu Badî: Kajian Keindahan Berbahasa* (KaryaMedia); *Kalimat Perintah dalam al-Quran: Tinjauan Struktur dan Makna* (Maghza Books); *Mengintip Gaya Bahasa Nidâ dalam Al-Quran* (Idea); *Berdoa dan Beribadah: Menjaga Hubungan Vertikal dan Horizontal* (Maghza Books), *Ilmu al-Balâghah: Dirâsah fî Ilmi al-Bayân wa al-Badî* (Maghz Bokks), *Kalimat Larangan dalam al-Quran: Tinjauan Fungsi Retorik* (Magza Book), *Gaya Bahasa Larangan dalam Alquran* (Idea Press), *Ilmu Badî: KajianKeindahan Berbahasa* (Idea Press).

- **Zamzam Afandi**, lahir Roworejo 11 November 1963. Dosen senior linguistik Arab klasik di Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab. Meraih gelar doktor (PhD) di University Kebangsaan Malaysia (UKM) tahun 2009. Menjadi dosen Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab sejak tahun 1995. Karirya sebagai dosen di UIN Sunan Kalijaga sangat gemilang. Beberapa jabatan struktural pernah diembannya diantara sebagai Direktur Pusat Bahasa (2004-2006), Ketua prodi S3 (doktor) 2011-2013), Ketua LP2M (Lembaga Penelitian dan Pengabdian Pada Masyarakat) (2013-2015) dan sebagai Dekan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya (2015-2017). Terlibat intensif juga dalam berbagai kegiatan ilmiah baik Nasional maupun international. Karya-karyanya diantaranya dalam artikel Jurnal international *Brethren of Purity ((Ikhwân al-Shafa) and their political philoshophy theory*”, Journal al-Jâmiah, N0.60, 1997. *The Discourse of Love In Classical Arabic Sources*, Journal al-Jâmiah, Vol.39, N01, 2001, *al-Madrasah al-I'tizâliyah wa al- Ab'âd al-Diniyyah wa al-Ijtimâiyah wa al-Siyâsiyah li Ushûliha al-Khamsah*”, Journal al-Jâmiah, Vo. 47, N0 2, 2009, Ibnu Jinni: Menembus Sekat Mazhab Linguistik (Memadukan Aspek Logis dan Sosiologis). Jurnal *Adabiyat*, Vol. 8, No 1, Th. 2009 dan karya-karya lainnnya.

• **Hisyam Zaini** lahir Boyolali, 9 November 1963. Dosen senior Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab UIN Sunann Kalijaga yang ahli di bidang kajian linguistik Arab klasik dan kontemporer. Gelar sarjana Starta satu (S1) diraih di Fakultas Adab Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, Magister (S2) di Leeds University. England. Department of Modern Arabic Studies, dan gelar Dokornya di UIN Sunan Kalijaga tahun 2012. Karirnya sebagai dosen Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab dimulai tahun 1992. Karirnya sebagai dosen sangat luar biasa. Berbagai jabatan pernah diembannya diantaranya Staf Khusus Rektor (1993-1997), Wakil Kepala Perpustakaan (1997-1998), Sekretaris Center for Teaching Staff Development (1996-1999), Ketua Center for Teaching Staff Development (1999-2001), Pemimpin Bagian Proyek Kerjasama IAIN-McGill (1999-2001), Sekretaris Center for Teaching Staff Development (2004-2006), Ketua Unit Penjaminan Mutu UIN Sunan Kalijaga (2006 sampai 2011), Ketua CTSD dan Pusat Pengembangan Akademik (2011-2013), Kepala Pusat Pengembangan Bahasa UIN Sunan Kalijaga (2014 - 2015), Wakil Dekan Bid. Akademik. Fak. Adab dan Ilmu Budaya. UIN Sunan Kalijaga. (2015 - 2016), Sekretaris Kopertais Wil III Yogyakarta (2018 -). Selain sebagai dosen, ia juga adalah seorang trainer pendidikan dan pengajaran. Karya-karya ilmiah yang telah dihasilkan diantaranya *Current Trend in Linguistic Research, A case of Arabic Language Research at UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*. Disampaikan dalam seminar Nasional *Current Trend in Linguistic Research*, yang diadakan oleh Prodi Sastra Inggris UIN Sunan Ampel Surabaya, November 2018, *Ta'rib al-musthlihat as-siyachiyah al-injiliziyyah ad-dakhlilah ilal lughah 'arabiyyah: bachtsun 'an al-kallimat al-waridah fi mu'jam al-mushthalchat as-siyachiyah; injiliziy - 'arabiy*. Dalam Seminar Internasional Tentang Bahasa Arab dan Tourism, oleh IMLA, Mataram, Lombok. UIN Mataram. 2017, *'Broken Text' as a cooperative Learning Strategy for Arabic Language*, Prosiding International Colloquium on Language Teaching Method, held jointly by CTSD

(Center fo Teaching Staff Development and IPG Malaysia. 2013, *Strategi Pembelajaran aktif, Kendalanya dan Implementasinya dalam Kelas*, dalam Prosiding Seminar & Lokakarya Nasional, Peningkatan Kualitas Pembelajaran Melalui Active Learning Menuju Profesionalisme Guru. Diselenggarakan oleh: PHK-A2 Jurusan P.biologi FKIP UNS, 2009 dan lain sebagainya.

- **Sukamta** merupakan Dosen senior bidang Bahasa Arab Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga. Lahir di Cilacap, 21 November 1954. Sejak tahun 1985 telah menjadi dosen UIN Sunan Kalijaga Fakultas Adab dan Ilmu Budaya Jurusan Bahasa dan Sastra Arab. Gelar doktornya diraih tahun **1999**. Karirnya akademiknya cukup gemilang. Selain pernah menjabat sebagai wakil Dekan I Fakultas Adab, juga pernah menjabat sebagai wakil Rektor Bidang I tahun 2006-2011. Selain itu juga ia banyak terlibat dalam berbagai kegiatan International. Diantaranya Seminar Bahasa Arab di Orientalisches Institut Universitat Leipzig Jerman 2006, dan Seminar Bahasa Arab di Orientalisches Institut Universitat Leipzig Jerman 2007. Karya-karya yang telah dihasilkan diantaranya *Himayatu al-Lughatain al-Arabiyah wa al-Indunisiyah an al-Akhthar wa Juhud al-Nathiqin bihima fi Himayatihima: Nadhrah ila al-Lughah min Khilali Muqarabah Ilm al-Lughah al-Ijtima'iy*, diterbitkan di Jerman Leipzig tahun 2018 dan *Musykilat Ta'lim al-Kitabah fi al-Lughah al-Arabiyah li Ad-Darisin al-Indunisiyyin wa Muhawalatu Mu'alajatiha an Thariq Muqarabah al-Qawalib al-Lughawiyah*, terbit dalam *the 7th International Conference on Arabic Language*, 2011.

- **Ening Herniti**, lahir di Pekalongan, 10 November 1973. Dosen Fakultas Adab dan Ilmu Budaya ini alumnus Magister UGM Jurusan Jurusan Ilmu-ilmu Humaniora Program Studi Sastra (Linguistik) tahun 2001. Aktif dan tekun dalam berbagai kegiatan seminar kebahasaan (linguistik) dan memiliki minat yang sangat tinggi terhadap kajian-kajian linguistic kontemporer. Selain aktif

dan giat dalam perkumpulan masyarakat Linguistik Indonesia, ia juga menjadi pimpinan redaktur Jurnal Adabiyat di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya. Beberapa karyanya yang terkait adalah “Bentuk dan Referensi Makian dalam Kolom Komentar di *Youtube* atas Puisi Sukmawati”, dalam *Prosiding* Seminar Nasional Linguistik II “Bahasa di Era Global: Aspek-Aspek Struktural, Sosial, dan Terapan”, Departemen Bahasa dan Sastra, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada, 2018, Permainan Bahasa dalam Iklan Susu (Kajian Sosiopragmatik)”, dalam *Prosiding* Seminar Nasional Linguistik I “Isu-Isu Mutakhir Linguistik”, Departemen Bahasa dan Sastra, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada, 2017, **dan Penamaan (*Naming*) Berdasarkan Penemu atau Pembuatnya (*Appelativa*)**” dalam *Prosiding Seminar Nasional*, Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2015.

- **Aning Ayu Kusumawati**, lahir di Sragen, 12 Juni 19971. Dosen Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga dari tahun 2003. Gelar sarjana S1-nya di raih di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya IAIN Sunan Kalijaga tahun 1996, dan gelar Magisternya di UGM tahun 2000 Jurusan Sosiologi. Saat ini 2018-2022 menjabat sebagai sekretaris program Magister (S2) prodi Bahasa dan Sastra Arab UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Selain aktif sebagai pejabat struktural, juga banyak terlibat dalam berbagai seminar dan kajian kesastraan. Diantara karya-karya yang dihasilkannya adalah Cerpen ‘Kopyah’ Karya Musthofa W. Hasyim (Analisis Semiotika Pierce), Bunga Rampai, Dinamika Kajian Ilmu-Ilmu Adab dan Budaya, Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga: Yogyakarta, 2016. Religiositas dalam Antologi Puisi Flamboyan Tua karya Bachrum Bunyamin, Bunga Rampai Ilmu-ilmu Keadaban, Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga: Yogyakarta, 2018.

- **Dudung Abdurahman** lahir di Ciamis pada 6 Maret 1963. Ia menyelesaikan pendidikan strata S1 di Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam (SKI) IAIN Sunan Kalijaga (1988), strata

S2 Program Studi Sejarah di Pascasarjana UGM (1997), dan Program Doktor (S3) diselesaikan di Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2009). Ia menjadi staf pengajar di almahmaternya, Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga sejak 1989. Minat studinya pada sejarah membawanya sebagai pembicara di berbagai forum baik nasional maupun internasional. Ia pernah mengikuti Workshop Research Management di NTU Singapore (2006), dan pembicara pada International Conference di Gottingen Jerman (2015). Selain mengajar, ia juga mempunyai pengalaman Ketua Jurusan SKI (2001-2003), Kepala Pusat/Lembaga Penelitian IAIN/UIN Sunan Kalijaga (2003-2007), Pembantu Dekan Bidang Kemahasiswaan (2008-2010), dan Dekan Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora UIN Sunan Kalijaga (2011-2015). Sejak 2015 hingga kini, ia lebih menekuni tugasnya sebagai Guru Besar (Profesor), yang ini peroleh pada 2009. Selama menempuh kariernya itu penulis telah menghasilkan lebih kurang 50 judul karya ilmiah berupa hasil penelitian, artikel dalam jurnal, dan buku.



ISBN-978-979-8548-10-9



9 789798 548109