

BIAS TEOLOGIS DALAM LINGUISTIK ARAB (?)
(Telaah atas Prinsip 'Āmil dan Ta'līl dalam Nahwu)

Oleh: Zamzam Afandi

Fakultas Adab UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Jl. Marsda Adisucipto Yogyakarta 55281

Abstract

This paper aims at describing and analyzing the most important principles in nahwu, that are 'āmil and 'illah or ta'līl, not from how they work but from how they function, which is from the theological perspective. The main reason for this is because generally the linguists, who are involved intensively in the study of nahwu, belong to various theological mainstreams, for example Mu'tazilah and Asy'ariyah. By elaborating the critical method of theology, it is expected that the case of 'āmil and 'illah or ta'līl are more comprehensible.

Kata kunci: linguistik Arab; āmil; ta'līl.

A. PENDAHULUAN

Diskursus linguistik Arab dalam bentuknya yang ilmiah bermula dengan nahwu. Dalam perkembangannya, nahwu tidak saja menarik minat para linguis murni, tetapi juga menjadi perhatian para linguis yang berlatar belakang teolog, terutama dari kalangan Mu'tazilah yang pada umumnya tergabung dalam mazhab nahwu Bashrah dan sebagian Mazhab Kūfah. Nama-nama besar seperti Sibawaih (w. 180 H), bapak nahwu sesungguhnya, al-Mubarrad (w. 285 H), al-Zujāji (w.337 H), Ibnu al-Sīrāj (w. 316 H), Abī Saīd al-Hasan bin Abdullah bin Mirzabān yang lebih dikenal dengan nama al-Sīrafi (w.368 H), dan al-Farrā

(w. 207 H), Abu 'Ali al-Fārisi (w. 377 H), Ibnu Jinni (w. 392 H), dan al-Rummāni (w.386 H), dan lain-lainnya adalah sebagian yang sangat berperan dalam merumuskan teori dan prinsip-prinsip-prinsip nahwu.

Tendensi ideologis (teologis) dalam diskursus linguistik Arab sebenarnya cukup luas cakupannya mulai dari level prinsip dan teorinya hingga pada level semantik. Sekedar contoh, dalam buku-buku nahwu klasik, khususnya dalam bab kata benda ma'rifah (*definite*), para ahli nahwu akan menempatkan kata "الله" (*lafdz al-jalālah*, penyebutan yang juga berbau teologis), sebagai *a'rafūl ma'ārif (the most definite)* 'kata yang paling ma'rifah', menempati urutan pertama dari sekian kata yang ma'rifah. Penempatan nomor satu ini sama sekali tidak ada kaitannya dengan pembahasan linguistik, tapi semata-mata karena *lafdz al-jalālah* tersebut telah menjadi kosa kata bahasa agama, yaitu Tuhan. Contoh lain dalam bab "tasghīr", yaitu bentuk kata yang mengikuti wazan "fu'ail" seperti kata "Abdun" kalau diubah dalam bentuk tasghīr menjadi "ubaidun", jadi kalau Abdullah menjadi "Ubaidullah". Para ahli nahwu tidak membolehkan nama-nama yang dianggap agung seperti nama "محمد" (Muhammad) dirubah dalam bentuk tasghīr menjadi "محميد" (Muhaimmad) karena akan menghilangkan keagungan (mengkerdikan) maknanya. Keberatan para ahli nahwu ini juga semata-mata alasan teologis, karena kalau dari segi teori bahasa, nama atau kata "Muhammad" sejajar dengan kata-kata Arab lain yang mestinya juga tidak kebal dari obyek teori bahasa itu sendiri. Pada level semantik misalnya dapat kita temukan dalam interpretasi teks-teks agama (*al-Qur'ān* dan *al-Hadīts*) oleh para teolog, sekedar contoh kata "yad - يد" yang terdapat dalam al-Qurān, " ... يد الله مغلولة ... " (QS. al-Māidah [5] : 64. Ayat tersebut kalau diterjemahkan menurut makna leksikalnya (*dalālah mu'jamiyah*) ialah "tangan Allah itu terikat". Tentu saja pemaknaan yang seperti ini akan menimbulkan pengertian bahwa Allah tidak ubahnya seperti manusia, memiliki anggota tubuh, tangan, padahal dalam ayat yang lain Allah menyatakan

“*laisa kamitslihi syaiun*” (Q.S. al-Syūra [42] :11), tak ada sesuatu apapun menyerupai Allah. Oleh karena itu, kata “*yad*” dimaknai secara metaforis (*majāz*), yakni “anugerah, kenikmatan, atau kekuatan” (Jabbar, 1965: 436). Jelas bahwa penyimpulan makna secara metaforis tersebut didorong oleh semangat teologis.

Hanya saja, mengingat sempitnya ruang yang tersedia untuk mengurai bias ideologis dalam wacana linguistik Arab, maka tulisan ini tidak akan membahas aspek semantik atau yang lain, tetapi lebih menekankan pada salah satu prinsip (*ushūl*) nahwu terpenting yaitu “*‘āmil*” serta “*illah*” atau sebab dibalik terjadinya perubahan. Seperti kita ketahui bahwa secara epistemologis ilmu nahwu dibangun di atas empat prinsip utama yaitu *al-Simā’*, *al-Istishāb*, *al-Qiyās* dan *al-‘Āmil*.¹ Prinsip ‘*āmil* ini pada gilirannya menggeser prinsip-prinsip lain dan menjadikannya hanya sebagai komplementer. Karenanya, tidak berlebihan kiranya jika Tamām Hassān menilai bahwa sesungguhnya nahwu dibangun di atas prinsip “*al-‘Āmil* (lih. Hasan, 1982: 31). Adapun pentingnya “*illah*” (*al-‘Illah wa al-ta’līl*) atau sebab terjadinya perubahan tanda *i’rāb* ialah karena diskursus ini juga terkait erat dengan wacana ‘*āmil*.

B. PENGERTIAN NAHWU DAN ‘ĀMIL

Nahwu (*al-nahwu*) berasal dari kata dasar “*نحا- ينحو - نحو*” yang berarti ‘menuju’, sedangkan pengertian nahwu secara istilah tidak ada definisi yang tunggal, tetapi definisi paling populer bahwa “nahwu ialah ilmu untuk mengetahui perubahan tanda akhir setiap kata (*i’rāb*) disebabkan adanya pengaruh ragam ‘*āmil* yang memasukinya”. Adapun ‘*āmil* (*al-‘āmil*) adalah bentuk *isim fā’il* (participle aktif) dari derivasi kata ‘*amila* yang secara etimologi bermakna ‘melakukan, mengerjakan’. Dengan demikian, makna ‘*āmil* ialah pelaku (*agent, factor, governor*). Adapun dalam

¹ Terkait pembahasan epistemologi nahwu, lihat Zamzam Afandi, “Ilmu Nahwu: Prinsip-prinsip dan Upaya Pembaharuannya (Kajian Epistemologis)”, *Jurnal Adabiyāt*, Vol. 2. no. 1 Juni 2003.

terminologi ilmu nahwu, amil ialah “setiap unsur yang berpengaruh pada perubahan *i’rāb* atau tanda (*rafa’* atau nominatif, *nashab* atau akusatif /subjungtif, *jarr* dan *jazm* atau *jussif*) akhir kata” (lih. Ya’kub, 1988: 441).

Dengan demikian, antara nahwu dan amil adalah dua aspek yang tak terpisahkan karena fokus nahwu adalah memperhatikan setiap perubahan tanda (*i’rāb*) pada setiap akhir kata (kalimah), sedangkan *‘āmil* adalah faktor yang merubah tanda *i’rāb* tersebut. Mengapa kajian perubahan tanda *i’rāb* ini begitu dominan dalam diskursus linguistik Arab? Ini agaknya terkait dengan kesadaran para linguis itu sendiri bahwa salah satu ciri utama bahasa Arab dan sekaligus menjadi ciri pembeda dengan bahasa-bahasa rumpun lain adalah karena adanya *i’rāb* itu sendiri. Perubahan-perubahan tanda ini sesungguhnya merupakan peristiwa bahasa semata karena perubahan tersebut merupakan tuntutan fungsi struktur kalimat dan maknanya sesuai dengan konteks pembicaraan dan maksud (makna) yang hendak disampaikan oleh pembicara (*mutakallim*) itu sendiri. Tetapi para linguis yang teolog memiliki teorinya sendiri dalam memandang peristiwa perubahan-perubahan tanda *i’rāb* tersebut.

C TEORI PERUBAHAN TANDA *I’RĀB* DALAM PERSEPSI LINGUIS TEOLOG

Ciri utama berpikir *kalāmi* (teologis) ialah bertitik tolak dari presuposisi (*musallamah*), yaitu mempercayai adanya suatu realitas dahulu, baik realitas itu nanti benar adanya atau tidak, atau diragukan keberadaannya (Sa’adah, 1993: 26; lih. ‘Iraqi, 1984: 48). Maka, untuk menguji benar atau tidaknya presuposisi tersebut, para teolog menggunakan argumen-argumen mereka sendiri. Misalnya terkait dengan eksistensi Tuhan, para teolog bersikap percaya terlebih dahulu, baru kemudian mencari argumen-argumen bahwa Tuhan itu ada. Dalam hal ini teolog menggunakan teori yang biasa disebut dengan hukum sebab-akibat (*al-sabab wa al-musabbib, causality*). Ada alam pasti ada yang

menciptakan alam, ada gerak pasti ada penggerak, ada perubahan pasti ada yang mengubah dan seterusnya hingga pada penyebab atau penggerak terakhir, yaitu Tuhan, Maha Penyebab, Maha Penggerak . Ini yang disebut hukum kausalitas tadi.

Seperti telah disebutkan di atas, bahwa nahwu adalah ilmu yang memperhatikan perubahan tanda *i'rāb* di akhir kata. Perubahan yang terjadi pada akhir kata tersebut merupakan fakta bahasa, grammarian yang teolog pun menerimanya sebagai fakta. Hanya saja, nilai-nilai dan insting teologisnya yang telah mengendap dan menjadi *ru'yah kauniyyah* (pandangan dunia, *world of view*) mendorong mereka untuk melihat peristiwa perubahan tanda *i'rāb* tersebut dari frame teologi. Dalam pandangan mereka, kata adalah substansi (*substant, al-jauhar*), sedangkan perubahan tanda *i'rāb*-nya adalah aksidennya (*accident, al-'aradh*) yang sifatnya tidak konstan, tapi berubah-ubah (*rafa', nashab jarr* dan *jazm*), dan dibalik perubahan pastilah ada faktor yang mengubah.

Begitulah kira-kira mula pertama kali mereka mengamati perubahan *i'rāb* tersebut. Kalau begitu siapakah kira-kira yang menjadi pengubah itu (*agent of change*)? Di sinilah mereka mulai mencari jawaban dan analisa yang tepat. Mereka membuat teori bahwa yang melakukan perubahan itu ialah apa yang mereka sebut "*'āmil*". Contoh-contoh berikut ini dapat menjelaskan teori tersebut.

(أ) تفكّر خالدٌ، (ب) إن خالدًا مُفكّرٌ، (ج) مررتُ بخالدٍ، (د) خالدٌ عالمٌ.

Perubahan tanda *i'rāb* atau bunyi pada ketiga contoh a, b, c, *khālidun, khālidan* dan *khālidin* di atas ialah disebabkan adanya 'amil yang mendahuluinya, yaitu kata "*tafakkara*", huruf (morfem) "*inna*", dan huruf "*bā*", yang dalam istilah nahwu disebut 'amil *lafdziy*, yaitu amil yang terucapkan secara verbal. Adapun bunyi *i'rāb* "*dun*" dalam kata "*khālidun*" pada contoh "*d*" ialah karena dipengaruhi *amil ibtidā'*, yakni status jabatan (fungsi) sebagai *muftada'*, subyek yang disebutkan lebih dahulu dalam bentuk kalimat nominal.

Apa yang patut digaris bawahi dari teori tersebut ialah pertama; kenapa yang menjadi agen pengubah dalam ketiga contoh (a b c) di atas itu kata dan huruf, dan bukan penutur kata (*mutakallim*) itu sendiri? Kenapa mereka menjadikan kata atau huruf yang disebutkan terlebih dahulu sebagai agen pengubah? Dan kenapa pula dalam kasus keempat (d) yang menjadi agen pengubah ialah karena status ke-mubtadaan-nya?

Jawaban-jawaban dari pertanyaan ini dapat kita temukan pada logika teologis mereka. *Pertama*, mereka memandang hubungan satu kata dengan lainnya (struktur sintaksis bahasa) sebagai satuan organik (*organic unity*) yang di dalamnya terdapat kata tertentu yang memiliki peranan yang lebih dominan, ibarat jantung dalam sistem organ manusia yang memiliki peranan dominan dalam mempengaruhi organ-organ lainnya. Oleh karena hubungan struktur yang bersifat organisme tadi, maka yang berperanan menimbulkan perubahan tanda *i'rāb* dalam kata "*khālid*" pada contoh-contoh di atas ialah salah satu organ yang terdapat dalam sistem itu sendiri, bukan dari luar sistem. Dalam konteks contoh di atas, penyebab (*causa*) yang dianggap dominan adalah kata yang secara struktur menempati penyebutan urutan lebih dahulu yaitu "*tafakkara*", huruf "*inna*", dan huruf "*bā'*".

Jika memang demikian, pertanyaan selanjutnya adalah: Kenapa organ yang bertindak sebagai agen pengubah itu mesti yang berada pada posisi urutan yang lebih dahulu? Di sini, lagi-lagi logika teologis menjelaskannya: Yaitu bahwa "agen" yang menjadi penyebab mestilah lebih dahulu ada daripada yang terkena sebab, atau agen pengubah mestilah lebih dulu ada daripada yang diubah. Ini sama dengan berpikir bahwa Tuhan, *Causa Prima*, adalah lebih dahulu ada daripada *causa-causa* lainnya, *huwa al-awwalu*. Lalu, bagaimana dengan kasus contoh "*d*" yaitu "*Khālidun 'ālimun*", tanda bunyi [*dun*] nya tidak dipengaruhi oleh kata atau huruf sebelumnya? Jawabannya ialah karena posisinya sebagai pendahulu (*mubtada'*) itulah maka ia berhak menentukan dirinya sendiri, berhak menentukan tanda

i'rāb-nya sendiri yang dalam terminologi mereka dinyatakan "*raf'ul mubatadai bi ibtidāihi*".

Namun, bagaimana dengan kasus struktur kalimat seperti, *خالدا أكرمته*, kata "*Khālid*" yang bertanda *i'rāb nashab* menempati posisi urutan pertama yang mestinya bertanda harakat *rafa'* dan menduduki jabatan "*mubtada*" seperti pada kasus "*Khālidun 'Alimun*"? Mereka berteori bahwa dalam hal ini kasusnya berbeda. Kata "*khālidan*" dalam contoh di atas jabatannya bukan *mubtada'*, melainkan *maf'ul bihi* 'obyek' yang disebutkan terlebih dahulu (*al-maf'ūl al-muqaddam*) daripada *fai'il* nya yang dalam terminologi nahwu, kasus seperti ini disebut "*isytiḡhāl*" (Ya'qub, 1988: 86--87).² Jika demikian, berarti dia tidak dapat menentukan tanda *i'rāb* bagi dirinya sendiri karena posisinya bukan *mubtada'* yang memiliki privilese. Lalu, siapa yang bertindak sebagai agen penentu tanda *i'rāb* kata *khālidan* tersebut?

Oleh karena dalam pandangan mereka setiap gejala pasti ada penyebabnya (*li kulli atsarīn mu'atsirun, li kulli hadatsin muhditsun*), maka mereka berteori bahwa agen (*āmil, mu'atsir, muhdits*) pada *khālidan* ialah tetap kata kerja yang mendahuluinya, tetapi karena suatu hal (*isytiḡhal, terpana*), maka ia tidak disebutkan secara langsung (*muqaddar, tersembunyi*). Amil yang tersembunyi (*muqaddar*) tersebut jika ditampakkan maka struktur kalimatnya akan berupa sebagai berikut : *أكرمته خالدا أكرمته*

Teori adanya agen yang tersembunyi ini tentu saja mengingatkan kita pada doktrin teologis yang mengajarkan untuk mengimani bahwa setiap gejala atau fenomena perubahan yang terjadi di sekeliling kita, di alam semesta ini tidak terjadi dengan sendirinya, ia pastilah tidak terlepas dari kehendak atau digerakkan oleh karsa yang Maha Tersembunyi (Gaib).

² *Istighāl* ialah apabila ada suatu kata benda (isim) mendahului amilnya karena amil tersebut langsung tergoda untuk mempengaruhi (bekerja) untuk dhamir (kata ganti) yang melekat padanya secara langsung seperti contoh kalimat "*Zaidan allamtuhu*". Untuk lebih rinci terkait teori *isytiḡhal* ini lihat, Emīl Badī' Ya'qūb, *Mausu'ah al-nahwi wa al-Sharfi wa al-I'rabi*, hlm. 86--87.

Satu kasus lagi dalam teori 'āmil yang bias teologis, yaitu kasus *tanāzu'*, yang secara etimologis berarti "perebutan", sedang dalam definisi nahwu *tanāzu'* ialah "apabila ada satu *ma'mūl* di dahului (diperebutkan) oleh dua atau lebih 'āmil seperti contoh:

وقف وتكلم الخطيب، (penyampai khutbah itu berdiri dan berbicara) (Ya'qub, 1988: 271). Dalam kalimat tersebut terdapat dua kata kerja yang kedudukannya adalah sebagai "āmil", yaitu "*waqafa* dan *takallama*" yang memperebutkan satu kata benda "*al-khatību*" yang kedudukan atau jabatannya sebagai *ma'mūl* (*fāil*).

Seperti telah dijelaskan sebelumnya bahwa tanda *i'rāb* pada kata benda ialah ditentukan atau dipengaruhi oleh āmil. Nah sekarang bagaimana jika ternyata dalam sebuah kalimat terdapat dua atau tiga āmil sekaligus? Mana diantara para āmil itu yang berperanan mempengaruhi *i'rāb* *ma'mūl*nya? Kedua-keduanya kah atau salah satu dari mereka? Di sinilah para linguis teolog menerapkan argumen-argumen logis dan teologis mereka menghadapi kasus terdapatnya lebih dari satu āmil dalam satu kalimat. *Pertama*, mereka sepakat bahwa meskipun banyak āmil di situ, tetapi yang beramal (berperan aktif) pastilah hanya satu saja, tidak mungkin kedua-dua 'āmil itu berperan aktif bersama. Mengapa demikian? Menurut nalar logika (kaidah *mantiq*), jika ada dua āmil beroperasi pada satu obyek yang sama, maka hal itu sama dengan sia-sia belaka (*izā ittafaqa al-āmilāni fi al-'amali lazima tahsīl al-hāsil, wahuwa muhālun*). Namun, sesungguhnya kalau kita cermati secara mendalam penolakan mereka terhadap berperannya atau beroperasinya āmil-āmil secara bersamaan tersebut ialah karena alasan nalar teologis mereka.

Seperti telah kita maklumi bahwa tujuan utama dari 'ilmu *kalām* ialah untuk membuktikan kemaha esaan Tuhan (*tauhīdullah*). Allah adalah Pemeran Tunggal, satu-satunya Maha Pencipta, Maha Penentu, Maha Mempengaruhi dan lain-lainnya. Tidak boleh ada yang menyekutui-Nya dalam semua itu. Ringkasnya, Allah adalah *Āmil* tunggal, tidak boleh ada āmil selain-Nya, "*Lau kāna fihimā ālihatun illallāh lafasadatā*" (seandainya di langit dan bumi ada banyak Tuhan selain Allah, maka pastilah

keduanya akan hancur) (QS. al-Anbiyā' [21] : 22). Nah, nalar teologis ini kemudian mereka gunakan juga dalam nalar analisa bahasa, dalam kasus terjadinya banyak *āmil* dan hanya satu *ma'mūl* dalam sebuah kalimat. Maka, agar tidak terjadi kehancuran pada *ma'mul*, satu amil saja yang berperanan mempengaruhi *i'rāb ma'mūl* tersebut. Namun, ini yang *kedua*, setelah mereka memutuskan bahwa hanya ada satu amil saja yang dapat beramal, ada satu lagi masalah yang mengganjal pikiran mereka, yaitu dalam menentukan *āmil* mana di antara *āmil-āmil* tersebut yang mesti berperan sebagai agen perubahnya, yang pertama (dalam contoh di atas adalah kata *waqafa?* atau yang kedua (*takallama?*). Para ahli nahwu Mazhab Bashrah berpendapat bahwa yang memiliki peranan sebagai agen ialah *āmil* yang kedua (*takallama*), alasannya ialah karena posisinya yang lebih dekat dengan *ma'mūl*-nya (*al-khatib*), sedangkan mazhab Kūfah berpandangan bahwa yang berperan menjadi agen adalah *āmil* yang pertama (*waqafa*) dengan alasan karena *privilege* (keutamaan) posisi pertamanya itu.

Argumen-argumen tersebut nampaknya sederhana dan alasan rasional semata, tetapi jika kita tarik pada argumen teologis, akan kita temukan alasan sesungguhnya yang tak terucapkan di situ. Penentuan siapa yang lebih berperan di dalam kasus amil tersebut mengingatkan kita pada kasus perdebatan antara Mu'tazilah dan Asyā'irah (pengikut mazhab teologi Asy'ari) seputar "siapakah sesungguhnya pelaku (*āmil*, *fāil*) sebenarnya atas tindakan yang dilakukan manusia? Mu'tazilah berpendapat bahwa pelaku hakiki atas semua perbuatan yang dilakukan manusia ialah ya yang paling dekat (*al-aqrab*) dengan perbuatan itu sendiri, yaitu manusia, karenanya, manusia akan dimintai pertanggungjawaban atas segala perbuatannya. Sedangkan, menurut pandangan al-Asy'ariyah, bahwa pelaku hakikinya adalah Zat Yang Maha Dahulu (*al-Asbaq*), yaitu Allah.

Menarik untuk dicatat juga di sini dalam kaitannya dengan masalah agen pengubah *i'rāb* ialah pendapat Ibnu Jinnī, seorang pakar bahasa kelahiran Mosul, Irak tahun 332 H dan berdarah

Romawi. Berbeda dengan koleganya sesama Mu'tazilah yang berpendapat bahwa agen pengubah *i'rāb* adalah "*al-'āmil*" dalam kalimat itu sendiri. Menurutnya, agen pengubah bentuk *rafa'*, *nashab*, *jarr*, dan *jazm* ialah bukan *āmil* yang berupa kata atau lafadz, tetapi penutur kata atau *mutakallim* itu sendiri (Jinni, 1983: 109). Meskipun Ibnu Jinnī tidak terus terang memberikan alasannya, tetapi alasan yang tak terbaca ialah pertama, terkait pandangan kemu'tazilahnya tentang manusia dan perbuatannya. Bagi Mu'tazilah, manusia memiliki kebebasan (*hurriyyah*) untuk berkehendak dan bertindak sesuai dengan kemauannya (*free will and free act*).

Oleh karena itu, manusia sendiri yang menentukan segala-galanya termasuk menentukan pilihan kata dan maknanya serta perubahan tanda *i'rāb* dalam sebuah kalimat. Sedangkan peran *āmil* di situ sebatas alat semata, tidak lebih dari itu. Hanya saja alat tersebut oleh para ahli nahwu dinamakan sebagai agen penentu makna dan tanda-tandanya. Oleh karena itu, alat-alat tersebut mereka namakan '*āmil*. Kedua, terkait dengan pandangan epistemologi Mu'tazilah terkait asal-usul bahasa. Meskipun sikap Ibnu Jinni dalam persoalan ini terlihat netral, tetapi pada umumnya Mu'tazilah berpendapat bahwa bahasa adalah dari dan dimunculkan oleh manusia itu sendiri berdasarkan konvensi (*muwādha'ah* atau *istilāhiyah*). Oleh karena itu, semua yang terkait dengan bahasa, termasuk makna dan *i'rāb*-nya, adalah juga ditentukan oleh manusia itu sendiri. Alasan-alasan teologis yang tersembunyi inilah agaknya yang tercium oleh Ibnu Madhā, pakar nahwu Andalusia penganut Mazhab Zhahiri, tekstualis. Dengan tegas ia menyatakan bahwa pendapat Ibnu Jinni yang menyatakan agen penentu *i'rāb* adalah manusia itu jelas khas pandangan Mu'tazilah. Kemudian Ibnu Madhā' berkata, "Adapun pandangan *ahlul haq* (penganut jalan yang benar, maksudnya mazhab zahiri), bahwa semua bunyi atau suara (perubahan tanda *i'rāb* -peny.) adalah tindakan Allah...." (Maḍā, 1988: 77).

Namun demikian, Ibnu Madhā' juga menentang pendapat yang menyatakan bahwa kata atau lafadz dapat berperan sebagai agen pengubah, menurutnya, pendapat tersebut tidak dapat dibenarkan baik dari sisi alasan agama maupun logika (Madha, 1988: 77). Baginya, yang berperan sebagai agen pengubah *i'rāb* adalah manusia, tetapi manusia hanya menjalankan kehendak Tuhan, bukan atas keinginan dan kebebasannya sendiri. Pandangan Ibnu Madhā' tersebut dapat dipahami, karena menurut non Mu'tazilah, pada umumnya mereka berpandangan bahwa bahasa adalah berasal dari Allah (*tauqifillāh*), jadi bahasa bersifat *tauqīfi*, bukan *tawādhu'ī* atau *istilāhī*. Oleh karena itu, segala yang terkait dengan bahasa, termasuk perubahan *i'rāb*-nya, juga dari Allah.

D. DISKURSUS SEPUTAR TA'LĪL

Secara etimologi, *illah* ialah suatu gejala yang bertempat (berhinggap) pada ruang tertentu dan memaksa ruang tersebut berubah. Oleh karena itu, penyakit (*al-maradh*) ini disebut *illah* karena ia berhinggap pada (*al-asykhās*), orang atau binatang dan mengubahnya menjadi lemah (Hifni, t.t.: 213). Adapun definisi *illah* secara istilah, memiliki banyak ragam sesuai disiplin ilmu masing-masing. Dalam ushūl fiqh, *illah* adalah suatu "alasan yang menjadikan ditetapkannya hukum", dalam tradisi filsafat, *illah* ialah "sesuatu yang diperlukan oleh yang lainnya". Kemudian, mereka membaginya sesuai dengan keperluan, jika yang diperlukan adalah esensinya (*māhiyah*), maka disebut *illah māhiyah*, apabila yang diperlukan adalah materinya (*māddah*), maka disebut '*illah māddiyah*, dan seterusnya (Lih. Hifni, t.t: 213-214).

Intinya, *illah* adalah mencari sebab atau alasan atas gejala atau fenomena lahir. Sedangkan *ta'līl* ialah "memberikan penjelasan dari segi hubungan sebab-akibat" (Hafidz, 1988). Atau mudahnya, *ta'līl* ialah pemberian alasan, atau mencari tahu sebab-sebab dibalik setiap gejala yang tampak di permukaan, kemudian

menafsirkan sebab-sebab tersebut. Sifat keinginan tahu semacam ini barangkali sudah menjadi watak manusia secara umum. Khalīl bin Ahmad al-Farāhīdī (w. 175 H), bapak linguistik Arab, ketika memperhatikan fenomena bangsa Arab bertutur bahasa yang mengubah-ubah tanda *i'rāb* pada kata benda (kalimat isim), *rafa'* ketika berfungsi sebagai subjek, atau *nashab* ketika berfungsi sebagai objek atau pada fenomena-fenomena lainnya, maka dia pun penasaran, rasa ingin tahunya mendorongnya mengamati secara cermat sebab-sebab yang mendorong kenapa orang-orang Arab *merafa'*kan *fā'il* (subyek), *me-nashab*-kan obyek (*maf'ūl bihi*), *munādā* dan sebagainya. Khalīl berkesimpulan dan memberi alasan bahwa apa yang dilakukan oleh para penutur bahasa Arab tersebut ialah berdasarkan naluri (*sajjiyyah wa thabi'ah*) semata, karena kenyamanan, kemudahan dan kebiasaan bertutur (Lih. Zujaj, 1996: 64).

Namun, dalam perkembangan nahwu, khususnya mulai abad ketiga dan keempat hijriah, *ta'līl* menjadi wacana yang sangat kompleks, banyak pakar nahwu teolog secara khusus menulis persoalan *ta'līl* dan perdebatan-perdebatannya. Fenomena ini agaknya yang mendorong Muhammad Ied berkomentar seperti berikut ini, "karena satu hal dan lainnya, mereka yang sangat gemar melakukan *ta'līl* nahwu adalah para tokoh Mu'tazilah seperti Abī 'Alī al-Fārisī (w.377 H), Ibnu Jinnī (w.392 H), al-Rummānī (w.385 H), al-Zujājī (w.337 H)" (Ied, 1989: 116).

Pada era mereka ini, *ta'līl* tidak sebatas melakukan pengamatan terhadap fenomena atau gejala bahasa dan mengambil kesimpulan yang bersifat deskriptif seperti yang dilakukan Khalīl, tetapi sudah sangat dipengaruhi cara ilmu kalām dan ushūl fiqh. Hal ini seperti tampak pada terminologi yang mereka gunakan semisal "*'illah mūjibah* (alasan atau sebab pengharus atau penentu atas ketetapan hukum), *'illah mujawwizah*" (alasan atau sebab yang memungkinkan terjadinya ketetapan hukum) yang biasa digunakan dalam ilmu ushūl tersebut.

Teori *'illah* dalam tradisi pemikiran teologi Mu'tazilah ini dapat ditelusuri dari prinsip keadilan (*al-'adl*) yang merupakan salah satu dari lima prinsip teologi mereka (*al-ushūl al-khamsah: al-tauhīd, al-adl, al-wa'd wa al-wa'id, al-manzilah baina al-manzilatain, dan al-amr bi al-ma'rūf wa al-nahyu 'an al-munkar*). Prinsip keadilan menurut mereka ialah bahwa "Tuhan hanya bertindak, berbuat dan menciptakan hal-hal yang wajib baik, dan semua yang diputuskan Tuhan adalah baik dan semata-mata untuk kebaikan" (lih. Jabbar, 1988: 198; Ahmad, 1980: 70). Teori ini paling tidak memunculkan dua kesimpulan, pertama, mencari alasan-alasan atau sebab-sebab dibalik keputusan atau tindakan Tuhan, kedua, perbuatan buruk, jahat yang dilakukan manusia adalah bukan keputusan Tuhan, tapi keputusan manusia sendiri dan harus mempertanggungjawabkannya sendiri nanti, kejadian buruk, tidak menyenangkan di dunia ini seperti bencana alam dan lain sebagainya, bukan berarti Tuhan telah menciptakan keburukan, tetapi ada kemaslahatan dibalik semua itu. Ini artinya bahwa semua keputusan (*al-ahkām*) agama dikaitkan dengan "alasan masalah" (*illah mashlahah*). Dari teori ini lalu muncullah teori "*al-illah al-mūjibah*", yaitu alasan yang menjadi pendorong atau penentu dibalik sebuah keputusan. Teori ini dijelaskan secara rinci dengan membedakan *illah* dalam tradisi linguistik, fiqh dan ilmu kalam oleh tokoh Mu'tazilah Abu al-Husāin al-Bashri dalam bukunya *al-Mu'tamad fi Ushūl al-Fiqh* (Bashri, 1984: 704--705).

Kemudian teori tersebut diimplementasikan dalam analisis linguistik oleh Ibnu Jinnī. Sebelum mengurai *al-illah al-mūjibah*, terlebih dahulu Ibnu Jinnī menilai dan membandingkan kualitas *illah* dalam tiga tradisi disiplin ilmu keislaman: Nahwu, Kalam dan Fiqh. Ia menyatakan,

"Ketahuilah bahwa *illah* dalam tradisi ulama' nahwu, yaitu mereka yang memang benar-benar pakar dalam ilmu ini, bukan mereka yang sekedar tahu (lemah) lebih menghampiri *illah* dalam tradisi ulama kalam daripada *illah* dalam tradisi ulama fiqh. Ini karena *illah* dalam nahwu mereka kaitkan dengan masalah "rasa". Alasan rasa nyaman dan tidak nyaman (*al-tsaql wa al-khiffah*, berat dan ringan) dalam bertutur. Sedang *illah* fiqh tidak demikian, ia

hanya berupa simbol dan tanda-tanda terjadinya hukum saja, sedang aspek hikmah dibalik hukum tersebut tetap misteri (tidak dapat dirasakan). Tidakkah urutan manasik haji, keharusan bersuci dan shalat, juga masalah perceraian semua itu berlangsung karena adanya perintah semata? Kita tidak tahu kenapa shalat dalam sehari semalam mesti lima kali, bukan jumlah hitungan lainnya, juga tidak diketahui hikmah dan maslahat dibalik jumlah rakaat dalam shalat, juga bacaan-bacaan tasbih di dalamnya dan lainnya, kalau illah nahwu tidak demikian (bisa dirasakan langsung oleh penutur bahasa)” (Jinni, 1983 [1]: 48).

Ibnu Jinnī kemudian memberikan contoh-contoh kongkrit dalam bahasa, diantaranya adalah seperti kata “مِيزَان، مِيعَاد” (*mīzān, mī’ād*) dimana huruf *yā’* dalam kedua kata tersebut adalah merupakan pengganti dari huruf “*wāwu*”, yang semestinya berbunyi: مِوَزَان، مِوَعَاد (*miuzān, miu’ād*) karena keduanya berasal dari kata dasar “وَعَد، وَزَن” (*wa’ada, wazana*). Alasan (*illah*) penggantian huruf “*wawu*” dengan huruf “*yā*” dalam kedua kata tersebut ialah karena aspek rasa, yaitu rasa lebih mudah, lebih ringan untuk mengartikulasikan kata *mīzān* dan *mī’ād* daripada diartikulasikan dengan *miuzān* dan *miu’ād* dimana huruf “*wawu*” mati yang jatuh setelah harakat kasrah terasa berat diucapkan. (Jinni, 1983, Jld 1: 49). Dengan demikian, menurut Ibnu Jinnī, *illah* dalam nahwu itu jelas, kongkrit, terakit dengan masalah rasa bahasa, sedangkan *illah* dalam fiqh sebaliknya, abstrak dan tetap misteri.

Meskipun demikian, Ibnu Jinnī segera menyadari bahwa bagaimanapun *illah* dalam nahwu belum setingkat atau setara *illah* dalam ilmu kalam, kemudian dia membagi *illah* dalam nahwu ada dua macam: *wājibun labudda minhu* (*illah mūjibah*), dan *mā yumkinu tahammuluh* (*illah mumkinah* atau *illah mujawwizah*). Yang pertama seperti kata “سَائِر” (*sāir*) dan “ضَارِب” (*dhārib*), kedua kata tersebut apabila diubah dalam bentuk tashgīr bentuknya menjadi “سَوَائِر” (*suwaiir*) dan “ذَوَائِرِب” (*dhuwaiirib*). Huruf alif pada kedua kata “سَائِر” dan “ضَارِب” diganti dengan huruf “*wawu*”. Begitu pula dalam kata “قِرْطَاس”, kata ini apabila diubah dalam bentuk tashgīr atau dalam bentuk jamak taksīr (jamak tidak

beraturan), maka akan berbunyi “فُرَيْطِيس” dan “قَرَاتِيس”, huruf alif pada “ط” dalam kata “قَرَاتِيس” diganti dengan huruf *yā*.

Apa alasan dari semua penggantian tersebut? Tidak lain ialah karena hadirnya harakat *dhammah* pada awal fonem kata “سُوَيْثِر” dan “ضُوَيْرِب”, serta hadirnya harakat *kasrah* pada fonem “ط” dalam kata “فُرَيْطِيس” dan “قَرَاتِيس”. Kenapa kehadiran harakat *dhammah* dan *kasrah* tersebut mengharuskan adanya penggantian? Sebab, jika tidak diganti akan terasa berat dan tidak nyaman dalam pengucapan. Itulah yang disebut *illah mūjibah*, atau oleh Ibnu Jinnī juga disebut *illah burhānīyah* (Jinnī, 1983: 88).

Adapun contoh *illah mumkinah* ialah seperti penggantian huruf *wāwu*, semisal dalam kata “عَصْفُور” dengan huruf *yā* ketika diubah dalam bentuk *tashgīr* “عُصْفِير”. Meskipun harakat *kasrah* juga hadir dalam *tashgīr* ‘*ushāfīr*, namun kehadiran *kasrah* di situ tidak menjadi penyebab yang mengharuskan digantinya *wawu* dengan *yā*. Sebab, seandainya penutur bahasa memaksakan diri mengucapkan bentuk *tashgīr* atau jamak *taksīr* dari kata *ushfūr* dengan tetap mempertahankan huruf *wawunya*, misalnya diucapkan dengan “عُصْفِيرُور” dan “عَصَافُور”, toh tetap saja bisa terartikulasikan meskipun terasa berat (Jinnī, 1983: 88). Dengan demikian, *kasrah* dalam kasus bentuk *tashgīr* dan jamak *taksīr* ‘*ushāfīr* dan ‘*ashāfīr* tidak sekuat pengaruhnya seperti *kasrah* dalam *suwair* dan *dhuwairib*. Oleh karena itu, ia disebut *illah mumkinah* saja, sebatas membolehkan saja, tidak mengharuskan.

Merespons kian marak dan kompleksnya diskursus *illah* ini, al-Zujājī mencoba untuk memilah-milah jenis *illah*, kemudian dia membuat kategori dan membagi *illah* ke dalam tiga kategori: *Illah ta’līmīyah*, *illah qiyāsīyah*, dan *illah jadaliyyah nazariyyah*. Yang pertama (*illah ta’līmīyah* atau disebut pula *qiyās isti’mālī*) ialah *illah* yang dijadikan sarana untuk pembelajaran. Al-Zujājī berargumen bahwa tidaklah mungkin seluruh kosakata, pola kata atau struktur kalimat dapat didengar langsung dari penuturnya (orang Arab). Yang kita dengar dan kita peroleh dari mereka hanyalah sebagian saja. Oleh karena itu kita melakukan *qiyās* atau analogi pola atau struktur kalimat yang belum kita dengar kepada yang

sudah ada. Misalnya, ketika dengar mereka berkata قام زيد، فهو قائم، ذهاب، فهو ذاهب، ركب فهو راکب، فإن زيدا قائم، فهو آكل، dan lain sebagainya, atau seperti kalimat إن زيدا قائم kemudian jika ditanya; apa yang membuat kata *Zaid* bertanda harakat *nashab*, jawabnya ialah disebabkan huruf “inna”, sebab begitulah orang Arab bertutur bahwa *inna* bertugas “*tansibu al-isma wa tarfa’u al-khabar*”. Kemudian, apabila muncul pertanyaan yang kedua; kenapa *inna* dapat menashabkan isim (*ma’mūlnya*)? Karena *inna* dan grupnya menyerupai kata kerja (kalimat *fi’il*), sedangkan isim yang dinashabkannya menyerupai *maf’ūl bihi*, dan khabarnya yang ditandai harakat *rafa’* menyerupai *fāil*. Jadi struktur kalimat إن زيدا قائم ini mirip dengan struktur kalimat berupa *jumlah fi’liyah* yang didahulukan *maf’ūl bihi* nya seperti ضرب زيد أخاك. Alasan-alasan ini disebut *illah qiyāsiyah*. Kemudian jika muncul lagi satu pertanyaan; dari segi apanya huruf *inna* itu mirip atau menyerupai kalimat *fi’il*? Dan jenis *fi’il* yang mana yang dimaksud, *fi’il madhi* atau *mudhāri’*? pertanyaan-pertanyaan seperti ini dan jawabannya adalah yang disebut *illah jadaliyah nazariyah*.

Illah ta’limiyah, *qiyāsiyah* dan *jadaliyah* ini oleh sebagian ahli nahwu disebut juga *illah ūla*, *illah tsāniyah* dan *illah tsālitsah*. Namun demikian, semua jenis *illah* ini, menurut al-Zujājī, bukan atau tidak setara dengan *illah mūjibah* dalam konsepsi teologis maupun *ushūli*, tetapi semata-mata bersifat induktif dan analogis (Jinni, 1983: 88). Namun, apapun penilaian al-Zujājī, wacana tentang *illah* dengan berbagai ragam argumennya dalam tradisi linguistik Arab ialah indikasi jelas bahwa disiplin ini telah menjadi ajang *intellectual exercise* oleh para linguis yang memiliki latar belakang disiplin ilmu *kalām* atau ilmu-ilmu *ushūl* lainnya.

E. PENUTUP

Uraian seputar teori *'āmil* dan *ta'līl* di atas, bisa disimpulkan sebagai berikut.

Pertama, dari perspektif pendekatan. Dari perspektif ini, penilaian kita terhadap analisis linguistik yang menggunakan cara berpikir teologis-filosofis seperti yang dipraktekkan oleh para ulama klasik tersebut di satu sisi dapat disebut bias, yaitu bias teologis, tetapi di sisi lain juga bisa saja disebut sebagai pendekatan. Artinya, kajian linguistik Arab bisa didekati dengan berbagai disiplin lainnya, termasuk pendekatan teologis-filosofis.

Kedua, dari perspektif metode. Jika memperhatikan wacana dan analisis di atas, tampak jelas bahwa pada umumnya metode yang digunakan oleh pakar bahasa Arab saat itu adalah gabungan antara metode deskriptif, preskriptif dan filosofis, meskipun metode filosofis kelihatannya yang paling dominan.

Ketiga, penggabungan metode-metode tersebut dari satu sisi, terutama jika dilihat dari perspektif metode deskriptif Barat modern, memiliki banyak kelemahan karena melihat bahasa tidak lagi sebagai gejala sosial yang mesti diterima apa adanya tanpa harus ditanyakan sebab-sebabnya. Namun dari perspektif lain, apa yang dilakukan para ahli bahasa tempo dulu itu sesungguhnya merupakan satu kecerdasan dan kesadaran bahwa sebenarnya untuk menganalisa satu disiplin ilmu, bisa menggunakan atau meminjam teori ilmu-ilmu lain sebagai ilmu bantunya. Hal ini yang tampaknya mereka praktekkan dalam mengkaji nahwu, mereka gunakan pisau analisa ilmu kalām dan yang lainnya.

Jadi, jauh sebelum muncul retorika “jaring laba-laba” (saya kira, ulama klasik tidak akan mau menggunakan istilah ini karena jaring laba-laba adalah simbol dan metafora dari kelemahan dan keterombang-ambing, *wa inna auhanal buyūti labaitul ankabūt*), atau slogan bombastis “integratif-interkoneksi”, mereka telah terlebih dahulu menyadari semua hal ini dan mengimplementasikannya. Hebatnya, mereka tidak pernah

menciptakan kekacauan atau tumpang tindih terminologi-terminologi seperti yang kita temukan sekarang ini semisal, *haḍārah al-nash*, *haḍārah al-'ilmi*, *haḍārah al-falsafah* dan *haḍārah-haḍārah* lainnya, yang masih berkutat pada *haḍārah al-syiār* 'peradaban jargon' saja. Bukankah pengertian *haḍārah* adalah "*ṣamratu kulli juhdin yaqūmu bihi al-insān liḥsini zurūfi hayātihi sawāun a kānat al-tsamratu mādiyyatan am ma'nawīyyatan.*" 'hasil seluruh kerja keras manusia untuk merubah kehidupan yang lebih baik, baik dari segi materi atau immateri'. Jadi, kata "haḍārah" memiliki bukti yang universal dan menyeluruh, tidak partikular dan terkotak-kotak.

DAFTAR PUSTAKA

- Abū Sa'dah, Mahri Hasan. 1993. *Al-Ittijāh al-'Aqliyyi fi Musykilat al-Ma'rifah 'Inda al-Mu'tazilah*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi.
- Afandi, Zamzam. 2003. "Ilmu Nahwu: Prinsip-prinsip dan Upaya Pembaharuannya (Kajian Epistemologis)", dalam *Jurnal Adabiyāt*, Vol. II. No. 1 Juni 2003.
- Ahmad, Muhammad Syarif. 1980. *Fikrah al-Qanūn al-Thabi'i 'inda al-Muslimīn*. Irak: Mansyūrāt wizārat al-Tsaqāfah wa al-'lām.
- Al-'Irāqī, Athif. 1984. *Tsaurah al-'Aqli fi al-Falsafah al-'Arabiyyah*. al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif.
- Al-Bashri, Abū al-Husāin. 1984. *Al-Mu'tamad fi Uṣūl al-Fiqh*, Muhammad Humaiadullah. Ed. Damaskus: al-Ma'had al-Ilmiyyi al-Faransiyyi li al-Dirāsah al-'Arabiyyah.
- Al-Hifnī, Abd al-Mun'im. T.t. *Al-Mu'jam al-Falsafi*. Beirut: Dār al-Syarqiyyah.
- Al-Jabbār, al-Qādhi Abd. 1965. *Syarh Ushūl al-Khamsah*. Abd al-Karīm Utsmān. Ed. Mesir: Maktabah Wahbah.
- _____. 1988. *Al-Mukhtashar fi Ushūl al-Dīn. Rasāil al-'Adl wa al-Tauhīd*, Muhammad Imārah. Ed. Kairo: Dār al-Syurūq.
- Al-Zujājī, Abī al-Qāsim. 1996. *al-Īdhāh fi 'Ilal al-Nahwi*, Māzin al-Mubārak. Ed. Beirut: Dār al-Nafāis.
- Hāfidz, Muhammad Walīd. 1988. "Asbāb al-Khilāf al-Lughawī wa Uslūb al-Bahtsi fi Turāts al-'Ālam", dalam *Majallah al-Turāts al-Al-Arabī*, edisi, 30, Januari 1988.

- Hassān, Tamām. 1982. *Al-Uṣūl; Dirāsah Iḥtimulujiyyah li al-fkr al-Lugawī 'inda al-'Arab: al-Nahwu, fiqh al-Lugah, al-Balāghah*. Mesir: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-Ammah li al-Kitāb.
- Ied, Muhammad. *Uṣūl al-Nahwi fī Nadzrat al-Nuhāt wa Ra'yi Ibnī Madhā'*. al-Qāhirah: 'Alam al-Kutub, 1989.
- Jinnī, Abu al-Fath Utmān Ibn. 1983. *Al-Khashāis*, Muhammad Ali al-Najjār. Ed. Juz.1 dan 2. Beirut: 'Alam al-Kutub.
- Maḍā', Ibn. 1988. *Al-Radd 'alā al-Nuhāt*. Kairo: Dār al-Ma'ārif.
- Mu'nīs, Husain. 1978. *Al-Hadhārah: Dirāsah fī ushūli wa 'awāmili qiyāmiha wa tathawwuriha*. Kuwait: Ālam al-Ma'rifah.
- Walid Hāfidz, Muhammad. 1988. "Asbāb al-Khilāf al-Lughawī Wa Uslūb al-Bahtsi fī urāts al-'Ālam", *Majallah al-Turās al-Arabī*, edisi 30 Januari 1988.
- Ya'qūb, Emīl Badī'. 1988. *Mausu'ah al-nahwi wa al-sharfi wa al-I'rābi*. Beirut: Dār al-Malāyīn.