

IBNU JINNĪ
MENEMBUS SEKAT MAZHAB LINGUISTIK
(Memadukan Aspek Logis dan Sosiologis)

Oleh: Zamzam Afandi

Fakultas Adab UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Jl. Marsda Adisucipto Yogyakarta 55281

Abstract

Abū al-Faṭḥ Uṣmān Ibnu Jinnī, a prolific Arabic linguist with more than forty five works, has a significant role in Arabic linguistics development. He made some efforts to cool down the tension between the two main schools of *nahwu* Bashra and Kufa that competed to penetrate their influence upon Arabic linguistics theories. Ibnu Jinnī, who had Motazila theological background, tried to bring the Arabic linguistic thoughts out of this conflict and took its way from hegemony of these two schools. He stood up between the two schools theories by combining the philosophical (logical) and sociological approach in discussing issues of Arabic linguistics. This article tries to examine the theory, method and approach used by Ibnu Jinnī in dealing with the linguistics issues. The article finds that Ibnu Jinnī view is that language is not a mere rational entity, but it has social dimensions. Based on this theory, Ibnu Jinnī shifted the paradigm of the Arabic linguistic issues from *nahwu* based theories debate to a broader discourse and more comprehensive theories covering internal or structural aspects such as phonology, morphology, syntax as well as external aspects, notably sociology.

Kata kunci: Mazhab Bashrah; Mazhab Kufah; Ibnu Jinnī; aspek logis; aspek sosiologis.

A. PENDAHULUAN

Mazhab Bashrah vs Mazhab Kufah

Benar apa yang dikatakan intelektual Muslim klasik bahwa Islam adalah faktor utama penyemangat lahirnya berbagai disiplin ilmu-ilmu Arab-Islam. Kesadaran untuk mentaati aturan-aturan (hukum) mendorong para ulama' merumuskan fiqh dan kodifikasi Hadis. Kemudian, muncullah berbagai kitab fiqh, mazhab-mazhabnya serta prinsip-prinsip perumusannya (*uṣūl fiqh*) dan ilmu *muṣṭalah al-ḥadīṣ*. Perhatian terhadap al-Qur`an telah mendorong mereka merumuskan berbagai pengetahuan yang terkait dengannya, mulai ilmu bacaannya ('ilm al-qirā'ah) hingga tafsir-tafsirnya dan lain-lainnya, sehingga bermunculanlah berbagai buku yang terkait dengan kajian al-Qur`an. Lahirnya Ilmu Kalam dan berbagai perdebatannya, mazhab-mazhabnya telah memicu pegiat ilmu ini menulis buku-buku yang cukup produktif. Demikian pula, al-Qur`an telah mendorong lahirnya ilmu bahasa (naḥwu). Naḥwu lahir dan berkembang di Bashrah, kemudian meluas hingga ke Kufah, Bagdad (tiga kota besar di Irak), Mesir dan Andalusia (Spanyol) yang kemudian hari kota-kota tersebut menjadi ikon mazhab-mazhab naḥwu yang kita kenal hingga masa kini.

Dari mazhab-mazhab naḥwu di atas, tampaknya dua mazhab besar Bashrah dan Kufah yang mengalami persaingan tajam sehingga melahirkan teori-teori dan metode-metodenya sendiri. Tak jarang persaingan di antara 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-Kisā'i (120 H), tokoh utama Mazhab Kufah. Perselisihan antara kedua tokoh mazhab naḥwu tersebut dikenal dengan peristiwa "*zubbūriyah*" karena

terkait dengan struktur kalimat yang di dalamnya terdapat kata “*zunbūr*”.¹ Ringkas kisahnya adalah sebagai berikut.

Pada suatu hari, khalifah Yahya bin Khālid al-Barmaki mempertemukan Sibawaih dan al-Kisā'i dalam sebuah forum ilmiah di istana. Al-Kisā'i mengajukan satu soal kepada Sibawaih, “Menurut pendapat Anda, mana susunan kalimat berikut ini yang tepat,

قد كنتُ أظنّ العقربَ أشدَّ لسعةً من الزنبور، فاذا هو "هي"، أو فاذا هو
"إياها".

‘dulu saya mengira bahwa sengatan kalajengking lebih tajam daripada sengatan *zunbūr*, tetapi ternyata sengatan *zunbur* yang lebih tajam.’

Sibawaih menjawab, “Menurut saya, yang tepat ialah فَإِذَا هُوَ، yakni me-*rafa'*-kan kata setelah kata ganti (*ḍamīr*) yang pertama, dan tidak boleh me-*naṣab*-kannya.”

Akan tetapi, al-Kisā'i langsung menyalahkannya dengan mengatakan, “لحنٌ!”, “Anda salah..!” Orang Arab biasa mengucapkan keduanya (*rafa'* dan *naṣab*). Mendengar perdebatan tersebut, al-Barmakī berkata, “Kalian berdua adalah tokoh di kota kalian, kalau begitu, siapa yang menjadi penilai di antara kalian berdua?” Kemudian, al-Kisā'i menjawab, “Di depan pintu sana banyak orang Arab, banyak di antara mereka yang mengerti bahasa kedua kota (Bashrah dan Kufah), biarkan mereka yang menjadi penilai.” Orang-orang Arab di forum itu pun menyetujui pendapat al-Kisā'i (Ya'qub, 1988: 623 dan Hāfiz, 1988). Sibawaih lalu diam dan merasa dipermalukan. Konon, tragedi *zunburiyah* inilah yang menyebabkan kematian Sibawaih karena dia sangat terpukul hati dan jiwanya (al-Mukrim, t.t.: 139). Padahal, kalau mengacu pada al-Qurān, pendapat Sibawaih memiliki dasar yang kuat, misalnya kita temukan ayat yang berbunyi,

فَإِذَا هِيَ يَيْضَاءُ

¹*Zunbūr* adalah nama seekor binatang kecil dan bersayap, memiliki sengatan yang sangat menyakitkan (Ma'lūf, 1975: 306).

"...maka ketika itu juga tangan itu menjadi putih bercahaya..."
(Q.S. al-A'raf: 108)

فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى

"Maka, tiba-tiba ia menjadi seekor ular yang merayap dengan cepat."
(Q.S. Tāhā: 20)

فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا

"Maka, tiba-tiba terbelalaklah mata orang-orang yang kafir..."
(Q.S. al-Anbiyā: 97)

Akan tetapi, mengapa justru pendapat al-Kisā'i yang mendapat dukungan para peserta di forum tersebut? Kalau ditelusuri lebih mendalam, sesungguhnya perbedaan mereka berdua tersebut merepresentasikan perbedaan epistemologis naḥwu Mazhab Bashrah dan Mazhab Kufah secara umum. Sumber penyusunan teori naḥwu Mazhab Bashrah ialah: *Pertama*, terkait dengan sumber bahasa yang menjadi acuan. Mazhab Bashrah hanya mengacu pada bahasa suku-suku yang benar-benar masih dianggap asli, belum terkontaminasi oleh pengaruh bahasa asing, seperti suku Qais, Tamim, Asad, Quraisy, dan sebagian suku Kinānah dan Thā'i. *Kedua*, terkait dengan masalah *qiyās* dan aturan kaidah. Menurut mazhab ini, hanya bahasa yang benar-benar digunakan sehari-hari atau sering digunakan oleh orang Arab yang boleh menjadi acuan analogi atau *qiyās*. Sedangkan, sumber penyusunan teori naḥwu Mazhab Kufah ialah: *Pertama*, semua suku baik yang masih tinggal di pedalaman (asli bahasanya) maupun yang sudah tinggal di perkotaan, bahasa mereka boleh dijadikan acuan teori. *Kedua*, baik prosa maupun puisi kaum pedesaan dan perkotaan, kelompok maupun individu, bahasa mereka boleh dijadikan acuan untuk melakukan analogi (Yaqūb, 1988: 362--364).

Jelas, bahwa Mazhab Kufah tampak lebih fleksibel, lentur, mengadopsi bahasa-bahasa kelompok atau individu-individu tertentu sebagai acuan teori mereka, sementara mazhab Bashrah tidak sefleksibel atau setoleran Mazhab Kufah. Tragedi

“*zunbūriyah*” di atas adalah salah satu bukti fleksibilitas mazhab Kufah di mana ia mengacu pada bahasa suku-suku Arab dari mana saja. Tidak sebatas suku-suku yang dianggap memiliki keaslian dan kefasihan, atau bahasa-bahasa yang memiliki level kefasihan tertinggi seperti bahasa al-Qur’an. Dalam perspektif linguistik modern, boleh dikatakan bahwa Mazhab Kufah lebih deskriptif daripada Mazhab Bashrah.

Di samping perbedaan dari aspek-aspek di atas, masih banyak lagi perbedaan lain yang tak kalah runcingnya terutama terkait dengan masalah *tal’īl* dan *ta’wīl* (memberikan penjelasan hubungan sebab-akibat, atau mencari tahu sebab-sebab dibalik setiap gejala yang tampak di permukaan, kemudian menafsirkan sebab-sebab tersebut), juga dalam masalah *qiyās*.

Menyaksikan kondisi yang tidak menguntungkan seperti ini, muncul kesadaran di antara tokoh-tokoh naḥwu yang mencoba menjembatani jurang perbedaan di atas agar naḥwu tidak terpuruk dalam perdebatan-perdebatan yang kurang produktif. Di antaranya ialah Ibnu Jinnī yang meneruskan gagasan-gagasan gurunya, Abū ‘Āli al-Fārisī (w. 377 H). Namun, sebelum menjelaskan gagasan dan terobosan-terobosan baru Ibnu Jinnī, ada baiknya jika dikenalkan dulu sosok tokoh yang sering disebut “Imām al-‘Arabīyyah” ini.

B. BIOGRAFI IBNU JINNĪ

Nama lengkapnya ialah Abū al-Fath Utsmān Ibnu Jinnī, lahir di Mausil (Mosul), Irak. Tidak ada sumber sejarah yang secara pasti menginformasikan tahun kelahirannya, tetapi ada yang berspekulasi bahwa Ibnu Jinnī lahir pada tahun 321 H atau 322H. Ayahnya (Jinnī) adalah seorang berbangsa Romawi, Ia menjadi hamba sahaya (*maulā*) dari Sulaimān bin Fahd bin Ahmad al-Azdī al-Mausīlī, seorang menteri (*wazīr*) dari Syaraf al-Daulah Qarāwisy, gubernur Mosul (Nāṣif *et al.*, 1994: 5). Oleh sebab itu, Ibnu Jinnī sering pula menambahkan nama “al-Azdī” di belakang namanya.

Ibnu Jinnī menghabiskan masa kanak-kanaknya juga di kota kelahirannya tersebut. Di Mosul juga ia mendapatkan pendidikan dasarnya, belajar ilmu nahwu pada gurunya yang bernama Ahmad bin Muhammad al-Mauṣilī al-Syāfi'ī yang lebih dikenal dengan sebutan al-Akhfasy (al-Najjār [ed.], 1983: 10; Wikipedia, 2008). Setelah itu, ia pindah ke Bagdad dan menetap di sana. Di kota ini, ia mendalami linguistik selama kurang lebih empat puluh tahun pada gurunya yang sangat ia hormati dan ia kagumi, Abū 'Ali al-Fārisī. Begitu lamanya Ibnu Jinnī menimba pengetahuan bahasa pada Abū 'Ali, sehingga keduanya terjalin hubungan yang sangat erat seperti hubungan persahabatan.

Di samping berguru secara khusus kepada Abu 'Ali, Ibnu Jinnī juga banyak belajar pada tokoh linguistik lain, terutama yang terkait dengan pengambilan sumber bahasa (*ruwāt al-lughah wa al-adab*), di antara mereka ialah Abū Bakr Muhammad bin al-Hasan yang lebih dikenal dengan sebutan Ibnu Miqdam, seorang pakar qirā'ah al-Qur'ān, Abu Abdillah Muhammad bin al-'Assāf al-'Uqailī al-Tamīmī, terkadang Ibnu Jinnī menyebutnya dengan Abu Abdillah al-Syajarī (al-Najjār [ed.], 1983: 14--15).

Satu hal yang penting ialah bahwa Ibnu Jinnī hidup pada abad keempat hijriah (abad X M) yang merupakan abad puncak perkembangan dan kematangan ilmu-ilmu keislaman, yang pada umumnya para ilmuwan pada abad ini tidak saja menguasai satu disiplin pengetahuan, tetapi juga menguasai disiplin-disiplin lainnya. Oleh karena itu, tidak berlebihan apabila para penulis biografi Ibnu Jinnī menyatakan bahwa karya-karya tokoh yang satu ini menggabungkan teori linguistik, teori prinsip fiqh (*ushūl fiqh*), juga teori Ilmu Kalām karena dia penganut mazhab Mu'tazilah, mazhab yang juga dianut oleh guru besarnya, Abu Ali al-Fārisī. Ibnu Jinnī menetap di Bagdad hingga akhir hayatnya pada tahun 372 H atau 392 H.

Baik ulama sezamannya, maupun generasi para linguis yang muncul kemudian, mengakui penguasaan dan keluasan pengetahuan Ibnu Jinnī atas linguistik Arab. Abū Ṭayyib al-Mutanabbī (w.354 H), penyair yang sangat terkenal dan sahabat

Ibnu Jinnī, misalnya, pernah berkomentar tentang Ibnu Jinnī, “Dia adalah sosok yang kehebatannya belum diketahui oleh banyak orang”. Bahkan, apabila al-Mutanabbī ditanya tentang makna suatu kata yang ia ucapkan (dalam puisinya – penerj.), atau tanda harakat (*i’rāb*) yang dianggap aneh, dia selalu menjawab, “Tanyakanlah pada *syaiḫ juling*, Ibnu Jinnī, dia akan menjawab semuanya” (al-Najjār [ed.], 1983: 21). Demikian pula Thāsh Kubrī Zādah (1985: 130) yang dikenal dengan Ahmad bin Muṣṭafa, dalam bukunya *Miftāh al-Sa’ādah*, menyebutkan bahwa Ibnu Jinnī adalah intelektual yang sangat cerdas, memiliki pengetahuan yang luas dan mendalam di bidang naḥwu dan sharaf. Ibnu Jinnī adalah linguist yang prolif dan produktif. Ini dibuktikan dengan berbagai karyanya.

C. KARYA-KARYA IBNU JINNĪ

Ibnu Jinnī meninggalkan karya-karya linguistiknya tak kurang dari lima puluh buku, baik yang berkaitan dengan kajian bahasa langsung maupun yang bersifat komentar atau interpretasi atas karya orang lain, baik karya prosa maupun puisi. Di antaranya ialah sebagai berikut (al-Najjār [ed.], 1983: 61–68).

1) *Al-Khasā’iṣ*, 2) *al-Tamām*, 3) *Sirr al-Ṣinā’āt*, 4) *al-Munṣif*, 5) *Syarḥu Mustagliq Abyāti al-Ḥamāsah*, 6) *Syarḥu al-Maqṣūd wa al-Mamdūd li Ibni al-Sikkīt*, 7) *Ta’āqub al-‘Arabiyah*, 8) *al-Fasr (Tafsīr Diwān al-Mutanabbī al-Kabīr)*, 9) *Tafsīr Ma’ānī Dīwānī al-Mutanabbī al-Sagīr*, 10) *al-Luma’ fī al-‘Arabiyah*, 11) *al-Taṣrif al-Mulūkī*, 12) *Kitāb Mukhtaṣar al-‘Arūd wa al-Qawāfī*, 13) *Kitāb al-Hamzah al-Mamdūdah*, 14) *Kitāb al-Muqtaḍab*, 15) *Tafsīr al-Muzakkar wa al-Mu’annaṣ li Abī Ya’qūb*, 16) *Kitābu Ta’yīdi Tazkirah Abī Ali*, 17) *al-Maḥāsin fī al-‘Arabiyah*, 18) *al-Nawadir al-Mumti’ah*, 19) *al-Khāṭiriyyāt*, 20) *al-Muḥtasab fī Syarḥi Syawāzī al-Qirā’āt*, 21) *Tafsīr Urjūzati Abī Nuwwās*, 22) *Tafsīr al-‘Alawiyāt*, 23) *Kitāb al-Busyrah wa al-Ẓufr*, 24) *Risālah fī Maddi al-Aṣwāt wa Maqādīr al-Muddāt*, 25) *Kitāb al-Muzakkar wa al-Muannaṣ* (beda dengan buku no. 15), 26) *Kitāb Muqaddimāti Abwābi al-Taṣrif*, 27) *Kitāb al-Naqd ‘alā Ibni Wakī’*

fi Syi'ri al-Mutanabbī wa Takhṭi'atihi, 28) *al-Mu'rib fi Syarḥi al-Qawāfi*, 29) *Kitāb al-Faṣl baina al-Kalām al-Khaṣ wa al-Kalām al-'Am*, 30) *al-Talqīn fi al-Naḥwi*, 31) *Kitāb al-Ma'āni al-Muḥarrarah*, 32) *Kitāb al-Farq*, 33) *Kitāb al-Fā'iq*, 34) *Kitāb al-Khaṭīb*, 35) *Kitāb al-Arāj'iz*, 36) *Kitāb zī al-Qaddi*, 37) *Syarḥ al-Faṣīḥ*, 38) *Kitāb Syarḥ al-Kāfi fi al-Qawāfi*, 39) *al-Tazkirah al-Aṣbihāniyah*, 40) *al-Tahzīb*, 41) *al-Muḥazzab*, 42) *al-Tabṣirah*, 43) *Kitāb al-Zajr*, 43) *Mas'alatāni fi al-Aimāni li Muhammad ibnu al-Ḥasan al-Syaibāni*, 43) *Ilal al-Taṣniyah*, 44) *al-Masā'il al-Wāsiṭiyah*, 45) *Kitāb Syarḥi al-Ibdāl li Ya'Qūb*.

D. TEORI, METODE DAN PENDEKATAN IBNU JINNĪ

Seperti umumnya para linguist besar dalam tradisi linguistik Arab, semisal Sibawīh, al-Farrā', al-Fārisī, al-Zamakhshari, dan lainnya yang berlatar belakang teologi Mu'tazilah, Ibnu Jinnī pun termasuk dari komunitas tersebut. Mu'tazilah adalah komunitas intelektual yang mengedepankan cara berpikir rasional. Bahkan pengertian mu'tazilah pun identik dengan metode berpikir rasional itu sendiri, "*al-i'tizālu manhajun fi al-bahsi, wa al-tajribah, wa al-istidlāl al-'aqliyy*" (al-Afgānī, t.t.: 91). Atau, menurut Ahmad Amīn (1950), "*al-i'tizāl manhaj fi al-bahs, wa al-tajribah, wa al-istidlāl, al-'aqliyy, wa al-syakki wa al-qiyāsī*".

Hanya saja, kerationalan Ibnu Jinnī dicurahkan untuk memikirkan obyek-obyek linguistik dan merumuskan teori-teori yang diharapkan bisa diterima oleh semua mazhab. Meskipun Ibnu Jinnī penganut Mazhab Bashrah dan berupaya mempertahankan pandangan-pandangannya,² dia tidak fanatik, bahkan dia tak segan mengambil teori-teori dari tokoh Mazhab Kufah, seperti al-Kisā'i dan Ṣa'lab (Ahmad, 1428 H: 3). Bahasa yang digunakan pun cukup santun, tidak melemparkan kritik

² Meskipun Ibnu Jinnī belajar pada Abu Ali yang juga tinggal di Bagdad, tetapi dia tetap memilih bergabung dengan Mazhab Bashrah seperti juga Abū 'Alī (Al-Najjār [ed.], 1983: 45). Muhammad Ali al-Najjār, penulis *Mukadimah* ini, membantah pendapat pihak yang mengatakan Ibnu Jinnī bergabung dengan Mazhab Bagdad dengan menunjukkan pernyataan-pernyataannya yang sangat jelas memperlihatkan afiliasinya dalam Mazhab Bashrah.

pedas layaknya persaingan mazhab naḥwu.³ Dia menghargai pendapat yang berseberangan dengan pendapatnya atau mazhabnya, karena baginya, "...*fa al-ḥaqqu aḥaqqu 'an yutba' ayna halla*" 'kebenaran lebih berhak atau lebih layak untuk diikuti di manapun ia berada' (Ibnu Jinnī via Mukrim, t.t.: 144) .

Oleh karena itu, untuk membangun teori linguistiknya, Ibnu Jinnī 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 di tengah masyarakat adalah memiliki status yang sama. Ini seperti terlihat dalam definisinya mengenai naḥwu yang menurutnya ialah, "meniru cara bertutur orang Arab, segi perubahan *i'rab*-nya dan pola yang lain, seperti meniru pola bentuk dual (*tašniyyah*), plural (*jamak*), *tahqīr* (*taṣḡīr* – penerj.), jamak *taksīr* (*irregular*), *iḍāfah*, penisbatan (*al-nasab*), struktur kalimat dan lain sebagainya. Ini semua agar orang non-Arab bisa bertutur sefasih orang Arab..." (al-Najjār [ed.], 1983: 34). Di sini, Ibnu Jinnī 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'līlāt*) yang tersembunyi dibalik gejala atau fenomena bahasa. Meskipun demikian, hampir seluruh *ta'līl* yang dilakukan oleh Ibnu Jinnī adalah *ta'līl* sosial, artinya, semua alasan-alasan yang ia kemukakan dikembalikan pada para penutur bahasa itu sendiri. Penggabungan dua metode Ibnu Jinnī ini, dapat terbaca jelas dari uraian, analisis, juga

³ Kesantunannya bisa dibaca lewat pernyataannya dalam menyikapi berbagai polemik waktu itu, yakni sebagai berikut. "Jika semua persaingan dan perseteruan ini telah terjadi antara generasi pendahulu (*al-salaf al-qadīm*), juga di antara para petinggi, serta antara mereka yang diikuti dalam masalah halal dan haram, kemudian semua itu tidak ada unsur caci memaki atau mencari kesalahan, maka hal yang sama mestinya juga berlaku dalam diskusi ilmu yang dihasilkan bangsa Arab yang keikhlasannya terhadap agama belum setingkat dengan ilmu kalam dan fiqh (Al-Najjār [ed.], 1983: 313).

berbagai terminologi atau definisi yang ia rumuskan tentang “*al-qaul*, *al-kalām*, *al-lugah*, *al-naḥw*, *al-i’rāb*, *al-binā*, *aṣl al-lugah*” dan lain-lain.

1. Perbedaan *Kalām* dan *Qaul*

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 Jinnī dengan cerdas dan jeli telah memulai bukunya, *al-Khaṣāis*, dengan membahas perbedaan antara makna “*kalām*” dan “*qaul*”. Ibnu Jinnī mempraktekkan teorinya yang ia sebut *al-isytiqāq al-akbar*, yaitu penyimpulan makna dari suatu kata yang memiliki suku kata yang sama. Tiga suku kata ق و ل (*qāf*, *wāwu*, *lām*) bisa dibolak-balik menjadi enam pola yaitu:

(۱). ق و ل، (۲). ق ل و، (۳). و ق ل، (۴). و ل ق، (۵). ل ق و، (۶). ل و ق.

Menurutnya, keenam pola tersebut menunjukkan makna yang sama, yaitu ‘ringan dan cekatan’ (*al khufūf wa al-ḥarakah*). Ibnu Jinnī lebih lanjut memberikan contoh masing-masing dari semua bentuk tersebut (Ibnu Jinnī, 1983: 5--12). Sedangkan, tiga suku kata: “ك ل م” meskipun diubah dan dibolak-balik pola dan bentuknya seperti,

(۱) ك ل م، (۲) ك م ل، (۳) ل ك م، (۴) م ك ل، (۵) 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-Khaṣāis* (Ibnu Jinnī, 1983: 13--17).

Setelah selesai menguraikan makna kata dari derivasi suku kata *qāf*, *wāwu*, *lām* dan *kāf*, *lām* dan *mīm* di atas, selanjutnya Ibnu Jinnī mendefinisikan “*kalām*” dan “*qaul*”.

Kalām ialah setiap ujaran yang berdiri sendiri dan memiliki makna yang oleh kalangan ahli *naḥw* disebut “jumlah” seperti ujaran, زيد أخوك، قام محمد، ضرب سعيد، في الدار أبوك، صه، مه dan lain

sebagainya. Adapun *qaul*, pada dasarnya ialah setiap ujaran yang mudah diucapkan oleh lidah kita, baik yang berdiri sendiri dan bermakna (*jumlah mufidah*) maupun tidak. Jadi, pengertian *kalām* lebih umum daripada *qaul*, setiap *kalām* adalah *qaul*, dan tidak sebaliknya (Ibnu Jinnī, 1983: 17).

Demikianlah, Ibnu Jinnī mengurai perbedaan antara “*qaul* dan *kalām*” 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.

Kata “*qaul*”, digunakan dan mengandung makna keyakinan atau pandangan (*al-i'tiqādāt wa al-ārā'*), seperti, “*Fulānun yaqūlu bi qauli Abi Hanīfata, wa yazhabu ilā qauli Mālik*”. Pernyataan tersebut tidak sekedar menyatakan bahwa si Fulan meniru ucapan Imam Abu Hanīfah dan Imam Mālik tanpa menambah atau mengurangi, tetapi yang dimaksudkan ialah bahwa si Fulan itu mengikuti (meyakini) pendapat dan gagasan Imam Abu Hanīfah dan Imam Mālik (Ibnu Jinnī, 1983: 17).

Keyakinan dan ide dilambangkan dan diekspresikan dengan “*qaul*”, bukan dengan “*kalām*” karena antara keyakinan dan ide lebih mirip dengan *qaul* daripada dengan *kalām*. Kemiripannya ialah karena keyakinan dan ide tidak dapat dipahami atau dimengerti kecuali melalui media yang lain, yaitu lambang bunyi atau ujaran. Ini sama dengan *qaul* yang terkadang maknanya tidak bisa dimengerti kecuali melalui media yang lain. Contohnya ialah jika seseorang berkata, “*qāma*” ‘berdiri’, maka kata tersebut belum dapat dipahami karena belum sempurna. Oleh karena itu, agar kata tersebut dapat dipahami, diperlukan bantuan yang lain, yaitu “*fāil*”, *qāma Zaidun*, misalnya. Jadi, antara *qaul* yang untuk kesempurnaan maknanya memerlukan bantuan yang lain, ini berarti sama dengan keyakinan dan ide yang agar keduanya bisa dimengerti juga memerlukan bantuan yang lain, yaitu lambang kata (Ibnu Jinnī, 1983: 20).

Adapun “*kalām*” tidak demikian, ia adalah kalimat yang mandiri, sempurna maknanya, tidak memerlukan bantuan yang lain. Oleh karena itu, kata Ibnu Jinnī, bahwa bukti adanya perbedaan antara keduanya ialah telah menjadi kesepakatan bersama menyebut al-Qur`an dengan *Kalāmullāh*, bukan *Qaulullāh* (Ibnu Jinnī, 1983: 18).

2. *Al-Lughah* ‘bahasa’

Kata “*لُغَة*” mengikuti wazan “*فُعْلَة*” berasal dari “*لُغَوْتُ*” bermakna ‘saya berbicara’. Akar katanya adalah “*لُغَوَة*” seperti “*كُرَة*” dan “*قُلَة*” juga “*وُثْبَة*” yang semuanya mengandung huruf *lām* dan *wawu*, karena orang Arab mengatakan “*كُرَوْتُ*” dan “*قُلَوْتُ*”. Bisa juga kata “*لُغَة*” berasal dari kata “*لَغِي - يَلْغِي*” yang bermakna ‘bicara yang tak berarti’, di mana bentuk masdarinya adalah “*اللِغَا*” atau “*اللِغْوُ*” (Ibnu Jinnī, 1983: 33).

Adapun definisi bahasa adalah, “*aṣwātun yu’abbiru bihā kullu qaumin ‘an agrādihim*” ‘bunyi yang diekspresikan oleh semua kelompok masyarakat untuk menyatakan maksud mereka’ (Ibnu Jinnī, 1983: 33). Aspek bunyi ini yang nampaknya menjadi titik tekan Ibnu Jinnī, hal ini diperkuat lagi dalam ulasannya seputar perubahan tanda *i’rāb* yang terjadi pada huruf akhir kata benda dalam sebuah kalimat. Menurutnya, yang menjadi faktor pengubah adalah bukan apa yang disebut dalam tradisi nahwu dengan “*āmīl*”, tetapi manusia itu sendiri yang merubah *i’rāb-i’rāb* tersebut. Kemudian, dia mencontohkan kalimat, *ضرب سعيد جعفرًا*. Kata *ḍaraba* pada kalimat tadi, sejatinya tidak berpengaruh apa-apa, karena kata *ḍaraba* ialah kata yang terdiri dari suku kata *ḍād*, *rā’* dan *bā’*, mengikuti wazan *fa’ala* yang hanya merupakan bunyi atau suara, sedangkan suara termasuk sesuatu yang tidak dapat melakukan perbuatan (Ibnu Jinnī, 1983: 109).

Paparan Ibnu Jinnī tentang perbedaan *kalām* dan *qaul* 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 Jinnī ini nampaknya menandai perubahan metodologi kajian linguistik Arab. Umumnya, para linguis sebelum Ibnu Jinnī 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 Jinnī, baru kemudian mengacu definisi tokoh-tokoh yang muncul setelah Ibnu Jinnī, 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 (t.t.: 546), dan Ibnu Hazm (w. 483. H) yang menurutnya bahasa adalah kata-kata untuk mengekspresikan tanda nama atau makna yang hendak disampaikan dan setiap bangsa memiliki bahasanya sendiri (t.t.: 46 cf Abū Syahnah, 1982: 221). Namun, baik Ibnu Khaldun maupun Ibnu Hazm tidak mendefinisikan bahasa bertitik tolak dari aspek suara seperti Ibnu Jinnī.

Buku-buku nahwu atau yang lain, umumnya hanya membahas definisi *kalām* dan *qaul*, Ibnu Mālik (w. 600 H), tokoh nahwu Mazhab Andalus, Spanyol, dalam bait *Alfiah*-nya juga hanya membedakan antara *kalām* dan *qaul* yang barangkali terinspirasi dari Ibnu Jinnī, sehingga hampir memiliki definisi yang sama antara keduanya. Ibnu Mālik (T.t: 2--3) menyatakan sebagai berikut.

كلامنا لفظ مفيد كاستقم واسمٌ وفعل ثم حرف الكلم
واحد ككلمة والقول عم وكلمة بها كلامٌ قد يؤم

Kalam adalah lafaz (ujaran) yang telah memberi pengertian secara jelas (*mufid*), seperti kata “*istaqim*” ‘bersikap konsistenlah

kamu', *jumlah fi'liyah* 'kalimat verbal' dengan bentuk imperatif dari akar kata "*istaqāma*". Gabungan *isim* 'nomina', *fi'il* 'verba' dan *harf* 'preposisi' disebut *kalim*, sedangkan bentuk tunggal (mufrad) dari *kalim* ialah *kalimah*. Namun, terkadang kata "kalimah" dapat bermakna *kalām*.

Dalam syarah Ibnu 'Aqīl, disebutkan bahwa *kalimah* yang bermakna kalam adalah seperti "*Lā ilāha illallāh*" yang disebut *kalimah ikhlāṣ* atau *kalimah ṭayyibah*, atau dalam bahasa teknis balagh biasa disebut "*tasmiyatu al-syai' bi ismi juz'ihī, atau zikr al-juz'i irādātu al-kullī*".

Menarik untuk disebutkan bahwa Jalāl al-Dīn al-Suyūfī (849 H -- 911 H/1445 -- 1505 M) ketika menjelaskan pengertian "lafaz" dalam nazam Ibnu Mālik di atas, tampak juga mengikuti Ibnu Jinnī yang bertitik tolak dari suara, ia mengatakan sebagai berikut, "*kalamuna lafẓun*", 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 *qaul*, karena *qaul* adalah untuk menyatakan pendapat atau keyakinan" (1954: 3). Namun demikian, dia tidak menyinggung sama sekali istilah *lugah*.

Hanya saja, ada beberapa ulama generasi pasca Ibnu Jinnī terutama dari para pakar *uṣūl fiqh* yang melihat bahasa dalam perspektif hubungannya dengan manusia seperti Saif al-Dīn al-Āmidī (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-maujūdāt*). Tujuan penciptaan manusia, agar Allah dapat diketahui ini, seperti diisyaratkan oleh Hadis 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-dalā'il*) 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 *ikhtiyāri* (tidak dipaksa atau terpaksa). Akan tetapi, 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 (*syllable*), dan ini hanya dimiliki manusia, tidak oleh binatang-binatang lain, yang merupakan anugerah dari Allah ta'ālā. Kemudian, dari himpunan satuan-satuan bunyi itu terjadilah simbol-simbol wicara, ujaran dan ungkapan-ungkapan..." (al-Āmidī, 2008: 4; Rāḍī, t.t.: 63).

Pernyataan al-Āmidī 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 insting 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-Āmidī tersebut lebih komprehensif daripada Ibnu Jinnī, tetapi definisi bahasa yang dirumuskan Ibnu Jinnī lebih ringkas, tetapi cukup merepresentasikan apa yang diuraikan oleh al-Āmidī. 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 Jinnī, terutama dari definisi bahasanya seperti yang telah saya sebutkan di atas.

Hal ini seperti tercermin dari komentar, misalnya, Hilmī Khalik (1985: 15) yang menyatakan bahwa definisi bahasa menurut Ibnu Jinnī paling tidak menyiratkan tiga unsur utama bahasa: *pertama*, unsur bunyi bagi simbol bahasa, *kedua*, fungsi sosial bahasa, dan *ketiga*, fungsi sosial bahasa hanya berlaku bagi penutur asli bahasa itu sendiri. Selanjutnya, Hilmī 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 unsur-unsur pembentuk di atas dengan fungsi dinamika sosialnya.

Bahkan, Muhammad Walīd Hāfiz (1988) lebih jauh menyimpulkan bahwa ide-ide linguistik yang diusung Ibnu Jinnī sejak semula memang telah didasarkan pada pendekatan yang dirintis oleh gurunya, Abū 'Alī al-Fārisī (w. 377 H). Pendekatan al-Fārisī, kata Walīd, dalam perspektif 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 di tengah masyarakat tersebut dirumuskan aturan-aturan (gramatika) bahasa itu. Sedangkan arti arbitrer bahasa ialah di samping menerima apa adanya, tidak perlu dicari-cari alasan dibalik gejala bahasa tersebut.

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 di luar gejala yang nampak di permukaan. Oleh karena itu, al-Fārisī pun mencoba melakukan *ta'līl*, yaitu memberikan penjelasan melalui hubungan sebab akibat, juga melakukan analogi atau *qiyās*. Kemudian, langkah-langkah al-Fārisī ini dielaborasi oleh Ibnu Jinnī yang juga memandang bahasa sebagai arbitrer meskipun dia juga terlibat intens dalam melakukan *ta'līl* dan *ta'wīl* seperti gurunya.

Arbitrerasi bahasa, oleh Ibnu Jinnī dicontohkan dengan makhluk yang disebut dengan "*insān*" 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 (Ibnu Jinnī, 1983: 44).

Begitu pula dengan kata *Bagdad*, sebagian orang Arab menyebutnya *Bagdān* dan *Maqdān*. Juga untuk menyebut ular, mereka menyebutnya dengan "*aim, ain, a'shur, ya'shur, abu bāhilah, thinfisah, thunfusah*" dan masih banyak contoh lainnya yang dikemukakan Ibnu Jinnī terkait dengan arbitrerasi bahasa (Ibnu Jinnī, 1983: 372), tetapi contoh yang menarik ialah cerita yang diangkat Ibnu Jinnī yang ia dengar dari al-Aṣmu'ī. Kata Aṣmu'ī, ada dua orang berselisih soal tanda (nama) seekor burung "elang" hitam, yang satu menyebutnya "*الصقر*" dengan huruf *ṣād*, sedang satunya lagi bersikukuh bahwa yang benar adalah "*السقر*" dengan huruf *sīn*, 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 bahkan tidak menyebutnya seperti kalian, tetapi saya menyebut burung itu dengan *الزقر*, dengan huruf *zā'*" (Ibnu Jinnī, 1983: 372).

Lebih jauh lagi, jelas Ibnu Jinnī (1983: 370), arbitrerasi bahasa tidak saja dalam simbol verbalnya atau tandanya, tetapi 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 (fasīh) pun terjadi dua pola atau lebih yang maknanya sama seperti kata “*saqā*” dan “*asqā*” dalam bait puisi berikut ini.

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 Hilal.

Juga kata *wafā* dan *aufā* dalam bait puisi berikut ini.

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 “فعل”, seperti kata-kata berikut ini: *ثعل، زحل، غدر، عمر، زفر، جشم، قثم* (*śu’al, zuhal, gudar, ‘umar, zufar, jusyam, dan qusam*). Akan tetapi, mereka tidak memindah kata-kata seperti: *مالك، حاتم، خالد*, dan lain-lainnya dalam wazan *fu’al*, mereka tidak menyebutnya *mulak, hutam* atau *khulad*.

Mengomentari fenomena ini, Ibnu Jinnī (1983: 52) 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, sedangkan yang lain tidak. Jika anda tahu alasannya, tolong beri tahu saya.”

Itulah beberapa contoh yang cukup mewakili pandangan Ibnu Jinnī 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 Jinnī sebagai berikut.

“Ketahuilah, bahwa ketika seorang penggagas atau peletak istilah dalam suatu bahasa hendak melakukan penyusunan sebuah kata, dia akan mengerahkan segenap pikirannya. Dengan inteleginya ia mencermati segi-segi yang universal dan yang partikular. Dia sadar harus meninggalkan fonem yang buruk (susah) jika dirangkai seperti kata “مع”, “فج”, dan “كق”, 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 *ṣulāsi* (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 disimpan, itu bisa saja demikian dan dapat juga memenuhi keperluannya, misalnya, jika seseorang mau menggunakan kata “لَجَع” sebagai ganti dari kata “نَجَع” *toh* bisa saja dan sudah memenuhi maksudnya...” (Ibnu Jinnī, 1983: 64--65).

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

- a. 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 “هع” di mana huruf *hā'* dan *'ain* sama-sama huruf *halaq*.
- b. Menghindari, bukan membuang sama sekali, kata yang memiliki banyak huruf, seperti yang terdiri dari empat huruf (*al-rubā'ī*) dan yang terdiri dari lima huruf (*al-khumāsī*).
- c. Melakukan seleksi pada kata-kata yang terdiri dari tiga huruf (*al-ṣulātsī*), karena jenis kata *ṣulātsī* inilah yang paling banyak ditemukan, dan tak mungkin memakai semuanya.
- d. Ukuran atau standar penyeleksian bersifat arbitrer, tidak ada ukuran baku, tergantung peletak atau penyusunnya.

4. Qiyās sebagai Metode Penciptaan Bahasa Baru

Bahasa di satu sisi berfungsi sebagai alat komunikasi, tetapi 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 Jinnī 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

(Ibnu Jinnī, 1983: 224). Perbedaan sedikit yang terjadi di antara mereka itu pun saling dimengerti antara mereka. Ini lantaran, jelas Ibnu Jinnī (1983: 15--16), bangsa Arab, meskipun mereka banyak dan tersebar di semua tempat, tidak terkungkung, tetapi berkat saling bergaul, saling bertemu dan kunjung mengunjungi, mereka nampak seperti satu keluarga besar dalam satu rumah, di antara mereka ada yang gemar memperhatikan yang lain, memperhatikan bahasanya seperti memperhatikan perkara-perkara lainnya.

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 Jinnī, perlu diciptakan sebuah metode, yaitu metode *qiyās*. Metode *qiyās* ini sebenarnya telah muncul jauh sebelum Ibnu Jinnī, ia dikaitkan dengan nama Abū Abdillāh bin Abī Ishāq al-Haḍramī (w. 117 H).⁴ Namun, ia baru benar-benar dikembangkan secara optimal oleh Abu 'Ali al-Fārisī⁵ yang kemudian diteruskan Ibnu Jinnī⁶, sehingga Ahmad Amīn menyebut linguistik yang dikembangkan oleh guru dan muridnya itu sebagai "*Madrasatul Qiyās*", atau mazhab *qiyās* (Amīn, 1950).

Hanya saja, dalam kesempatan ini, masalah *qiyās* dalam konsepsi Ibnu Jinnī tidak akan dibicarakan secara rinci karena

⁴ Hal ini seperti tertuang dalam sebuah pernyataan yang amat populer yang dikemukakan oleh Ibnu Salām, "*annahū awwalu man ba'aja al-naḥwa wa madda al-qiyās*" 'dia (al-Haḍrami) adalah perintis naḥwu dan yang mempopulerkan *qiyās*' (Ilyās, 1985: 11).

⁵ Pernyataan populernya terkait dengan masalah *qiyās* adalah, "lima puluh kesalahan yang saya lakukan terkait dengan masalah periwayatan lebih baik daripada satu kesalahan yang saya lakukan dalam *qiyās*" (Ahmad Amin, 1950). Ibnu Jinnī juga menyitir pernyataan gurunya sebagai berikut, "Ketika di Halab, Abu Ali pernah berkata, 'Saya melakukan kesalahan sebanyak lima puluh kali dalam bahasa, tetapi saya tidak pernah melakukan satu kesalahan pun dalam *qiyās*'" (Ibnu Jinnī, 1983: 88).

⁶ Tampaknya, Ibnu Jinnī pun tak mau ketinggalan membuat pernyataan yang mengagungkan *qiyās*, "Di mata kebanyakan orang, satu masalah saja terkait dengan *qiyās*, nilainya lebih mulia dan lebih menarik daripada satu buku bahasa" (Ibnu Jinnī, 1983: 88).

lebih baik ia dibicarakan secara tersendiri agar mendapatkan gambaran yang utuh dan komprehensif. Namun demikian, sisi terpenting dalam kaitannya *qiyās* sebagai metode penciptaan bahasa baru ialah prinsip-prinsip umum yang dikemukakannya. Terkait dengan *al-ittirād* dan *al-syāz* atau berlaku umum dan tidaknya sebuah bahasa, secara umum Ibnu Jinnī (1983: 97-98) membaginya dalam empat kriteria:

- a. Umum terjadi dalam *qiyās* dan penggunaannya sekaligus. Kriteria inilah yang seyogyanya terjadi, seperti mengiaskan pada kalimat “*qāma Zaidun, ḍarabtu ‘Amran, dan marartu bi Sa’īdin* (قام زيد، ضربت عمرا، مرتت بسعيد). Maksudnya, mengiaskan bahwa setiap subyek tunggal (*fā’il mufrad*) ditandai *i’rāb rafa’*, obyek tunggal (*maf’ul bihi*) ditandai *i’rāb naṣab*, dan kata benda yang dimasuki huruf *jarr* ditandai dengan *i’rāb kasrah*.
- b. Umum terjadi dalam *qiyās*, tetapi jarang digunakan seperti bentuk *fi’il māḍi* dari kata “*يَذَرُ*” dan “*يَدَعُ*”. Artinya, kedua kata tersebut boleh digunakan dengan cara *qiyās*, 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 *qiyās*, tetapi masyarakat lebih memilih menggunakan kata “*باقِلٌ*” (*bāqil*), *makānun bāqilun*, bukan *makānun mubqilun*.
- c. Banyak digunakan, tetapi menyimpang dari *qiyās*, seperti kata: *اِسْتَصَوَّبَ* dan *اِسْتَحَوَّذَ*, sedangkan jika mengikuti *qiyās* bentuk katanya adalah *اِسْتَصَابَ* dan *اِسْتَحَادَ* tanpa huruf *wāwu illat*.
- d. Menyimpang dari *qiyās* dan sekaligus jarang digunakan, seperti tetap mempertahankan huruf *wāwu* pada isim *maf’ul* dalam kata yang ‘*ain fi’il*-nya berupa *wāwu*, seperti kalimat *ثوب مصون* dan *فرس مقود*. Kedua, kata tersebut berasal dari kata dasar *قاد* dan *صان* yang asalnya *قَوَدَ* dan *صَوَّنَ*. Menurut *qiyās*

yang standar *isim maf'ul*-nya ialah مقود dan مصون, dengan satu wawu saja.

Lebih jauh lagi, Ibnu Jinnī menjelaskan hubungan antara *qiyās* dan penggunaannya (*al-isti'māl*) yang dapat disarikan sebagai berikut (Ibnu Jinnī, 1983: 97--98).

- a. Jika terjadi benturan (pertentangan) antara *qiyās* dan penggunaan dalam arti "umum digunakan namun menyimpang dari segi *qiyās*", maka yang menjadi acuan atau yang didahulukan adalah segi "umum penggunaan". Hanya saja, kata yang digunakan tersebut tidak boleh dijadikan parameter *qiyās*, seperti kata استحوذ dan استصوب. Jadi, tidak boleh mengiaskan kata استقام dan استساع misalnya, menjadi استقوم dan استسوغ.
- b. Jika tidak umum digunakan, tetapi umum dalam *qiyās*, maka ikutilah cara orang Arab saja. Namun, lakukan pada kasus lain yang senada atau *se-wazan*, di antaranya ialah seperti tidak dipakainya kata وذرّ dan وذع, sebab orang Arab tidak menggunakan kedua kata tersebut, tetapi kita boleh menggunakan kata lain yang senada dengannya, seperti kata وزنّ dan وعدّ.

Selain itu, Ibnu Jinnī tidak lupa menyentuh aspek atau dimensi sosialnya terkait dengan penggunaan bahasa. Aspek-aspek tersebut bisa ditelusuri dalam berbagai pernyataannya dalam *al-Khaṣā'is* yang dapat disarikan sebagai berikut.

- a. Yang dimaksud dengan "penggunaan bahasa" ialah digunakan oleh komunitas, bukan oleh individu (Ibnu Jinnī, 1983: 25).
- b. Ketika menerima bahasa baru, seseorang akan bersikap menerimanya langsung, atau menolak sama sekali. Meskipun menolak, bila bahasa baru itu didengarnya secara berulang kali, akhirnya bahasa tersebut pun akan melekat padanya (Ibnu Jinnī, 1983: 383).
- c. Penerimaan terhadap bahasa (kosakata) baru yang maknanya tidak lazim, maka mestilah diketahui dan

dicermati dari segi asal usul atau proses pemaknaan bahasa tersebut. Ibnu Jinnī memberi contoh kata “عَقِيرَة” (*‘aqīrah*) dalam perkataan orang Arab: “رَفَعَ عَقِيرَتَهُ” yang oleh Abu Ishāq dikatakan bermakna suara, ‘dia meninggikan (mengeraskan) suaranya’, dan menurutnya, kata tersebut berasal dari akar kata “عَقَرَ”. Akan tetapi, Abu Bakar keberatan dengan penjelasan Abū Ishāq tersebut. Menurutnya, jauh sekali kalau kata “*‘aqīrah*” itu bermakna suara dan dikaitkan asalnya dari kata “*‘aqara*”. Namun, lanjut Abu Bakar, kalimat “*rafa’a ‘aqīratahu*” 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 di sekelilingnya berkata, “*rafa’a ‘aqīratahu*”, yakni *rafa’a rijlahu al-ma’qūrah*, ia mengangkat kakinya yang terpotong. Jadi, makna asli dari *‘aqīrah* ialah terluka atau terpotong, dari akar kata *‘aqara* yang maknanya melukai (Ibnu Jinnī, 1983: 248).

- d. Bahasa asing yang masuk ke dalam bahasa Arab dan telah diolah dengan cara *qiyās*, maka ia termasuk bahasa Arab, “*mā qāsa ‘alā kalām al-Arab fa huwa ‘indahum min kalām al-‘Arab*” (Ibnu Jinnī, 1983: 114).
- e. Tidak semua bahasa dapat dideduksi atau diinduksi melalui *qiyās*, tetapi ada yang mesti diterima apa adanya dari masyarakat.

Dan, masih banyak lagi aspek-aspek lain terkait dengan teori di atas yang memerlukan perhatian tersendiri.

E. PENUTUP

Dari uraian dan paparan tulisan tentang Ibnu Jinnī di atas, dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut.

1. Ibnu Jinnī mencoba membawa wacana dan diskusi-diskusi linguistik Arab dari yang semula terfokus pada perdebatan

naḥwu dan fanatisme mazhabnya kepada kajian-kajian yang lebih umum dan komprehensif.

2. Bahasa, dalam pandangan Ibnu Jinnī, 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 Jinnī. Bahkan pendekatan sosiologis atau yang lain dapat kita telusuri dan dicari akarnya dari teori-teori Ibnu Jinnī dan para linguis generasi setelahnya.

Demikianlah sekilas ulasan tentang Ibnu Jinnī, *Imāmul Arabiyyah*, sang maestro bahasa Arab. Masih banyak lagi teori-teorinya yang lain perlu digali, dikaji dan dipaparkan pada publik pencinta kajian linguistik Arab. Kajian ini, terutama dan semestinya dilakukan oleh komunitas yang memang memiliki perhatian terhadap linguistik Arab dalam upaya membandingkan, menyandingkan, memadukan atau membaurkan dengan teori-teori linguistik Barat modern.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Afgānī, Saīd. T.t. *Fi Ushūli al-Nahwi*. Damaskus: Maṭba'ah Jāmi'ah Damasyq.
- Al-Āmidī, Saif al-Dīn. 2008. *al-Ihkām Fī Ushūl al-Ahkām*. Juz 1. <http://ar.wikisource.org>.
- Ali Ahmad, Lailā. 1428 H. *Naqd Kitāb Ilal al-Tsāniyah li Ibni Jinnī*. Saudi Arabia: 'Imādah al-Dirāsah al-'Ulya.
- Al-Mukrim, Abd Sālim. T.t. *Al-Qur`ān wa Asaruhū fī al-Dirāsāt al-Nahwiyyah*. Mesir: Dār al-Ma'ārif.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. 1954. *al-Bahjah al-Marḍiyah fī Syarh al-Alfiyyah*, dalam Syarh Ibnu 'Aqīl (bagian tepinya). Mesir: Multazam al-Nasyr.
- Amīn, Aḥmad. *Madrasatul Qiyās Fī al-Lughah*, Majallah Majma' al-'Ilmī al-Irāqī, Juz. 1. tahun 1, zu al-Qa'dah/1369 H/Ailūl 1950 M.
- Ḍaif, Syauqī. T.t. *al-Madāris al-Nahwiyyah*. Mesir: Dār al-Ma'ārif.
- Hāfiz, Muḥammad Walīd. 2003. "Asbāb al-Khilāf al-Lugawī Wa Uslūb al-Bahsi fī Turās al-'Ālam." *Majallah al-Turāts al-'Arabī*. Edisi 30, Januari, dalam situs <http://www.awudam.org/turath>, diakses tanggal 13 Desember 2003.
- Ibnu Hazm. T.t. *Al-Ihkām fī Uṣūli al-Ahkām*. Ahmad Muhammad Syākir (editor). Bairut: Mansyūrāt Dār al-Āfaq al-Jadīdah.
- Ibnu Jinnī, Abu al-Fath Utsmān. 1983. *Al-Khashā'is*, Muhammad Ali al-Najjār (editor). Bairut: Ālam al-Kutub.
-
- _____. 1994. *Al-Muḥtasab fī Tabyīni Wujūhi al-Syawāzi al-Qirā'āt wa al-Idāḥ 'anha*. 'Ali al-Najdī Nāshif dkk. (editor). Juz.1. Kairo: Wizārat al-Auqāf, al-Majlis al-A'lā li al-Syu'ūni al-Islāmiyah.

- Ibnu Khaldūn. T.t. *Al-Muqaddimah*. Bairut: Dār al-Kutub al-'Arabiyah.
- Ibnu Mālik, Muḥammad bin Abdullāh. T.t. *Nazm al-Khulāṣah li Alfiyah Ibnu Mālik fi al-Naḥwi wa al-Ṣarfī*. Surabaya: Toko Buku al-Hidayah Press.
- Ilyās, Munā. 1985. *Al-Qiyās fi al-Naḥwi*. Bairut: Dār al-Fikr.
- Khalīl, Hilmī. 1985. *Al-Muwallad fi al-Arabiyah: Dirāsah fi Numuwuwi al-Lugah al-'Arabiyah wa Taṭawwurihā ba'da al-Islām*. Bairut: Dār al-Naḥḍah al-'Arabiyah.
- Ma'lūf, Louis. 1975. *Al-Munjid fi al-Lugah wa al-A'lām*. Lubnān: Dār al-Masyriq.
- Muruwwah, Husain. 1979. *Al-Naz'āt al-Mādiyyah fi al-Falsafah al-'Arabiyah al-Islāmiyyah*. Juz.1. Beirut: Dār al-Fārabi.
- Rādī, Abd al-Hakīm. T.t. *Nazariyah al-Lugah fi al-Naqd al-'Arabī*. Mesir: Maktabah al-Khanjī.
- Surdel, Dominik. 1983. *Al-Islām fi al-Qurūn al-Wuṣṭā*. Terjemahan. Bairut: Dār al-Tanwīr.
- Syahnah, Abu. 1982. "Kitāb Marātib al-'Ulūm wa Kaifiyyati Ṭalabihā wa Ta'alluqi Ba'ḍihā bi Ba'ḍ". Dalam *Ibnu Hazm al-Andalusī wa Mauqifi min al-'Ilm*. Chicago: Kazi Publication.
- Ya'qūb, Emīl Badī. 1988. *Mausu'ah al-Naḥwi wa al-Ṣarfī wa al-I'rābi*. Bairut: Dār al-Malāyīn.
- Zādah, Ṭāṣ Kubrī. 1985. *Miftāh al-Sa'ādah wa Mishbāh al-Sādah*. Juz.1. Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.

