



Sugeng Sugiyono

Jejak Bahasa Arab dan Perubahan
SEMANTIK AL-QUR`AN

Jejak Bahasa Arab dan Perubahan

SEMANTIK AL-QUR`AN

Sugeng Sugiyono

Membaca buku *Jejak Bahasa Arab dan Perubahan Semantik al-Qur`an* karya Sugeng Sugiyono, dosen Senior Bahasa dan Sastra Arab pada Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga ini sangat menyenangkan. Pembaca diajak menelusuri asal muasal bahasa Arab secara logis, kronologis, geneologis dan etimologis. Dalam buku ini dipaparkan sejarah pembentukan kata Arab, derivasi, dan evolusi maknanya lintas waktu. Lebih dalam lagi, penulis buku ini menjelaskan hasil kajiannya bahwa keberadaan bahasa Arab memiliki fondasi teologis yang kokoh di dalam al-Qur`an yang kaya makna. Membaca buku ini serasa memasuki dunia Arab yang sangat luas dan penuh makna, apalagi disajikan dengan sumber bacaan yang sangat kaya sehingga memudahkan para pembaca menelusuri sumber aslinya. Karena itu, buku ini penting dibaca oleh para pengkaji dan pemerhati bahasa Arab, sastra Arab dan al-Qur`an. Selamat membaca. **(Dr. Jarot Wahyudi, MH, M.A. UIN Sunan Kalijaga)**

Al-Quran sebagai kitab suci umat Islam selain harus dibaca dan dipahami, juga diamalkan dan untuk itu perlu dipelajari. Buku karya Sugeng Sugiyono “*Jejak Bahasa Arab dan Perubahan Simantik al-Qur`an*” berguna untuk mahasiswa, dosen dan pengkaji al-Qur`an. Buku ini mencoba mengupas tentang bahasa Arab serta relasi kekerabatan bahasa dan genetiknya; cara pelafalan sebuah kata karena benturan antar dialek; penelitian yang berdasar pada fakta dan analisis perbandingan dengan tujuan untuk menetapkan konsep, membuktikan teori dan mengembangkan teori dari subjek. Selain itu, buku ini juga membahas tentang bahasa al-Qur`an dan maknanya baik secara tektual dan kontekstual maupun perkembangan studi al-Qur`an. Jadi, buku ini membuktikan bahwa mempelajari bahasa Arab dan al-Qur`an tidak sekedar mempelajari sejarah bahasa Arab dengan segala lika-likunya, tetapi juga perlu mengkaji perubahan makna al-Qur`an baik dari sisi teks dan konteks maupun kerumitan makna dan perkembangannya. **(Prof. Dr. Abdul Wahid Hasyim, M.A. UIN Jakarta)**

Bahasa Arab merupakan bahasa al-Qur`an, oleh sebab itu untuk memahami al-Qur`an kita perlu memahami bahasa Arab sebagai bahasa lisan dan bahasa literasi yang di dalamnya mengandung beberapa unsur ilmu bahasa; termasuk ilmu bahasa itu sendiri (linguistik atau 'ilmu lughah dengan berbagai

cabangnya). Sebagai bahan referensi yang cukup komprehensif, buku ini dapat menjadi rujukan bagi siapa saja yang memerlukannya sebagai literasi kajian 'ilmu lughah yang dikaitkan dengan teks Al-Qur`an, karena buku ini membahas berbagai macam ilmu yang dibutuhkan untuk memahami teks al-Qur`an sebagai Kitab Pedoman umat Islam dan sebagai hazanah literasi dalam berbagai ilmu pengetahuan(sains) sehingga umat Islam perlu membaca buku ini agar tidak sempit dalam memahami al-Qur`an karena buku ini dikupas bagaimana memahami al-Qur`an secara tekstual dan kontekstual. **(Dr. Junanah, MIS Universitas Islam Indonesia)**

Bahasa Arab merupakan bahasa multi dimensi sehingga pembahasannya seolah-olah tidak berujung. Buku "Jejak Bahasa Arab dan Perubahan Semantik Al-Qur'an" karya akademik monumental Prof. Dr. Sugeng Sugiyono, M.A ini merupakan buku referensi yang kaya informasi tentang bahasa Arab dari segala dimensinya. Dimensi historis-filologis, dimensi antropologis, dimensi sosiolinguistik, dimensi estetis, dimensi linguistik (khususnya semantik), dan dimensi hermeneutik. Titik kulminasi buku ini terletak pada deskripsi-analitis tentang perubahan makna semantis bahasa Arab yang digunakan dalam Al-Qur'an. Para linguis sepakat, bahwa perubahan makna itu merupakan suatu keniscayaan seiring dengan perkembangan jaman dan perkembangan pemikiran pemakai bahasa. Secara deduktif, buku ini membahas penyebab perubahan makna kosa kata Arab dari makna kognisi sebelumnya dan makna yang dimaksud dalam Al-Qur'an disertai dengan contoh dan konteksnya. Penyebab yang dimaksud karena faktor linguistik, faktor sosial, dan faktor syar'i-religi. Selain itu, buku ini juga membahas proses terjadinya perubahan atau pergeseran makna yang lazim disebut dengan transformasi semantik **(Prof. Dr. Moh. Ainin, M.Pd Universitas Malang)**

Melalui pendekatan multidisipliner berbasis semantik Arab modern, secara epik buku ini menyuguhkan makna "salih li kull az-zaman" dari Al-Qur'an (baca: bahasa Arab) dengan wajah baru **(Dr. Khabibi Muhammad Luthfi, S.S., M.Hum., Dosen Linguistik Arab UNS Surakarta)**



Jejak Bahasa Arab dan Perubahan
SEMANTIK AL-QUR`AN

Sugeng Sugiyono



SUKA PRESS

2023

Jejak Bahasa Arab dan Perubahan
SEMANTIK AL-QUR`AN

© Sugeng Sugiyono, 2023

Penyunting: M. Yaser Arafat
Desain sampul: @4mora
Layout: Awaludin



SUKA PRESS

Jalan Marsda Adisucipto, Lt. 3
Gedung KH. Abdul Wahab Hasbullah UIN Sunan Kalijaga
Fax. (0274) 589266/512474 Yogyakarta
email: suka.press@uin-suka.ac.id

Cetakan I, Mei 2023

Hak Cipta dilindungi oleh undang-undang.
Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh
isi buku tanpa izin tertulis dari penerbit
All Right Reserved

Sugeng Sugiyono, Jejak Bahasa Arab dan Perubahan
Semantik Al-Qur`an

--- Yogyakarta: Suka Press 2023 xvi
+ 236hlm; 15,5 x 23 cm
ISBN: 9786237816744

1. Bahasa

2. Judul



PENGANTAR

Bahasa bukan subjek yang hanya hidup dalam ranah sinkronis yang terlepas dari unsur-unsur sejarah kehidupannya. Studi tentang perubahan bahasa sepanjang sejarahnya menjadi bagian tidak terpisah dari studi bahasa pada umumnya oleh sebab kaitannya dengan berbagai fakta historis yang dimungkinkan melakukan pelacakan bentuk-bentuk perubahan itu sendiri. Di antara tujuan mempelajari perubahan semantik sepanjang sejarahnya, selain untuk tujuan khusus, juga studi terhadap fenomena bahasa itu sendiri pada, disamping tujuan memecahkan berbagai problema yang berkaitan dengan persoalan makna bahasa.

Pelacakan dan kodifikasi bahasa Arab, Menurut al-Jabiri, bukan sekedar pekerjaan *tadwin* 'pembukuan' dalam arti pencatatan, namun kodifikasi tersebut juga bentuk peralihan bahasa Arab yang awalnya bukan dikategorikan sebagai bahasa ilmiah menjadi bahasa ilmiah. Pengumpulan kosakata dan penetapan derivasi dan morfologi, kaedah-kaedah struktur, pemilihan tanda-tanda, penelusuran jejak bahasa merupakan kegiatan dalam rangka penciptaan ilmu baru.

Namun, dalam perjalanan sejarah, bahasa Arab tidak bisa terlepas dari situasi yang melahirkan pergeseran semantiknya karena fenomena perubahan dan pergeseran itu sendiri merupakan bagian dari ciri dan watak bahasa yang selalu berubah dan menjadi bagian dari hukum alam (*sunnatullah*).

Al-Qur`an sebagai teks bahasa tidak terpisah dari fenomena proses sosial yang lahir bersamanya mampu memberi andil dalam

penjelmaan bahasa transendental lewat proses perubahan yang cukup krusial. Faktor inilah yang mengakibatkan penggunaan metode dan analisis semantik, semiotik historis, sosiologis, filosofis, dan antropologis tidak mungkin dihindarkan. Lewat pendekatan multidisiplin memungkinkan adanya pembebasan teks dari stagnasi makna dalam upaya merintis landasan pembentukan arti dan nalar baru dalam dunia bahasa yang melampaui kemapanan pengertian tradisionalnya.

Penyebutan Leibniz, *natura non facit saltus* 'alam itu tidak membuat loncatan' menandakan perubahan pada alam itu terjadi secara perlahan-lahan, dan demikian yang terjadi pada perubahan makna. Apapun yang menyebabkan terjadinya perubahan tersebut bukan menjadi masalah yang harus diperdebatkan sebab fenomena perubahan tersebut akan selalu terjadi oleh adanya dinamika hubungan asosiasi antara makna yang lama dengan makna yang baru. Al-Qur`an sebagai sebuah teks bahasa selalu mewacanakan hal-hal yang terkait dengan dunia kehidupan masa lalu, masa kini dan masa yang akan datang. Al-Qur`an sebagai petunjuk hidup berdiri di tengah persimpangan antara dua fenomena sinkronis dan sekaligus diakronis. Secara sinkronis al-Qur`an mampu mewakili zamannya dalam memberi arti bagi petunjuk manusia bagaimana hidup bermakna sesuai apa yang mereka pahami dalam rentang hayatnya. Di sisi lain, al-Qur`an berada dalam wilayah diakronis agar setiap generasi yang dilaluinya memperoleh hakikat *hudan* 'petunjuk' sama meskipun dalam ranah pemahaman setiap ayatnya (tanda kebesarannya) bisa berbeda. Dua dimensi yang melekat pada al-Qur`an sebagai sebuah wujud teks verbatim, adalah dimensi yang menengarai antara *sabât an-nass* yang bersifat tetap (*immutable*) dan *tagayyur al-ma'nâ* (*mutable*) atau yang mengalami perubahan semantiknya.

Sebagai sebuah teks bahasa, al-Qur`an terkadang sulit difahami kecuali bagi mereka yang benar-benar memiliki pengetahuan kebahasaan dan metodologi yang memadai. Dari segi bahasanya al-Qur`an mengandung retorika dan stilistika, baik dari segi *balâghah*, *isti`ârah*, metafor, permisalan dan sebagainya yang memerlukan pemikiran, penghayatan, dan perenungan yang panjang. Meskipun bukan sebagai

kitab ilmiah, al-Qur`an mengandung indikasi-indikasi dan fakta-fakta bahasa ilmiah yang luar biasa, dan *hudan* adalah pangkalan terakhir yang menjadi daratan bagi yang membaca dan mempelajarinya.

Sebagai sebuah teks bahasa, al-Qur`an senantiasa menampilkan hal-hal yang baru dan menghadirkan sesuatu yang berbeda dari pembacaan teks-teks lain pada umumnya. Teks al-Qur`an ibarat muara yang terus mengalirkan makna-makna baru oleh sebab jika tidak demikian, ia takkan memperoleh perhatian sedemikian besar dari para pembacanya. Lahirnya semantik baru lewat pembacaan al-Qur`an harus diwujudkan dalam kegiatan pembacaan al-Qur`an yang produktif (*qirâ`ah musmirah*), dari waktu ke waktu dan dari generasi ke generasi untuk menghasilkan produk yang sarat makna-makna segar (*ma`ânî mun`isyah*) serta kontekstual lantaran didukung perkembangan metode, sudut pandang dan pendekatan keilmuan yang diterapkan.

DAFTAR ISI

PEGANTAR	vii
DAFTAR ISI.....	xi
I. GEOGRAFI BAHASA ARAB.....	1
1. Pengertian Arab.....	1
2. Geneolinguistik Arab	9
3. Nafas Kehidupan Arab.....	22
II. ISOGLOS DIALEK ARAB	31
1. Kawasan Dialek Arab.....	31
2. Benturan Antar Dialek	35
3. <i>Arabiyyah al-Arabiyyât</i>	39
III. INDEGENOUS AL-QUR`AN.....	49
1. Legitimasi Bahasa Arab.....	49
2. Bingkai Lisan Arab	52
3. Literasi Arab dan Arabisasi.....	57
IV. SEMIOTIKA AL-QUR`AN.....	67
1. Al-Qur`an Tanda Bahasa	67
2. Al-Qur`an dan Realitas Budaya.....	72
3. Karakteristik Perubahan Bahasa	75

V.	STUDI BAHASA AL-QUR`AN	81
	1. Perubahan Perfoma Bahasa Arab	81
	2. Konteks al-Qur`an	87
	3. Studi Teks al-Qur`an.....	92
VI.	ISLAM DAN SEMANTIK AL-QUR`AN	115
	1. Standarisasi Bahasa Arab.....	115
	2. Faktor Pergeseran Makna	129
	3. Semantik Syar`i dan Gejalanya	136
VII.	TRANSFORMASI SEMANTIK	153
	1. Ciri dan Bentuk Pergeseran	153
	2. Hubungan Tanda	190
	3. Al-Qur`an dan Gejala Metafor.....	199
	4. Peristiwa Perubahan.....	209
	DAFTAR PUSTAKA	225
	INDEKS	231
	BIODATA PENULIS	233

Jejak Bahasa Arab dan Perubahan
SEMANTIK AL-QUR`AN



I.

GEOGRAFI BAHASA ARAB

1. Pengertian Arab

Pembicaraan tentang bahasa Arab tidak lepas dari sejarah panjang asal muasal keberadaan bahasanya yang sudah sejak lama digunakan serta tumbuh dan berkembang di Semenanjung Arab. Di antara sumber yang dapat dijadikan rujukan tentang keberadaan Semenanjung Arab dan bahasanya adalah apa yang dinyatakan oleh al-Qalqasyandi dalam *Nihâyah al-Arab fi Ansâb al-'Arab* bahwa Semenanjung Arab adalah kawasan luas yang terbentang dikelilingi oleh negeri Syam di sebelah barat dan utara, Laut Merah di bagian barat, Laut Hindia di selatan dan Teluk Arab di bagian timur. Semenanjung Arab ini dikelilingi oleh negeri-negeri yang sejak dahulu dikenal dengan kawasan perdagangan dan peradabannya, yaitu kawasan Persia sebelah timur laut, Romawi dan Mesir di barat daya, negeri Yaman dan Habsyi yang ada di selatan.¹

Nama *'arab* sendiri juga disebut dalam Kitab Bible orang Yahudi, pada Yeremia 25:24 di akhir abad 7 sebelum Masehi yaitu *where mention is made of all the kings of the Arab and of the `Ereb that live in the desert*. Secara etimologis, kata *arab* juga sulit dikenal. Dalam manuskrip Mari disebut *'arab* berakar dari kata *hapiru* dan menurut sebagian sarjana bahwa orang-orangnya identik dengan *Aribi*, nama yang ada kaitannya dengan kata Sumeria *gab-bir* yaitu *desert* 'padang

¹ Abu al-Abbas Al-Qalqasyandi, *Nihâyah al-Arab fi Ansâb al-'Arab*, Kairo, 1959, hal. 15.

pasir'. Teori lain menyebut kata '*arab*' dikaitkan dengan akar '*a-b-r*' (*'abara*) dalam pengertian *cross* 'menyeberang' padang pasir dan kata tersebut juga berakar dari bahasa Yahudi. Ada yang mengaitkan munculnya bangsa Arab dengan kehidupan mereka yang berdekatan dengan binatang unta sejalan hasil dari sebuah penelitian tentang pertumbuhan pemeliharaan unta. Sebagai binatang domestik, jenis binatang ini terdapat di bagian selatan semenanjung Arab hingga tahun seribu dua ratus sebelum Masehi menyertai lahirnya dunia perdagangan yang luas. Menjelang akhir abad kedua sebelum Masehi ditemukan manuskrip yang menyinggung istilah *nomad* 'pengembara' dengan sebutan '*arb* (jamaknya *a'rab*) sebagai jenis populasi penduduk di bagian selatan. Sebutan '*arab*' sebagai nama populasi baru, pertama kali oleh Tiglatpileasar III (745-727 sebelum Masehi), selanjutnya oleh keturunan mereka disebut dengan *arabu*, *aribi* yang oleh orang-orang Assyria dan Babylonia istilah ini dipakai mencakup semua jenis suku-suku pengembara yang sebagian mereka tentunya menggunakan bahasa Arami.²

Terdapat tiga versi mengenai sumber penyebutan kawasan semenanjung tersebut sebagai kawasan Arabia.

1. Kata '*arab*' dikembalikan pada kata *i'râb* yang pengertiannya adalah 'ekspresi rasa' melalui bahasa orang Arab sendiri yang menganggap mereka paling fasih dalam ungkapan bahasa mereka. Terbukti, mereka menyebut jati diri dan negeri mereka dengan sebutan '*arab*', sedangkan bangsa lain dengan sebutan '*ajam*', yaitu masyarakat yang tidak fasih atau gagu.
2. Ahli sejarah, ada yang menyebutkan bahwa penduduk pertama negeri yang disebut sekarang sebagai Arabia adalah Ya'rub putera dari Qahtan sebagai leluhur dari bangsa Arab yang tinggal di Yaman.³

² *The Arabic Language*, New York: Columbia University Press, 1999, hlm. 23.

³ Teori analogi ini sepertinya tidak sejalan dengan sejarah dimana Ya'rub bukan penduduk pertama di semenanjung Arabia dan tidak sejalan dengan tata aturan bahasa Arab sementara, Ya'rub tinggal di Yaman sehingga Arab bagian selatanlah yang seharusnya lebih dahulu dinamai Arabia.

3. Ahli geografi menyebutkan bahwa asal penyebutan semenanjung tersebut adalah *'arabah* yang menurut bahasa Semit artinya gurun pasir. Dalam bahasa Yahudi *'arabah* artinya ladang atau hutan sedangkan dalam bahasa Arab sendiri berarti kehidupan yang selalu berpindah. Oleh sebab sebagian besar Jazirah Arab terdiri dari gurun pasir yang dahulu disebut *'arabah* maka penduduknya kemudian dinamakan bangsa Arab.

Al-Qur`an tidak pernah menyebut kata Arab yang merujuk kepada nama sebuah jazirah, tetapi memberikan sebutan sebagai *wâdin gairi zîzar'in* atau lembah yang kering dan tandus. Jadi, al-Qur`an hanyalah menerangkan kondisi atau keadaan alam sesuai dengan maksud dari perkataan *'arabah* itu sendiri. Terdapat satu tempat yang disebut oleh firman Allah dalam doa Ibrahim saat menempatkan putranya, Ismail di sebuah lembah

*Rabbi inni askantu min zurriyyatî bi wâdin gairi zi zar'in 'inda baitika al-muharram*⁴

Ya Tuhan kami, sesungguhnya aku telah menempatkan sebagian keturunanku di lembah yang tidak memiliki tanam-tanaman di dekat rumah Engkau yang senantiasa dihormati.

Dalam Kitab Perjanjian Lama, kata *midbar* diperuntukkan bagi tempat tinggal Ismail yang artinya padang pasir atau tanah tandus, sebuah makna yang sejalan dengan apa yang dideskripsikan oleh al-Qur`an.⁵ Ada istilah *horeb* yang disebut dalam Perjanjian Lama yang digunakan dalam pengertian sebidang tanah tertentu di Arabia yang membentang dari Hejaz di selatan sampai dengan kawasan Syria dan Sinai di utara. Kitab Injil menyebut kawasan timur atau selatan adalah negeri Arab secara keseluruhan sebab letak geografis Arab ada di tenggara Palestina. Prasasti-prasasti kuno Assyria dari tahun 800

⁴ Qur`an, Ibrahim (14) : 37

⁵ Sayyid Muzaffaruddin Nadvi, *Sejarah Geografi al-Qur`an*, terj. Jum`an Basalim, Pustaka Firdaus, 1997, hlm. 50.

sebelum Masehi menyebut kata *aribi* dalam arti Arabia untuk seluruh kawasan Arab dan penyebutan ini sudah dikenal sejak sebelum datangnya Islam.⁶

Para ahli geografi Arab membagi negeri ini ke dalam lima kawasan atau propinsi, yaitu Tihamah, Hijaz, Nejd, Yaman, dan Arud. Sebagian ahli memasukkan Tihamah sebagai bagian dari Hijaz. Terdapat gugusan pegunungan yang disebut Jabal as-Sarat yang membentuk garis demarkasi, membentang dari utara di Syria ke selatan yang kawasannya lebih sempit terbentang dari Syria dan memanjang hingga Laut Merah. Kawasan ini dikenal dengan daerah Hijaz yang juga dikenal sebagai daerah Tihamah atau Ghar yang berarti tanah rendah.

Tanah Hijaz yang berdampingan dengan Laut Merah ini dalam Perjanjian Lama disebut sebagai Faran atau tempat suci. Bagian subur dari kawasan ini terletak di pantai Laut Merah, dan Jeddah sebagai pelabuhan untuk Makkah merupakan kota pantai yang terbesar. Makkah sebagai kota suci yang selaras dengan pengertian *farān* 'tanah suci' tersebut, didirikan oleh Ibrahim dan memiliki sejarah yang cukup unik dan panjang. Kesucian kota ini disebut dalam al-Qur'an sebagai berikut

*Innamā umirtu an a'buda rabba hâzihi al-baldah allazî harramaha lahu kullu syai`in wa umirtu an akûna min al-muslimîn*⁷

Aku hanya diperintahkan untuk menyembah Tuhan negeri ini (Makkah) Yang telah menjadikannya suci dan kepunyaan-Nya segala sesuatu dan aku diperintahkan masuk golongan orang-orang berserah diri.

Diriwayatkan dari Ibn Abbas bahwa Nabi Muhammad pernah bersabda pada saat pembukaan kota Makkah

Inna hâza al-balad harramahu Allah yauma khalaqa as-samâwâti wa

⁶ *Ibid.*

⁷ Qur'an, an-Naml (27): 91

*al-ard fa huwa haramun bi hurmati Allah ila yaum al-qiyâmah*⁸

Sesungguhnya negeri ini disucikan oleh Allah pada hari penciptaan langit dan bumi maka dia menjadi tanah yang suci karena kemuliaan Allah sampai Hari Kiamat.

Dari Abd Allah bin Zaid diriwayatkan bahwa Nabi Muhammad bersabda,

*inna Ibrâhîma harrama makkata wa da'â lahâ wa harramtu al-madinata kamâ harrama Ibrâhimu makkata wa da'utuhu lahâ fi muddiha wa sâ'iha mislu mâ da'â Ibrâhîmu 'alaihissalam*⁹

Sesungguhnya Ibrahim mensucikan Makkah dan berdoa untuknya, dan aku sucikan Madinah sebagaimana Ibrahim mensucikan Makkah dan aku berdoa untuknya dalam kadar *mudd* dan *sâ'*nya seperti doa yang dipanjatkan oleh Nabi Ibrahim

Kota Makkah sebagaimana disebutkan dalam al-Qur`an memiliki beberapa nama atau sebutan¹⁰ di antaranya adalah

a. Bakkah

*Inna awwala baitin wudi'a li an-nâsi lallazi bi bakkata mubârakan wa hudan li al-'âlamîn*¹¹

Sesungguhnya rumah yang mula-mula dibangun (untuk tempat beribadah) manusia ialah Bait Allah di Bakkah yang diberkahi dan menjadi petunjuk bagi semua manusia.

b. Umm al-Qura

Wa hâza kitabun anzalnâhu mubârakun musaddiq allazibaina

⁸ Abu al-Husen Muslim bin al-Hujjaj al-Qusyairi, *Sahih Muslim Juz 2*, 261H, hlm. 986.

⁹ Abu Abd Allah Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari Juz 4*, 256 H, hlm. 346.

¹⁰ Kulliyat ad-Da'wah wa Usul ad-Din, Jami`ah Um al-Qura, *Al-Balad al-Amîn Fadâ`ilu wa Ahkâmuh*, Cet. 1, Makkah, 1424 H, hlm.9-10.

¹¹ Qur`an, Ali Imran ((3) : 96.

yadaihi wa litunzira umma al-qurâ wa ma haulahâ¹²

Dan ini (al-Qur`an) adalah kitab yang telah Kami turunkan yang diberkahi; membenarkan kitab-kitab yang (diturunkan) sebelumnya dan agar kamu memberi peringatan kepada (penduduk) Umm al-Qura (Makkah) dan orang-orang yang di luar lingkungannya.

Wa kazâlika auhainâ ilaika qur`ânan `arabiyyan li tunzira umma al-qurâwa man haulahâ¹³

Demikianlah Kami wahyukan kepadamu al-Qur`an dalam bahasa Arab supaya kamu memberi peringatan kepada Umm al-Qura (penduduk Makkah) dan penduduk (negeri-negeri) sekitarnya.

c. Al-Balad al-Amin

Wa at-tîn wa az-zaitûn wa tûrisînîna wa hâza al-balad al-amîn¹⁴

Demi (buah) tin dan (buah) zaitun dan demi (bukit) Sinaidan demi kota Makkah yang aman

Sebagai pusat kota yang dibangun Ibrahim dan Ismail, Makkah terletak pada 21`38 lintang utara dan 40`9` bujur timur, berdiri sekitar 300 meter di atas permukaan laut adalah tanah kelahiran Nabi Muhammad saw. Makkah sebagai kota terbesar di Arab menjadikan semenanjung Arab semakin terbuka dan menjadi jalinan hubungan niaga dan lintasan peradaban bagi kawasan sekitar seperti Yaman, Etiopia, Hindia, Persia, Syria, dan Mesir. Di kawasan daerah sekitar Arab bermunculan pusat-pusat niaga antara lain; 1) pusat-pusat niaga yang dikuasai Persi yaitu Hira, Hijr dan Oman, 2) pusat-pusat niaga di bawah kendali Romawi yaitu Basra dan Adra`at dan 3) pusat-pusat niaga berbagai macam barang dagangan seperti Adn, Sahar dan Dubai. Persentuan bangsa Arab, khususnya penduduk Makkah dengan berbagai bangsa dan suku lain lewat perniagaan di pusat-

¹² Qur`an, al-An'am (6) : 92.

¹³ Qur`an, asy-Syura (42) : 7.

¹⁴ Qur`an, at-Tin (95) : 1-3.

pusat niaga ini berpengaruh terhadap masuknya bahasa dan kosakata-kosakata bahasa asing ke dalam bahasa Arab pada masa sebelum al-Qur`an diturunkan. Peristiwa ini kemudian melahirkan fenomena yang disebut dengan *dakhîl* atau *mu`arrab* atau 'pengaraban' bahasa asing dalam ranah bahasa Arab.

Bahasa Arab dikenal sebagai bahasa yang memiliki sejarah panjang dan termasuk bagian dari induk bahasa Semit, dan bahkan diperkirakan oleh banyak ahli sebagai bahasa yang paling mirip dengan induknya.¹⁵ Semenanjung Arab tempat tumbuh dan berkembangnya bahasa Arab merupakan kawasan terbuka baik pada masa sebelum maupun sesudah Islam. Turunnya al-Qur`an sendiri dapat dikatakan telah menandai sebuah transisi kehidupan bahasa di antara masa pra-Islam dan masa sesudah Islam. Al-Qur`an telah berperan sebagai jembatan bagi terjadinya lompatan semantik bahasa Arab dari satu generasi ke generasi sesudahnya dengan segala perubahan yang dialaminya.

Bangsa Arab sebagai pemilik bahasa Arab adalah penghuni jazirah yang sudah banyak dikenal dari segi referensi historis agaknya sulit untuk dilacak dari segi asal muasalnya karena tidak ada bukti lengkap berupa warisan tertulis mengenai bentuk peradaban maupun intelektual mereka sebelumnya. Para ahli sejarah dan bahasa Arab sama-sama menyatakan kesepakatan bahwa Ismail adalah 'cikal bakal' dari sumber lahirnya bahasa Arab Muzariah seperti tersebut dalam *al-Mukhassas* bahwa penduduk Hijaz merupakan asal muasal dari lahirnya seluruh dialek Arab. Bahasa Ismail dan keturunannya disebut sebagai bahasa Arab asli lantaran bahasa Arab disandarkan kepada Ismail sedangkan tempat tinggal Ismail adalah di Makkah. Penduduk yang tinggal di Semenanjung Arabia pada umumnya mengenal bahasa suku Qahtaniah di Selatan dan suku Himyariah di Utara dan merupakan bagian tak terpisahkan dari bahasa Arab dimana al-Qur`an diturunkan.

Dapat disebut bahwa bahasa yang terlahir dari Ismail dan keturun-

¹⁵ Jawad 'Ali, *Târîkh al-Arab Qabl al-Islâm*, Juz 7, Bagdad, Matba'ah al-Mujammi' al-'Ilmi al-'Iraqi, 1377 H/1954, hlm. 20.

annya bisa jadi merupakan karya cipta budaya manusia lewat Ismail dan keturunannya dan bisa juga merupakan anugerah Allah. Landasan filosofis ini pernah dikemukakan oleh al-Jahiz ketika menyinggung persoalan asal muasal bahasa Arab sebagai berikut.

Al-Arabu kulluhum syai'un wâhidun li anna ad-dâr wa al-jazirah wâhidatun, wa al-akhlâq wa wa asy-siyamu wâhidatun, bainahum min at-tasâhur wa at-tasyâbuk wa al-ittifaq fi al-akhlâq wa fi al-a'râq, summa al-munâsabah allati buniyat 'alâ garîzah at-turbah wa tibâ' al-hawâ wa al-mâ' fa hum fi zâlika syi'un wâhidun fi tabî'ah wa al-lugah.¹⁶

Bangsa Arab adalah wujud satu lantaran tempat tinggal dan lingkungan (semenanjung) satu, tabiat dan akhlaknya satu, di antara mereka terjadi jalinan perkawinan dan hubungan keturunan, dan kesamaan yang terbangun atas naluri dan tabiat lingkungan alam yang satu, dan dengan demikian mereka bersatu dalam watak, tabiat, dan bahasa.

Bisa jadi Allah menjadikan Ismail manusia Arab, berbicara dengan bahasa Arab, bertabiat dengan tabiat Arab yang berbeda dari dari tabiat 'ajam, berakhlak mulia, berbahasa dengan bahasa yang santun dan jelas, memiliki karakteristik khusus yang berbeda dari bahasa kaumnya, suku Jurhum. Jika asumsi ini bisa dibenarkan maka akan menjadi bukti yang menguatkan bahwa bahasa al-Qur'an diwariskan lewat bahasa Quraisy yang sampai saat ini tetap terjaga lewat al-Qur'an. Ini pendapat yang masuk akal dan memperoleh penguatan tentang nilai-nilai ketuhanan yang menjadikan bahasa ini sebagai bahasa yang sarat dengan isyarat dan petunjuk kehidupan, bahasa yang memuat unsur-unsur semantik tentang ketuhanan. Hal mana menjadikan bahasa ini tetap memperlihatkan fenomena perwujudannya sebagai bahasa yang memuat pesan-pesan abadi al-Qur'an. Namun, dalam perjalanan sejarah berikutnya, bahasa Arab tidak bisa terlepas dari situasi yang melahirkan pergeseran semantiknya karena fenomena perubahan dan pergeseran itu sendiri merupakan bagian

¹⁶ Mustafa Sadiq ar-Rafi', *Tarikh Adab al-'Arab*, hlm. 88.

dari ciri dan watak bahasa yang selalu berubah dan menjadi bagian dari hukum alam.

Pernyataan ar-Rafi'i bisa dijadikan catatan mengenai terbentuknya bahasa Arab tersebut dikembalikan kepada peran Ismail meskipun tidak menafikan adanya pertumbuhan lewat sejarahnya. Sebab, bahasa tidak mungkin dibatasi kepemilikannya oleh salah satu orang atau komunitas tertentu. Demikian pula adanya pendapat yang menisbatkan bahasa Arab kepada Ya'rub bin Qahtan contohnya, maka jika secara silsilah riwayat bahasa tersebut sampai kepadanya, meskipun tentu ini tidak bisa dijadikan satu-satunya pegangan. Ini hanyalah kesimpulan dari sudut pandang linguistik karena memang sebagaimana dijelaskan sebelumnya, terdapat keserupaan dan kemiripan bentuk dan bunyi antara keduanya. Jika tidak demikian maka sesungguhnya ada sebagian sejarawan yang menyebut bahwa Ya'rub yang dimaksud adalah Ya'rub yang dikenal dalam Kitab Taurat dengan sebutan Yaruh bin Yaqtan. Lagi-lagi tidak ditemukan dalil atau bukti penjelasan paling kuat, baik dari segi bahasa (teks) maupun dari segi sejarahnya.

2. Geneolinguistik Arab

Secara historis sulit diketahui suku pengembara mana yang pertama kali menginjakkan kaki di Semenanjung Arab dan bahasa yang mereka gunakan untuk berkomunikasi sesama mereka. Disebut dalam *The Arabic Language* disebut,

*It is usually assumed that the settlement of the peninsula took place in the second millennium BCE. In the South, advanced civilisations were established in the period between the thirteenth and tenth centuries BCE. The languages used in the inscriptions of these civilisations are related to Arabic, but they did not partake in some of the innovations exhibited by Arabic.*¹⁷

Di dalamnya dijelaskan bahwa manuskrip yang berasal dari penduduk Arabia bagian selatan memiliki kaitan dengan dengan

¹⁷ *The Arabic Language*, New York: Columbia University Press, 1999, hlm. 23.

manuskrip yang ada di Arab bagian utara, yaitu semacam bahasa Punisia yang berakar dari daerah Syro-Palestine yang kemudian di diimpor dan digunakan oleh penduduk Arab Selatan. Bahasa tulisan-tulisan yang terdapat di daerah Arab bagian selatan ini disebut dengan Old (Epigraphic) South Arabian dan terbagai dalam beberapa dialek bahasa yang dikenal antara lain Sabaeen, Minaean, dan Qatabanian. Bahasa-bahasa ini diperkirakan mengalami kematian dan tidak dipakai lagi setelah adanya penaklukan oleh Islam. Penduduk Arab Selatan sendiri tidak pernah menyebut diri mereka sebagai orang Arab.

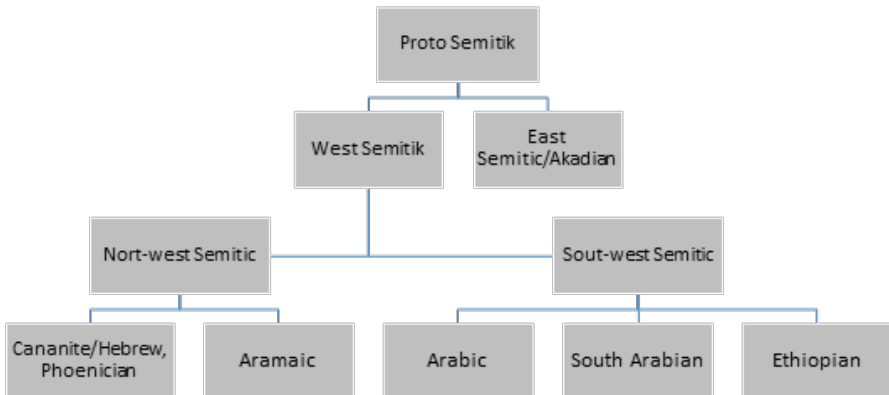
Sesungguhnya, banyak nilai-nilai positif yang bisa diambil dari penelusuran bahasa Arab lewat studi historis sebab selain dapat memberikan bukti-bukti sejarah atau model studi, juga menunjukkan adanya dinamika kehidupan bahasa yang terus mengalami perubahan dan pergeseran, baik dari segi bentuk, bunyi, dan terlebih lagi dari segi maknanya. Perubahan yang terjadi dalam bidang makna inilah yang menjadi warna penting dalam studi semantik yang sekaligus menjadi bagian dari fenomena bahasa. Bahasa bukan merupakan subjek yang hanya hidup dalam ranah sinkronis yang terlepas dari unsur-unsur sejarah kehidupannya. Studi tentang perubahan semantik sepanjang sejarahnya menjadi bagian tidak terpisah dari studi bahasa pada umumnya oleh sebab kaitannya dengan berbagai fakta historis yang dengannya dimungkinkan melakukan pelacakan bentuk-bentuk perubahan itu sendiri. Tujuan dari mempelajari perubahan semantik sepanjang sejarahnya, selain untuk tujuan khusus, juga berguna bagi studi fenomena bahasa pada umumnya. Selain itu untuk tujuan memecahkan berbagai problema yang mengangkut persoalan makna bahasa.

Para ahli membagi bahasa-bahasa dunia menjadi beberapa rumpun menurut relasi struktural sepanjang sejarah perkembangannya. Salah satunya adalah rumpun Semit yang di dalamnya bahasa Finisia, Asyiria, Syiria Aramea, Ibrani, dan Arab. Mereka menyebut Proto-Semitika sebagai bahasa induk Semit yang masih ada maupun yang sudah mati. Dari Proto-Semitika lahir sebutan bahasa Semit

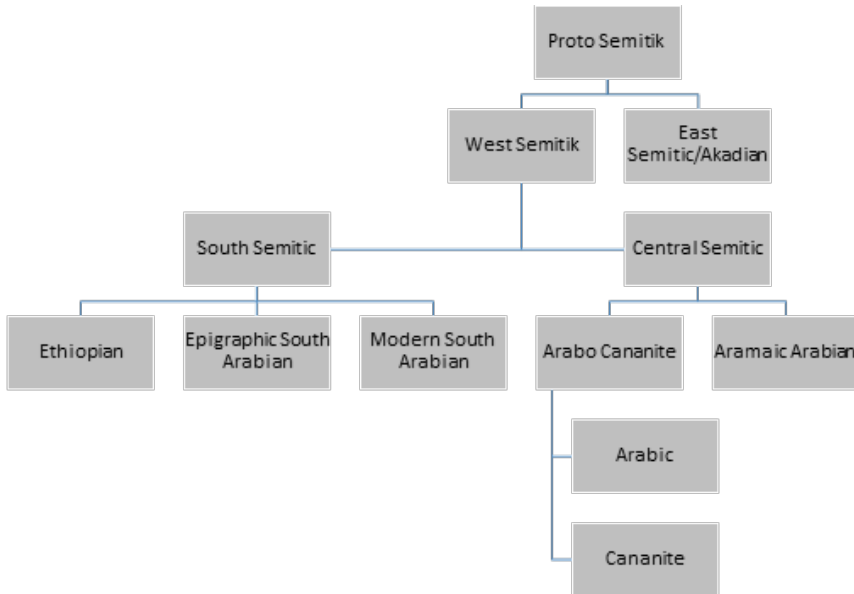
Selatan-Barat yang terdiri dari bahasa Arab Utara, Arab Selatan dan Etiopia. Profesor Nicholson (1977, XIV) memberikan pernyataan sebagai berikut

Bahasa Arab sebagai bahasa Semit yang paling muda dan bahasa yang paling muda dianggap memiliki hubungan lebih dekat dengan pola dasar aslinya “Ursemitisch” (proto-Semitika) dibanding dengan bahasa lainnya yang mereka kenal. Bahasa Arab mampu memelihara karakter bahasa Semit lebih murni dan berbeda dari bahasa-bahasa lainnya dalam rumpun tersebut.

Disebut dalam The Traditional Classification dalam *The Arabic Language*, tahun 1999 terdapat silsilah bahasa Arab berikut.



Adapun menurut The Genealogy of the Semitic Languages disebut Hetzron (1976) terdapat jalur genetik bahasa Arab sebagai berikut.



Kata 'semitika' berasal dari nama Injil, Shem atau Sam, salah satu dari putra Nabi Nuh yang dianggap sebagai bapak bangsa Semit. Seorang profesor Jerman, Ludwig Schlozer, sekitar 1781 pertama kali menggunakan istilah bahasa Semit. Ibn Hazm, tokoh Muslim Andalusia menunjukkan bahasa Syria, Ibrani dan Arab yang hidup lebih dari seribu tahun, berasal dari satu bahasa yang sama. Beberapa linguist mengklasifikasikan bahasa Arab sebagai bahasa Hamito-Semitika, kedua kelompok bahasa yang masih menunjukkan hubungan struktural yang teratur dalam fonologi (struktur bunyi), morfologi (struktur kata), dan sintaksis (struktur kalimat).

Jika dibandingkan dengan beberapa bahasa Semit yang paling tua seperti Akkadia yang hidup sekitar tiga ribu tahun sebelum Nabi Isa as., bahasa Arab merupakan bahasa yang paling muda dan paling kaya dalam literatur linguistiknya. Oleh beberapa linguist bahasa Arab dianggap sebagai bahasa Semit paling primitif yang masih ada. Bahasa Arab sangat dipengaruhi oleh tradisi-tradisi Greko-Latin diketahui lewat terjemahan karya Dionnysius Thrax ke dalam bahasa Armenia, kemudian ke dalam bahasa Syria dan diikuti para ahli tata bahasa Arab.

Tesis Lyon senada dengan tesis Adalbertus Merx (1989) yang dikutip Versteegh menyatakan bahwa tata bahasa Arab Syria mengambil prinsip-prinsip teori linguistiknya dari tradisi Yunani, sedangkan linguistik Arab mengambil dasarnya dari tradisi logika Aristotelian. Merx menyetujui beberapa bukti keterkaitan linguistik Arab dengan gagasan Aristoteles antara lain: 1) pembagian jenis kata (*part of speech*) yaitu *ism*, *fi'il* dan *harf* yang menurutnya sepadan dengan terminologi klasik Yunani *Onoma*, *Rhema*, dan *Syndesmos*. Tesis ini dikritik oleh Versteegh bahwa pada saat bangsa Arab sedang mengembangkan teori-teori tata bahasanya, filsafat dan logika Yunani belum menyebar luas sampai saat karya-karya linguistik tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Pengaruh tradisi filsafat dan logika Yunani terhadap bahasa Arab oleh Versteegh dipetakan ke dalam dua kategori, yaitu pengaruh langsung (*direct*) lewat terjemahan dan tidak langsung (*indirect*) dalam bentuk kontak antara bangsa Arab dengan tradisi peradaban Hellenistik pada periode awal Islam.

Berdasar tesis di atas dibuat equivalensi terminologi linguistik sebagai berikut:

Terminologi Arab	Terminologi Yunani	Terminologi Inggris
<i>Harf</i>	<i>Stoicheion</i>	<i>Particle</i>
<i>I'rab</i>	<i>Hellenismos</i>	<i>Declension</i>
<i>Sarf</i>	<i>Klisis</i>	<i>Inflection</i>
<i>Raf'</i>	<i>Orthe (ptosis)</i>	<i>Nominative</i>
<i>Ta'addin</i>	<i>Metabasis</i>	<i>Transitivity</i>
<i>Harakat</i>	<i>Kinesis</i>	<i>Vowel</i>
<i>I'lal</i>	<i>Phate</i>	<i>Sound changes</i>
<i>Kalâm/Qaul</i>	<i>Logos/Lexis</i>	<i>Sentence/Utterance</i>
<i>Fi'idah</i>	<i>Autoteleia</i>	<i>Meaningfulness</i>
<i>Ma'nâ</i>	<i>Lekton</i>	<i>Meaning</i>

Beberapa rumpun bahasa yang secara genetika berpengaruh terhadap pembentukan dan perkembangan bahasa Arab yang dipakai al-Qur'an meliputi rumpun induk dan cabang sebagai berikut. Bahasa Semit yang dari rumpun induk ini bisa dibagi kepada kelompok

bahasa Ibrani, Suryani, Habsyi, dan bahasa Nabti.

1. Rumpun bahasa Ibrani mewarisi kosakata seperti *akhlada* artinya *rakana*; *al-awah* atau *ad-du'â*; 'ir atau *himâr*; *jahannam* aslinya *kahnam*; *darâsat* sama artinya dengan *qarâ`at*, *salawât* adalah nama kuil Yahudi, dan *tuwa* artinya malam atau nama seseorang,
2. Rumpun bahasa Suryani yang menelurkan istilah *asfar* atau *kutub*; *at-tûr* artinya *al-jabal*; 'adn artinya *jannah*; *al-qayyûm* artinya *la yanâmu*, dan kata-kata semisal *haita laka* dan kata 'alim.
3. Rumpun bahasa Habsyi adalah *ibla'i* atau *izdardih*; begitu pula *al-awah*, *al-muqin*, *ar-rahîm*; *al-awâbu* atau *al-masbah*; *al-jibt* atau *asy-syaitân*, kata *as-sahir*, *tâhâ ya Muhammad*, *tûba al-jannah*, *mas`at al-asa*, *al-arâ`ik* atau *as-surur*.
4. Rumpun bahasa Nabti seperti *al-asfar* artinya *al-kutub*; *akwâb al-akwâz* atau *al-jarar*, *al-hawariyyun*, *safarah* atau *al-qurra`*, *taha ya rajul*, *firdaus al-karam*, *malakût al-malak*, *wizru al-jabal* dan *al-malja`*¹⁸

Dalam hal rumpun bahasa, As-Suyuti mengikuti pendapat para ulama Arab yang menganggap seluruh lafal yang dimasukkan dalam al-Qur'an berinduk dari bahasa Semit. Pendapat ini tidak semuanya benar karena masih ada lagi rumpun bahasa lain juga memiliki pengaruh pada bahasa Arab. Adapun rumpun bahasa Hindi-Eropa pengaruhnya tidak sebanyak bahasa Yunani dan Persi dan terkadang terjadi kesalahan dalam penyebutan asas-usulnya.

1. Dari bahasa Persi seperti *abâriq*, *tariq al-mâ`*, *istabraq*, *ad-dibâj al-galiz*, *tanur*, *jahannam*, *dinâr*, *zanjabil*, *sijjil*, *as-sarâdiq* atau *ad-dâhiz*, *saqar*, *salsabil*, *sundus*, *kâfurah*, *kuwwirat*, *marjan*, *misk*, *maqâlid*.
2. Dari bahasa Yunani seperti *ar-raqîm* atau *al-lauh* atau *ad-dawâh*; *saryan* atau *nahrân*, *as-sirât*, *sarhun*, 'adn, *al-bustân*, *al-qist*, *al-qistâs*, *qintâr*.

18 As-Suyuti, *Al-Itqân fi 'Ulum al-Qur`ân Juz 1*, al-Qahirah, al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, tt. hlm. 138-141.

3. Dari bahasa Hindia seperti *iblâ'i* atau *isyrâbi*, *tuba al-jannah*

Dari rumpun Hamiyah yang terdiri

1. Dari bahasa Barbariyah seperti *anat* atau *nadkhah*, *yasri* atau *yandaj*, *al-muhil* 'akr az-zait.
2. Dari bahasa Qibty seperti *sayyiduhâ* atau *zaijuha*, *al-ûla wa al-âkhirah* yang artinya kebalikan dari bahasa Arab, *batâ`i-nuha zawâhiruhâ*, *farjah qalilâh*.

Para ahli menemukan kesulitan dalam melacak periodisasi bahasa Arab dan juga sumber otentiknya. Bahasa Arab kemudian berkembang dalam bentuk gaya bahasa puitis sepanjang lebih dari dua abad sebelum masa Islam sehingga tidak mustahil jika era Jahiliah merupakan era dimulainya desah nafas kehidupan bahasa Arab.¹⁹

Melacak kondisi bahasa Arab sebelum kedatangan agama Masehi, tujuh abad sebelum kedatangan Islam, diperoleh peta yang gelap sebab tak ada naskah berbahasa Arab yang bisa dilacak sampai abad ketiga Masehi. Meski demikian, bukan berarti bahasa Arab belum terbentuk waktu itu, melainkan terwujud dalam bentuknya yang baru dan berbeda dari bahasa Samiyah. Sebagian orientalis menegaskan bahwa bahasa Arab yang terbentuk itu terpelihara lewat unsur-unsur bahasa Samiyah secara lebih ketat dibanding dengan cabang-cabang bahasa Samiyah yang lain.

Berdasar informasi sejarah dapat dikemukakan sebuah hipotesis umum mengenai periodisasi bahasa Arab berdasar hubungannya dengan bahasa induk Samiyah. Berawal dari rekaman tulisan naskah yang tertulis dalam bahasa Arab yang paling tua dan peristiwa-peristiwa sejarah yang mengikutinya, disusun periodisasi bahasa Arab sebagai berikut.

1. *Semitic periode*, secara tentatif masa ini adalah masa rekonstruksi bahasa beserta bukti-bukti atas sebutan para pemuka bangsa Samiyah. Periode ini adalah periode penghimpunan bahasa lewat kelompok komunitas Samiyyun yang memiliki hubungan kekerabatan. Bahasa Arab kemudian melepaskan

¹⁹ Ridwan Munisi Abd Allah, *Ayât al-Fath fi al-Qur`ân al-Karim Dirâsah Dalâliyyah*, al-Qahirah: Dar an-Nasyr li al-Jami'ah, 2007, hlm. 26.

diri secara bertahap dari waktu ke waktu sejalan dengan kelompoknya masing-masing dan membentuk komunitas bahasanya. Selanjutnya dari bahasa-bahasa tersebut dilakukan verifikasi dan pemilahan sesuai dengan rumpun komunitas dan dialeknya masing-masing.

2. *Classical Arabic*, pada masa ini bahasa Arab memasuki fase kemapanan dengan karakteristiknya sebagai bahasa di Jazirah Arab dan yang paling dikenal adalah bahasa Quraisy sebagai bahasa kabilah yang mampu mendaulat berbagai dialek yang hidup dan tersebar di sekitarnya. Bahasa Quraisy memperoleh reputasi yang cukup tinggi oleh karena berbagai faktor pendukung seperti faktor ekonomi, politik, kekuasaan dan lebih-lebih faktor geografis. Kawasan bahasa Quraisy menjelma menjadi sebuah lembah besar yang menampung aspirasi terciptanya segudang puisi dan prosa bagi sastrawan dan pujangga masa itu. Terbukti untuk selanjutnya al-Qur'an turun ditengah-tengah komunitas Quraisy yang bahasanya mampu mewakili bahasa Arab Jazirah pada umumnya.
3. *Neo Classical Arabic*, periode ini ditandai oleh merambahnya wilayah kekuasaan Islam dan pemeluknya yang terdiri dari bangsa sekitar setelah keberhasilan Islam dalam penaklukan daerah-daerah sekitar. Pada periode ini bahasa Arab berkembang ke arah bahasa kolokial modern, sementara bahasa Arab periode klasik tetap hidup sebagai bahasa fusha, bahasa liturgi normatif satu-satunya dengan segala ciri dan kekhususan fonologi, morfologi, sintaksis, uslub (*style*), dan semantiknya. Terwujudnya kelestarian bahasa Arab fusha didukung oleh faktor dan situsai sejarah yang tidak ada pada bahasa-bahasa lain sebagai disebut oleh Ramdhan 'Abd at-Tawwab bahwa bahasa Arab pada berada pada situasi yang tidak dimiliki oleh bahasa lain dan oleh sebab selalu hidup dan bercengkerama dengan al-Qur'an selama empat belas abad seperti ditegaskan oleh al-Qur'an, yaitu

*innâ nahnuu nazzalna az-zikrâ wa innâ lahu la hâfizun*²⁰

Sesungguhnya Kamilah yang menurunkan al-Qur`an dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya.

Di antara cabang dari induk bahasa Samiyah yang masih bisa dilacak adalah bahasa Arab, Ibrani, dan bahasa Suryani, sedangkan bahasa Himyari telah lebih dahulu mengalami kemunduran sejak sebelum datangnya Islam kecuali beberapa kata atau istilah yang masih dikenal yang kemudian bercampur dengan bahasa Arab pada umumnya. Pada bahasa Babilia atau yang juga disebut Asyuria, atau Kadaniah Kuno masih terdapat bekas pengaruhnya dalam bentuk infleksi yang dimuat dalam kamus-kamus yang kebanyakan juga termasuk dari bahasa Arab. Termasuk sisa-sisa yang ada, adalah pada bentuk infleksi dalam bahasa Ibrani maupun Suryani. Terdapat dua belas bentuk infleksi yang sebagian sudah tidak digunakan yang menunjukkan bukti otentisitas dari ketiga rumpun bahasa Arab, Ibrani dan Suryani. Adapun bentuk-bentuk infleksi tersebut adalah sebagai berikut.

<i>fa'ala</i>	<i>nif'ala</i>	<i>fā'ala</i>	<i>syaf'ala</i>
<i>ifta'ala</i>	<i>iftan'ala</i>	<i>ittaf'ala</i>	<i>ittanfa'ala</i>
<i>iftā'ala</i>	<i>iftan'ala</i>	<i>istaf'ala</i>	<i>istanaf'ala</i>

Bentuk *iftan'ala* dan *istanafa'ala* hanya ada dalam bahasa Asyuria, bentuk verba *fa'ala* dan *fā'ala* hanya ada dalam bahasa Asyuria dan bahasa Arab, sedang bentuk *nif'ala* dan *ittafa'ala* hanya ada pada bahasa Suryani dan bahasa Ibrani. Adapun segi kemiripan di antara ketiga bahasa yaitu Arab, Suryani, dan Ibrani terdapat pada beberapa bentuk yang bisa dipelajari dan diteliti yang bisa menunjukkan bahwa ketiganya berasal dari sumber yang sama. Unsur-unsur persamaan atau kemiripan tersebut bisa dicermati dari sebutan atau lafal penamaan alam yang tidak pernah berubah pada lintas waktu dan lintas geografis.

Diistilahkan oleh Mustafa Sadiq ar-Rafi'i sebagai sebutan bagi

²⁰ Qur`an, al-Hijr (15): 9

nama-nama abadi (*al-alfâz al-khâlidah*) seperti kata-kata *al-ard*, *as-samâ`*, disamping sebutan untuk fenomena alam dan anggota tubuh manusia yang materi bahasanya sama atau dengan sedikit perbedaan bentuk timbangan infleksi (*wazan*) di sana-sini.²¹

Ditemukan pada ketiga bahasa ini beberapa jenis verba dan nomina dan bentuk-bentuk infleksinya yang memiliki keserupaan dan keserasian bentuk maupun bunyi. Sedang bentuk-bentuk lafal yang tetap dalam ketiga bahasa yang lahir sebagai warisan dari sumber asalnya terjadi pada kata-kata ganti (*zamâ`ir*). Kata-kata ganti pada ketiga bahasa relatif tidak mengalami perubahan dan tetap seperti bentuk dan bunyi semula meski dengan sedikit perbedaan. Kata-kata ganti ini merupakan materi asli yang tidak mengalami penambahan atau pengurangan secara berarti. Berikut adalah *zamâ`ir* yang menunjukkan kemiripan antar tiga bahasa, Arab, Suryani, dan Ibrani.

ARAB	IBRANI	SURYANI
<i>ana</i>	<i>anni</i>	<i>ana</i>
<i>anta</i>	<i>Ith</i>	<i>anta</i>
<i>anti</i>	<i>At</i>	<i>antî</i>
<i>huwa</i>	<i>Huwâ</i>	<i>huwa</i>
<i>hiya</i>	<i>Hiyâ</i>	<i>hiya</i>
<i>nahnu</i>	<i>Anahnu</i>	<i>hannu</i>
<i>antum</i>	<i>Itum</i>	<i>antûn</i>
<i>antunna</i>	<i>Itna</i>	<i>antîna</i>
<i>hum</i>	<i>Him</i>	<i>hanun</i>
<i>hunna</i>	<i>Hin</i>	<i>hanin</i>

Daftar konstrastif dari beberapa bentuk kata ganti di atas menunjukkan bahwa beberapa kata ganti dari tiga rumpun bahasa terbukti mirip dan bahwa bahasa Arab mengandung jenis unsur bunyi yang mirip sama, hanya saja yang digunakan dalam bahasa Arab lebih luwes dan ringan untuk diucapkan. Perbedaan terjadi oleh karena perbedaan pergeseran bentuk infleksi dan bangunan morfologi yang bentuknya beragam. Terlebih, warisan bahasa Arab khususnya tidak

²¹ Mustafa Sadiq ar-Rafi'i, *Târîkh Adab al-'Arab*, hlm 82.

diturunkan lewat tulisan, melainkan dari lisan ke lisan. Lain dengan bahasa Ibrani misalnya, ia merupakan warisan bahasa yang sudah terekam dalam bentuk tulisan semenjak lama sehingga bentuk dan bunyinya lebih stabil meskipun bahasa Ibrani tersebut telah lama hidup dan melewati kurun panjang, disamping ia juga hidup di tengah aneka ragam rumpun bangsa yang hidup saat itu. Jadi, pembicaraan mengenai kemiripan bahasa Arab dengan bahasa-bahasa rumpunnya menjadi diskusi yang panjang oleh sebab bahasa Arab sendiri telah mengalami pembauran dengan bahasa-bahasa Habsyi, Himyari, Ibrani dan Suryani sendiri.

Berikut ini dikemukakan fakta dari al-Qur`an bagaimana eratny kaitan antara bahasa Arab dengan bahasa Ibrani. Bukti-bukti di atas menuntun pada asumsi tentang pemahaman terhadap keserupaan bahasa Arab dengan induk bahasa Samiah yang tidak lepas dari berbagai gejala dan fenomena dari kehidupan bahasa itu sendiri, di antaranya:

1. boleh jadi bahasa Arab merupakan cabang dari induk aslinya yang memiliki kadar otensitas tinggi dan tidak diragukan yang kemudian membentuk cabang atau bagian yang berdiri sendiri, atau
2. ia merupakan dari bagian derivasi bahasa induk yang kemudian mengalami penyempurnaan lewat unsur-unsur bahasa lainnya dengan caranya tersendiri.

Perlu pula dicatat bahwa mayoritas komunitas suku Adnan menganggap diri mereka berbeda dari kelompok suku Qahtan, disamping juga disebutkan bahwa kelompok Himyar sering dikaitkan dengan bangsa Arab padahal kenyataannya bukan satu keturunan.

Bangsa Yahudi pada sisi lain meskipun telah hidup berbaur dengan bangsa Arab dalam kurun panjang, tidak lain hanyalah komunitas yang menjalin perjanjian dengan bangsa bangsa Arab tanpa pernah memperhatikan soal garis keturunan apalagi dengan bahasa Arab yang sangat peduli terhadap garis keturunan mereka. Mereka juga tidak peduli apakah bahasa yang mereka pakai sesungguhnya bagian dari bahasa Ibrani atau Himyari, dan yang terpenting bagi

mereka sebagai keturunan bangsa Samiah, bisa hidup wajar dan alami di Semenanjung Arabia tanpa adanya ikatan emosi budaya, tradisi dan di ranah yang mereka tinggali.

Berikut ini beberapa fakta dari al-Qur'an yang bisa dirumuskan mengenai eratnya kaitan antara bahasa Arab dengan bahasa Ibrani dalam penjelasan sebagai berikut.

1. Pengakuan al-Qur'an akan wujudnya Kitab Taurat sebagai wahyu yang turun dari Allah swt. lewat utusan-Nya yaitu Nabi Musa, hanya saja kitab tersebut telah mengalami perubahan dan bahkan penggantian dalam teks bahasanya sebagaimana ditegaskan al-Qur'an berikut.

*Wa laqad âtaina Musâ al-kitâba fa uhtulifa fihi wa lau la kalimatun sabaqat min rabbika laqudiya bainahum wa innahum la fi syakkîn minhu murib.*²²

Dan sesungguhnya Kami telah memberikan Kitab (Taurat) kepada Musa, lalu diperselisihkan tentang kitab tersebut. Dan seandainya tidak ada ketetapan yang telah terdahulu dari Tuhanmu, niscaya telah ditetapkan hukuman di antara mereka. Dan sesungguhnya mereka (orang-orang kafir Makkah) dalam keraguan yang menggelisahkan terhadap al-Qur'an.

2. Kitab Taurat yang asli telah mengalami perbaikan dan koreksi sehingga mengkaburkan bahkan menghilangkan ajaran-ajaran pokok dan itu didasarkan atas tantangan Tuhan lewat firman-Nya berikut.

*Kullu at-ta'âmi kâna hillan li bani isrâ'ila illâ mâ harrami isrâ'ilu 'alâ nafsihi min qabli an tunazzala at-taurâh. Qul fa`tu bi at-Taurati fatluhâ in kuntum sâdiqin fa man uiftarâ'ala Allâh al-kaziba min ba'di zâlika fa ulâ`ika hum az-zâlimun.*²³

Semua makanan itu halal bagi Bani Israil kecuali makanan yang

²² Qur'an, Hud (11): 110

²³ Qur'an, Ali Imran (3): 93-94.

diharamkan oleh Israil (Ya'kub) atas dirinya sebelum Taurat diturunkan. Katakanlah '(Jika kamu mengatakan ada makanan yang diharamkan sebelum turun Taurat) maka bawalah Taurat itu, lalu bacalah dia jika kamu orang-orang yang benar. Maka barangsiapa mengada-adakan dusta terhadap Allah sesudah itu, maka merekalah orang-orang yang zalim.

3. Terdapat berbagai data mengenai dikenalnya teks Taurat oleh sebagian diakui oleh masyarakat, meskipun dari dilihat segi redaksi otensitasnya masih diperdebatkan sebagaimana dalam firman-Nya

*fa wail lillazina yaktubuna al-kitâba bi aidihim summa yaquluna hâza min 'indi Allâhi liyasytaru bihi samanan qalilan.*²⁴

Maka kecelakaanlah bagi orang-orang yang menulis al-Kitab dengan tangan mereka sendiri, lalu dikatakan, "Ini dari sisi Allah", dengar maksud untuk memperoleh sedikit keuntungan atas perbuatannya tersebut.

Demikian pula masuknya sebagian sumber tersebut ke dalam teks Taurat menambah peliknya fenomena kontroversial ini dan hal ini yang terus dikritisi oleh al-Qur`an sebagai berikut.

*Afalâ yatadabbaruna al-Qur`ân wa lau kâna min 'indi gair Allâh la wajadu fihî ikhtilâfan kasira.*²⁵

Maka apakah mereka tidak memperhatikan al-Qur`an. Kalau sekiranya al-Qur`an itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka menemukan banyak pertentangan di dalamnya.

4. Sebagian orientalis meyakini baik secara terang-terangan maupun tersembunyi terdapatnya keserupaan lafaz, kata, atau susunan kata atau kesamaan pada sebagaian nama dan kejadian antara Taurat dan al-Qur`an. Hal ini menunjukkan terdapatnya pengaruh nilai atau ajaran Yahudi (Yahudiyah)

²⁴ Qur`an, al-Baqarah (2): 79

²⁵ Qur`an, an-Nisa` (4): 82.

dalam Islam. Di antara mereka yang melakukan penelitian komparatif akhirnya membuat kesimpulan bahwa Masehi dan Islam tidak lain saudara muda agama dari ajaran Yahudi.²⁶ Kemungkinan terdapatnya keserupaan atau kemiripan dari segi bahasa ini hanyalah fenomena luar (*surface structure*), namun bisa saja berbeda dari segi

3. Nafas Kehidupan Bangsa Arab

Bagi penduduk Makkah, perniagaan merupakan sebuah rutinitas dan tradisi tanpa henti sebab kegiatan niaga sudah merupakan irama dan nafas bagi kehidupan mereka. Bagi mereka yang tidak memiliki modal sekalipun akan terlibat dalam aktivitas niaga ini, minimal dalam bentuk penyedia sarana, penjual jasa, menjadi pengawal, kuli, kurir atau penunjuk jalan dan sebagainya. Perniagaan yang menjadi kegiatan penduduk Makkah telah menjadi bagian hidup yang tak terpisahkan, menjadi bagian yang menyatu dalam setiap jiwa.

Al-Qur`an menjelaskan fenomena kehidupan berniaga ini pada Surah al-Qasas,

*Awalam numakkin lahum haraman âminan yujbâ ilaihi samaratu kulli syai`in rizqan min ladunnâ*²⁷

Dan apakah Kami tidak meneguhkan kedudukan mereka dalam daerah haram (tanah suci) yang aman, yang didatangkan ke tempat tersebut buah-buahan dari segala macam (tumbuh-tumbuhan) sebagai rizki bagimu dari sisi Kami?

Ayat lain menyebutkan,

*Li ilâfi Quraisy, ilâfihim rah asy-syitâ` wa as-saij*²⁸

²⁶ Ridwan Munisi Abd Allah, *Âyât al-Fathfi al-Qur`ân al-Karîm: Dirâsah Dalâliyah Muqâranah*, al-Qahirah: Dar an-Nasyr li al-Jami`ah, 2008

²⁷ Qur`an, Surah al-Qasas (28), 5

²⁸ Qur`an, Surah Quraisy (106), 1—2.

Karena kebiasaan orang-orang Quraisy, yaitu kebiasaan mereka bepergian pada musim dingin dan musim panas

Tradisi dalam kehidupan berniaga sebelum datangnya Islam ini, meskipun ketika mereka sudah beriman, tetap menjadi perhatian al-Qur`an agar terus mengingatkan mereka tidak terlena dengan keasyikan tersebut dan lupa mengingat Tuhan.

Yâ ayyuha allazina âmanu izâ nudia li as-salati min yaum al-jumûati fasâu ilâ zikr Allah wa zar a-bai' zâlikum khairun lakum in kuntum ta'lamun, fa izâ qudiyat as-salâtu fantasyiru fi al-ardi wa ibtagu min fadl Allâh wazkur Allâh kasiran la'allakum tuflihun, wa izâ rau tijâratan aw lahwa infaddu ilaihâ wa tarakuka qâ`iman, qul mâ 'inda Allâh khair min al-lahwi wa min at-tijârâti wa Allâh khair ar-Râziqin.²⁹

Wahai orang-orang yang beriman apabila diseru untuk melaksanakan salat pada hari Jum`at, maka segeralah kamu mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli. Yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui. Apabila salat telah ditunaikan, maka bertebaranlah kamu di bumi; carilah karunia Allah dan ingatlah Allah banyak-banyak agar kamu beruntung. Dan apabila mereka melihat perdagangan atau permainan, mereka segera menuju kepadanya dan mereka tinggalkan engkau (Muhammad) sedang berdiri (berkhotbah). Katakanlah, "Apa yang di sisi Allah lebih baik daripada permainan dan perdagangan", dan Allah Pemberi Rezeki yang terbaik.

Al-Qur`an dengan gaya bahasanya menyapa perasaan dan pikiran penduduk Arab untuk menunjukkan jalan terbaik dalam menyikapi dunia perniagaan yang telah menjadi bagian hidup mereka dengan ungkapan

Rijâln lâ tulhihim tijâratun wa lâ bai'unân zikr Allâh wa iqâm as-salâh wa itâ` az-zakâh yakhâfuna yauman tataqallabu fihî al-qulûb wa al-absâr³⁰

²⁹ Qur`an, Surah al-Jumu'ah 9 — 11.

³⁰ Qur`an, Surah an-Nur 37.

Orang-orang yang tidak dilalaikan oleh perdagangan dan jual beli dai mengingat Allah, melaksanakan salat, dan memberikan zakat. Mereka takut pada hari ketika hati dan penglihatan menjadi guncang.

Serta memberi bakar gembira dan sekaligus tawaran akan tentang jenis perdagangan yang akan menyelamatkan kehidupan mereka berikut

Yâ ayyuha allazina âmanu hal adullukum 'ala tijâratin tunjikum min 'azâb alim³¹

Wahai orang-orang yang beriman! Maukah kamu Aku tunjukkan suatu perdagangan yang dapat menyelamatkan kamu dari azab yang pedih?

Fakta dari kehidupan Arab yang dinamis ini menjadi bukti akan adanya dua kenyataan, yaitu

1. sejak lama bangsa Arab menjalin hubungan dengan negeri-negeri yang berperadaban maju dalam berbagai bidang niaga, politik, sosial dan militer,
2. bahasa Arab mengalami pertumbuhan akibat pengaruh dari hubungan dengan berbagai bahasa yang ada yang lebih tua usianya, baik dengan rumpun Semit maupun dengan rumpun-rumpun lainnya.

Seperti dijelaskan al-Qur`an tentang kehidupan sosial dan agama bangsa Arab sebelum Islam maka tumbuhnya bahasa Arab menjadi gambaran bagi perkembangan bahasa pada umumnya, hanya saja pertumbuhan bahasa Arab mengarah kepada karakteristik yang berbeda dari uslub (gaya) bahasa, baik dalam bidang prosa dan puisi.³²

³¹ Qur`an, Surah as-Saff 9.

³² Hilmi Khalil, *Al-Muwallad: Dirasatun fi Numuw al-Lugah al-Arabiyyah wa Tatawwuruha ba'da al-Islam*, Beirut, Dar an-Nahdah al-Arabiyyah, 1405H/1985 M, hlm. 111.

3.1. Kehidupan Niaga

Hubungan niaga yang telah dilakukan bangsa Arab dengan bangsa-bangsa sekitar semenanjung tidak saja terbatas pada urusan perdagangan, melainkan juga hubungan lain yang menyangkut aspek pengetahuan, peradaban, dan lebih-lebih bahasa. Hal ini terjadi oleh adanya pengaruh hubungan timbal balik dalam dunia perdagangan, perjalanan jauh dan interaksi dengan bangsa-bangsa lain non-Arab yang membutuhkan isyarat dan tanda yang dapat dipakai untuk saling berkomunikasi satu sama lain. Bahasa merupakan sarana penting dalam membangun komunikasi yang sehat untuk saling mengenal dan memperoleh kesepahaman terutama dalam aktivitas jual beli di antara mereka. Komunikasi dengan luar ini menjadi faktor yang tidak kalah penting dalam mempengaruhi kehidupan bangsa Arab dari segi budaya, tradisi dan bahasa mereka. Semakin luas ranah komunikasi mereka, semakin luas pula pengaruh hubungan antar para pedagang (tujjar) dan dengan sendirinya menimbulkan transformasi budaya dan peradaban, juga transformasi perilaku jual beli mulai dari jenis barang yang diperdagangkan.

Melalui fenomena di atas, lahirlah lafaz, kosakata, dan istilah baru terkait dengan dunia perniagaan dan perdagangan. Sebagian dari kata-kata atau istilah asing terus berlaku dan digunakan bangsa Arab dalam kurun yang panjang dan ada sebagian kemudian yang hilang ditelan masa serta tidak lagi dipergunakan lagi dalam komunikasi keseharian. Tentu, istilah baru tersebut tidak hanya terbatas pada istilah-istilah niaga melainkan juga pada istilah-istilah lain yang tidak ada kaitan dengan niaga melainkan ungkapan-ungkapan bahasa baru yang menyertai perkembangan daya khayal dan corak berpikir mereka di kemudian hari.

Perubahan dalam sistem dan corak perdagangan diikuti pula oleh perubahan dan perkembangan dalam cara berkomunikasi antar individu dan antar kelompok masyarakat. Bahasa yang digunakan dalam komunikasi lewat berbagai sektor dan struktur masyarakat berpengaruh pula pada kehidupan niaga dan melahirkan materi atau bahan istilah yang baru. Dimulai dari istilah *al-bai'*, *asy-syirâ'* sampai kepada

istilah-istilah dalam kehidupan pertanian dan industri menyertai perkembangan bahas dan istilah yang digunakan seperti *al-'atıluna bi al-wirâsah*, *al-'amalu haqq*, *tauzîfu ru`ûsi al-mâl*. Dalam perpajakan muncul istilah *asy-syarâ`ih ad-darîbah*, *al-au'ıyyah ad-daribiyyah*, *ad-darâ`ib at-tasâ'udıyyah* dan dalam bidang konsumtif digunakan istilah *al-mustahlik*, *al-mujtam'ât al-istihlâkiyyah*, *as-sila' al-bâdilah*. Perkembangan bahasa niaga dalam komunikasi memunculan istilah-istilah niaga lain seperti *at-ta'âqud wa al-isti`jâr*, *asy-syahn*, dan *at-ta`min*.

Dalam kaitannya dengan kehidupan niaga pada umumnya, istilah-istilah Al-Qur`an menjadi rujukan yang memiliki andil besar dalam perubahan dan perkembangan komunikasi dalam bahasa Arab. Istilah-istilah perniagaan tersebut dicontohkan dalam distribusi sebagai dilakukannya Farid 'Aud Didar berikut.³³

1. Istilah dalam bentuk *ism* meliputi *bidâ'ah*, *bai'*, *tijârah*, *saman*, *mâl*, dan *'uqud* seperti *hâzihi bidâ'atuna ruddat ilainâ* (Surah 12/19); *wa ahalla Allâhu al-bai' wa harrama ar-ribâ* (Surah 2/275); *illa an takuna tijâratan 'an tarâdin minkum* (Surah 4/29); *wa syarauhu bi samanin bakhshin darâhima ma'dudah* (Surah 12/20); *fa in tibtum fa lakum ru`ûsu amwâlikum* (Surah 2/279); *ya ayyuha allazina amnu aufu bi al-'uqud* (Surah 5/1)
2. Dalam bentuk verba seperti *bâya'tum*, *tudîrunaha*, *syarau*, *yasyrûna* dalam ayat-ayat *wa asyhidu iza tabâya'tum* (Surah 2/282); *illâ an takuna tijâratan hadiratan tudîrunahâ* (Surah 2/282); *yasytaruna ad-dalâlah* (Surah 4/44)
3. Dalam bentuk imperatif seperti *wa isytaru*, *bâyi'* dalam al-Qur`an *wa isytarau bihi samanin qalîlâ* (Surah 3/187); *fa bâyi'hunna* (Surah 60/12).

Al-Qur`an menyebut beberapa istilah tentang moneter dan mata uang seperti *mâl*, *'umlah*, *darâhim* dan istilah mengenai sewa dan pekerjaan seperti *ijarah* dan *kasb*, istilah utang (*dain*), gadai (*rahn*), peminjaman (*qard*) dan pembukuan (*al-kitâbah*).

³³ Farid 'Aud Didar, *Al-Khasa'is ad-Dalaliyah li Ayat al-Mu'amalat al-Maddiyah*, Jamiah al-Qahirah, 1415 H/1995 M, hlm. 58.

3.2. Komunikasi Sosial

Proses penyerapan bahasa asing oleh bangsa Arab sebelum Islam melalui kosakata dan istilah berbagai bahasa sejalan dengan komunikasi yang mereka jalin, semakin banyak bangsa mereka kenal, semakin banyak pula ragam bahasa yang mereka kuasai. Komunikasi bahasa akibat hubungan dengan dunia luar menyebabkan menyebabkan terserapnya berbagai istilah asing dan mengakibatkan semakin luasnya garis isoglos bahasa yang mereka kuasai di semenanjung Arab.

Menurut Mahmud Ahmad Najlah³⁴, terdapat tiga metode penyerapan istilah asing ke dalam bahasa Arab. Pertama, penyerapan yang dilakukan dengan merubah struktur aslinya dengan penambahan atau pengurangan dalam proses perubahan, baik dalam bunyi maupun strukturnya, contohnya adalah kata *bahraj*. Kedua, penyerapan dengan merubah lafal dari bentuk aslinya tanpa adanya proses ke dalam struktur bahasa Arab, seperti *âjur*, *sisambar*. Ketiga, penyerapan yang dilakukan sekedar mengambil istilah tersebut sebagaimana adanya sesuai dengan aslinya tanpa mengalami penambahan atau pengurangan dalam proses perubahan, baik dalam bunyi maupun strukturnya, seperti kata *khurasân*.

Sebagian ulama Arab ada yang membiarkan kata-kata asing tersebut dikenal sebagai kata asing sesuai dengan bunyi dan bentuknya seperti yang dilakukan oleh as-Suyuti dan Jurji Zaidan, tetapi tidak sedikit yang kemudian memasukkannya ke dalam susunan infleksi Arab seperti kata *lijâm* yang asalnya bahasa Persia *lakam* kemudian dimasukkan dalam susunan struktur Arab sesuai dengan bentuk derivasinya *aljama ad-dâbbah* ‘mencambuk hewan’.

Perlunya menjadi catatan bahwa istilah asing yang diserap ke dalam bahasa Arab jumlahnya relatif sedikit dan tidak sebanding dengan jumlah khazanah leksikal Arab yang tersusun dalam berbagai kamus Arab. Salah satu watak bangsa Arab adalah suka menjauhkan diri dari pengaruh asing dan lebih suka mengikat diri dalam ikatan atau

³⁴ Mahmud Ahmad Najlah, *Lughah al-Qur`ân fi Juz `Amm*, Beirtu, Dar an-Nahdah al-`Arabiyyah, 1981, hlm. 29.

nasab keluarga (Badui) mereka. Jika seorang Arab menikahi wanita non-Arab mereka menjuluki keturunan wanitanya dengan *hajin* (dari kata *hujnah*), jika seorang Arab menikahi janda mereka sebut dengan *muqrif*, dan jika seorang *ajami* 'asing' menikahi wanita Arab disebut dengan *al-falanqas*³⁵. *Fenomena model pernikahan semacam ini kurang disukai bangsa Arab dan dikisahkan Iyad, seorang keturunan Arab yang kemudian tinggal di Persia, bergaul dengan penduduk setempat yang mereka dianggap bias menurun martabat orang Arab, diperolok dan diperlakukan sebagai 'ajam 'orang asing' dan dipersulit jika ingin kembali ke negerinya lagi.*

3.3. Kehidupan Agama

Keyakinan atau agama memiliki kontribusi pengaruh yang dominan terhadap pertumbuhan dan perkembangan bahasa penduduk Semnanjung Arab, baik itu keyakinan samawi, paganisme, monoteisme maupun politeisme. Pengaruh tersebut terlihat jelas pada beberapa istilah dan kosakata yang mereka ucapkan. Di antara peristilahan dalam bahasa agama tersebut adalah beberapa kata huruf atau ungkapan yang pelik yang tidak mudah untuk dipahami dan dimaknai. Ada sebagaimana ungkapan huruf atau istilah bahasa yang tidak digunakan dalam linguafranca seperti huruf-huruf pisah (*hurûf muqatta'ah*) yang dipakai di awal surat semisal *alif lâm mîm; yâsin; tâ sîn mîm; tâhâ* dan sebagainya yang sulit dipahami dan hanya bisa dita'wil oleh sebagian ahli tafsir.³⁶

Turunnya al-Qur'an merupakan peristiwa penting dalam kehidupan bahasa Arab sebab ia mampu menampilkan beragam contoh gaya bahasa baru yang berbeda sekali dari struktur linguafranca yang mereka pakai sekaligus mendorong munculnya peradaban baru dalam kehidupan bangsa Arab. Peradaban baru ini selain menarik perhatian kalangan bangsa Arab juga sekaligus melahirkan materi baru khususnya dalam mengenali perkembangan bahasa Arab. Munculnya

³⁵ As-Sa'alibi, *Fiqh al-Lughah*, Beirut, 1903, hlm. 64.

³⁶ Al-Qurtubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* Juz 1, Al-Qahirah, Matba'ah Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1372, hlm. 154.

peradaban baru dalam dunia bahasa diwarnai dengan munculnya peristilahan-peristilah agama yang disebut dengan *al-kalimât al-islâmiyyah* 'istilah-istilah Islam'.³⁷

Hilmi Khalil menggambarkan besarnya pengaruh al-Qur`an terhadap pengayaan kosakata Arab dan perkembangannya sebagai berikut.

1. Peristilahan dalam bahasa doa, azan, khutbah, wirid, dan istilah-istilah bahasa yang digunakan dalam ibadah haji
2. Istilah bahasa yang dikaitkan dengan peribadatan seperti pengurusan soal kematian, janazah, ta'ziyah, ucapan syukur semisal; *al-bâqiyah fi hayâtika, hayâtuka al-bâqiyah, al-barakah fika, syakara Allâh sa'yakum, gafara Allâh zanbakum* dan sebagainya.
3. Bahasa yang digunakan dalam memuliakan al-Qur`an seperti tilawah, *al-ma`zun, mabruk, mubârak, Allâh yubâriku fika*
4. Ucapan-ucapan dalam sumpah semisal *wa Allahi, wa rabbuna, an-nabiyyi, al-mustafa, al-mushaf*
5. Ungkapan-ungkapan yang dikenal di kalangan masyarakat seperti *lâhauâ walâ quwwata illâ bi Allâh, astagfiru Allâh, a'uzu bi Allâh*
6. Ungkapan permohonan *lillah, ya rabbi, ya karim, a'tana mimma a'taka Allâh, 'ala Allâhi, rabbunâ yadaika, rabbunâ yarzuquka*³⁸

³⁷ Ar-Razi, *Kitab az-Zinah fi al-Kalimat al-Islamiyyah al-'Arabiyyah*, Juz 1, hlm. 56.

³⁸ Hilmi Khalil, *Al-Muwallad: Dirâsah fi Numuw al-Lughah al-'Arabiyyah wa Tatawwurhâ ba'da al-Islâm*, Beirut, Dar an-Nahdah al-'Arabiyyah, 1405 H/1985 M, hlm35.



II

ISOGLOS DIALEK ARAB

1. Kawasan Dialek Arab

The Arabic Language terbitan Columbia University Press (1997) mencatat sekitar 150 juta penduduk dunia menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa ibu mereka dengan segala bentuk variasi (dialek)-nya.¹ Kawasan bahasa Arab tidak hanya pada batas-batas geografis penuturnya karena penutur bahasa senantiasa berkomunikasi dengan penutur bahasa lain dan ini berpengaruh pada bahasa Arab dalam hal segi kosakata ataupun dari segi struktur morposintaksisnya.²

Dialek Arab dibedakan atas lima kelompok, yaitu *dialects of the Arabian peninsula*, *Mesopotamian dialects*, *Syro-Lebanese dialects*, *Egyptian dialects*, dan *Maghreb dialects*.³ Di era Jahiliah, diperkirakan ada dua kelompok dialek, *Eastern dialects* dan *Western dialects*. Namun, perpindahan penduduk telah mengubah peta geografis distribusi kedua kelompok ini.⁴ Chaim Robin mencatat penemuan Vollers dan Saruaw tentang dua kelompok dialek Arab Kuno, yaitu kelompok dialek Arab Timur dan dialek Arab Barat. Kelompok dialek Arab Timur meliputi dialek-dialek Tamim, Rabi'ah, Asad, 'Uqail, Gani, dan suku-suku Qis yang merupakan gugusan dialek yang meng-

¹ *The Arabic Language* (New York: Colombia University Press, 1997), hlm. 226.

² *The Arabic Language*. hlm. 144

³ *The Arabic Language*, hlm. 145.

⁴ *The Arabic Language*.

alami pertumbuhan ke arah bahasa modern, bahasa yang digunakan oleh para pujangga Arab.⁵

Untuk bahasa Utara dan Selatan, tidak terdapat indikator yang menunjukkan perbedaan dialek antara keduanya lantaran bahasa sastra yang berkembang pada komunitas Arab Jahiliah adalah bahasa Quraisy. Bahasa ini dipakai oleh para penyair untuk mencipta puisi lepas dari pengaruh dialek-dialek lokal dengan segala karakteristiknya. Wajarlah bila pada puisi Arab Jahiliah tidak terlihat ciri-ciri adanya perbedaan dialek tersebut.⁶

Sebenarnya upaya melacak ciri-ciri bahasa Arab sebelum turunnya al-Qur'an adalah bagian dari upaya studi yang sulit karena memerlukan eksplorasi mendalam mengingat panjangnya sejarah bahasa ini disamping tentunya minimnya data literatur mengenai bagaimana sesungguhnya bentuk dan karakteristik bahasa Arab sebelum Islam datang. Sebagai konsekuennya ada kesulitan dalam memaparkan pernyataan bahwa al-Qur'an dan bahasanya merupakan bagian dari ekspresi gaya bahasa yang memuat nilai keindahan dan seni tersendiri tanpa mampu menampilkan wujud gaya bahasa Arab serta ciri-ciri keindahan stylenya, terutama bentuk prosa yang pernah hidup dan dikenal sebelumnya.

Sulitnya melacak perbedaan dialek Selatan dan Utara Jazirah karena semuanya telah menyatu dalam bahasa Arab yang dikenal sekarang. Orang-orang Yaman tidak pernah bermukim secara tetap dalam batas-batas daerah yang dahulu dikenal dengan sebutan

⁵ Chaim Robin, *Al-Lahjât al-'Arabiyah al-Qadîmah*, hlm. 35 — 36.

⁶ Sugeng Sugiyono, "Tâhâ Husain Pandangan dan Teorinya tentang Puisi Arab Jahiliah" dalam *Al-Jami'ah* No. 44 Tahun 1991, hlm. 15. Tidak adanya ciri-ciri pembeda antara dialek Arab Adnaniyah di Utara dengan dialek Arab Himyariah di Selatan, dalam teori Tâhâ Husain, menjadi salah satu bukti untuk membuat tuduhan bahwa kebanyakan puisi Arab Jahiliah adalah palsu serta kehilangan otensitasnya. Lihat Tâhâ Husain, *Fi Al-Adab Al-Jâhilîy* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1927). Tuduhan ini telah dibantah, baik oleh Muhammad aš-Šâdiq al-'Afîfî dalam *Ad-Dirâsât al-Adabiyah*, Juz IV (Beirut: Dâr al-Fîkr, 1974) maupun Syaûqî Dîf dalam *Al-Bahs al-Adabîy Tabî'atuh Manâhîjuh Usûluh Masâdiruh* (Mesir: Dar al-Ma'ârif, 1979). Menurut Afîfî, analisis Tâhâ tidak benar sebab telah terjadi perubahan pada bahasa Himyar dan penduduk sekitar Yaman dari waktu ke waktu.

yumn ‘berkah’. Ada suku Kindah yang kemudian menetap di Utara, suku Khuza`ah di Makkah, dan sebelumnya suku Jurhum dan Aus di Madinah. Dengan digunakannya bahasa Arab dalam sastra, menjadikan bahasa tersebut semakin cantik dan berbinar, menjadi bahasa puitis yang dihiasi berbagai aspek seni lainnya seperti *arûd*, *qâfiyah*, irama, dan tema. Tentunya tidak asing lagi bagi penyair-penyair Arab Jahiliah, semisal Umru`ul Qaisy, untuk menciptakan puisi seperti yang dilakukan oleh para penyair sesudahnya. Mengenai bahasa Arab Adnaniyah, para perawi, menurut al-Suyûfi, sependapat bahwa suku Adnan tidak memiliki kesatuan bahasa, bahkan ada sebagian bahasa mereka yang hilang dan timbul perbedaan dialek dalam bahasa Adnan sendiri. Perbedaan dialek ini tampak sekali pada bacaan al-Qur`an.⁷ Syauqî menjelaskan bahwa puisi-puisi yang disandarkan kepada bahasa orang-orang Arab Selatan, bahasanya mirip dengan bahasa orang-orang Arab Utara. Hal ini menunjukkan orang-orang Arab Selatan yang bertetangga dengan orang-orang Arab Utara mulai meninggalkan bahasa Himyar dan berbicara dengan bahasa Adnan seperti yang dilakukan oleh Mazhaj dan Balharis bin Ka`ab. Tidak ada keterangan dalam *As-Sîrah an-Nabawiyyah* bahwa Rasulullah ketika menerima berbagai utusan dari Utara maupun Selatan pada *‘âm al-wufûd* membutuhkan perantara sebagai penerjemah atau *interpreter*. Ini salah satu bukti bahwa orang-orang Arab Selatan telah beradaptasi dengan bahasa Arab secara keseluruhan sebelum datangnya Islam sehingga tidak asing lagi dengan bahasa Adnan. Perpindahan orang-orang Yaman ke Utara sudah dimulai sejak abad keempat Masehi dan mereka berbaur dengan penduduk Utara dari tahun ke tahun. Meskipun mereka keturunan Yaman, mereka menjadi penduduk Utara dan berbicara dengan bahasa Adnan.

Zaki Mubarak dalam *An-Nasr al-Fanni fi al-Qarn ar-Râbi`* tidak meyakini kemampuan seorang ahli dalam mengungkapkan gambaran sesungguhnya mengenai sastra dalam kehidupan sosial pra Islam dan hubungannya dengan al-Qur`an yang di dalamnya

⁷ As-Suyuti, *Al-Itqân fi`Ulûm al-Qur`ân*, Juz I (Kairo: Maktabah at-Tijariyah al-Kubra, tt.bra, tt.).

telah menyatu kedua unsur ini dalam wujud bahasa. Apakah bahasa al-Qur'an dengan berbagai macam segi keindahannya tersebut merupakan bentuk *'abqariyyah* 'kegeniusan' atau apakah sebagai kekayaan warisan tradisi saja. Para orientalis sendiri sudah merasa puas dengan hipotesis bahwa bangsa Arab sebelum kedatangan Islam tidak memiliki satu bentuk peradaban dalam bidang sastra.. Sarjana Muslim pada umumnya masih setengah-setengah dalam melakukan analisis intrinsik terhadap bahasa al-Qur'an disebabkan terkendala adanya kegamangan psikologis terutama ulama Mesir dan negara-negara Timur Tengah.

Bahasa Arab selanjutnya menjadi bahasa wahyu dan merupakan bahasa yang memiliki sejarah formatif lewat pertumbuhan perkembangannya. Masyarakat Arab pra Islam terdiri dari beberapa kabilah dan memiliki sejumlah ragam dialek bahasa (*al-lahjât al-'arabiyah al-qadîmah*) yang berbeda-beda akibat perbedaan dan situasi dan kondisi khusus yang ada pada masing-masing wilayah.⁸ Berbagai dialek tersebut secara umum dapat dikelompokkan menjadi dua, yaitu Al-Arabiyyât al-Bâ'idah atau bahasa Arab yang telah punah dan Al-'Arabiyyat al-Bâqiyyah yaitu bahasa Arab yang masih hidup. Al-'Arabiyyât al-Bâ'idah mencakup dialek-dialek bahasa Arab bagian utara Jazirah dan sebagian dari dialek selatan. Adapun al-Arabiyyât al-Bâqiyyah adalah dialek yang dipergunakan dalam berbagai puisi Arab pra Islam, bahasa yang digunakan oleh al-Qur'an, dan bahasa Arab yang dikenal hingga saat ini.⁹

Al-'Arabiyyât al-Bâ'idah ini pada umumnya dikenal dengan sebutan Arabiyyât an-Nuqusy 'bahasa Arab prasasti' oleh karena ragam bahasa ini tidak pernah sampai kepada kita kecuali berupa prasasti-prasasti yang belakangan ditemukan, mulai dari Damaskus sampai wilayah al-'Ula di bagian wilayah utara Hijaz. Beberapa dialek yang tergolong al-'Arabiyyât al-Bâ'idah antara lain dilalek-dialek Samu-

⁸ Abdul Wahid Wafi, *Al-Lughah wa al-Mujtama'*, Jeddah: Syarikah Maktabah Ukaz, 1983

⁹ Emil Badi' Ya'qub, *Fiqh al-Lughah al-'Arabiyyah wa Khasâisuha*, Beirut: Dar as-Saqafah al-Islamiyah, 1982, hlm. 117.

diyyah, Safawiyah dan dialek Lihyaniyyah.¹⁰ Al-Arabiyah al-Baqiyah adalah dialek yang selanjutnya disebut dengan al-Arabiyah, bahasa Arab sebagaimana yang dikenal dan dipergunakan dalam berbagai situasi formal hingga hari ini di berbagai belahan negara Arab. Dialek ini merupakan gabungan dari berbagai dialek yang berbeda, sebagian yang dominan adalah dari bagian utara Jazirah Arab dan sebagian lain dari daerah selatan. Ragam bahasa inilah yang sekarang digunakan dalam berbagai tulisan berbahasa Arab dan menjadi bahasa jurnalisme. Dialek ini tersebar di seluruh jazirah semenjak masa pra Islam dan menjadi lingua franca bagi komunitas multikabilah.

2. Benturan Antar Dialek

Al-Syâfi'î (w.204H) menjelaskan bahwa ada orang yang mengatakan al-Qur`an itu berbahasa Arab dan juga berbahasa *'ajam*, sedangkan al-Qur`an sendiri memberi informasi bahwa ia *lisân* Arab. *Lisân* Arab adalah bahasa yang banyak dipakai sehingga pengaruh lafalnya begitu besar dalam bahasa Arab pada umumnya. Terdapatnya beberapa kosakata asing (*'ajam*) disebabkan adanya kesesuaian bahasa tersebut dengan *lisân* Arab dalam beberapa aspek, unsur, atau ungkapannya meskipun antara keduanya dipisahkan oleh jarak geografis dan ragam bahasa *'Ajam* sendiri.¹¹

Abû 'Ubaidah (w. 210H), Al-Tabari (w. 310), dan Al-Syâfi'î (w. 204H) menyangkal terdapatnya *mu'rab* dalam al-Qur`an karena ia diturunkan dengan *lisân 'Arabîy*. Dikatakan berlebihan jika orang beranggapan terdapat *mu'rab* di dalamnya.¹² Hal ini didasarkan alasan terdapatnya *tawâfuq al-lugât* 'kesesuaian bahasa' karena lafal yang bunyi dan maknanya berdekatan. Misalnya, di satu sisi ia adalah bahasa Arab, sedangkan di sisi lain ia bahasa asing seperti

¹⁰ Emil Badi' Ya'kub, *Fiqh al-Lugah*, hlm. 119.

¹¹ Muhammad Idrîs al-Syâfi'î, *Ar-Risâlah*, ed. Ahmad Syâkir (Kairo: Syirkah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafâ al-Bâbî al-Halabî, 1945 M/1357 H), hlm. 41—45.

¹² Hilmi Khalîl, *Al-Muwallad fi Al-'Arabiyah: Dirâsatun fi Numuw al-Lugah al-'Arabiyah wa Taṭawwuruhâ ba'da al-Islâm* (Beirut: Dâr al-Nahdah al-'Arabiyah, 1985/1405), hlm. 116.

kata *istabraq* (Perancis) yang dalam bahasa Arab artinya “kain brokat kasar”.¹³

Al-Ṭabarî memberi penjelasan *tawâfuq al-lugât* dengan adanya penamaan *Arabiyyan A'jamiyan* atau *Habsyiyan A'jamiyyan*, yaitu jika dua masyarakat penutur menggunakan dua kata berbeda dengan pengertian sama (sinonim) seperti yang terjadi pada penggunaan *dirhâm* dan *dinâr*, *dawât* (tinta) dan *qalam* (pena) masing-masing dalam bahasa Arab dan bahasa Persi.¹⁴

Jawwâd 'Alî, dinukil oleh Ja'far Dikki, menyebutkan seluruh bahasa (dialek) Arab meskipun berbeda antara satu dengan lainnya, tetap menjadi bagian dari keseluruhan bahasa Arab. Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa “satu” untuk sekian bahasa Arab yang ada. Bahasa al-Qur'an sangat menonjol dengan karakteristiknya dan memperoleh kedudukan tersendiri di mata bangsa Arab sejalan dengan pertumbuhan dan perkembangan Islam; bahasanya adalah bahasa Arab *fushâ*, bahasa yang dikenal seluruh penutur Arab.¹⁵

Adanya komunikasi antar penduduk Arab, menurut tulisan 'Abd al-Wahid Wâfi, mengakibatkan terjadinya benturan dialek satu dengan lainnya (*širâ' al-lahjât*) sehingga membuat bahasa Quraisy menguat pamornya di mata penduduk Arab.¹⁶ Menurut Gee, di beberapa komunitas, banyaknya penutur yang menggunakan satu dialek, membuat dialek tersebut “bermartabat” (*pretigious*) di kalangan masyarakat, sementara dialek-dialek lain kehilangan pamor. Di Amerika, terdapat ragam bahasa Inggris yang disebut sebagai *standard English*, dipakai secara luas di berbagai media, lembaga pendidikan, dan institusi. *Standard English* dianggap bahasa berprestise di Great Britain meskipun bentuknya agak berbeda dari bahasa Inggris umumnya. Akibat prasangka sosial, sebagian masyarakat

¹³ Ibn Fâris, *As-Šahâbî fi Fiqh al-Lugah*, hlm. 59.

¹⁴ Hilmî Khalîl, *Al-Muwallad*, hlm. 117. Lihat Abû al-Fadl bin al-Hasan al-Ṭabarsî pada Muqaddimah *Majma' al-Bayân fi Tafsîr al-Qur`ân*, Juz I (Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâs al-'Arabiy, tt.).

¹⁵ Ja'far Dikki al-Bâba, *Asrâr al-Lisân al-'Arabîy*, hlm. 745.

¹⁶ 'Abd al-Wâhid Wâfi, *Fiqh al-Lugah* (Kairo: Maṭba'ah Lajnah al-Bayân al-'Arabîy 1962), hlm. 104.

Amerika menganggap rendah beberapa dialek, terutama dialek yang digunakan oleh masyarakat kulit hitam (*black Americans*) yang kehidupan sosial dan ekonomi mereka pada umumnya lemah. Dialek masyarakat kulit hitam tersebut dikenal dengan sebutan *black vernacular English* (BVE)¹⁷ Di Perancis, *Parisian French*, dialek asli yang bersifat lokal, merupakan bahasa bergengsi di masyarakat Perancis dan menjadi bahasa standar yang sekarang dikenal dengan sebutan *French*.¹⁸

Pertemuan dan interaksi antar anggota dari berbagai kabilah lewat perjalanan, perdagangan, dan festival seni dan sastra telah melahirkan lingua franca, sebuah bahasa pergaulan bersama (*al-lugah al-musytarikah*) yang menjadi bahasa perantara dan alat komunikasi lintas suku dan kabilah. Sejumlah karya sastra saat ini menggunakan bahasa bersama tersebut sehingga memungkinkan terjadinya penilaian terhadap kualitas sastrawan dan karya sastranya. Jika penilain itu didasarkan pada bahasa masing-masing dari bahasa suku atau kabilah maka bisa dibayangkan banyak kendala yang akan ditemukan untuk memperoleh objektifitasnya. Terdapat sejumlah padangan mengenai proses terbentuknya lingua franca lintas kabilah dengan raga dialeknnya masing yaitu antara lain sebagai berikut.

1. Satu pandangan yang mengatakan bahwa antara berbagai macam dialek yang ada, dialek Quraisy merupakan dialek yang paling fasih, paling dominan dan dipahami oleh semua kabilah yang ada di jazirah semenjak sebelum kedatangan Islam.¹⁹ Dialek quraisy dalam hal ini mampu mengungguli dialek-dialek lain dan menjadi bahasa sastra lintas suku. Tidak mengherankan apabila al-Qur`an diturunkan dengan perantaraan dialek Quraisy, terlebih mengingat Muhammad saw adalah rasul yang diutus Allah yang beliau adalah keturunan dari kabilah ini.

¹⁷ James Paul Gee, *An Introduction to Human Language*, hlm. 336.

¹⁸ Ronald W Langacker, *Language and Its Structure*, hlm. 55.

¹⁹ Ibn Faris, *Fiqh al-Lugah wa Sunan al-'Arab fi Kalâmihâ*, Beirut: Massasah, 1983, hlm. 52.

2. Ada pandangan bahwa dominasi dialek Quraisy atas dialek-dialek lain hanya terjadi di jaman pra-Islam, dan tidak demikian keadaannya sesudah datangnya Islam. Dominasi tersebut lebih disebabkan oleh letak geografis kabilah ini yang ada di sekitar Makkah, pusat pelaksanaan ritual haji sekaligus kota transit perdagangan dan pusat kesatuan politik, ekonomi dan agama yang semakin memperkokoh keberadaan kota dan penduduknya.
3. Pandangan lain mengakui bahwa dialek Quraisy sebagai linguafranca yang menjadi bahasa komunikasi bersama dari seluruh suku yang ada. Menurut ar-Rajihi, asumsi bahwa dialek Quraisy menjadi linguafranca bagi seluruh kabilah Arab hanyalah untuk mengagungkan kabilah yang mana Muhammad saw sebagai seorang rasul adalah salah seorang putera kabilah tersebut. Terbukti, masyarakat Hijaz dan suku Quraisy salah satunya, cenderung meringankan bacaan hamzah, sedang kabilah lain membunyikannya dengan lebih jelas. Sementara itu, pembunyian hamzah dalam *qirâ`ât* 'cara-cara membaca' al-Qur`an lebih banyak ditemui dibanding pembacaannya yang lemah atau ringan.

Terlepas dari berbagai pandangan dan teori yang ada, beberapa hasil kajian bahasa menurut ar-Rajihi menunjukkan penjelasan berikut, yaitu:

1. di Jazirah Arab selain ditemukan berbagai dialek lokal, dijumpai pula adanya 'bahasa bersama' yang merupakan bahasa lintas suku yang digunakan dalam karya-karya para sastrawan yang tersebar di berbagai tempat dan event mereka,
2. al-Qur`an diturunkan dalam beberapa bahasa (bunyi bacaan) dengan maksud agar mudah dimengerti dan dipahami oleh seluruh kabilah yang ada,
3. di dalam al-Qur`an selain dialek Quraisy juga ditemukan beberapa dialek suku atau kabilah lain seperti Huzail, Tamim, Hamir, Qais, Kindah, Balharis, Lakhm, Juzam,

- Aus, Khazraj, dan Ta'i. Bahkan, disebutkan bahwa di dalam al-Qur`an ditemukan lebih kurang lima puluh dialekt, dan
4. dialek Quraisy menjadi dialek dominan lantaran kesepakan para linguist dan didukung oleh sebuah pernyataan Nabi yang mengisyaratkan bahwa jika terdapat perbedaan pendapat mengenai wahyu yang hendak ditulis maka hendaknya ditulis dengan dialek Quraisy sebab al-Qur`an diturunkan dengan bahasa tersebut.²⁰

3. *'Arabiyyah al-'Arabiyyât*

Meskipun bahasa Quraisy sebagai bahasa sastra yang dijadikan bahasa al-Qur`an masih dipersoalkan, tetapi bahasa Quraisy pernah mengalami kejayaan dan menjadi bahasa persatuan atas aneka ragam dialek Arab (*alsinah al-'Arab*). Hal ini disebabkan oleh beberapa faktor, antara lain faktor politik, ekonomi, sosial, agama, dan tak kalah penting adalah faktor geografis.²¹ Setidaknya, di Semenanjung Arabia, bangsa Quraisy menjadi terkenal karena memiliki tradisi perjalanan (*rihlah*) niaga jauh ke Utara dan Selatan, satu tradisi yang diabadikan dalam al-Qur`an.

li ilâ`i fi quraisy ila`ihim rihlah asy-syitâ` wa as-saif

Karena kebiasaan orang-orang Quraisy, (yaitu) kebiasaan mereka bepergian (*rihlah*) pada musim dingin dan musim panas.²²

Terbentuknya bahasa Arab kolektif (*alsinah al-'Arab*), menurut Wafi, menyiratkan terdapatnya unsur makna *lahjah* 'dialek' pada kata *lugah* 'bahasa' karena *lugah* Quraisy, *lugah* Huzail, dan *lugah* Şaqif dimaksudkan adalah *lahjah* mereka. Bahasa al-Qur`an bukan salah

²⁰ Ar-Rajihî, *Fiqh al-Lughah fi al-Kutub al-'Arabiyyah*, Beirut: Penerbit Dar an-Nahdah, 1979, hlm. 121.

²¹ 'Abd al-Wâhid Wâfî, *Fiqh al-Lughah*, hlm. 110—111. Bahasa Persatuan adalah bahasa yang digunakan dalam masyarakat bahasa dan dianggap sebagai salah satu faktor pemersatu secara politis maupun kultural. Lihat Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, Edisi Ketiga, hlm. 24.

²² Q.S. Quraisy (106): 1—2.

satu dari bahasa-bahasa atau dialek-dialek Arab sebab penyebutan *lisân ‘Arabîy* mengandung pengertian al-Qur`an diturunkan dengan *lisân* yang mencakup seluruh dialek Arab. Sesungguhnya, bahasa al-Qur`an telah melampaui masa pembentukan dan perkembangan bahasa Arab sendiri. Al-Qur`an menyebut bahasanya sebagai *lisân ‘Arabîy* dan *lisân ‘Arabîy mubîn*. Penyebutan *lisân* sebagai pengganti *lugah* karena bahasa al-Qur`an bukan salah satu dari dialek Arab melainkan bahasa untuk seluruh bangsa Arab dengan ragam dialektanya. Kemungkinan terjadi pereduksian dialek-dialek Arab ke dalam komunitas bahasa Quraisy bisa saja terjadi sepanjang didukung oleh berbagai faktor seperti tersebut di atas.

Persoalan tentang peranan bahasa Quraisy dalam al-Qur`an berpangkal pada perkataan ‘Usmân bin ‘Affân di hadapan tiga orang penulis, yaitu Abd Allâh bin Zubair, ‘Abd al-Rahmân bin al-Hâris bin Hisyâm, dan Sa’id bin al-‘As, yaitu yang tiga dari suku Quraisy, dan satu, Zaid bin Sabit, dari golongan Ansar.²³ Terdapat dua riwayat sebagai berikut.

Jika kalian berbeda pendapat mengenai al-Qur`an, maka tulislah dalam bahasa Quraisy karena ia diturunkan dengan bahasa mereka

Jika kalian berbeda pendapat dengan Zaid bin Sabit tentang al-Qur`an, maka tulislah sebagaimana engkau mengucapkan karena sesungguhnya al-Qur`an diturunkan dalam bahasa Quraisy.²⁴

Menurut Abû Syamah al-Maqdisî, perkataan ‘Usmân, “Al-Qur`an diturunkan dengan bahasa Quraisy” mengandung pengertian bahwa kebanyakan dalam bahasa mereka. Jadi, jika terdapat perbedaan mengenai satu kata, maka diambil atas dasar kesepakatan bahwa bahasa Quraisy lebih dikenal dibanding bahasa-bahasa

²³ Ja’far Dikki al-Bâba, *Asrâr al-Lisân al-‘Arabiy*, hlm. 751. Lihat Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur`an* (Yogyakarta: FkBA, 2001), hlm. 197.

²⁴ Al-Suyûfî, *Al-Itqân fi ‘Ulûm al-Qur`ân*, Juz I (Kairo: Maktabah al-Tijâriyyah al-Kubrâ, tt.), hlm. 59.

lainnya. Artinya, semula diturunkan dengan bahasa Quraisy, kemudian dibolehkan dibaca dengan tujuh bacaan.²⁵

Perkataan ‘Usmân bin ‘Affân tersebut, menurut Ja’far Dikki, tidak lebih dari nasihat yang berifat administratif bagi anggota penulis al-Qur`an, bukan seperti perkataan sahabat dalam penetapan masalah-masalah fikih. Perkataan sahabat merupakan semacam keharusan selama tidak bertentangan dengan teks al-Qur`an maupun al-Hadis. Oleh sebab itu, Ja’far Dikki menjelaskan maksud perkataan ‘Usmân bin‘Affân adalah “jika kalian berbeda dalam cara penulisannya, maka tulislah dengan tata tulis *lugah* (dialek) Quraisy seperti penulisan hamzah dan sebagainya karena al-Qur`an diturunkan dengan bahasa mereka.”²⁶

Penegasan penyalinan al-Qur`an, dalam dialek Quraisy, sebenarnya patut dipertanyakan karena al-Qur`an sendiri beberapa kali menegaskan bahwa ia diwahyukan dalam *lisân ‘Arabîy mubîn*. Penelitian tentang bahasa al-Qur`an menunjukkan bahwa ia kurang lebih identik dengan bahasa yang digunakan dalam syair-syair pra-Islam. Bahasa tersebut merupakan linguafranca yang lazim disebut *‘Arabiyyah* dan dipahami oleh penutur dari seluruh suku Arab. Ia menjadi bahasa penyatu oleh sebab terdapatnya kesesuaian dalam masalah leksikal dan gramatikal. Linguafranca ini bukan milik dialek salah satu suku atau suku-suku tertentu. Sebagian sarjana Muslim cenderung berkeyakinan bahwa Nabi Muhammad dan para pengikutnya paling awal adalah berasal dari suku Quraisy sehingga mereka tentunya telah mengetahui bacaan al-Qur`an dalam dialek suku tersebut. Sarjana-sarjana ini selanjutnya beranggapan bahwa dialek suku Quraisy identik dengan bahasa syair. Namun, sejumlah informasi tentang dialek suku-suku Arab pada masa Nabi Muhammad saw. yang berhasil diselamatkan cenderung menyangkal keyakinan bahwa dialek Quraisy identik dengan bahasa syair.²⁷

²⁵ Ja`far Dikki al-Bâba, *Asrâr al-Lisân al-‘Arabiy*, hlm. 751.

²⁶ Ja’far Dikki al-Baba, *Asrâr*, hlm. 752.

²⁷ Lihat penjelasan Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur`an*, hlm. 200. Bandingkan dengan penjelasan Chaim Rabin, *Al-Lahjât al-‘Arabiyyah al-Qadîmah*, hlm. 35-40 untuk hal yang sama.

Oleh sebab itu, pernyataan ‘Al-Qur`an diturunkan dengan bahasa Quraisy, menurut Dikki, sulit diterima karena tidak didasarkan pada asas fikih dan bertentangan dengan al-Qur`an dan al-Hadis. Memang tidak dapat dipungkiri bahwa Nabi Muhammad saw. dilahirkan di kalangan suku Quraisy dan bahasa beliau bahasa Quraisy. Akan tetapi, al-Qur`an diturunkan oleh Yang Maha Tinggi dan Bijaksana; Nabi Muhammad saw. orang Arab (*‘Arabîy*) dan al-Qur`an dengan *lisân ‘Arabîy*. Ada anggapan, dari sebagian ahli, bahwa kata-kata *bi lisâni-ka* dalam Q.S. Maryam (19): 97 dimaksud adalah bahasa Quraisy, seperti dituduhkan oleh kaum orientalis, karena bahasa Nabi Muhammad saw. adalah bahasa Quraisy. Dalam firman-Nya disebut sebagai berikut.

*Fa innamâ yassarnâhu bi lisânika li tubasysyira bihi al-muttaqîn wa tunzira bihi qauman luddan*²⁸

Maka sesungguhnya telah Kami mudahkan al-Qur`an itu dengan bahasamu (*bi lisâni-ka*) agar kamu dapat memberi kabar gembira dengan al-Qur`an itu kepada orang-orang yang bertakwa (*muttaqîn*), dan agar kamu memberi peringatan dengannya kepada kaum yang membangkang (*qauman luddan*).

Sesungguhnya, *lugah* ‘logat’, ‘dialek’ Nabi Muhammad saw. itu dialek Quraisy, tetapi bahasa (*lisân*) beliau adalah *lisân* Arab yang berfungsi sebagai “bahasa yang mencakup” (*lisân jâmi*) seluruh dialek Arab sehingga dari ayat tersebut diperoleh sebuah pengertian *yassarnâhu bi al-lisân al-‘Arabîy*.²⁹ Pendapat yang mengatakan bahwa al-Qur`an berbahasa Quraisy muncul akibat pengaruh-pengaruh Israiliyat dalam warisan Arab Islam, tujuannya untuk menghilangkan sifat *at-tanzîl* dari al-Qur`an, dan bahwa al-Qur`an itu perkataan Nabi Muhammad saw. yang bahasanya tentunya bahasa Quraisy.

Para ahli umumnya sependapat bahwa al-Qur`an memiliki nilai

²⁸ Q.S. Maryam (19): 97.

²⁹ Ja’far Dikki al-Bâba, *Asrâr al-Lisân*, hlm. 752.

bayân dan *fasâhah* yang tinggi. Sebenarnya, pendapat yang mengatakan al-Qur`an diturunkan dalam bahasa Quraisy ingin menegaskan bahwa bahasa Quraisy adalah bahasa Arab *fushâ* sehingga mampu menguasai (*sâdat*) dan melumat (*ibtala`at*) dialek-dialek lain. Mengenai keberadaan bahasa Quraisy, sebagai bagian dari dialek-dialek Utara, sebagian orientalis berpendapat dialek-dialek tersebut menjelang kedatangan Islam memiliki kekuatan dan pengaruh besar dan mampu menguasai dialek-dialek Selatan satu demi satu. Sayangnya, penjelasan para orientalis tersebut tidak disertai bukti-bukti bahwa bahasa Utara telah menguasai bahasa Selatan.³⁰

Dilalek-dialek suku yang masuk dalam *lisân* Arab, menurut catatan Sâmih `Âtif al-Zain, antara lain dialek suku Qis, Tamîm, dan Asad, dan kepada mereka pula disandarkan keberadaan *garîb*, *i`râb*, dan *taşrîf*. Selebihnya adalah suku Hużail, sebagian Kinanah, dan Ta`iyyîn.³¹

Ja`far Dikki, mengutip pendapat Muhammad al-Anţâki dalam *Al-Wajîz fî Fiqh al-Lugah*, menjelaskan bahwa para orientalis cenderung mengatakan bahwa bahasa-bahasa Utara seperti al-Şamudiyah, al-Lihyaniyah, dan al-Şafawiyah serta bahasa-bahasa Selatan seperti al-Mu`iniyah dan al-Sabaiyah bukan termasuk dalam *lisân*

³⁰ Ja`far Dikki al-Baba, *Asrâr*, hlm. 753

³¹ Samih `Âtif al-Zain, *Al-Islâm wa Saqâfah al-Insân*, hlm. 589. Dialek suku-suku lain yang tidak masuk *lisân* Arab adalah dialek suku-suku yang berbudaya maju (*hadarîy*) dan penduduk *al-bararîy* yang tinggal di tapal batas negeri yang bertetangga dengan bangsa sekitarnya. Lainnya adalah suku Lakhm dan Juzam yang berdekatan dengan menduduki Mesir dan suku-suku Qibti (*Egypt*), Quda`ah, Gassan, dan Iyyad yang berdekatan dengan penduduk Syam yang kebanyakan pengikut Nasrani dan pembaca Kitab Ibrani. Selanjutnya, suku Taglib dan Yamni meskipun mereka penduduk Jazirah Arab, tetapi berdekatan dengan orang-orang Yunani atau suku Bakr yang berdekatan dengan Persia. Kemudian suku Abd al-Qais dan Uzdi `Uman di Bahrain yang bercampur dengan bangsa India dan Persia. Bahasa Yaman juga tidak termasuk *lisân* Arab karena penduduk ini banyak bergaul dengan bangsa India dan Habsyi. Demikian pula suku Bani Hanifah yang menjadi penduduk Yamamah, suku Saqif, dan penduduk Ta`if karena pergaulan mereka dengan para pedagang Yaman yang bermukim di sana. Adapun generasi baru Hijaz, sebagai penutur bahasa Arab (*lugah al-`Arab*), banyak mengalami kerusakan pada *lisân* mereka akibat bergaul dengan orang-orang `Ajam.

Arab karena bahasa-bahasa tersebut memiliki banyak perbedaan. Bahasa Utara lebih dekat ke bahasa Arami, sedangkan bahasa Selatan berbeda dalam segi lafal, kosakata, ataupun susunannya. Pendapat ini, menurut Ja'far Dikki, tidak didukung sama sekali oleh fakta-fakta historis atau metode ilmiah, terutama mengenai salah satu ciri yang dimiliki bahasa tersebut. Jawwâd Alî membagi bahasa-bahasa Arab (*al-'Arabiyyât*) atas tiga kelompok bahasa Arab berdasarkan ketakrifan (*definiteness*) sebagai berikut.

1. Kelompok *al* digunakan oleh bahasa-bahasa Arab Utara untuk ketakrifan di depan nama.
2. Kelompok *nûn* atau *alif-nûn* digunakan oleh bahasa Arab Selatan untuk ketakrifan di belakang nama;
3. Kelompok *hâ`* dan *hâ`-alif* dipakai oleh bahasa Lihyaniyah, Samudiyah, dan Safawiyah untuk ketakrifan di depan nama.³²

Lisân Arab sebagai bahasa al-Qur`an, termasuk kelompok yang menggunakan *al* untuk ketakrifan di depan kata, dan bila dibandingkan dengan kelompok *nûn* dan *hâ`*, maka kelompok *al* berada pada peringkat lebih umum dan unggul, baik dari segi kefasihan, kejelasan, dan kemudahan dalam penyampaian.³³ Hal ini dapat dijelaskan sebagai berikut.

1. Terdapat perbedaan antara tiga kelompok bahasa (*lisân*

³² Ja'far Dikki, *Asrâr al-Lisân al-'Arabiy*, hlm. 757. 'Abd al-Wâhid Wâfi dalam *Fiqh al-Lughah* membagi bahasa Arab kepada dua periode, *al-Bâ'idah* dan *al-Bâqiyah*. *Al-Ba'idah* adalah bahasa Arab Grafetik, yaitu dialek yang digunakan oleh keluarga-keluarga yang tinggal di utara Hijaz sampai perbatasan keluarga Arami yang termasuk kelompok dialek bagian Utara. *Al-Bâqiyah* adalah seluruh kosakata dan bahasa pada umumnya yang masih digunakan oleh bangsa Arab dan menjadi bahasa sastra tulis. Bahasa Arab *al-Bâqiyah* ini tumbuh dan berkembang di kawasan Najd, Hijaz, dan sekitarnya. Di antara ciri-cinya yang menonjol dari bahasa Arab *al-Bâ'idah* adalah pada bentuk ketakrifan dengan menggunakan huruf *hâ`* atau *hâ`-alif-nûn* seperti pada bahasa Ibrani, sementara pada bahasa Arab *al-Bâqiyah* digunakan *al*. Sayangnya, tidak terdapat contoh-contoh konkret bentuk ketakrifan *nûn* dan *hâ* dalam bahasa Arab al-Ba'idah. Teori linguistik modern yang mempelajari bahasa Samiyah, menurut Jawwad 'Ali, sepakat akan adanya bentuk ketakrifan dan berbeda tentang adanya bentuk nakirah.

³³ Lihat penjelasan Ja'far Dikki dalam *Asrâr al-Lisân*, hlm. 757—758.

'Arabîy) dari segi struktur morfologi dan sintaksis.

2. Tiga proses ketakrifan ini menunjukkan terdapatnya perbedaan pertumbuhan dalam perkembangan sejarah *lisân* Arab.
3. Kelompok bahasa (dialek) Arab yang menggunakan ketakrifan *nûn* pada akhir nama merupakan pertumbuhan awal dari *lisân* Arab. Kelompok bahasa (dialek) yang menggunakan ketakrifan *hâ'* di depan nama, merupakan pertumbuhan kedua dari *lisân* Arab, lebih fasih dan lebih jelas dibanding kelompok pertama. Adapun kelompok bahasa (dialek) yang menggunakan ketakrifan *al* merupakan periode ketiga dari pertumbuhan *lisân* Arab yang derajat kefasihan dan kejelasannya melebihi kelompok pertama maupun kelompok kedua.
4. Penyebutan bahasa al-Qur`an dengan *lisân 'Arabîy mubîn* merujuk kepada pengertian bahwa bahasa al-Qur`an pada dasarnya bukan bahasa (dialek) Arab tertentu, melainkan kumpulan dari bahasa-bahasa (dialek-dialek) Arab yang menggunakan ketakrifan *al* di depan nama. Oleh karena kelompok bahasa (dialek) *al* menempati periode terbaru dari perjalanan *lisân 'Arabîy* dan menempati rangking paling fasih dan paling jelas dari dua kelompok pertama dan kedua, maka sepantasnyalah ketujuh bacaan al-Qur`an disebut *lisân 'Arabîy-mubîn*.

Lisân Arab sebagai bahasa al-Qur`an, menjadi faktor utama yang menyatukan *lisân* bangsa Arab. Aturan *lisân* yang bersifat "mencakup" mestilah memiliki aturan-aturan umum yang dapat mengatasi semua aturan-aturan sebelumnya; ia memiliki ciri-ciri lebih jelas, lebih fasih, mudah disampaikan, dan mudah dimengerti. Orang-orang Arab, meskipun berbeda suku dan tempat tinggal, menggunakan *lisân* Arab sebagai bahasa komunikasi di antara mereka. Dengan kata lain, *lisân 'Arabîy mubîn* menjadi *lisân* untuk seluruh bangsa Arab tanpa proses "satu dialek menelan dialek lain" (*an tabtali'a lughah aw lahjah 'Arabiyyah lughah aw lahjah 'Arabiyyah ukhrâ*) seperti yang dituduhkan oleh para orientalis dan sebagian

peneliti Arab. Al-Qur`an disebut ‘*Arabiy* karena diturunkan dengan *lisân ‘Arabîy al-mubîn* yang menjadi “*lisân Arab satu untuk bersama*” (*al-lisân al-‘arabiy al-wâhid al-musytarak*) di tengah-tengah bangsa Arab; *lisân* yang kemudian disebut sebagai bahasa Arab *fushâ*.³⁴ Al-Qur`an berulang-kali, dalam beberapa ayatnya, menegaskan bahwa ia berbahasa Arab, bahasa seluruh penutur Arab.

Wa kazâlika auhainâ ilaika qur`ânan ‘arabiyyan litunzia umm al-qurâ wa man haulahâ

Demikian, Kami wahyukan kepadamu al-Qur`an dalam bahasa Arab (*Qur`ân ‘Arabîy*) supaya kamu memberi peringatan kepada (penduduk) Ummul Qura dan negeri sekelilingnya.³⁵

Wa kazâlika anzalnâhu qur`ânan ‘arabiyyan wa sarrafnâfihi min al-wa`id la`allahum yattaqun aw yuhdisu lahum zikrâ

³⁴ Bahasa *fushâ* pada umumnya dilawankan dengan bahasa ‘*âmiyyah*. Keterangan mengenai ragam dialek Arab sebelum abad 19 sulit ditemukan, kecuali sedikit penjelasan pada buku-buku *nahw*, sastra, dan nyanyian (*agâniy*) seperti disebut pada *Muqaddimah Ibn Khaldûn* dan karya yang menggunakan bahasa campuran *fushâ* dan ‘*âmiyyah* seperti *Alfu Lailah wa Lailah*. Terdapat lima kelompok dialek yang memiliki keserupaan bunyi, kosakata, dan susunan bahasanya, yaitu kelompok dialek Hijaziyah-Najdiyah, kelompok dialek Suriah, kelompok dialek Iraniyah, kelompok dialek Misriyah, dan kelompok dialek Magribiyah. Masing-masing kelompok dialek memiliki cabang dialek (logat) yang berbeda, seperti kelompok Misriyah misalnya, terdiri dari ratusan dialek dan pada masing-masing daerah terdapat perbedaan logat. Meskipun terdapat perbedaan dialek, penutur dialek satu memahami dialek lain karena pada umumnya terdapat persamaan akar kata, kaidah-kaidah baku, maupun struktur bahasanya. Di antara lima kelompok ini yang paling dekat dengan akar *fushâ* adalah kelompok Hijaziyah-Najdiyah dan Misriyah. Penyebutan *fushâ-‘âmiyyah* menyangkut bahasa Arab yang digunakan di kawasan Hijaz-Najd dan sekitarnya sampai turunnya al-Qur`an dan bahasa Arab yang terus mengalami pertumbuhan dan perkembangan sebagai bahasa oral yang dipakai penuturnya untuk komunikasi dalam masyarakat. Periode *fushâ* lebih dahulu dibanding periode ‘*âmiyyah* dan sampai saat ini digunakan oleh penuturnya. Lihat uraian ‘Abd al-Wâhid Wâfi, *Fiqh al-Lughah*, hlm. 143—146.

³⁵ Q.S. asy-Syûrâ (42): 7.

(Dan) demikianlah Kami menurunkan al-Qur`an dalam bahasa Arab (*Qur`ân Arabîy*), dan Kami telah menerangkan di dalamnya sebagian dari ancaman agar mereka bertakwa atau menimbulkan pelajaran bagi mereka.³⁶

³⁶ Q.S. Tâhâ (20): 113.



III

INDIGENOUS AL-QUR'AN

1. Legitimasi Bahasa Arab

Bahasa identik dengan kesejahteraan yang semua orang dapat menggunakannya tanpa mengurangi sedikitpun kekayaan yang tersimpan di dalamnya. Bahasa mampu menciptakan kenyamanan pada masyarakat penuturnya, dilakukan dengan partisipasi aktif dalam kompetensi yang secara tidak disadari 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*¹

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 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,

¹ Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, translated by Gino Raymond, and Adamson, Cambridge, Harvard University Press, 1991, hlm. 43.

‘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, agama, astronomi, dan geografi ditulis dengan bahasa Arab melebihi bahasa-bahasa lain. Hingga kini, pada bahasa-bahasa Eropa Barat masih terlihat adanya pengaruh bahasa Arab dalam bentuk kata serapan. Selain aksara Latin, system alphabet Arab banyak digunakan di seluruh dunia, seperti bahasa Persia, Afganistan, Urdu, sejumlah bahasa Turki, Berber, dan Melayu.²

Bahasa Arab sebagaimana *langue* pada umumnya, sepanjang sejarah manusia tampak seperti warisan dari abad-abad sebelumnya dan menjadi milik seluruh masyarakat penutur secara keseluruhan. Dilihat melalui terminologi linguistik modern yang dipelopori 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 *lisân*, *kalâm*, dan *zâhirah 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 *lisân* 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 run-temurun selama berabad-abad. Istilah *logosfer* dipakai untuk menunjuk ‘ruang bahasa’ sebagai tempat sekelompok manusia menata, membentuk kembali, dan menyampaikan makna sesuai sejarahnya³

² Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta, Serambi, 2005, hlm. 6.

³ Mohammed Arkoun, *Pemikiran Arab*, terj. Yudian Wahyudi, Yogyakarta,

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-Masiddy *lâ haqiqata lahâ khârija sâhibiha bal lâ wujud lahâ fi maqâminâ khârija hudūd al-insân*. Manusia menurut al-Farabi adalah *wujūd mutakallim* atau *Ĥayawân mukhbir* 'hewan informan' bagi Ikhwan aŞ-Safa`. Artinya, bahasa membentuk dan 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 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 suatu unit masyarakat 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 lahjah 'arabiyyah lugah aw lahjah 'arabiyyah ukhrâ*) seperti dituduhkan oleh para orientalis dan sebagian peneliti bahasa Arab. Al-Qur`an disebut 'Arabî karena diturunkan dengan *lisân 'Arabî al-mubîn* yang menjadi 'lisân Arab satu untuk bersama' (*al-lisân al-'Arabî al-wâhid al-musy-tarak*) di tengah-tengah bangsa Arab, *lisân* yang kemudian disebut

sebagai bahasa Arab *fushhâ*⁴ Suatu keadaan *lisân* tertentu selalu merupakan hasil faktor-faktor historis, dan faktor-faktor inilah yang menjelaskan mengapa lambang-lambang bahasa itu bersifat *immutability* ‘tetap’, dalam arti ia kedap terhadap segala perubahan yang sifatnya semena-mena (*arbitrary*). *Lisân al-‘Arab*, bukan sekedar sebuah kontrak bahasa yang aturannya dibuat bersama secara bebas, ia menjadi pilihan yang telah dilakukan sehingga masyarakat Arab tidak dapat memaksakan kekuasaannya pada satu ‘kata’pun karena masyarakat Arab telah terikat oleh *lisân* seperti apa adanya.

Lisân adalah himpunan kebiasaan bahasa yang memungkinkan seorang penutur untuk memahami dan membuat dirinya dipahami. *Lisân* senantiasa hidup dalam komunitas dan dihidupkan oleh penuturnya, dan meskipun penutur secara individu tidak mampu mengubahnya, tetapi gerak waktu dan kekuatan sosial memungkinkan *lisân* untuk berkembang dan mengalami perubahan, kecil atau besar.

2. Bingkai Lisan Arab

Perlu diperhatikan bahwa ketika al-Qur`an memungut dan menggunakan kosakata Arab, membangun lafz dan maknanya sekaligus dalam bingkai bahasa al-Qur`an. Kata-kata seperti *salâh*, *nabî*, *rasûl*, *sâ`ah*, *nusyûr*, *nâr*, *zîkr* sudah sejak lama dikenal dan digunakan bangsa Arab sebagai *lisân* mereka. Disamping itu ada metode al-Qur`an yang lain, yaitu cara meletakkan kata-kata tersebut dalam konteks dan pengucapan berkaitan dengan intonasi, aksentuasi (*nabr*), dan irama bunyi (*nagm*). Seperti ayat-ayat ‘tanda-tanda’ berikut.

*Inna syajarat az-zqqûm ta`âmu al-asîm ka al-muhli yagli fi al-butûn ka galyi al-jahîm khuzûhu fa`tilûhu sawâ`a al-jahîm summa subbû fauqarâ `sihi min `azâb al-jahîm zuq innaka anta al-`azîzu al-karîm*⁵

Sesungguhnya pohon zaqqum itu makanan orang yang banyak berdosa. (Ia) sebagai cairan tembaga yang mendidih di dalam perut,

⁴ Abd al-Wahid Wafi, *Fiqh al-Lughah*, Kairo: Matba`ah Lajnah al-Bayan al-Arabiyy, 1962.

⁵ Qur`an, ad-Dukhan (44): 43—48.

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.

Bahasa Arab, seperti *langue* pada umumnya,⁶ bagaimanapun dan sepanjang sejarah manusia merupakan warisan dari abad-abad sebelumnya. 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 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 (*al-‘Arabiyah al-Bâ`idah*) dan periode bahasa Arab Bâqiyah (*al-‘Arabiyah al-Bâqiyah*).⁷ Dari bahasa ‘Arab Bâqiyah tersebut, oleh karena berbagai faktor, terbentuklah apa yang dinamakan *al-lugah al-musy-tarikah*, bahasa masyarakat (*langue*) yang dikenal oleh mayoritas suku bangsa Arab, utamanya bahasa Quraisy.

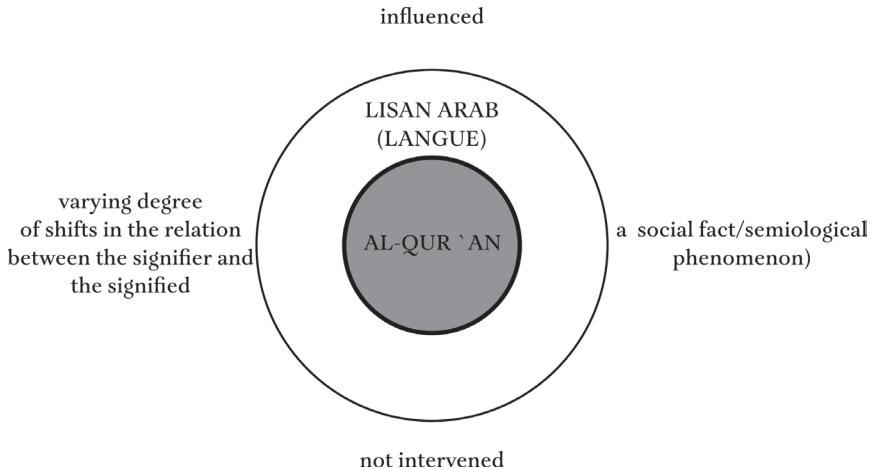
Orang-orang Arab, meskipun berbeda suku dan tempat tinggal, menggunakan *lisân* Arab sebagai bahasa komunikasi di antara mereka. Dengan kata lain, bahasa Arab menjadi *lisân* bagi seluruh penduduk tanpa proses ‘satu dialek menelan dialek lain’ (*an tabtali’a lugah aw lahhjah ‘arabiyyah lugah aw lahhjah ‘arabiyyah ukhrâ*) seperti yang

⁶ Meminjam terminologi linguistik modern yang dipelopori oleh Ferdinand de Saussure (1857—1913), terdapat tiga istilah dalam bahasa Perancis yang mengandung pengertian bahasa yang apabila ditransformasikan ke dalam istilah Arab sesuai dengan istilah *lisân*, *kalâm*, dan *zâhirah 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 masyarakat (*qaum*) memiliki *lisân* (*langue*) nya masing-masing.

⁷ ‘Alî ‘Abd al-Wâhid al-Wâfî, *Fiqh al-Lugah* (Lajnah al-Bayân al-‘Arabiy, 1962 M/1381 H), hlm. 93.

dituduhkan oleh para orientalis dan sebagian peneliti bahasa Arab. Al-Qur`an disebut 'Arabiy karena diturunkan dengan *lisân 'Arabîy al-mubîn* yang menjadi '*lisân Arab satu untuk bersama*' (*al-lisân al-'Arabiy al-wâhid al-musytarak*) di tengah-tengah bangsa Arab, *lisân* yang kemudian disebut sebagai bahasa Arab *fushâ*.

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



Begitu besarnya perjuangan yang dilakukan individu untuk belajar bahasa ibu seperti halnya Nabi Muhammad saw. sendiri dalam rangka pengasuhan dan pembelajaran, dikirim ke kabilah Bani Sa'adiyah yang ada di pedalaman untuk mengenal *lisân al-'Arab*. Kemungkinan hal ini menjadi salah satu faktor yang menjadikan bahasa Nabi Muhammad saw. lebih fasih dari bahasa kaumnya. Al-Qur`an diturunkan melalui Nabi Muhammad saw. yang bahasanya adalah *lisân 'Arabî* sehingga al-Qur`an mudah dibaca, dipahami, dan diperoleh pelajaran darinya.

*Fa innamâ yassarnahu bi lisânika la'allahum yatazakkarûn*⁸

Sesungguhnya, Kami mudahkan al-Qur`an itu dengan bahasamu (*lisânika*) supaya mereka mendapat pelajaran.

Perjuangan menuju terbentuknya *lisân 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 *lisân* yang mereka terima, dan cenderung mempertahankan dan bahkan membanggakannya.

Ayat yang menyatakan *wa mâ arsalnâ min rasûlin illâ bi lisâni 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.

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.

Terdapat salah satu argumen sebagai jawaban yang cukup rasional bagi pertanyaan mengapa bahasa Arab yang menjadi bahasa al-Qur`an yaitu disebabkan Nabi Muhammad merupakan salah satu keturunan bangsa Arab. Disamping itu terdapat beberapa penelitian yang bisa mungkinbisa memberi penjelasan, di antaranya yang

⁸ Qur`an, ad-Dukhan (44): 58.

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.⁹

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 yang menunjukkan adanya gejala segmentasi masyarakat disertai terdapatnya fenomena kesenjangan ekonomi dan ketidakadilan sosial.

'*Alâ qalbika* menegaskan pernyataan bahwa al-Qur'an dapat diterima dan diresapi dalam hati Muhammad (*sa nuqri`uka falâ tansâ*), dipahami, dan dihayati oleh umatnya karena ia adalah *lisân* Muhammad dan sekaligus *lisân* umat. Kalau al-Qur'an bukan dengan *lisân* Arab, maka ia hanya berupa suara aneh yang didengar telinga atau bunyi diucapkan lewat *lisân*. Ia sulit diterima, baik oleh akal pikiran maupun batin Muhammad dan umatnya sebab yang didengar atau diucapkan tersebut hanyalah *alfâz gair dallâh*, yaitu suara-suara yang tidak dapat dimengerti atau sulit dipahami maknanya. Dalam al-Qur'an disebutkan sebagai berikut.

Innâ anzalnâhu qur`ânan `arabiyyan la'allakum ta`qilûn

Sesungguhnya Kami menurunkan al-Qur'an dengan bahasa Arab (*Qur`ânan `Arabiyyan*) agar kamu memahaminya¹⁰

Wa lau anzalnâhu `ala ba'd al-`jamîn fa qara`ahu `alaihîm mâ kânû bihi mu'minîn

⁹ 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.

¹⁰ Q.S. Yûsuf (12) : 2

(Dan) kalau al-Qur`an itu Kami turunkan kepada salah seorang dari golongan bukan Arab (*al-a`jamîn*), lalu ia membacakannya kepada mereka, niscaya mereka tidak akan beriman kepadanya¹¹

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 (*bi lisân 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 menangkap 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 sumber teks al-Qur`an tidak menafikan kandungannya dan karena itu pula tidak menafikan keterkaitannya dengan bahasa dan budaya manusia.¹²

Al-Qur`an menggunakan apresiasi kebahasaan untuk memperbarui kesadaran manusia. Bahkan, semua kesadaran yang menerima tuntunan keagamaan dalam bahasa Arab mengambil tafsir dari ujaran-ujaran al-Qur`an sebagai standar referensinya. Hal ini telah menimbulkan pergeseran dan perluasan semantik al-Qur`an secara luar biasa.¹³

3. Literasi Arab dan Arabisasi

Tradisi yang dibangun oleh setiap komunitas budaya identik dengan cara tertentu dalam mengatur dunia mereka sebab tidak ada masyarakat berbudaya yang hidup tanpa mengenal aturan. Tradisi klasik, termasuk kebudayaan Arab umumnya, mulanya didominasi oleh tradisi oral atau budaya lisan. Tradisi oral ini menjadi media utama dalam mengekspresikan emosi, rasa, pikiran, kisah, dan genea-

¹¹ (Q.S. asy-Syu`arâ` (26) : 198—199).

¹² Lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur`ân*, terj Khairon Nahdliyin, Yogyakarta, LKiS, 2001, hlm. 19.

¹³ Mohammed Arkoun, *Pemikiran Arab*, terj Yudian W, Yogyakarta, Pustaka pelajar, 1996, hlm 27.

logi dalam kehidupan manusia berdasar ungkapan-ungkapan bahasa. Ungkapan-ungkapan tersebut diekspresikan berdasar kesadaran kolektif (*lisân*) yang terbentuk lewat rentang waktu cukup panjang. Bahasa tampil berperan dan mengartikulasikan diri 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, al-Hadis, *ayyâm al-`Arab* serta bahan-bahan tertulis pada keping kayun, batu dan daun lontar. Bahan-bahan ini dapat memberi petunjuk mengenai evolusi pembentukan al-Qur`an itu sendiri melalui analisis sinkronik maupun melalui penelusuran diakroniknya. Wansbrough menyimpulkan bahwa perkembangan dalam mempelajari komposisi al-Qur`an berlangsung lebih kurang selama tiga abad semenjak abad satu (masa Nabi Muhammad saw) sampai abad tiga hijriyah hingga mencapai komposisinya final setelah munculnya standar-standar linguistik maupun non-linguistik.¹⁴

Al-Qur`an mulanya berupa ungkapan lisan yang disampaikan Nabi Muhammad saw 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.

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

¹⁴ 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

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 hampir bisa dipastikan sudah dikenal orang untuk keperluan administrasi perniagaan.¹⁵

Diperkirakan masyarakat yang mendiami wilayah Semenanjung Arab sudah sejak 1600 tahun sebelum Masehi, bahkan jauh sebelum al-Qur`an turun sudah mengenal budaya literasi meskipun belum sebagai tradisi umum dalam memenuhi hajat kehidupan sehari-hari. Dikemukakan oleh Hasan Ibrahim Hasan bahwa terdapat dua faktor yang menyebabkan sejarah bangsa Arab Kuno sulit dikenal.¹⁶ Pertama, disebabkan masyarakat Arab merupakan komunitas yang terdiri dari suku-suku yang tidak menetap (nomaden) dan belum ada kesatuan politik di antara mereka. Sebagai konsekuensinya belum terwujud 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 yang luput dari rekaman sejarah.

Riwayat kehidupan bangsa Arab pada awalnya hanya bertumpu pada periwayatan secara lisan, kecuali sebagian riwayat 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,

¹⁵ Lihat W. Montgomery Watt, *Richard Bell: Pengantar Qur`an*, terj. Lilian D Teadjaksudhana, Jakarta: INIS, 1998, hlm 28.

¹⁶ Hasan Ibrahim Hasan, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, terj. A. Bahauddin, Jakarta: Kalam Mulia, 2006, hlm. 1-2.

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 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.¹⁷

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 (*kalâm*) Allah ke dalam teks mengalami serangkaian proses sebagai berikut. Dari *kalâm* ke wacana al-Qur`an lalu menjadi korpus resmi melewati sejarah kemanusiaan dan berakhir pada kehidupan abadi. Dalam bukunya *Critique de la Raison Islamque*, manusia bisa memahami maksud *kalâm* tanpa mempermasalahkan status dari wacana al-Qur`an sebab kebenaran yang diaktualisasi dalam kehidupan nyata para penganutnya tidak lain karena ia berfungsi lewat bantuan perantara.¹⁸

Perbedaan antara *kalâm* 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. Arkoun menganggap pretensi orang atau kelompok tertentu, bahwa mereka dapat menyentuh secara langsung *kalâm* Allah sama sekali tidak dapat diterima.

¹⁷ Hasan Qasim Habash al-Hayati, *Rihlah al-Mushaf as-Syarif*, Beirut: Dar al-Qalam, 1414 H, hlm. 61.

¹⁸ Johan Hendrik Meuleman, *Membaca al-Qur`an Bersama Arkoun*, Yogyakarta, LKiS, 2012, hlm. 226.

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 pandangan 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 tulis 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.¹⁹

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 yang mungkin bermuatan ideologis dan teologis tertentu tidak harus mengabaikan aspek historis.²⁰

¹⁹ St. Sunardi, *Membaca al-Qur`an*, hlm. 91.

²⁰ St. Sunardi, *Membaca al-Qur`an*, hlm 92.

Teks al-Qur`an ini dari sudut semiotis adalah wujud *parole* yang ditopang oleh *langue*, dan tetaplah 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 sebab perbedaan antara level-level linguistik dan ekstra linguistik tidak selalu tampak jelas karena pada umumnya ditulis dengan bahasa secara alamiah. Teks menjadikan 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.²¹

Budaya literasi Arab secara historis termasuk bagian dari kebudayaan klasik, yang di dalamnya terjadi interrelasi antara bahasa dengan perikehidupan sosial di dalamnya. Al-Qur`an diturunkan dalam kontek pbumian ajaran dan relasinya dengan pesan-pesan dalam konteks kemanusiaan dalam wujud ekspresi kebahasaan sejalan pandangan dunia al-Qur`an. Al-Qur`an selalu menuntut aktualisasi pesan-pesan yang dibawanya rangka merealisasikan pandangan dunia baru dalam rangka menegakkan peradaban Qur`ani.

Sudah menjadi hukum alam bahwa bahasa bak kehidupan itu sendiri, ia merupakan entitas yang selalu hidup, dinamis, dan berkembang sejalan dengan sejarah dan perkembangan kehidupan manusia penuturnya. Bahasa tidak mungkin lepas dari pengaruh dan intervensi pihak luar sementara ia hidup dan dipertahankan dalam kawasan tersendiri. Setiap komunitas selalu merasa berhak untuk memiliki apa yang diwariskan oleh para pendahulunya, termasuk bahasa. Demikian pula yang terjadi pada bahasa Arab, ia berada pada sebuah kawasan *langue* dimana al-Qur`an ketika itu diturunkan. Jadi, benarlah apabila al-Qur`an mengklaim sosok wujudnya berada dalam bingkai *lisân* (bahasa) Arab dan semua unsur-unsur yang ada di dalamnya. Bukti ini

²¹ Floyd Merrel, *A Semiotic Theory of Texts*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1985, hlm 5-6.

dikuatkan sendiri oleh firman Nya *innâ ja'alnâhu qur`ânan Arabiyyah* 'kami jadikan al-Qur`an dalam bahasa Arab' dan bahkan *wa hâzâ lisân Arabîy mubîn* 'sedang (al-Qur`an ini) berupa bahasa Arab yang jelas'

Penjelasan teks, teori, dan fakta sosial seperti dijelaskan bisa dikatakan bahwa dalam al-Qur`an tidak terdapat satu pun kata atau istilah yang bukan Arab, dan seandainya itu ada maka al-Qur`an tidak lagi disebut berbahasa Arab (*bi lisân '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 *lisân al-Arab* tidak lagi bisa dibenarkan. Apa yang dinyatakan pada firman Allah dalam Surat Fussilat,

Wa lau ja'alnâhu qur`ânan a'jamiyyan laqâlû laula fussilat âyâtuhu a a'jamiyy aw 'arabiy

(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?²²

Firman ini telah menjadi bukti bahwa sesungguhnya di dalam al-Qur`an tidak ada bahasa asing (*lisân a'jamiy*) yang bukan bahasa Arab. Adapun jika di dalam al-Qur`an terdapat kata-kata asing seperti kata *misykât* yang konon berasal dari bahasa India atau dari bahasa Habsyi, atau kata *qistâs* 'neraca' dari bahasa , kata *istabraq* 'brokat' dan *sijîl* 'batu' serta sebutan *tâha* 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

²² Qur`an, Fussilat (41): 44.

sama seperti masuknya kata *sajnajil* 'cermin' dalam bahasa Arab Jahili.

Tradisi arabisasi dalam bahasa Arab sangat lazim dilakukan terutama yang terkait dengan *musammayât al-asmâ`* yaitu penunjukan pada nama-nama atau sebutan dari bahasa asing, termasuk ungkapan bernada homonim dan ambigu maupun untuk sebagian ungkapan yang bermakna abstrak. Bangsa Arab terbiasa melakukan arabisasi nama-nama sesuatu untuk penunjukkan beberapa yang tidak bersifat abstraksi atau imajinasi dilakukan lewat derivasi. Sedangkan untuk pengertian-pengertian yang bersifat imajinasif, metaforis atau sejenisnya mereka gunakan cara-cara *majâz*, sedang *ta`rîb* terbatas pada nama-nama benda konkrit atau orang, semisal sebutan *tâhâ*, *ismâ'il*, *zanjabil*.

Proses arabisasi dan derivasi dalam bahasa Arab sama pentingnya dengan proses metaforis serta menjadi kebutuhan bagi kehidupan bangsa Arab dan bahasanya, tentunya juga menjadi kebutuhan akan pemahaman dan pelaksanaan norma-norma dalam syariat agama. Seperti disebut oleh Bakalla bahasa Arab termasuk rumpun Semit yang secara struktur memiliki kemiripan dengan bahasa-bahasa Funisia, Assyria, Aramia, dan Ibrani.²³ Karena hidup di padang pasir yang kering maka untuk memenuhi hajat hidup, bangsa Arab berinteraksi dengan suku, masyarakat dan bangsa sekitar dengan berbagai cara. Lewat migrasi, peperangan, perdagangan, hubungan sosial atau bertukar pikiran serta lewat kebudayaan. Interaksi bangsa Arab terjadi dengan bangsa Persi, Romawi, dan bangsa-bangsa ssesama rumpun Semit sejak sebelum dan sesudah kedatangan Islam. Pertemuan bangsa Arab yang berbahasa Arab dengan bangsa-bangsa lain inilah yang melatarbelakangi kontak bahasa Arab dengan bahasa lain dalam bentuk arabisasi atau yang dikenal dengan istilah *ta`rîb* atau *Arabicized*.

Menurut Hilal arabisasi ini mengambil bentuk *mu`arrab* dan dakhil dimana istilah *mu`arrab* dimaksud sama dengan *ta`rîb*. Sedangkan istilah dakhil muncul lantaran digunakan dalam beberapa penyusunan gramatika bahasa Arab seperti al-Khafaji, al-Khalil dan

²³ Bakalla, M.H. *Arabic Culture Throught its Language and Literature*, London: Kegan Paul International, 1984, hlm. 3.

Ibn Duraid. Hilal juga menyebut istilah lain yaitu *al-a`jamî`* `kata asing` dan *al-alfâz al-muqtaridah`* `kata pinjaman`.²⁴ Al-Juwailiqi menyebut istilah ta`rib sebagai *mu`arrab* dan *mu`rab* yang mana *mu`arrab* harus memenuhi persyaratan dalam perubahan pada fonem dan morfem yang disesuaikan dengan tuturan bahasa Arab. Fenomena *mu`arrab* sedah lama terjadi sejak diturunkannya al-Qur`an dan al-Hadis diturunkan kepada bangsa Arab yang disebut sebaga *'asr al-istisyhâd*.²⁵ *Istilah dakhîl* bersifat lebih umum dari *mu`arrab*, digunakan baik pada masa lampau dan juga masa sekarang, baik yang mengalami penyesuaian fonem maupun tidak. Arabisasi terlaksana melalui beberapa cara pembentukan sedangkan proses pembentukan unsur baru tersebut melewati *isytiqâq*, *iqtirâd* dan *majâz*.

Pada masa kini kebutuhan arabisasi tidak bisa dilepaskan dari perkembangan peradaban terutama yang terkait dengan penemuan-penemuan baru kemajuan dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi yang didominasi oleh bahasa-bahasa Eropa terutama bahasa Inggris. Masyarakat Arab harus menggunakan istilah-istilah bahasa tersebut yang tidak ada dalam bahasa mereka. Ini penyebab munculnya taulid`neologisme` dalam bahasa. Neologisme ini dalam bahasa Arab disebut dengan at-*taulid al-lugawi*. Pada awalnya bangsa Arab tidak atau belum mengenal istilah neologi (*muwallad*) kecuali istilah *mu`rab* dan *dakhîl*. Peneliti bahasa menemukan kesulitan dalam melacak istilah *muwallad*, sejak kapan istilah ini digunakan untuk perbahan dan perluasan makna. Hilmi Khalil menyebut ulama klasik yang menggggunakann kata *muwallad* sebagai neologi adalah Amr ibn al-A`la (wafat 154H), Yunus ibn Hubaib (wafat 182H) dan sesudahnya adalah al-Asmu`I (wafat 216H). *Muwallad* sebagai istilah Arab digunakan untuk sebutan neologi adalah antara periode 122H-216H.²⁶

²⁴ Abd Gafar Hamid Hilal, *Al-Arabiyyyah Khasâ` isuhâ wa Simâtuha*, Kairo: Makatabah Wahbah, 2008, hlm. 376-376.

²⁵ Abu Mansur al-Juwailiqi *Al-Mu`arrab min Kalâm al-A`jami alâ Hurûf al-Mu`jam*, Damascus, Dar al-Qalam, 1990, hlm 14.

²⁶ Hilmi Khalil, *Al-Muwallad fi al-Arabiyyah*, hlm 158.



IV

SEMIOTIKA AL-QUR`AN

1. Al-Qur`an Tanda Bahasa

Beberapa kali al-Qur`an menegaskan melalui ayatnya bahwa ia adalah *Qur`ân`Arabîy* dan *lisân`Arabîy* 'kitab berbahasa Arab', bahasa seluruh penutur Arab agar mereka dapat memahami dan menghayati kandungannya. Al-Qur`an adalah fakta sekaligus fenomena kebahasaan, kebudayaan, dan keagamaan yang menjadi pemisah antara *savage thought*, menurut Levi`s Strauss, dengan *cultivated thinking*. Sebelum tertuang dalam tulisan, al-Qur`an merupakan ungkapan lisan dan tetap terjaga sebagai liturgi lisan. Al-Qur`an dengan demikian menempatkan dirinya sesuai dengan *langue* (bahasa Arab) yang dimiliki bangsa Arab sehingga tidak ada alasan lagi bagi mereka untuk mengatakan bahwa al-Qur`an adalah *âyât* 'tanda-tanda' aneh yang tidak dipahami.

Arkoun menyebut dalam pembahasan mengenai linguistik kritis terdapat *modalisateurs du discours* 'tanda-tanda bahasa'. Setiap bahasa memiliki 'tanda-tanda bahasa' yang ikut memengaruhi produksi makna. Karena 'kanon resmi tertutup' tersebut ditulis dalam bahasa Arab maka tanda-tanda bahasa yang perlu diperhatikan adalah 'tanda-tanda' bahasa Arab.¹

Diksi 'ayat' seringkali disebut di dalam al-Qur`an dalam pengertian 'tanda', 'bukti', atau 'dalil' disebut dalam beberapa berikut.

¹ Tidak terdapat jalan lain bagi Arkoun ketika dihadapkan pada 'tanda-tanda bahasa Arab' yang terdapat dalam teks sehingga orang harus menyandarkan bacaannya pada teks Arab dan bukan pada terjemahannya.

*Sanurihim âyâtinâ fi al-âfaq wa fi anfusihim hattâ yatabyyana lahum annahu al-haqq*²

Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda kami dalam cakrawala-cakrawala dan dalam jiwa mereka sendiri hingga jelas bagi mereka bahwa itu (wahyu) yang benar.

*Inna fi zâlika la âyât liman khâfa ‘azâb al-âkhirah*³

Dalam hal itu (hukuman Allah ats Fir'aun dan kaumnya yang sesat) terdapat contoh bagi yang takut akan siksa akhirat

Sebagai *langue* Arab, al-Qur`an termanifestasikan dalam ayat-ayat yang terwujud lewat *parole*. *Langue* dan *parole* memang berbeda, demikian setidaknya menurut de Saussure, meskipun demikian keduanya diibaratkan dua sisi mata uang yang sama yang tidak mungkin dipisahkan satu dengan yang lain. *Ayat* 'tanda' yang disampaikan al-Qur`an supaya dipahami oleh masyarakat Arab penutur bahasanya, mesti berada pada system *langue* ini. Jadi, tidak terpenuhinya *langue* ini akan menjadikan pesan yang disampaikan al-Qur`an sulit dimengerti, dan sebagai konsekuennya, dalam wahyu Tuhan, *langue* dan *parole* ini tidak mungkin dipisahkan karena keduanya saling berkaitan.

Karena *langue* Arab ini sifatnya relatif stabil dan tidak mengalami perubahan dalam waktu yang panjang, maka seperti saran de Saussure bahwa yang harus dipelajari dalam bahasa adalah *langue* yang mengikat seluruh *parole* atau *kalâm* yang dikandung dalam al-Qur`an. Kajian linguistik akan menjadi objektif tatkala mengkaji bahasa yang keberadaanya tetap dan berada pada ranah situasi yang sinkronis. Sejak diturunkan, Bahasa Al-Qur`an sebagai wahyu berada pada kondisi sinkronis yang tetap (*sabât an-nass*) dan tidak mengalami perubahan sedikitpun, baik oleh kondisi alam maupun akibat ulah tangan manusia.

² Qur`an, Fussilat (41): 53.

³ Qur`an, Hud (11) : 130.

Disebut oleh Abu Zaid bahwa al-Qur`an terdiri atas unsur-unsur dasar dalam bentuk ayat (tanda) yang menjadi sebuah rangkaian yang mengandung arti dan makna.⁴ Ia adalah sekumpulan tanda-tanda berupa pesan-pesan wahyu yang secara keseluruhan disebut kalam. Oleh sebab itu pemahaman dan pemaknaan terhadap tanda-tanda bahasa tersebut menjadi sangat penting sebab kekeliruan yang dilakukan individu bisa menimbulkan kesalahpahaman dalam masyarakat.

Al-Qur`an merupakan sebuah diskursus dari sekumpulan ayat yang merupakan tanda-tanda bahasa yang di dalam melakukan signifikansi terhadap tanda-tanda tersebut selalu melibatkan proses dialektika antara penanda (*dâl*) dan petandanya (*madlûl*). Sebagai penanda, al-Qur`an tersebut terformat dalam bentuk teks bahasa yang meliputi unsur-unsur huruf, kata, kalimat yang saling berinteraksi. Adapun petanda dari al-Qur`an itu berupa aspek mental yang didalamnya terjadi semacam pergumulan antara pikiran, emosi dan perasaan dalam membentuk konsep ketika terjadi proses signifikansi terhadap penanda tersebut.

Al-Qur`an menegaskan di beberapa ayatnya bahwa ia adalah kitab berbahasa Arab yaitu bahasa seluruh penutur bahasa Arab yang tercermin pada ayat-ayatnya sebagai berikut.

Innâ ja'alnâ qur`ân 'arabiyyan la'allakum taqilûn

Sesungguhnya, Kami menjadikan al-Qur`an dalam bahasa Arab (*Qur`ân 'Arabîy*) supaya kamu memahaminya.⁵

Wa kazâlika auhainâ ilaika qur`anan 'arabiyyan li tunzira umma al-qurâ wa man haulahâ

Demikian, Kami wahyukan kepadamu al-Qur`an dalam bahasa Arab (*Qur`ân 'Arabîy*) supaya kamu memberi peringatan kepada

⁴ Nasr Hamid Abu Zaid, *An-Nass wa as-Sultah wa al-Haqîqah*, Beirut al-Markaz as-Saqafi al-Arabi, 2000, hlm 170.

⁵ Q.S. az-Zuhruf (43) : 3.

(penduduk) Ummul Qura dan negeri sekelilingnya.⁶

Innâ anzalnâ qur`ânân `arabiyyan la'allakum ta`qilun

Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa al-Qur'an dengan berbahasa Arab (*Qur`ân `Arabîy*) agar kamu memahaminya.⁷

Wa kazâlika anzalnâhu qur`ânân `arabiyyan wa sarrafnâ fihî mn al-wa'id la'allahum yattaquna aw yuhdisu lahu zikrâ

Dan demikianlah, Kami menurunkan al-Qur'an dalam bahasa Arab (*Qur`ân `Arabîy*), dan Kami telah menerangkan di dalamnya sebagian dari ancaman agar mereka bertakwa atau menimbulkan pelajaran bagi mereka.⁸

Kitâbun fussilat âyâtuhu qur`ânân `arabiyyan li qaum ya`qilun

Kitab yang dijelaskan ayat-ayatnya, yaitu bacaan berbahasa Arab (*Qur`ân `Arabîy*) untuk kaum yang mengetahui.⁹

Qur`ânân `arabiyyan gaira zi`iwajin la'allahum yattaqun

(Ialah) al-Qur'an dalam bahasa Arab (*Qur`ân `Arabî*) yang tidak ada kebengkokan agar mereka bertakwa.¹⁰

Wa hâza kitâbun musadiqun lisânan `arabiyyan liyunzira allazina zalamu wa busyrâ li al-muhsinin

(Dan) ini (al-Qur'an) adalah kitab yang membenarkannya dalam bahasa Arab (*lisânan `Arabiyyan*) untuk memberi peringatan kepada orang-orang yang zalim dan memberi kabar gembira kepada orang-orang yang berbuat baik.¹¹

⁶ Q.S. asy-Syûrâ (42) : 7.

⁷ Q.S. Yûsuf (12) : 2.

⁸ Q.S. Tâhâ (20) : 113.

⁹ Q.S. Fuşşilat (41) : 3.

¹⁰ Q.S. az-Zumar (39) : 28.

¹¹ Q.S. al-Ahqâf (46) : 12.

Al-Qur`an menempatkan dirinya dalam bingkai langue bangsa Arab sehingga tidak ada alasan lagi bagi mereka bahwa al-Qur`an tersebut merupakan bacaan asing yang sulit dimengerti. Perkataan *bi lisân qaumih* menegaskan agar umat Nabi Muhammad memahami apa yang disampaikan beliau dan tidak ada alasan (*hujjah*) bagi mereka untuk mengatakan, “Kami tidak memahaminya” seperti jika al-Qur`an disampaikan dengan bahasa selain bahasa Arab. Kalau bangsa Arab tidak mempunyai alasan untuk menolak al-Qur`an, maka semestinya terdapat alasan bagi selainn bangsa 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 karena bahasa tersebut bahasa yang paling dekat dengan umat (*qaum*) Nabi Muhammad saw. ‘*Alâ qalbika* menegaskan pernyataan bahwa al-Qur`an dapat diterima dan diresapi dalam hati Nabi Muhammad saw. (*sa nuqri`uka falâ tansâ*), dipahami, dan dihayati oleh umatnya karena ia adalah *lisân* Muhammad dan sekaligus *lisân* umat. Adapun untuk bangsa selain Arab, dapat dijelaskan lewat terjemah seperti yang dikenal oleh umat Muslim sekarang.¹² Kalau al-Qur`an bukan dengan *lisân* Arab, maka ia hanya didengar telinga atau diucapkan lisan oleh Nabi Muhammad. Akhirnya sulit diterima oleh akal pikiran maupun batin Nabi atau pikiran dan batin umatnya sebab yang didengar atau diucapkan tersebut hanyalah suara-suara tanpa makna. Dalam al-Qur`an disebutkan sebagai berikut.

¹² Al-Zamakhsharî dalam *Al-Kasysyâf ‘an Haqâ’iq at-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqâwîl* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Arabi, tt.) menjelaskan bahwa terdapat beberapa hikmah diturunkannya al-Qur`an berbahasa Arab, yaitu *pertama*, al-Qur`an menjadi sumber tunggal (*kitâb wâhid*) dan menjadi faktor pendukung bagi umat non-Arab untuk mempelajari bahasanya. *Kedua*, al-Qur`an tetap terjaga keasliannya dan tidak terjadi perubahan bentuk, lafal maupun isinya, serta tidak mudah dimanipulasi seperti seandainya diturunkan dengan berbagai macam bahasa. *Ketiga*, terjaganya kemukjizatan al-Qur`an, khususnya yang berkaitan dengan gaya bahasanya yang tidak dapat dibuat oleh manusia.

Innâ anzalnahu qur`ânan `arabiyyan la'allakum ta`qilun

Sesungguhnya Kami menurunkan al-Qur`an dengan bahasa Arab (Qur`ânan `Arabiyyan) agar kamu memahaminya¹³

Wa lau anzalnâhu ala ba`d al-`ajamin fa qara`ahu `alaihima ma kânû mu`minin

(Dan) kalau al-Qur`an itu Kami turunkan kepada salah seorang dari golongan bukan Arab (*al-`ajamîn*), lalu ia membacakannya kepada mereka (orang-orang kafir), niscaya mereka tidak akan beriman kepadanya.¹⁴

Al-Khûlî menegaskan bahwa al-Qur`an, karena secara historis diturunkan dalam bahasa Arab, ia berupa 'kode' atau 'tanda-tanda linguistik' (*linguistic signs*) yang dipakai Tuhan untuk menyampaikan risalah-Nya. Bahasa kode tersebut merupakan 'bahasa kolektif' (*lisân*) untuk seluruh penutur berbahasa Arab. Oleh karena itu, al-Khûlî menekankan kearaban al-Qur`an hendaknya diperhatikan lebih dahulu sebelum hal-hal lain, utamanya bagi mereka yang mengkaji al-Qur`an, baik yang memiliki unsur religius maupun tidak.¹⁵

2. Al-Qur`an dan Realitas Budaya

Ketika memahami tanda (*ayat*) al-Qur`an yang berbentuk lafal kemungkinan sudah terlintas gagasan pada pembaca sebelum melakukan signifikasi terhadap beberapa lafal tersebut. Pembacalah yang memiliki kewenangan untuk menemukan atribusi arbitrer satu penanda kepada satu petanda sebagai salah satu aspek dari otonomi linguistik, sedangkan aspek lainnya mencakup pilihan-pilihan termasuk delimitasi tanda. Kebebasan *langue* Arab yang dimiliki

¹³ Q.S. Yûsuf (12) : 2.

¹⁴ Q.S. asy-Syu`arâ` (26) : 198—199.

¹⁵ Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur`an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eISAQ, 2005) menukil dari Amîn al-Khûlî, *Tafsîr Ma`âlîm Hayâtihi Manhajuh al-Yauma* (Kairo: Dâr al-Ma`rifah, 1962), hlm.12.

al-Qur`an, tidak sertamerta menjadikan al-Qur`an terlepas dari *lisân Arabiy*, terutama terhadap realitas yang bersifat non-linguistik. Hal tersebut terlihat dari cara bagaimana *langue* tersebut digunakan untuk menginterpretasi realitas dalam istilah-istilahnya sendiri daripada sekedar pemilihan terhadap penandanya. *Langue* menginterpretasi realitas dengan membangun konsep dengan cara melakukan konsultasi dengan membangun hubungan dengan realitas terlebih dahulu.

Rumitnya, realitas itu selain berkaitan dengan alam pikiran manusia, juga dengan budaya yang melingkupinya. Al-Qur`an senantiasa diliputi oleh adanya relasi-relasi yang ada di luar dirinya. Pertama, bahasa a-Qur`an tidak lepas kaitannya dengan bahasa yang hidup sebelumnya yang kental dengan budaya Arab pra Islam sehingga dalam rangka mempelajari isi dan maknanya tidak bisa dilepaskan dari mempelajari budaya masyarakat dan bahasanya. Kedua, bahasa al-Qur`an juga terkait dengan budaya masyarakat non-Arab (*‘ajam*) yang berpengaruh pada kehidupan bangsa Arab dan juga budaya mereka. Sebab, perbedaan budaya selalu menunjukkan adanya perbedaan bahasa, terbukti dalam bahasa Arab sendiri dipakai istilah-istilah *ta`rîb* dan *dakhîl*. Ketiga, studi bahasa tidak bisa berdiri sendiri dan selalu melibatkan aspek-aspek lain seperti antropologi, sosiologi, psikologi, dan budaya itu sendiri.¹⁶

Meskipun al-Qur`an terbentuk dalam batas-batas pespektif budaya Arab, namun di dalamnya terdapat pengakuan akan keberadaan teks-teks yang ada sebelumnya, al-Qur`an menyatakan keistimewaan dan keunggulan terhadap teks-teks sebelumnya sebagai wahyu Allah dan sekaligus penyempurnaan atas teks-teks tersebut. Bukan hanya sekedar penampilan dan pesan-pesan barunya, al-Qur`an juga memperlihatkan kelebihanannya terhadap bangsa Arab sebagai penutur bahasanya untuk memproduksi teks yang setara al-Qur`an baik dari segi gaya, bahasa dan kandungannya. Hal-hal yang baru dalam perwujudan estetika bahasa ini menimbulkan daya tarik yang luar biasa yang diyakini oleh para pembacanya memiliki kekuatan yang tidak

¹⁶ Robert Sibarani, *Antropolinguistik*, Medan, Poda, 2004. hlm.5

bisa disamai. Al-Qur'an adalah sosok teks unggul yang lahir dalam lingkup serta ranah budayanya.

Menurut Barthes, orang semakin sulit mengungkapkan pikiran oleh adanya sistem tanda atau gambar yang petandanya bisa berada di luar bahasa itu sendiri. Mempersepsi apa yang disignifikasi oleh sebuah substansi adalah sama dengan melakukan pemotongan yang ada pada *langue*. Tidak ada makna kecuali yang disebut, dan dunia petanda tidak lain adalah dunia bahasa. Orang beranggapan tidak boleh apriori menolak kemungkinan memikirkan suatu sistem tanda yang berkorespondensi dengan ide yang berbeda. Terlebih, jika terkait dunia sastra yang mendominasi gaya bahasa al-Qur'an. Lebih-lebih, dalam keseluruhan diskursus, al-Qur'an selalu dihadapkan pada fakta keterkaitan antara pembicara (*mutakallim*); utusan yang menyampaikan; dan penerima kolektif dari pesan tersebut. Kelihatannya mudah untuk digambarkan lewat pengamatan terhadap komunikasi antara beberapa orang yang sama-sama buta huruf yang hanya bisa berbicara dengan bahasanya sendiri-sendiri. Jadi, tidak ada satu bahasa yang persis sama yang bisa mereka gunakan untuk berkomunikasi. Seperti dikatakan Ogden dan Richard, jadi pernyataan atau ungkapan bahasa seorang individu memang tidak memiliki arti apa pun kecuali ketika ia diterima lalu digunakan oleh pemikir sehingga akhirnya ungkapan kata tersebut melahirkan maknanya.¹⁷

Keberhasilan signifikasi, apakah dalam bentuk signifikasi linguistik atau non-linguistik terkadang tidak diukur dengan mempertimbangkan nalar, akan tetapi dari responnya, baik respon tersebut bersifat linguistik maupun bukan. Manusia memiliki kemampuan untuk menangkap beberapa sistem tanda dan menghasilkan produk dari sesuatu tersebut dengan istilah fungsi simbolik atau 'fungsi semi-otik'.

Oleh karena bahasa merupakan sistem tanda maka bahasa ia adalah sistem yang menghadirkan kembali dunia simbolik. Bahasa merupakan media untuk transformasi dunia materi dan ide-ide

¹⁷ Jeanne Martinet, *Semiologi: Kajian Tanda Saussurian*, terj. Stefanus Aswar Herwinarko, Yogyakarta, Jalasutra, 2010, hal. 95.

abstrak menjadi simbol. Teks bahasa sebenarnya sarana untuk menggambarkan dan mengungkapakan realitas dengan cara tertentu. Meskipun demikian, bahasa memiliki fungsinya yang umum sebagaimana disinggung di depan, yaitu fungsi komunikatif yang mengasumsikan adanya hubungan antara pembicara dengan lawan bicara, antara pengirim dengan penerima. Fungsi informatif dan komunikatif bahasa tidak terlepas dari watak simboliknya dan dengan demikian fungsi teks dalam kebudayaan dan fungsi teks sebagai pesan (risalah) tentunya tidak terpisah dari sistem bahasanya.¹⁸

Alam semesta ini semua merupakan ayat-ayat ‘tanda-tanda’ sekaligus perwujudan daya kreatif Tuhan dan kasih-Nya terhadap seluruh umat manusia. Alam diciptakan sebagai ayat-ayat untuk dimaknai, bukan sekedar perhiasan dan fenomena fisik semata. Perwujudan ini mengajak semua manusia memperkirakan jarak yang tak terbatas antara ketidakmampuannya berpikir bagaimana menciptakan benda sebesar ujung rambut dengan adanya kekuasaan yang mengatur alam semesta seperti terlihat sebagaimana adanya.

3. Karakteristik Perubahan Bahasa

Bagaimanapun juga, *lisân* ‘langue’ sepertinya terlihat tidak mengalami perubahan, akan tetapi *langue* tetap berada di satu titik (sinkronis) dalam rentang waktu, dan sepanjang waktu segalanya akan mengalami perubahan (diakronis) sesuai dengan *sunnatullâh*, termasuk bahasa. Dalam *langue*, terdapat prinsip kesinambungan karena jalannya waktu yang dapat menimbulkan dampak lain yang berbeda dari semua yang disebutkan di atas. Kondisi berproses atau *sairûrah* menurut istilah Shahrur, menjadikan sesuatu yang telah ada kemudian dipengaruhi oleh perubahan waktu dan berubah menjadi sesuatu yang lain. Kondisi menjadi (□*airûrah*) tidak akan pernah terwujud selama tidak adanya sesuatu yang mengalami ‘kondisi berproses’.¹⁹

Hal ini mengantarkan orang pada keyakinan bahwa tidak ada

¹⁸ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur`an*, hlm. 21.

¹⁹ Shahrur, 2004

eksistensi tanpa perkembangan, dan tidak ada perkembangan tanpa eksistensi atau yang penulis sebut sebagai *dawâm al-âl min al-muâl*. Fakta kebahasaan menunjukkan bahwa dalam kondisi sinkronis terdapat fenomena diakronis, dan sebaliknya, dalam proses diakronis terdapat di dalamnya berbagai titik sikronis.

Sepanjang waktu, bahasa dan tanda-tanda bahasa berubah, akan tetapi jangan sampai terjadi kesalahpahaman mengenai pergantian tanda tersebut. Orang mengira bahwa 'kata' hanya mengalami perubahan fonis pada penanda atau makna pada petanda. Perubahan semacam ini tidak cukup, karena apapun faktor pergantiannya, apakah terpisah atau tergabung, pergantian selalu mengaitkan perubahan hubungan antara 'petanda' dengan 'penanda', antara *dâl* dengan *madl*. Kaitan-kaitan *signifier-signified* yang baru akan menggantikan kaitan-kaitan yang lama atau menambah jumlah kaitan-kaitan itu. Meskipun tidak terdapat pergantian yang penting pada penanda, terdapat perubahan hubungan antara gagasan dan lambangnya. Setiap proses signifikasi atau pemaknaan terhadap tanda (bahasa) selalu melibatkan proses hubungan antara bentuk yang menandakan dengan konsep yang ditandakan.

Pergantian apa pun yang telah terjadi selalu ada fenomena perubahan dalam hubungan, yaitu hubungan lain dari materi fonis dan gagasan. Dahulu *tide* berarti *period* atau *season*, sekarang *tide* berarti *periodic rise and fall of water level* 'periode gelombang pasang dan surut'. Dahulu *mouse* hanya berarti *tikus*, sejenis hewan kecil pengerat, sekarang *mouse* memiliki arti yang baru seiring dengan penemuan teknologi komputer, sebuah arti yang berdampingan dengan arti yang lama.

Dalam bahasa Arab, kata *qâtirah* pada mulanya adalah sebutan untuk binatang 'unta' yang berjalan paling depan dalam 'barisan kafilah' yang disebut *qitâr*. Sekarang, kata *qâtirah* adalah untuk lokomotif yang menarik gerbong kereta api (*qitâr*). Sebuah *lisân* sama sekali tidak berkekuatan untuk mempertahankan diri terhadap faktor-faktor yang setiap waktu mengubah hubungan antara penanda dan tinanda. Ini adalah adalah suatu konsekuensi dari tabiat yang berubah-ubah

(*an arbitrary character*) dari suatu lambang.

De Saussure memperlihatkan kesewenangan kaitan *signifier-signified* dan kesewenangan ini mencegah perubahan linguistik dengan sengaja. Tampak nyata, bahwa kesewenangan yang sama memungkinkan bahasa untuk terus berubah. Jika tanda tidak sewenang-wenang, arti-arti yang baru tentang *tide* dan *mouse* tidak akan pernah ada²⁰

Teori evolusi pernah dikembangkan oleh para pemikir Islam, seperti dijelaskan al-Masiddî, pada mulanya muncul konsep perkembangan yang dianalogikan embrio (*al-aṭwâr al-janîniyyah*) dan bahasa manusia telah melewati masa pertumbuhan sebelum mencapai kesempurnaan.²¹ Bahasa yang lahir dan tumbuh tersebut pada mulanya dinamakan entitas *langue* awal (*al-lisân al-awwal al-auhad*). Ikhwan al-Safa menyebutkan bahasa bermula dari simbol-simbol huruf semacam angka-angka India yang diperoleh darinya pengetahuan mengenai nama-nama benda, sifat-sifat, bentuk, dan gerakannya. Dari angka-angka tersebut, terbentuk lafal-lafal yang ditiadakan, dihafal, dan dibentuk *parole* yang jumlahnya terbatas.²²

Penggerak utama dari fenomena itu semua tidak lain hukum kebutuhan yang mendesak. Bahasa selanjutnya menjadi banyak dan beragam sejalan dengan kebutuhan akan reproduksi manusia dan unsur-unsur lainnya. Gejala pertumbuhan bahasa, menurut Ikhwan al-Safa`, tercermin pada “pergantian” dan “alih rupa” (*at-tagayyur wa al-istihâlah*). Perkembangan bahasa ibarat pohon, tumbuh, bercabang, beranting, berdaun, berbunga, dan berbuah. Buahnya kemudian dibagi-bagi; masing-masing kelompok memperoleh bagian sesuai dengan lingkungan, tempat tinggal, dan asal kelahiran.²³

Teori lain dari perkembangan bahasa ini adalah teori yang menje-

²⁰ Terrence Gordon, 2002

²¹ Al-Masiddî, *Al-Taḥkîr al-Lisânî fî al-Hadârah al-‘Arabiyyah* (Libya: Al-Dâr al-‘Arabiyyah li al-Kitâb, 1981), hlm. 86.

²² *Risâ`il Ikhwân as-Ṣafâ’ wa Khillan al-Wafâ’*, Juz 3 (Beirut: Dâr al-Sâdir, Dâr Beirut li al-Ṭibâ’ah wa al-Nasyr, 1957/1376), hlm. 141—142.

²³ Al-Masiddî, *Al-Taḥkîr al-Lisânîy*, hlm. 86—87. Lihat *Rasâ’il Ikhwan al-Safa’*, Juz 3, hlm. 142.

laskan adanya dimensi “ragam jenis” (*at-takâsur an-nau’i*) atau “ragam bahasa” (*ta’addud al-lugât*). Istilah lain teori ini dikenal dengan sebutan “metamorfosis dan diversitas” (*al-insilâkh wa at-ta’addud*).²⁴ Terjadinya aneka ragam bahasa ini, menurut Ibn Hazm, berakar dari bahasa yang satu yang kemudian melahirkan beberapa sinonim dalam penyebutan berbagai “petanda” (*al-musammayât*) sehingga menjadi bahasa yang banyak.²⁵

Ada sebagian ulama Arab yang mengemukakan anggapan bahwa bahwa bahasa itu sebagai anugerah langsung Tuhan (*tauqifi*), ada sebagian yang berpendapat bahwa bahasa mesti tumbuh dan berkembang sejalan dengan pertukaran jaman. Dua anggapan yang tampak berbeda ini menurut Ibn Faris tidak bertentangan dan bahkan sejalan. Dikatakan,

*Wa la’alla zannan yazunnu anna al-lugah allati dallanâ ‘ala annahâ tauqifun innamâ jâ`at jumlatan wâhidatan wa fi zamânin wâhid, wa laisa al-amru kazâlik bal waqqafa Allâhu jalla wa ‘azza-Adam ‘alaihi as-salâm-‘alâ mâ syâ`a an yu’allimahu iyyâhu mimmâ ihtaja ila ‘ilmihî fi zamânihi wa intasyara min zâlika amma syâ`a Allâh summa ‘alâ ba’da Adam alaihi as-salâm min ‘arab al-anbiyâ`-salawâtu Allâhi ‘alaihim nabiyyan-nabiyyan mâ syâ`a Allâhu an yu’allimahu hattâ intahâ al-amru ilâ nabiyyinâ Muhammadin salla Allâhu ‘alaihi wa sallam- fa a`tahu Allahu jalla wa azza min zâlika mâ lam yu’tihî ahadan qablahu tamâman ‘ala mâ ahsanahu min al-lugah al-mutaqaddimah.*²⁶

Bisa saja seseorang berasumsi dan beranggapan bahwa bahasa memperlihatkan kepada kita sebagai anugerah langsung sebab ia diberikan dalam entitas dan dalam sekali waktu. Padahal sebenarnya Allah menganugerahi Adam as. menurut kehendak-Nya

²⁴ Istilah *al-insilâh* disebut juga dengan *at-tahawwul wa al-istihâlah* ‘alih rupa’. Fenomena bahasa sebagai anugerah Tuhan (*at-tauqif al-al-Ilâhi*) telah melahirkan catatan tersendiri mengenai asal-usul pertumbuhan bahasa. Lihat penjelasan al-Masiddî, *At-Taḥkîr al-Lisânîy*, hlm. 90.

²⁵ Al-Masiddî, *At-Taḥkîr al-Lisânîy*, hlm. 90 menukil pendapat dari Ibn Hazm dalam *Al-Ihkâm fî Uṣûl al-Ahkâm*, Juz I (Mesir: al-Imâm, tt.), hlm. 30—31.

²⁶ Ibn Faris, *As-Sahâbi fî Fiqh al-Lugah* wa Sunan al-Aram fi Kalamihî, Beirut, Mu’assasah, Dar at-Tiba’ah wa an-Nasyr, 1382 H/1963 M., hlm. 33.

apa yang diajarkan padanya sesuai dengan kapasitas ilmunya yang dibutuhkan saat itu. Untuk selanjutnya berkembang sesuai kehendak Allah pada anak turun Adam dari nabi ke nabi hingga akhirnya sampai kepada Nabi Muhammad saw dan dengan demikian Allah telah menganugerahi manusia bahasa modern terbagus yang belum pernah dianugerahkan kepada siapa pun sebelumnya.

Hal di atas menunjukkan bahwa bahasa bermula dari unsur yang tidak sempurna, dianugerahkan kepada Adam as sesuai dengan kebutuhan jaman. Selepas itu bahasa tumbuh dan berkembang hingga jaman Nabi Muhammad saw. Sungguh, gambaran mengenai kesempurnaan bahasa pada masa Nabi Muhammad saw adalah gagasan yang muncul oleh adanya kaitan erat bahasa Arab dengan al-Qur`an al-Karim.²⁷

27 Asy-Syafi'i, *Ar-Risâlah*, al-Qahirah; Syirkatu Maktabah wa Matbu'ah Mustafa al-Bali al-Halabi, at-Tab'ah al-Ula, 1358 H/1945 M., hlm 42.



STUDI BAHASA AL-QUR'AN

1. Perubahan Performa Bahasa Arab

Sejalan 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 lebih mengedepankan tradisi lisan daripada tradisi tulis sehingga lahirnya kamus Arab yang 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 perbendaharaan kosakata yang lepas tidak terdokumentasi dengan baik.

Dalam penyusunan kamus Arab, peran ulama Arab tidak bisa 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 penting adalah bahasa kehidupan masyarakat Badui dan puisi-puisi mereka. Bahasa Arab Badui merupakan standar bagi para penyusun leksikon Arab di masa kodifikasi. Menurut al-Jabiri, kodifikasi bahasa Arab bukan sekedar pekerjaan *tadwîn* '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 morfologi, kaedah-kaedah struktur, pemilihan tanda-tanda, penelusuran jejak bahasa merupakan kegiatan dalam rangka penciptaan ilmu baru.¹

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 lafz-lafz yang dipergunakan dalam bahasa wahyu yang tidak terlepas dari bingkai *lisân* Arab yang sangat luas dan kaya itu.

Yunus bin Chabib dari 'Amr bin al-'Ala,

Ma intahâ ilaikum mimmâ qâla al-'Arabu illâ aqallahu, wa lau jâ`akum wafîran la jâ`akum 'ilmun wa syi'r kasîr

Sedikit sekali ungkapkan bahasa bangsa Arab yang riwayatnya sampai pada kalian, seandainya tidak demikian, akan kalian dapatkan pengetahuan dan puisi Arab yang sangat melimpah.

Imam Ali ra,

Ya Rasulallâh, nahnu banu abin wâhidin wa narâka tukallimu al-Arab bimâ la nafhamu aksarahu

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

Luasnya khasanah perbendaharaan puisi Arab Jahiliah, sebagian telah terekam di berbagai *diwân asy-syi'r*, di antaranya yang sampai di tangan umat Muslim saat ini. Dijelaskan oleh Naguib al-Attas, seorang pakar bahasa dari Malaysia tentang kekayaan semantik Arab

¹ Muhammad Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, terj Imam Khoiri, Yogyakarta, IrciSod, 2003, hlm 131.

sebagai berikut; 1) semantik Arab dibangun atas sistem akar-akar kata yang tegas, 2) bahasa Arab diatur sistem medan semantik tertentu yang menentukan struktur konseptual yang terdapat dalam kosakata dan dimantapkan secara permanen oleh hal di atas, dan 3) seluruh kosakata, tata bahasa dan perpuisian Arab telah direkam secara mantap dan terpelihara²

Oleh sebab itu khasanah perpuisian Arab merupakan alat atau sarana yang cukup terpercaya untuk dijadikan salah satu metode untuk menelusuri berbagai arti kosakata al-Qur'an dalam rangka penafsiran al-Qur'an. 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.

*Asy-syi'r dîwân al-Arab fa izâ khufiya 'alainâ al-harfu min al-Qur`ân
allazî anzalahu Allâh bi lughah al-Arab raja'nâ ilâ diwânihî fa iltamasnâ
ma'rifata zâlika minhu*

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

Dalam ucapan beliau yang lain

*Izâ sa`altumuni `an garîb al-Qur`ân fa iltamisûhu fi asy-syi'r fa inna
asy-syi'ra dîwân al-Arab*

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 salah satu sumber penting dan terpercaya yang menjadi referensi utama dalam menelusuri semantik kosakata Arab. Bahkan, dipandang sangat berarti di antara sumber-sumber yang dijadikan

² Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Konsep Pendidikan Islam Suatu Kerangka Pikir Pembinaan Filsafat Pendidikan Islam*, terj. Haidar Baqir, Bandung: Mizan, 1984, hlm. 23.

rujukan bagi ulama salaf. Fenomena ini ditunjukkan oleh Umar bin al-Khattab ketika harus terhenyak saat mengucapkan kata *takhawwuf* dalam ayat *aw ya`khuzahum `alâ takhwwufin*. Saat ditanya tentang makna *takhawwuf*, semua hadirin terdiam dan pada saat itu seseorang dari Suku Huzail memberi informasi tentang makna kata tersebut dengan mengatakan, "Ini bagian dari dialek kami, *takhawwuf* artinya *tanaqqus*³ Informasi orang tersebut dikuatkan dengan referensi yang diambil dari sebuah puisi karya Zuhair, salah seorang tokoh penyair Arab Jahiliah. Puisi Arab Jahiliah menjadi sumber riwayat sekaligus menjadi parameter penting dalam menemukan makna kata yang tidak dimengerti dari al-Qur'an. Sebagian puisi memang mengemukakan penunjukan makna dari sebuah kata atau sebaliknya, untuk menyanggah makna, tergantung dari kekuatan puisi tersebut untuk berkompetisi secara kritis dalam menghadirkan syawâhid "bukti-bukti' yang mampu menguatkan atau melemahkan makna dari sebuah kata tertentu, apalagi jika terbukti ditemukan indikasi adanya kasus pemalsuan. Kasus semacam ini juga terjadi dalam dunia penafsiran sebagaimana halnya pada penafsiran ayat

wa ja'alu lahu min `ibadihi juz`an inna al-insâna lakafurun mubin

(Dan) mereka menjadikan sebagian dari hamba-hambanya sebagai bagian dariNya. Sungguh manusia itu adalah pengingkar (nikmat Tuhan) yang nyata⁴

Az-Zamakhsyari menganggap kata *juz`an* tersebut dalam pengertian positif dan realistis dimana kata *juz`an* diartikan `bagian' contohnya seperti anak laki itu bagian unsur dari bapaknya. Penafsir lain berpendapat bahwa makna *juz`an* dalam ayat tersebut dimaksud adalah *al-inâs`* jenis perempuan` berdasar argumentasi bahwa *al-juz`u* dalam bahasa Arab merujuk pada arti *al-inâs* sehingga

³ Al-Hadi al-Jatlawi, *Qadâyâ al-Lugah fi Kutub at-Tafsîr*, Tunisia: Kulliyat al-Adab Sausah, 1998, hlm. 272. *Tanaqqus* berkurangnya atau menghilangnya kadar sesuatu satu persatu dan sedikit demi sedikit.

⁴ Qur`an, Az-Zuhurf (43) : 15

menganggap az-Zamakhsyari mengada-ada. Az-Zamakhsyari dianggap mencipta pengertian baru yang sama sekali tidak ada kaitannya dengan makna yang ditunjuk al-Qur'an. Karena tidak mampu memuaskan semua pihak, penafsir membuat semacam derivasi kata tersebut menjadi *ajza`at al-mar`atu* seperti dalam anggitan sebuah puisi

*In ajza`at hurratun yauman falâ`ajabu Zawwajtaha min banat al-`aus
muji`atan*

Metode dan cara penelusuran semacam terhadap makna semacam ini dapat dijadikan pegangan ketika muncul kritikan. Seseorang bisa saja melihat puisi dari dimensi kebenaran makna, dari segi otentisitas, atau juga dari kepalsuannya. Makna kata tersebut merupakan makna yang diyakini sebagai makna tetap dalam khasanah bahasa (Arab), namun bisa jadi makna tersebut akan menimbulkan persoalan jika makna dari kata tersebut diberlakukan pada ayat al-Qur'an. Az-Zamakhsyari khususnya dan sebagian penafsir merasa keberatan terhadap pemaknaan kata *al-juz`u* sebagai *al-inâs* sebab Zamakhsyari dan sebagian penafsir mendasarkan pemahaman bahwa apa yang mereka tafsirkan bukan semata pada fakta bahasa akan tetapi berdasar pada konteks al-Qur'an seperti pada ayat berikut.

am ittakhza mimmâ yakhluqu banâtin wa asfâkum bi al-banîn

Pantaskah Dia mengambil anak perempuan dari yang diciptakan-Nya dan memberikan anak laki-laki kepadamu?⁵

Wacana tersebut merupakan bagian dari terdapatnya persoalan semantik religi dan seandainya *al-juz`u* tersebut dimaknai *al-inâs* maka sesungguhnya image buruk tentang Tuhan tersebut tidak mampu mematahkan anggapan kaum munafik bahwa Allah itu berjenis kelamin perempuan seperti anggapan mereka bahwa para malaikat itu anak-anak perempuan Tuhan. Lain lagi dari kaum

⁵ Qur'an, az-Zukhruf (43) : 16.

Yahudi dan Nasrani yang menganggap Tuhan itu beranak.

*Wa qâlu ittakhaza Allâh waladan subhânahu bal lahu mâ fi as-samâwati
wa al-ard kullun lahu qânitun*

(Dan) mereka berkata, "Allah memiliki anak". Mahasuci Allah, bahkan milik-Nyalah apa yang di langit dan di bumi. Semua tunduk kepada-Nya.⁶

Bisa jadi, perbedaan dalam memahami semantik ayat-ayat al-Qur'an tersebut terjadi lantaran munculnya berbagai *syawâhid* 'bukti-bukti' referensi dari puisi-puisi Arab yang tidak saja memuat persoalan asal usul dan kaitannya dengan pemaknaan kosakata al-Qur'an, melainkan juga terjadinya fenomena pemalsuan puisi itu sendiri. Selain itu ada aspek lain yaitu ketidakadanya kaitan atau paralelisme semantik yang terkandung dalam puisi dengan konteks al-Qur'an. Sebuah kosakata Arab bisa saja menempati dua konteks yang berbeda, satu dalam konteks puisi (*as-siyâq asy-syi'r*) dan lainnya dalam konteks Qur'ani (*as-siyâq al-Qur'âni*). Terjadinya perbedaan dalam perolehan makna semantik bisa jadi lantaran adanya perbedaan dalam menyikapi atau menanggapi bentuk relasi semantik pada dua model konteks bahasa yang akhirnya mendorong individu mengambil sikap menguatkan pemahaman salah satu makna semantik dari dua konteks yang berbeda. Contoh lain perbedaan dalam dari tafsir az-Zamakhshari dan at-Tabari dalam memaknai kata *fûm* dari ayat

*Fad'u lanâ rabbaka yukhrij lanâ mimmâ tunbitu al-ardu min baqlihâ wa
qissâ`iha wa fumihâ wa adasiha wa basalihâ*

...maka mohonkanlah kepada Tuhanmu untuk kami agar Dia memberi kami apa yang ditumbuhkan bumi seperti sayur mayor, mentimun, bawang putih, kacang adas, dan bawang merah⁷

⁶ Al-Baqarah (2) : 116.

⁷ Qur'an, al-Baqarah (2) : 61.

Fûm memiliki banyak arti antara lain *khubzu* `roti`, *hantah* `gandum`, dan *sum* `bawang putih`

At-Tabari yang bermazhab Sunni memahaminya sebagai sesuatu yang diriwayatkan oleh Ibn 'Abbas didukung sebuah bait puisi yang dikenal yang menguatkan makna *fûm* sebagai *hantah*. Puisi tersebut bersumber dari Nafi' bin Abi Na'im bahwa Abd Allah bin 'Abbas ditanya mengenai firman Allah *wa fumiha*, maka dijawab, '*al-hantah*' dengan menukil bukti sebuah anggitan bait puisi dari Ahahah bin al-Jalah

Qad kuntu agnâ an-nâsi syakhsan wâhidan Warada al-madinah 'an zirâ'ati fûmi

Akulah manusia satu-satunya paling kaya yang datang ke Madinah dengan berladang *fum* `gandum`

Apa yang dipahami az-Zamakhshari seakan menegaskan pemahaman at-Tabari bahwa *fûm* adalah *al-hantah* `gandum` yang dikuatkan melalui ungkapan yang datang dalam komunitas bangsa Arab yang telah punah, *fawwimû lanâ* artinya *akhbizu*. Namun ia lebih memilih *fûm* sebagai *sûm* `bawang putih` berdasar nukilan dari bacaan Ibn Mas'ud `wa *sûmihâ*` dan berdasar nalar konteks khusus bahwa kata *sûm* lebih tepat disejajarkan atau disandingkan dengan kata-kata *adas* dan *basal*. Menjadi semakin jelas bahwa format rujukan yang dipercayakan pada puisi Arab Jahili sebagai format linguistik yang tidak hanya terbatas pada perbedaan bukti penguat melainkan juga segi persesuaian dasar linguistik dengan maksud semantiknya.

2. Konteks al-Qur'an

Bahasa Arab mulai yang berbentuk puisi maupun prosa sejak jaman Jahiliyah telah mengalami perkembangan dan kini menjadi sosok bahasa Arab yang matang dengan segala bentuknya meliputi fonem, morfem, kata, frasa dan kalimat, dari bentuk-bentuk *mufrad*

‘tunggal, *musannâ* ‘dual’ dan *jam*’ plural, *muannas* ‘female dan *muzakkar* ‘male’ beserta tanda-anda infleksinya telah mengalami perluasan bidang semantik dalam rangka memenuhi hajat para penerusnya. Sebagian telah mengalami perubahan dan perkembangan semantik dari hal-hal yang bersifat *hissiyât* ‘inderawi’ ke masalah *mujarradât* ‘abstrak’, atau dari maknanya yang hakiki ke mananya yang bersifat figuratif. Dari segi retorikanya juga mengalami pergeseran dan perkembangan gaya dan *stile* dalam sebuah pragmatisme bahasa Arab (*adâ`i, tadâwuli*) dalam rupa *tasybîh, isti`ârah, kinâyah* dan bentuk-bentuk seni dan gaya berbahasa lainnya.

Turunnya al-Qur`an merupakan puncak perkembangan hingga bahasa Arab mencapai taraf perubahan yang tercermin dalam pemakaian kosakata dan susunannya dengan ciri-cirinya yang menonjol serta turut memberi warna baru dari karakteristik bahasa Arab sepanjang sejarah. Tidak cukup itu, al-Qur`an melengkapi bahasa Arab dengan performance ‘tampilan’ wajah baru sebagai bahasa yang memiliki potensi dan kekayaan linguistik dalam dunia ekspresif dan idealis. Para ulama klasik dan modern bersepakat untuk menyebut bahwa peristiwa yang paling penting dalam sejarah bahasa ini adalah turunnya al-Qur`an dan lahirnya Islam.⁸

Bahasa Arab sampai hadirnya al-Qur`an atau bahkan sampai masa-masa penaklukan Islam (*al-fath al-Islâmi*) tidak lebih dari sosok gambaran bahasa orang Badui (*al-A`rab*) yang bermukim di kawaan utara Jazirah Arab kemudian menyebar ke beberapa daerah utara sekitar Syam dan Irak. Penduduk kota-kota seperti Makkah, Taif dan Yasrib belum menjelma menjadi komunitas masyarakat berperadaban maju, setidaknya jika dibandingkan dengan penduduk daerah-daerah Syam, Irak, Persia dan Mesir. Turunnya al-Qur`an dan lahirnya Islam mendorong masyarakat Arab memulai debutnya dalam merambah periode baru di dunia pengetahuan dan ilmu bahasa (Arab) meskipun masih belum beranjak keluar dari wilayah tempat kelahiran mereka. Al-Qur`an membawa ide-ide dasar ajaran

⁸ Hilmi Khalil, *Al-‘Arabiyyah wa al-Gumûd: Dirâsah Lugawiyyah fi Dalâlah al-Mabnâ ala al-Ma’nâ*, Iskandaria: Dar al-Ma’rifah al-Jami’iyah, 1988, hlm. 47.

baru lewat cara yang berbeda dari tradisi berbahasa yang dianggap melampaui kemampuan manusia pada umumnya, khususnya bagi komunitas penuturnya. Bahasa Arab mulai menghadapi perkembangan dalam bentuk perubahan sebagai disebut oleh Ibn Faris;

Bahasa Arab pada Masa Jahiliah masih tetap dalam bentuknya sebagai warisan tradisi run temurun dari nenek moyang beserta seluruh aspek kehidupan yang jauh dari dunia intelektual. Islam telah merubah keadaan bahasa Arab dengan menepiskan berbagai kepercayaan dan hal-hal yang tidak sejalan dengan tauhid dengan cara mentransformasikannya ke dalam semantiknya yang baru lewat gaya, pola dan struktur yang berbeda sama sekali.⁹

Perubahan semantik dalam bahasa Arab telah ditengarai oleh Ibn Faris dilakukan melalui dua bentuk cara; pertama, meniadakan beberapa kosakata atau susunannya yang sudah tidak diperlukan penggunaannya, dan kedua, melalui perubahan semantik (*semantic shifting*) dari pengertian lama ke arti yang baru. Cara pertama seperti disebut oleh al-Jahiz (w. 255H) adalah adanya beberapa bentuk dan bunyi bahasa yang dahulu digunakan bangsa Arab yang mulai ditinggalkan lantaran terdapatnya perubahan dalam kehidupan sosial dan ekonomi seperti penyebutan *kharâj* 'pajak' dengan '*atâwah*, diksi '*kaifa asbahtum* dan *kaifa amsaitum* sebagai pengganti, ungkapan *an'im sabâhan* atau *an'im masâ'an* serta digantikannya penyebutan *rabbî* dengan *sayyidî* 'tuanku'. Adapun cara kedua dikenal di kalangan ahli fiqh dan ahli dengan lahirnya yang disebut bahasa sebagai *al-alfâz al-islâmiyyah*, atau peristilahan Islam. Menurut Al-Jahiz, muncul pembatasan makna dalam penyebutan arti bahasa sebagai akibat perubahan semantik pada peristilahan Arab sebagai dikatakan,

Seperti dalam penyebutan derivasi Arab seperti penyebutan munafiq untuk orang yang berpura-pura berpenampilan Islam dengan menyembunyikan kekufuran tersebut diambil dari kata

⁹ Ibn Faris, *As-Sahâbi fi Fiqh al-Lughah wa Sunan al-Arab fi Kalâmihâ*, Beirut: Mu`assasah Dar at-Tiba'ah wa an-Nasyr, 1383H/1963M, hlm. 77.

nafiqā` seperti halnya kata *kufir*, *syirk*, dan *tayammum* dilihat dari firman *wa tayammamû sa'îdan tayyiban* dalam pengertian *taharraû* 'mencari' atau *tawakkhkhaû* 'menemukan' dan membatasi kata *tayyamum* pada makna *mash* 'mengusap' saja seperti makna yang banyak dipahami dan digunakan dalam penuturan.¹⁰

Perubahan dalam bidang linguistik semacam ini belum muncul pada komunitas Muslim paling awal sebab belum ada kebutuhan mendesak dalam konteks masyarakat di masa Rasulullah masih hidup, kecuali sesudah mulai berbaurnya masyarakat Arab dengan berbagai suku bangsa dan peradaban lain sekitarnya. Pada mula turun, al-Qur'an tidak menyebutkan istilah bahasa terkait beban (*taklîf*) norma dan istilah agama seperti istilah 'azân', 'salat', 'zakat', 'haji', 'rukuk', 'sujud', 'mu'min', 'kafir' dan semacamnya. Apa yang diperintahkan hanyalah *aqîmu as-salâh wa âtu az-zakâh*. Perlu dicatat pentingnya peran Rasulullah sebagai sosok yang memegang otoritas *bayân* 'penjelasan' dalam pemakaian linguistik yang datang bersama al-Qur'an. Firman Allah,

Wa anzalnâ ilaika az-zikrâ li tubayyina li an-nâs mâ nuzila ilaihim.
(Dan) Kami turunkan kepadamu *az-zikrâ* (al-Qur'an) agar menjelaskan apa yang diturunkan kepada mereka.¹¹

Di luar bentuk bahasa baru yang diturunkan dalam al-Qur'an, masyarakat Arab masih mampu menemukan referensinya pada bahasa yang diwariskan nenek moyang mereka dan yang sejalan dengan model linguistik dari ungkapan al-Qur'an. Namun, kondisi komunitas Arab tidak selamanya demikian, terutama setelah Rasulullah wafat dan selama kurang dari satu abad kaum Muslimin berhasil memperluas wilayah lewat berbagai penaklukan (*al-fath*) daerah-daerah. Secara historis, geografis, peradaban, dan dari segi tutur bahasanya berbeda, sehingga melahirkan peradaban baru lantaran

¹⁰ As-Suyuti, *Al-Muzhir fi al-Lughah wa Anwâ'ihâ*, Beirut: Dar al-Fikr, tt. hlm. 297. Lihat pada al-Jahiz, *Al-Hayawân Juz 1*, Kairo: Maktabah Mustafa al-Bab al-Halabi, 1965, hlm. 330

¹¹ Qur'an, an-Nahl (16) : 44

terdapatnya proses integrasi antara kaum penakluk dan komunitas yang ditaklukkan. Tak bisa dielakkan lagi bahwa akhirnya bahasa Arab dengan sendirinya menjelma menjadi sebuah *melting plot* atau wadah meleburnya berbagai ragam budaya serta peradaban yang tercermin dalam bahasa Arab seperti terjadinya fenomena *ta'rib* 'arabisasi' atau *dakhil* 'serapan' atau semacamnya.

Sesudah Daulat Abbasiyah berdiri dan pemerintahan Islam mulai stabil, mulailah babak baru yang sarat dengan sinyal-sinyal berkembangnya peradaban Islam dan ilmu pengetahuan lewat aktivitas gerakan yang luas di bidang penerjemahan yang mampu mengubah daya nalar Arab dari yang semula bernuansa *badwi* 'urban' dengan segala ciri kesederhanaannya ke arah berpikir rasional dan intelektual yang lebih kompleks. Setelah kepergian baginda Rasulullah, komunitas Muslim menghadapi tantangan baru yaitu permasalahan memahami al-Qur'an terutama dari segi pemaknaan semantik sebagian kosakata atau susunan bahasa al-Qur'an. Meskipun Abu Ubaidah pernah mengatakan bahwa bangsa Arab mengenali semua makna yang terkandung dalam al-Qur'an, akan tetapi pemahaman mereka masih berlaku secara umum. Tidak terpungkiri adanya perbedaan kapasitas di antara mereka di dalam memahami bahasa Arab dan seluk beluk arti, gaya (*stile*) dan retorikanya yang mengakibatkan perbedaan dalam memahami al-Qur'an. Mereka memahami rahasia-rahasia kandungan al-Qur'an lewat para sahabat yang pernah hidup bersama Rasulullah dan berpegang pada model penafsiran *bi al-ma'sûr* sesudah wafat beliau. Akan tetapi, terdapat fakta yang tidak bisa dihindarkan seperti apa yang diungkapkan oleh para sejarawan, bahwa di antara sahabat-sahabat mulia yang meskipun memiliki relasi kuat dengan Rasulullah seperti Abu Bakar dan Umar bin Khattab, mereka masih mengalami kesulitan dalam memahami makna sebagian kosakata dalam al-Qur'an suci tersebut.¹²

¹² Meski mengandung kebenaran, tampak riwayat ini kurang realistik lantaran sahabat seperti Umar bin Khattab, ketika di atas mimbar, pernah menanyakan makna beberapa kata dari ayat-ayat al-Qur'an yang ia tidak ketahui artinya. Mungkin saja riwayat tersebut disampaikan secara langsung terkait dengan kondisi sebagian sahabat, tentu bukan Abu Bakar atau Umar

3. Studi Teks Al-Qur`an

Studi bahasa Arab pada mulanya tidak bisa dipisahkan dari studi tentang al-Qur`an itu sendiri, baik yang dilakukan oleh para ulama terdahulu maupun para ulama yang sesudahnya, baik dari segi bacaan, lafal, makna, *i`râb* dan penafsirannya. Sebaliknya, dari hasil studi al-Qur`an juga lahir berbagai macam jenis studi kebahasaan (Arab), baik 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 *kalâm* 'utterance' yang pada dasarnya besumber dari *lafz* atau 'bunyi' bahasa.

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

Ibn Khaldun menyebutkan meskipun bahasa yang diturunkan bersama al-Qur`an adalah bahasa yang sangat dikenal oleh penduduk Arab baik dari segi lafal dan maknanya, struktur dan retorikanya, bahasa al-Qur`an masih terkesan bernuansa asing, terutama dilihat dari susunan bahasa yang tidak bisa ditiru oleh bangsa Arab sebagai penuturnya. Tidak semua penduduk Arab kebanyakan dan para sahabat sekalipun memiliki pemahaman yang komprehensif terhadap bahasa yang dipakai al-Qur`an, terutama di era paling awal, saat-saat pertama kali diturunkan. Kalau bukan karena keberadaan Nabi Muhammad saw sebagai sosok keturunan 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 sebagian masih asing bagi mereka.

bin Khattab saja, berdasar kapasitas keilmuan mereka yang berbeda-beda di dalam memahami al-Qur`an sesudah wafatnya Rasulullah.

Studi para ulama salaf menyangkut persoalan memahami bahasa al-Qur'an banyak dilakukan lewat pendekatan dengan mengambil referensinya dari puisi dan prosa Arab pra-Islam, terutama dalam memahami kata-kata atau kalimat asing (*alfâz garîbah*). Kegiatan ini dimulai dari para sahabat dan selanjutnya diteruskan di zaman tabi'in seperti disebutkan oleh Muhammad Zaglul bahwa para sahabat terbagi kepada dua kelompok dalam memahami bahasa al-Qur'an.

1. Kelompok sahabat yang berpegang teguh dalam memahami penafsiran sesuai yang disampaikan oleh al-Qur'an dengan penuh kehati-hatian seperti Abu Bakr, Umar, dan Abd Allah bin Umar. Abd Allah sendiri terkadang mengambil tafsirnya dari Ibn Abbas yang mengambil pendekatan referensi dari puisi Arab.
2. Kelompok sahabat yang melakukan signifikasi al-Qur'an dan penafsirannya dari penjelasan Nabi atau lewat pemahaman murni mereka dengan metode komparasi semantik lewat puisi dan ungkapan bangsa Arab. Di antara yang masuk kelompok ini adalah Ali bin Abi Talib, Abd Allah bin Abbas dan sahabat lain yang mengikuti metodenya.

Ibn Abbas merupakan tokoh utama mufassir yang menganut penafsiran rasional lewat konsultasi dengan puisi Arab sebagai bagian dari kegiatan kajian makna al-Qur'an.¹³ Dari riwayat penting terkait dengan upaya yang dilakukan Ibn Abbas adalah peristiwa yang terjadi antara dirinya dengan Nafi' bin Azraq seperti diungkapkan oleh as-Suyuti mengenai seratus delapan puluh masalah yang dikemukakan yang sebagian telah dihapus percaturan. Mazhab Ibn Abbas menggunakan pendekatan puisi Arab yang kebanyakan mengambil sumbernya dari puisi Arab pra Islam. Ibn Abbas juga mengandalkan pemaknaan semantik kosakata asing dalam al-Qur'an lewat tokoh-tokoh sastrawan dan penyair Arab terkenal dan sebagian puisi al-Mukhadramin.¹⁴ Metode ini ditempuh oleh Ibn Abbas sebelum

¹³ Muhammad Zaglul Salam, *Asar al-Qur'ân fi Tatawwur an-Nagd al-Arabiyy*, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1968, hlm. 31-32.

¹⁴ Para penyair yang hidup dan menyaksikan masa pra Islam sekaligus masa awal Islam. Di antara tokoh-tokoh penyair Arab pra Islam yang menjadi

lahirnya kamus Arab. Kata-kata asing yang jarang atau tidak dikenal, belum digunakan dalam percaturan bahasa Arab hingga diperoleh pemahaman terhadap maknanya. Orang-orang yang datang sesudah Ibn Abbas mulai menggunakan metode dan cara yang berbeda, lebih luas berdasar acuan lewat pengamatan terhadap ciri-ciri bahasa al-Qur`an dari segi gaya, keindahan dan seni bahasanya. Tokoh lain yang juga merintis metode yang berbeda tersebut adalah Abu Ubaidah Mu`ammar bin al-Masna at-Taimi dalam bukunya *Majâz al-Qur`ân*, sebuah karya yang mengkaji persoalan *uslûb* 'stile' bahasa al-Qur`an dalam memahami kosakata atau ungkapan asing di dalamnya.

Persoalan memahami semantik kosakata asing dalam al-Qur`an jika diamati sudah dimulai dirintis sejak masa Rasulullah masih hidup. Dalam sebuah riwayat, Nabi Muhammad saw pernah ditanya oleh seorang Badui (A'rabi) mengenai arti kata *zulm* dalam Surat al-An'am 83 sebagai berikut. *Wa lam yalbisu imânahum bi zulm*. Nabi Muhammad saw memberikan penjelasan bahwa arti kata *zulm* dalam ayat tersebut adalah *syirk* dengan mengemukakan dalil dari ayat 13 Surat Luqman

Inna asy-syirk la zulm 'azîm

Sesungguhnya *syirk* itu adalah *zulm* (kezaliman) yang amat besar.¹⁵

Riwayat di atas menunjukkan meskipun al-Qur`an diturunkan di tengah-tengah masyarakat yang telah matang dalam penguasaan dan penggunaan bahasa Arab, namun kenyataannya apa yang mereka pahami dari al-Qur`an kebanyakan masih pada tataran makna lahiriah yang dangkal dan jauh dari memahami pesan-pesan maupun segi ketentuan hukum yang dikandungnya. Untuk mendalami kandungan rahasia di dalamnya, bangsa Arab khususnya umat

rujukan Ibn Abbas antara lain Ubaid bin al-Abras, 'Antarah, Labid, Tarfah, Imru` al-Qaisy, al-A'sya, a-Nabigah, Ibn Kulsum, Umayyah bin Abi Salat, Ibn Zab'ari, Iddi bin Zaid, Zuhair, Hasan bin Sabit, Hamzah bin Abd al-Mutallib.

¹⁵ Qur`an, Luqman (31): 13.

Muslim paling awal mengalami kendala dan membutuhkan pendalaman materi yang terkesan masih rumit.

Apa yang diisyaratkan oleh Ibn al-Asir dalam karyanya *An-Nihâyah fi Garîb al-Hadîs wa al-Asar* bahwa kehidupan bahasa Arab sepanjang hayat Nabi Muhammad saw masih mencerminkan bahasa Arab murni yang terjaga otensitasnya dari cacat, *lahn* dan campur tangan asing hingga masa sahabat dan tabi'in. Sejarah bangsa Arab selanjutnya diwarnai oleh bercampurnya dengan bahasa bangsa sekitar akibat adanya peperangan dan penaklukan oleh umat Muslim seperti negeri-negeri Persia, Romawi, Habsyi dan lainnya yang mengakibatkan semakin memudarnya otensitas bahasa Arab akibat persentuhan tersebut. Apa yang diwarisi anak-anak mereka adalah bahasa Arab yang sudah mengalami perkembangan yang sedemikian rupa. Meskipun sebagian masih mempertahankan otensitas berdasar ciri watak aslinya, tetapi kenyataan yang tidak bisa dipungkiri bahwa bahasa Arab sudah mengalami transformasi yang sedemikian rupa akan nasib ke depannya, sementara pihak-pihak yang berupaya memelihara keasliannya sudah semakin berkurang.

Kondisi inilah yang mendorong para ulama generasi awal abad 2 H sangat menaruh perhatian atas semakin memudarnya segi otensitas dan *fasâhah* bahasa Arab dengan cara menyusun dokumentasi tentang unsur-unsur asing dalam bahasa Arab al-Qur'an yang mereka sebut sebagai *garâ'ib al-Qur'ân*. Dalam memamami arti kata dan dalam rangka menafsirkan al-Qur'an digunakanlah metode yang mencerminkan kehati-hatian mereka dalam memahami pesannya. Abu Bakar, sahabat dekat Nabi Muhammad, keturunan Quraisy sangat berhati-hati dalam menjawab setiap pertanyaan di sekitar makna al-Qur'an. Ketika ditanya tentang apa makna kata *muqît* dalam Surat an-Nisa' yaitu *wa kâna allâh alâ kulli syai' in muqîtâ*, ia menjawab, *ayyu ard tuzilluni wa ayyu samâ' in tuqilluni in qultu fi kitâbi Allâhi mâ lam a'lam* 'man a ada bumi yang menaungiku atau langit yang mengangkatku jika aku mengatakan tentang kitab Allah yang aku sendiri tidak memahami'.¹⁶ Padahal masa itu Abu

¹⁶ Muhammad Sulaiman Yaqut, *Manhaj al-Bahs al-Lugawiy*, Iskandaria: Dar

Bakar adalah tokoh yang sangat disegani dan terpercaya di kalangan kaumnya karena pengetahuannya dan pemahamannya terhadap wahyu, namun ia tidak berani mendatangkan sinonim dari kata *muqîr* tersebut lantaran takut akan menjerumuskan kepada pengertian lain selain yang dimaksud oleh al-Qur`an.

Dalam sebuah riwayat diceritakan bahwa sahabat Umar bin al-Khattab pernah berhenti sejenak dalam khutbahnya ketika membaca *fâkihatan wa abban* yang terdapat pada Surat Abasa ayat 31, seraya bertanya: “Bagaimana ini, kalau *fâkiah* saya mengerti tetapi bagaimana dengan arti *abban*?¹⁷ Sikap Umar ini jelas menunjukkan kekhawatiran jika beliau terjebak pada pengertian yang salah dalam memahami al-Qur`an, sebab kata *abb* adalah salah satu kata dalam al-Qur`an yang bersifat taksa dan ambigu dan yang memuat arti ganda. Padahal hal tersebut dalam kerangka memahami al-Qur`an. Adapun sahabat Ali bin Abi Talib, beliau adalah salah satu sahabat yang dianugerahi kedalaman dalam ilmu oleh Allah di antara sahabat-sahabat lain. Ali dikenal sosok yang sangat paham terhadap isi, pesan dan kandungan al-Qur`an, baik dari segi bacaan, arti, maupun dari segi struktur gaya bahasanya. Beliau bersabda:

Lau aradtu an umli wiqra ba`ir `ala (al-fâtihah) la fa`altu. Wa Allâhi ma nuzila âyatun illâ wa qad `alimtu fimâ unzila wa aina unzila inna rabbî wahaba li qalban `uqûlan wa lisânan sa`ûlan. Salûni `an kitâb Allâhi fa wa Allâhi mâ min âyatin illâ ana `alamu a bi lailin nuzilat am bi nahâr am fi sahlîn nuzilat am fi jabalin.

Jika kuingin penuh beban unta dengan al-fatihah pastilah kulakukan. Demi Allah, tidak satu ayat turun kecuali aku telah mengetahui untuk apa dan dimana ia diturunkan. Sungguh, Tuhanku telah menganugerahiku hati (pikiran) yang cerdas dan lidah yang selalu bertanya-tanya. Tanyakan padaku tentang Kitabullah, maka demi Allah, tak satu ayat pun yang turun di siang atau malam hari, di lembah atau perbukitan, kecuali aku mengenalnya.¹⁸

al-Ma`rifah al-Jami`iyah, 2002, hlm. 63.

¹⁷ As-Suyuti, *Al-Itqân fi “Ulûm al-Qur`ân*, Juz 1, hal. 150.

¹⁸ Al-Qurtubi dalam tafsirnya, *Al-Jâmi` li Ahkâm al-Qur`ân*, Juz 1. Lihat

Para ulama yang berupaya menulis ilmu-ilmu al-Qur'an selalu merujuk kepada pemahaman para sahabat dengan segala kekhususan ilmunya masing-masing seperti Ali bin Abi Talib dengan persoalan hukum (*qadâ`*)nya, Zaid bin Sabit dengan *farâ`id*nya, Mu'az bin Jabal dengan persoalan hukum halal dan haram, dan Ubai bin Ka'ab yang ahli dalam persoalan bunyi bacaan.

Abd Allah bin Abbas bin Abd al-Mutallib sosok sahabat dan sekaligus paman Nabi Muhammad saw termasuk seorang tokoh pemula yang melakukan penafsiran al-Qur'an melalui pendekatan bahasa. Metode yang ia terapkan menunjukkan bahwa ia adalah seorang yang sangat menguasai warisan sastra yang banyak terdapat dalam puisi Arab dan metode periwayatannya. Setiap menjumpai lafal al-Qur'an yang dirasakan sulit dipahami maknanya, ia tidak ragu untuk menelusuri arti lafal tersebut dengan melihat sumbernya berbasis pada bait-bait puisi atau dari ungkapan yang digunakan oleh penduduk Arab waktu itu. Ia katakan,

*Asy-syi'r diwân al-arab, fa izâ khufiya 'alainâ al-harfu min al-Qur`ân
allazi anzala Allâh bi lugah al-'arab raja'nâ ilâ dîwânihi faltamasnâ
ma'rifta zâlika minhu.*

Sebuah riwayat menyebutkan bahwa Ibn Abbas pada mulanya tidak mengetahui makna dari kata *fâtir* pada ayat *fâtir as-samâwâti wa al-ard*. Hingga suatu saat ia mendengar suara dua orang penduduk Arab pedalaman (Badui) sedang bertengkar memperebutkan sebuah sumur. Salah satu di antara keduanya kemudian berkata menjelaskan, *ana fatartuhâ* 'saya yang mulai menggantinya'. Demikian menjadi jelas bagi Ibn Abbas bahwa kata *fâtir* tersebut maknanya terkait dengan proses 'pembuatan' atau penciptaan'. Selain itu, dialek Arab juga menjadi rujukan dalam menentukan makna suatu lafal disebabkan karena terdapatnya beragam perbedaan dialek antara kabilah yang satu dengan kabilah yang lain. Sebagai contohnya adalah kata *takhawwuf* 'menakutkan' dalam logat suku Huzail dipahami dengan arti 'berangsur-angsur' seperti pada ayat 48 Surat an-Nahl berikut.

Aw ya'khuzahum 'alâ takhawwufin fa inna rabbakum lara`ûfur rahîm

Atau Allah menyiksa mereka secara berangsur-angsur (sedikit demi sedikit sampai mereka binasa), maka sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengasih, Maha Penyayang.

Hal ini bisa dipahami oleh Ibn Abbas lantaran seorang dari suku Huzail mengadukan saudaranya di depan beliau, *takhawwafani mâ li akhun li zâlimun*¹⁹ 'hartaku dihabiskan sedikit demi sedikit oleh saudaraku yang zalim'. Dikatakan oleh bn Abbas bahwa apakah *takhawwuka* artinya *tanaqqusuka*, maka hal tersebut dibenarkan oleh orang dari suku Huzail. Sosok Ibn Abbas sangat dikenal di kalangan para sahabat akan kepiawaiannya dalam memahami bahasa wahyu sehingga pernah dikatakan oleh Ibn Mas'ud bahwa ahli penerjemah al-Qur`an tidak lain adalah Ibn Abbas. Atau apa yang disebut oleh Ali bin Abi Talib bahwa Ibn Abbas seakan bisa melihat hal-hal gaib (maksudnya makna dibalik lafal) lewat balik tirai yang sangat tipis. Ibn Abbas sosok dilihat dari segi keilmuan bahasa al-Qur`an layaknya lautan tanpa tepi, memiliki pengetahuan luas tentang tafsir dan ta`wil sebab Rasulullah pernah mendoakan beliau *Allâhumma faqqihhu fi ad-dîn wa 'allimhu at-tâ`wil* 'ya Allah berilah Ibn Abbas pemahaman dalam agama dan dalam takwil'.²⁰ Riwayat lain mengatakan bahwa seseorang yang menemui 'Abd Allah bin 'Umar untuk menanyakan tentang makna *ratq* yang terdapat pada Surat al-Anbiya ayat 30 berikut.

a walam yara allzîna kafarû anna as-samâwâti wa al-arda kânatâ ratqan

(dan) apakah orang-orang kafir tidak mengetahui bahwa langit dan bumi keduanya dahulu menyatu, kemudian Kami pisahkan antara keduanya dan kami jadikan segala sesuatu yang hidup berasal dari

¹⁹ Abu 'Ali al-Qali, *Al-Amali Juz 2*, hlm. 442.

²⁰ Sulaiman Yaqut, *Manhaj al-Bahs al-Lugawiy*, hlm. 66.

air, mengapa mereka tidak beriman.²¹

Oleh sebab Abd Allah bin Umar tidak memahami maknanya maka ia menyuruh orang yang bertanya tersebut menemui Ibn Abbas menanyakan perihal arti kata *ratq*. Ibn Abbas memberi penjelasan sebagai berikut.

Kânat as-samâwâti ratqa` a la tumturu wa al-ard ratqâ`a la tunbitu fafataqa hâzihi bi al-matar wa hâzihi bi an-nabât

(langit itu pada mulanya pekat (*ratq*) tidak menurunkan hujan dan bumi itu pekat (*ratq*) tidak menumbuhkan tanaman, maka langit yang pekat terurai dalam bentuk hujan dan bumi merekah dipenuhi tumbuh-tumbuhan.²²

Kecerdasan Ibn Abbas dalam memahami seluk beluk kosakata Arab al-Qur`an dibuktikan saat berdiskusi dengan Nafi' bin al-Azraq tentang berbagai arti kosakata dalam puisi Arab Jahiliah. Segala upaya yang dilakukan Ibn Abbas dalam menekuni arti setiap kosakata al-Qur`an ini dianggap sebagai awal upaya dalam penyusunan kamus bahasa Arab. Dalam salah satu pernyataan, Nafi' bin al-Azraq meragukan keilmuan bahasa Ibn Abbas dengan memprovokasi temannya, Najdah bin 'Uwaimar untuk menemui Ibn Abbas yang dikatakan terlalu berani menafsirkan wahyu Tuhan tanpa landasan pengetahuan yang memadai. Keduanya mengajukan keberatan tentang bagaimana Ibn Abbas mampu menafsirkan wahyu Allah yang diturunkan dengan bahasa (*kalâm*) Nya, sedangkan wahyu disampaikan lewat bahasa Arab yang jelas dan jernih (*lisân Arabiy mubîn*). Ada beberapa pertanyaan yang diajukan kedua orang tersebut, salah satu pertanyaan tentang arti 'izzîn dalam ayat '*an al-yamîn wa asy-syimâl 'izzîn*, dijelaskan bahwa 'izzîn yang dimaksud dalam al-Qur`an adalah *hilaq ar-rifaq`*. Beliau mendatangkan bukti dari pemahaman tersebut dengan mengambil referensi dari puisi ucapan 'Ubaid bin

²¹ Qur`an, al-Anbiya` (21): 30.

²² Sulaiman Yaqut, *Manhaj al-Bahs al-Lugawiy*, hlm 67.

al-Abras berikut.

fa jâ`u yuhrâ`una ilaihi hattâ yakûna haula minbarihi`izînan

mereka bersegera mendatangnya hingga sekitar mimbarnya penuh dengan kerumunan.²³

Demikian pula yang dimaksud dari kata *wasîlah* dalam ayat *wabtagû ilaihi al-wasîlah* dikatakan beliau bahwa *wasîlah* adalah *hâjah* 'kebutuhan' atau 'keinginan' berdasar pada pengertian yang diambil dari puisi 'Antarah, *inna ar-rijâl lahum ilaiki wasîlah* 'para lelaki itu berkeinginan padamu'. Kasus lain adalah ketidakpuasa atas jawaban Ibn Abbas, Nafi' masih ingin mencoba meyakinkan dirinya akan keilmuan Ibn Abbas dengan mengajukan beberapa pertanyaan lagi sekitar ayat-ayat yang selama ini dianggap asing oleh bangsa Arab saat itu, dan di antara lafal tersebut adalah kata *yan'ih* dalam ayat *unzuru ila samarihi izâ asmara wa yan'ih* diketahui artinya adalah *nadjuhu wa balâ guhu* 'matang' atau 'masak'nya sampai pada batas usia atau waktu tertentu. Kata tersebut diperoleh Ibn Abbas dalam salah satu bait puisi, *izâ ma masyat wasta an-nisa` ta`wwadat kama ihtazzat gusunun na`îmu an-nabti yani`u*

Meskipun Al-Qur`an turun dengan bahasa di luar kapasitas manusia untuk menciptakan keserupaannya baik dari segi stile, keseimbangan irama retorikanya, tak dapat diingkari bahwa tidak jarang al-Qur`an mengambil sumber lafalnya dari bahasa asing kemudian beralih statusnya menjadi *langue* Arab. Persoalan memahami arti kosakat atau istilah asing memerlukan proses yang tidak mudah serta membutuhkan ketelitian dan kejelian dalam melihat struktur dan penggunaannya terutama dalam penelusuran sinonimnya lewat khasanah *langue* Arab yang sudah ada.

Para pemerhati studi teks al-Qur`an paling awal sangat menekankan penelitian terhadap lafal-lafal asing ini sebagai kegiatan linguistik paling awal yang disebut sebagai studi bahasa al-Qur`an (*dirâsah*

²³ Sulaiman Yaqut, *Manhaj*, hlm. 68.

lugât al-Qur`ân).²⁴ Ibn Nadim menyebut beberapa karya khusus mempelajari bahasa al-Qur`an di antaranya *Kitâb Lugât al-Qur`ân* karya al-Farra` (207H), *Kitâb Lugât al-Qur`ân* karya al-Asma'i (216H). Ibn Abbas adalah sahabat yang menyebut sejumlah kata asing dalam al-Qur`an yaitu; *tâhâ, al-mîm, at-tûr, ar-rabbâniyyun* dari bahasa Suryani; *as-sirât, al-qistâs, al-firdaus* dari bahasa Rumawi; ; *misykât, kiflain* dari bahasa Habsyi; *haitalak* dari bahasa Juraniyah. As-Suyuti menyebut bahwa Ibn Abbas sempat menyusun studi kosa-kata al-Qur`an yang dinamai *Al-Muhazzib fi mâ waqa'a fi al-Qur`ân min al-Muarrab*.²⁵

Sejarah menyatakan bahwa akhir abad ke 2 Hijrah ditandai oleh berbagai karya tulis yang kebanyakan belum tercetak sehingga hanya beberapa di antaranya yang dapat dibaca oleh ulama generasi sesudahnya. Tema-tema yang dijadikan bahasan sekitar peristilahan-peristilahan dalam kajian bahasa al-Qur`an yang terkonsentrasi pada tiga istilah *garîb al-Qur`ân, i'râbu al-Qur`ân, dan ma'âni al-Qur`ân*. Karya-karya tersebut menjadi rujukan para tokoh ahli bahasa dan para ahli nahwu. Riwayat lain menyebutkan bahwa karya-karya terkait kajian bahasa dari segi penamaan ada yang mereka sebut dengan *garîb al-Qur`ân* dan pada saat yang sama juga disebut *i'râb al-Qur`ân* atau *ma'âni al-Qur`ân*. Bukan mustahil awal studi linguistik yang dimulai dengan penelusuran makna kosakata (*alfaz*) al-Qur`an melahirkan *majmû'ât* 'kumpulan', yang sebagian hilang dan sebagian masih tersisa di tangan umat. Di antara karya-karya kajian al-Qur`an dengan pendekatan bahasa antara sebagai berikut.

1. *Kutub al-Garîb* dan *Garîb al-Qur`ân* (Ibn Abbas, Abu Ubaidah, Ibn Qutaibah, al-Asma'i, Ibn Salam) seluruhnya hilang kecuali milik Abu Ubaidah dan Ibn Qutaibah, *Garîb al-Hadîs* (Abu Ubaidah, al-Mazini, al-Asma'i, al-Anshari yang semua hilang kecuali karya Abu Ubaid (w.224), kemudian oleh Ibn al-A'rabi (w. 231), asy-Syaibani (w.231), Ibn Quta-

²⁴ Ibn an-Nadim, *Al-Fahrasât*, al-Qahirah, al-Matba'ah at-Tijariyyah al-Kubra, 1348 H, hlm. 53.

²⁵ Hasan Zaza, *Al-Lisân wa al-Insân: Madkhla ila Ma'rifati al-Lugah*, Iskandaria, Matba'ah Misriy, Dar al-Ma'arif, 1971, hlm. 177.

ibah (w.276), al-Mubarrad (286), Sa'lab (291), ibn Duraid (231) al-Anbari (328), ibn Dusturah (347), az-Zamahsyari, dan Ibn al-Asir.

2. *Kutub al-Lugât; Al-Lugât fi al-Qur`ân* (Ibn Abbas), *Lugât al-Qabâ`il* (Yunus bin Habib w.172), *Kitâb al-Jîm* (Syaibani, w. 206, al-Farra`, w.207, Abu Ubaidah al-Asma'I, asy-Syaibani) *al-'Ain* (al-Khalil, 170), *Al-Garîb al-Mushannaf* (Ibn Salam, w. 224), *Adab al-Kâtib* (Ibn Qutaibah), *Al-Mukhassas* (Ibn Sidah), *al-Mu'arrab min al-Kalâm al-A'jamî* (al-Jawaliqi)
- 3 *Kitâb al-Adhdâd* tercetak sebagai karya Abu Bakr bin al-Anbari (271-328) yang memuat 300 kata seperti *wasaba* untuk makna *qa'ada* dan *thafara*; kata *salim* untuk *salîm* dan *maldûg*; *jun*; untuk *abyad* dan *aswad*; *syara*; untuk *bâ'a* dan *isytarâ*; *rahwun*; dalam arti *irtifâ'* dan *inhidâr*; *lamaqa*; artinya *kataba* dan *mahâ*; *masjûr*; dalam arti *mamlû'* dan *fârig*; *nahîl*; dalam pengertian *'uthsyân* dan *murtawî*
4. *Al-Adhdâd fi Kalâm al-'Arab* oleh Abu at-Tayyib al-Lugawi (w. 351) karya lebih kaya dan dilengkapi bukti-bukti ayat Qur`an, Hadis, puisi. dan *aqwâl ma`sûrah*
5. *Kutub al-Hamzah* milik Qatrab, al-Asmai', Abu Zaid al-Ansari, serta *Kitâb al-Jîm* dan *Kitâb al-Lâm*
6. *Kutub al-Abniyyah* berbentuk risalah-risalah kecil hingga dalam bentuk leksikon oleh ulama abad dua dan abad tiga seperti an-Nadhar bin Syamil, al-Farra`, Abu Ubaidah, al-Asmai', al-Anshari.

3.1. Akar Kerumitan

Sebutan *garîb al-Qur`an* pada mulanya merupakan istilah diperuntukkan bagi kegiatan identifikasi terhadap kata-kata asing dalam al-Qur`an yang dipelopori oleh Ibn Abbas dalam rangka memahami dan menafsirkan kata-kata tersebut, menjadi bagian dari jenis studi semantik (*dirasat dalâlah al-alfâz*) lewat konteks yang ada sebagai disebut para ahli bahasa dengan istilah *as-siyâq ad-dalâli* 'contextual determination'. Problem yang pertama kali muncul tidak lain lantaran

kosakata tersebut digunakan dalam al-Qur'an dengan kandungan makna semantiknya tidak terjangkau oleh masyarakat luas yang pada umumnya. Sebagian tidak mengenal ungkapan bahasa, termasuk dialek terutama yang terkait dengan beberapa kosakata pinjaman atau serapan dalam bahasa Arab. Salah satu sumber kesulitan dan kompleksitas dalam memahami makna kata lahir dari kurangnya pengetahuan dan informasi sekitar bahasa dan penggunaannya yang tidak terkait dengan persoalan bunyi saja melainkan juga fenomena yang terjadi dalam sejarah dan peristiwa bahasa itu sendiri.²⁶

Kembali ke konteks adalah salah satu metode yang digunakan Ibn Abbas dalam memahami bahasa Arab al-Qur'an sebab kontekslah yang kemudian membatasi makna kata dalam berbagai berbagai situasi ungkapan bahasa. Sebuah kata bisa saja membatasi ruang semantiknya dalam pengertian temporal, namun kontekslah yang mampu membatasi pada satu arti meskipun di luar itu sebuah kata mampu menunjuk kepada banyak makna. Berpegang kepada konteks mendorong para tabi'in mengembangkan landasan metode yang telah dirintis oleh Ibn Abbas dalam studi al-Hadis sebagai sumber hukum Islam yang dikenal dengan studi tentang *garîb al-Hadîs*. Seperti studi dalam *garîb al-Qur'an*, studi *garîb al-Hadîs* memiliki landasan metode untuk menjelaskan unsur-unsur semantiknya. Metode kembali kepada konteks adalah cara komunitas Arab dalam memahami kata-kata sejalan dengan bagaimana mereka berkomunikasi dengan kata-kata tersebut bahasa mereka.

Persoalan kesulitan dalam memahami bahasa al-Qur'an tidak sederhana, melainkan juga dipengaruhi oleh munculnya metode yang lebih rumit seiring dengan perkembangan intelektual dalam kehidupan masyarakat Arab dan komunitas Muslimin khususnya setelah terjadinya perluasan wilayah Islam sekita abad dua dan abad tiga. Di lain pihak muncul mazhab, aliran, atau kelompok yang mulai mengenalkan metode penafsiran al-Qur'an sesuai dengan perkembangan wacana serta yang sejalan dengan perkembangan intelektual mereka. Muncul dua peristilahan, *musykil* dan *mutasyâbih* yang

²⁶ Hilmi Khalil, *Al-'Arabiyah wa al-Gumud*, hlm. 58.

selanjutnya mewarnai bentuk-bentuk kerumitan dalam memahami dunia semantik al-Qur`an.

Lewat pemahaman *mutasyâbih*, berkembang selanjutnya istilah baru dalam pemahaman al-Qur`an, yaitu istilah *muhkam* seperti yang terbaca dalam firman-Nya,

Huwallazî anzala ‘alaika al-kitâb minhu âyât muhkamât hunna umm al-kitâb wa ukhara mutasyâbihât

Dialah yang menurunkan al-Kitab kepada kamu. Di antara (isinya) ada ayat-ayat *muhkamât*, itulah pokok-pokok isi al-Qur`an dan yang lain (ayat-ayat) *mutasyâbihât*.²⁷

Seterusnya dijumpai tiga persoalan dalam menghadapi peliknya pemahaman semantik al-Qur`an, yaitu persoalan *muhkam*, *mutasyâbih*, dan persoalan *musykil* itu sendiri. Istilah *muhkam* secara etimologis berarti penolakan dan *ahkamtu* artinya *radadtu* dan *mana’tu* ‘aku menolak’ sehingga individu disebut *al- hâkim* sebab ia berupaya menolak agar yang orang lain tidak berlaku zalim atau dalam pengertian *hikmatul lijâm* artinya menjaga kuda agar tidak memberontak.²⁸ Sedangkan *mutasyâbih* arti linguistiknya seperti disebut Qutaibah (w. 272 H) *yusybihu al-lafzu al-lafza fi az-zâ hir wa al-ma’nayani mukhtalifani* ‘lafal tersebut serupa lafal dalam arti lahir meskipun makna keduanya berbeda’. Seperti firman *wa utû bihî mutasyâbihâ* yaitu wujud sama tetapi dalam rasa dan nuansa berbeda.²⁹ Menurut Ibn Qutaibah *mutasyâbih* yang disebut sebagai makna yang pelik dan rumit itu terjadi oleh dua sebab; lafal yang sama tandanya dan maknanya berbeda dan dua lafal yang tidak serupa dengan lafal yang makna keduanya sama-sama peliknya, yaitu yang satu cenderung homonim (*musytarak al-lafzî*) dan yang

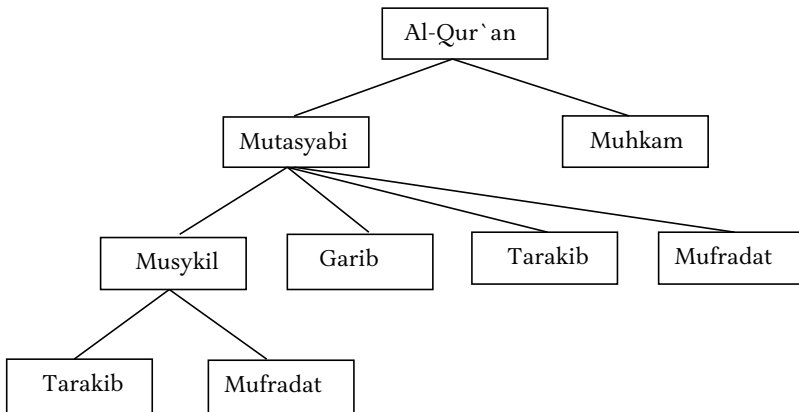
²⁷ Qur`an, ‘Ali Imran (3) : 7.

²⁸ Ibn Manzur, *Lisân al-Arab*, bab h-k-m.

²⁹ Ibn Qutaibah, *Ta’wil Musykil al-Qur`ân*, Beirut: Al-Maktabah al-‘Ilmiyah, Cet 3 1401H/1981M, hlm. 101.

satu cenderung ke arah polisemi (*ta'addud al-ma'nâ*). Ibn Qutaibah lebih condong menyerupakan *musykil* dengan *mutasyâbih* sehingga memandang fenomena *garîb al-Qur`ân* menjadi bagian dari *musykil al-Qur`ân*. Hanya saja *garîb al-Qur`ân*, dengan merujuk metode Ibn Abbas maupun ar-Ragîb al-Asfahani, dipandang lebih banyak terkait dengan *mufradât* 'kosakata' dengan kepelikan maknanya.

Berdasar sudut pandang ini, fenomena *musykil* dan *mutasyâbih* tidak bisa lepas dari sisi kata maupun susunannya (*tarkîb*) sebab kerumitan makna al-Qur`an senantiasa terkait dengan dimensi-dimensi *muhkam*, *garîb*, *musykil*, dan *mutasyâbih* seperti tergambar pada diagram berikut.



Studi al-Qur`an yang bertumpu pada analisis linguistik merupakan warisan klasik dari para mufassir terdahulu. Kebanyakan karya tafsir al-Qur`an merupakan buah analisis linguistik terhadap al-Qur`an, salah satu contohnya adalah apa yang dilakukan oleh Abu Muslim al-Isfahani dalam *Al-Mufradât fî Garîb al-Qur`ân* yang menjadi rujukan penting bagi analisis leksikal al-Qur`an. Melalui apa yang sudah dicontohkan oleh Nabi Muhammad saw ditambah pengalaman maka Ibn Abbas mengembangkan metode analisis linguistik dalam mengungkap makna al-Qur`an.³⁰

³⁰ Analisis linguistik ini mengalami pertumbuhan mulai abad kedua hijriyah, abad pembukuan ilmu-ilmu keislaman seperti karya yang dihasilkan oleh

Di antara para penyelaras karya-karya sahabat ada yang memiliki keraguan dalam penamaan, yaitu apakah sang penulis satu karya memiliki tiga nama atau judul sekaligus atau terdiri dari beberapa karya dengan beberapa nama sekaligus. Kerumitan penamaan tema ini bukan bersifat arbitrer, melainkan karya-karya tersebut membahas persoalan kata-kata asing sehingga muncul masalah *lafz* dan *ma`nâ* dan implikasinya pada bidang *i'râb*. Perhatian terhadap persoalan bahasa menjadi perhatian para mufassir bahasa (*al-mufassirûn al-lugawiyûn*) seperti disebut as-Suyuti bahwa penafsiran mereka masuk dalam kategori penafsiran khusus gramatika (*nahw*) lantaran di dalamnya memuat berbagai persoalan *i'râb* dan sejenisnya.

Sejarawan modern banyak tidak memahami kecenderungan model pendekatan bahasa dalam penafsiran akhir abad dua tersebut dan bersikap diam serta menganggap apa yang dilakukan para ulama abad tersebut sebagai aliran 'nir metode' lantaran tidak terlihat adanya aspek ideologi atau politik yang mewarnai penafsiran mereka. Sebagian ulama modern berpandangan bahwa model penafsiran tersebut sebagai satu aliran kajian tafsir bahasa yang berupaya memberi komentar atau penjelasan terlihat dari ketokohan tiga ahli tafsir masa itu di antaranya, al-Farra`, Abu Ubaidah, dan az-Zujaj.³¹

Gerakan tafsir model pendekatan bahasa berkembang pesat pada masa itu dan menjadi rujukan kajian baik di Timur dan Barat hingga lahirnya *Al-Kitâb* karya Sibawaih yang mencakup ayat-ayat al-Qur'an sebagai referensi penguat. Metode linguistik dalam penafsiran al-Qur'an ternyata sudah berkembang dengan berbagai bentuknya serta mampu menggerakkan faktor-faktor pendukung kajian sejalan dengan kemajuan peradaban dan semangat keilmuan saat itu. Dalam kajian tafsir kebahasaan muncul tiga aliran model yang bercirikan perkembangan model tafsir bahasa sebagai berikut.

Model pertama ditandai oleh munculnya Sibawaih (w.180 H) di akhir abad dua yang kemudian diikuti oleh Abu Zakaria a-Farra` (w.

Abu Ubaidah (w.825M), Al-Sijistani (w.942M), dan az-Zamahsyari (w.1144M) dalam kajian bahasa al-Qur'an.

³¹ Al-Hadi al-Jadlawi, *Qadâyâ al-Lugah fi Kutub at-Tafsir: Al-Manhaj-at-Ta`wil, al-I'jâz*, Tunisia: Dar Muhammad Ali al-Hami, 1998, hlm. 48.

207) dengan karyanya *Ma'ânî al-Qur`ân* dan Abu Ubaidah Muammar bin al-Musanni (w.210) dengan karyanya *Majâz al-Qur`ân*. Model kedua adalah terfokus pada kajian al-Qur`an dari segi *i'râb* dan kajian-kajian yang merujuk pada tema dan pendekatan yang sama. Sebagai contohnya adalah *I'râb al-Qur`ân* yang dirintis az-Zujaj³², ditulis antara abad lima dan tujuh Hijrah. Model ketiga diwujudkan dalam bentuk kajian nahwu yang diperagakan oleh Abu Hayyan al-Andalusi (w.745) yang dikenal dengan karyanya *Al-Bahr al-Muhîr* yang memuat model tersendiri dalam penafsiran linguistiknya.

Meskipun bentuk penjelasan kosakata asing dalam al-Qur`an pada mulanya merujuk pada keahlian Ibn Abbas, sesungguhnya tafsir linguistik juga banyak mempengaruhi model penafsiran para kalangan yang bukan ahli bahasa seperti at-Tabari dan az-Zamakhshari. Hal demikian karena tafsir linguistik untuk kurun abad ke tiga Hijrah merupakan periode penafsiran penting di antara periode-periode penafsiran al-Qur`an untuk menunjukkan kemampuan yang dipersyaratkan bagi mufassir terutama terkait kosakata, gramatika, bentuk perubahan, infleksi, dan model retorikanya (*balâghah*) sebagai *entrypoint* untuk mendalami petunjuk kedalaman semantiknya.

Menurut Al-Hadi, meskipun pendekatan bahasa dalam penafsiran al-Qur`an merupakan faktor penting, namun sebagaimana mufassir modern, tidak lagi memfokuskan perhatian terhadap unsur-unsur di atas yang harus selalu diperhatikan disebabkan pengaruh politik atau ideologi yang melatar belakangi.³³

Al-Kitâb karya Sibawaih menjad sumber utama awal dan rujukan bagi kaidah-kaidah gramatika Arab, sebuah karya yang telah disusun dengan cara cukup sistematis. Banyaknya contoh-contoh analisis penerapan kaidah bahasa lewat sartanya penyebutan ayat-ayat al-Qur`an menjadikan Kitab tersebut juga menjadi sumber inspirasi bagi penafsiran linguistik. Meskipun buku Sibawaih tersebut disusun

³² *I'râb al-Qur`ân* karya az-Zujaj ini kuat diperkirakan dsandarkan sumbernya dari Abu Muhammad Makki bin Abi Talib (w.437) dan juga kepada al-Bayan fi Garib al-Qur`an karya Abu al-Barakat bin al-Anbari. Lihat al-Hadi, *Qadâyâ al-Lughah Kutub at-Tafsîr*, hlm 49.

³³ Al-Hadi, *Qadâyâ al-Lughah*, hlm. 50.

sesudah wafatnya al-Khalil bin Ahmad (w.175 H) namun gramatika Qur`ani yang ia susun yang kebanyakan juga dinukil dari al-Khalil dan para ahli bahasa sebelumnya dan menjadi materi tema yang banyak dibicarakan pada pertengahan abad dua Hijrah yang ditandai oleh dua aliran tafsir; *at-tafsîr bi al-manqûl* oleh para sahabat dan karya-karya mereka dalam *garîb al-Qur`ân*. Sibawaih sendiri lewat karya monumentalnya bukanlah penafsir yang piawai dalam dunia semantik al-Qur`an, melainkan ia seorang ahli bahasa (*lugawi*) yang mencoba menguji kaidah-kaidah bahasa al-Qur`an yang dijadikan contohnya. Alih-alih sebagai mufassir, ia muncul sebagai sosok ahli nahwu bukan dalam corak kajian garib al-Quran, melainkan karya yang ia ciptakan melengkapi kajian pembahasan *garîb al-Qur`ân*, khususnya yang terkait dengan model *saut* (fonem) nahwu, saraf, *i`râb*, dan struktur bahasa.

Meskipun Sibawaih tidak memaparkan semua persoalan gramatika al-Qur`an yang memang bukan tujuan ditulisnya karya tersebut, Sibawaih juga tidak memandang al-Qur`an sebagai sebuah fenomena bahasa yang strukturnya berbeda dari bahasa Arab pada umumnya. Banyaknya pencantuman contoh al-Qur`an lebih disebabkan oleh dorongan untuk kepentingan kajian-kajian dari sisi fonem, morfem, dan berbagai kasus sintaksis bahasa Arab. Dengan demikian bab-bab kajiannya didahulukan sebelum dilengkapi lampiran contoh dari ayat-ayat al-Qur`an atau dari sumber lainnya. Seandainya terdapat penafsiran maka itu bukan bagian dari ijtihad atau bentuk *takhmîn* 'dugaan', melainkan murni muncul akibat hasil penalaran kaidah kebahasaan yang terkait satu dengan yang lain yang semantiknya tidak terikat dengan latar ideologi. Seperti contoh dalam susunan *mâ...illâ anna* atau *mâ..illâ li`anna* dalam firman-Nya; *wa mâ mana`ahum an tuqbala minhûm nafaqâtuhum illâ annahum kafarû bi Allâh*. Seakan dikatakan *illâ li`annahum* sebab *inna* di sini tidak memerankan fungsi dalam bentuk susunan semacam ini. Dalam bab *an* dimana *fi`il* berfungsi sebagai *masdar* dalam ayat *bi`sama isytaraû bihi anfusahum an yakfurû* dan *an yakfurû* ini jika ditafsirkan atau dikatakan *ma huwa* (apa itu), maka dikatakan bahwa itu adalah

an yakfurû. Dalam pemakaian huruf *istihâm* 'kata tanya' yang secara retorik disebut dalam ayat *am ittkhaza mimmâ yakhlûqu banâtin wa asfâkum bi al-banîn* dan sudah diketahui bahwa Allah tidak beranak akan tetapi didatangkan *istifhâm* 'kata tanya' untuk tujuan menjelaskan kesesatan mereka seperti halnya, 'Apakah kamu suka sedih atau senang' meskipun jawabannya sudah jelas, maka ini untuk tujuan mempertegas kejelasan tersebut. Dalam bab penggunaan kata kerja dalam bentuk lafal dan bukan pada maknanya untuk meringkas ungkapan seperti *wa is`al al-qaryata* dalam pengertian *al-qaryata* adalah 'penduduk desa'; *bal makr al-lail wa an-nahâr* dalam pengertian *makr* adalah 'makar kalian'; *wa lâkin al-birra man `âmana bi Allâh* dalam pengertian *birr* itu adalah 'suatu nilai kebaikan' bagi yang beriman kepada Allah.

3.2. Perkembangan Studi al-Qur`an

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 upaya menjalin komunikasi yang lebih inten dengan Allah.

Sebagai sebuah teks bahasa, al-Qur`an senantiasa menampilkan hal-hal yang baru dan menghadirkan sesuatu yang berbeda dari pembacaan teks-teks lain pada umumnya. Teks al-Qur`an ibarat muara yang terus mengalirkan makna-makna baru oleh sebab jika tidak demikian, ia kurang memperoleh perhatian sedemikian rupa bagi para pembacanya. Menampilkan hal-hal yang baru menjadikan ciri dalam pembacaannya, ia merupakan aliran yang terus berproses dari waktu ke waktu dengan produk-produk segar sejalan dengan perkembangan metode ekspresi-figuratif di balik manifestasi teks sekaligus sebagai tanda-tanda bahasa yang terus memancarkan sinyalnya.

Kemampuan dalam mengonstruksi atau menyerap hal-hal baru

dalam setiap lafal atau kosakata al-Qur`an mencerminkan kapasitas tertentu yang merupakan bentuk lain dari kompetensi linguistik. Kompetensi linguistik selain mampu menyesuaikan aturan-aturan gramatika juga didukung adanya pergerakan dan perkembangan dan perubahan makna (*semantic shifting*) untuk setiap kata, lebih-lebih jika perubahan tersebut terkait dengan konvensi-konvensi sosial dan budaya. Kompetensi linguistik juga merupakan kapasitas yang disebut Floyd Merrel sebagai 'mekanisme kognitif ekstra linguistik'.³⁴

Al-Qur`an sebagai teks bahasa tidak terpisah dari fenomena proses sosial yang lahir bersamanya selanjutnya mampu memberikan andil dalam penjelmaan bahasa transendental lewat sebuah proses perubahan yang cukup krusial. Faktor ini yang mengakibatkan penggunaan metode dan analisis semantik, semiotik historis, sosiologis, filosofis, dan antropologis tidak mungkin dihindarkan. Lewat pendekatan multidisiplin memungkinkan adanya pembebasan teks dalam merintis landasan pembentukan nalar baru dalam bahasa agama yang melampaui kemapanan tafsir tradisional.³⁵

Sebagai *kalâm*, al-Qur`an merupakan sebuah keyakinan (*belief*) yang dimuliakan oleh setiap Muslim dengan membaca dan menghafalkannya, ayat demi ayat, surat demi surat, menganalisis setiap kata dan kalimatnya, serta mempelajari makna dan kandungan isinya. Semua itu bagi umat Muslim merupakan amal mulia yang besar manfaat bagi kehidupan semesta. Meskipun al-Qur`an terwujud sebagai teks berbahasa Arab, orang-orang non-Arab sebagai pemeluk agama Islam mempelajari bahasa Arab dengan sungguh-sungguh dan menguasai ilmu bahasa Arab lebih dibanding orang Arab sendiri. Para cerdik cendekiawan tidak saja piawai dalam bahasa Arab melainkan juga memiliki prestasi dalam bidang sastra 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

³⁴ Floyd Merrel, *A Semiotic Theory of Texts*, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1985, hlm. 5- 6.

³⁵ Arkoun, Mohammad, *Al-Fikr al-Islâmi: Qira`âh 'Ilmiah*, Beirut: Markaz al-Inma` al-Qaumi, 1987, hlm. 92

Arab dari segi sintaksis, morfologis, leksikografis dan bahkan dari segi semantis. Bisa diperkirakan bagaimana nasib perkembangan bahasa Arab tanpa adanya upaya ilmiah dan campurtangan mereka dan bangsa Arab Muslim merasakan adanya kehormatan dan rahmat pada kemajuan bahasa ibu mereka lantaran sentuhan-sentuhan nilai dan ajaran Islam yang datang di kemudian.

Terdapat indikator cukup jelas bahwa menurut keyakinan umat Muslim al-Qur'an adalah firman Allah dibuktikan tingginya minat umat Muslim mempelajari bahasa Arab, menjaga dan melestarikannya dengan jalan dijadikannya bahasa Arab sebagai alat komunikasi dan percakapan dalam kehidupan. Bahasa Arab juga dijadikan alat (*tool*) pokok dan utama dalam mempelajari dan memahami pesan-pesan al-Qur'an. Faktor lain yang tidak kalah penting adalah bahwa semua aturan tata bahasa dan keindahan srukturnya dalam membentuk sebuah wacana bahasa Arab khas yang sebelum datangnya al-Qur'an tidak pernah terwujud dalam komunitas masyarakat yang bahasa ibunya adalah bahasa Arab. Lewat bahasa al-Qur'an kemudian lahir para ahli bahasa yang mendalami berbagai aspeknya dan para penyair Muslim yang tidak kalah piawainya dengan para penyair sebelumnya.³⁶

Telah terjadi perpaduan antara bahasa Arab di satu sisi dengan bahasa khas al-Qur'an yang kemudian membentuk sebuah kesatuan yang bersifat integratif dan terjaga kelestariannya. Keduanya hidup dan hadir secara bersama-sama dan saling menguatkan satu dengan yang lainnya. Bahasa al-Qur'an telah melewati kurun sejarah dan imun terhadap segala bentuk perubahan, baik dari segi kosakata, kalimat maupun struktur bahasanya. Umat Muslim lewat bahasa Arab mempelajari dan memahami al-Qur'an seperti para pendahulu mereka saat al-Qur'an pertama kali diturunkan.

Semangat untuk mempertahankan otensitas al-Qur'an terus terpelihara dan telah menjadi aktivitas umat Arab Muslim, mendorong mereka berkembang sebagai wujud kecintaan dalam menggali khazanah keilmuan Arab secara lebih luas, dari segi isi maupun

³⁶ Ismail Al-Faruqi and al-Faruqi Lois Lamya, *The Cultural Atlas of Islam*, New York: Macmillan Publishing Company, 1986, hlm. 105.

metodologi. Berawal dari berpegang teguh pada al-Qur`an kemudian berkembang dalam mewujudkan spirit mempelajari khazanah intelektualnya yang luas, lintas suku, agama, dan bahkan lintas geografis. Al-Qur`an ibarat ladang inspirasi yang siap dijadikan bahan diskusi dan konsultasi sekaligus sumber referensi pengetahuan. Al-Qur`an telah diturunkan sebagai kontrol dan kritik terhadap kekeliruan dan kesalahan dalam membimbing manusia mencari kebenaran. Hampir tujuh abad lamanya dari tahun 750 – 1500 M, Islam melintasi sejarahnya menuju kejayaan di bidang politik, ekonomi, peradaban dan ilmu pengetahuan hingga mendorong sejumlah ilmuwan Muslim melahirkan berbagai teori yang mengilhami bangkitnya *renaissance* di Eropa.³⁷

³⁷ 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.



ISLAM DAN SEMANTIK AL-QUR`AN

1. Standarisasi Bahasa Arab

Turunnya al-Qur`an menjadi fenomena yang mendorong bahasa Arab mencapai taraf kematangan lewat susunan bahasa dan redaksinya yang jika diteliti menunjukkan adanya kecermatan pada setiap pemilihan dan pemakaian kata, frasa maupun susunan redaksinya yang mencerminkan karakteristik bahasa dan samapai saat ini telah mengalami debut sejarahnya yang cukup panjang. 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 dari bahasa penduduk padang pasir yang tinggal di kawasan utara di pedalaman jazirah Arab dan sekitarnya.

Islam menjadi sebuah kekuatan dalam menjaga dan memelihara bahasa Arab di Semenanjung Arab dan di sebagian wilayah utara yang saat itu dikuasai oleh pengaruh kekuatan kerajaan Kerajaan Manazirah dibawah kekuatan Dinasti Persia dan Kerajaan Gasasinah di bawah pengaruh Dinasti Bizantium. Belum lagi pengaruh lain dari negeri-negeri yang ada di sekitarnya. Sampai kurun kedatangan Islam di masa paling awal, bahasa Arab belum menjadi bahasa peradaban yang sarat dengan kandungan ilmu dan pengetahuan, melainkan masih merupakan warisan dalam bentuk puisi, tradisi riwayat 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.¹

Al-Qur`an datang membawa pemikiran dan nilai-nilai baru dalam kehidupan bahasa lewat cara dan metode yang tetap mencerminkan karakteristik dan watak bahasanya, bedanya ia mampu menyuguhkan gaya atau retorika di luar jangkauan komunitas penggunanya dari komunitas Arab. Fenomena ini membuktikan adanya kaitan erat antara bahasa Arab dengan agama Islam sebagaimana dikatakan oleh Yohana Fik berikut.

Belum pernah ada dalam sejarah bahasa Arab pengaruh yang begitu besar dalam menentukan nasibnya kecuali semenjak datangnya Islam saat Muhammad membacakan al-Qur`an di tengah kaumnya dengan bahasa Arab yang jelas yang menunjukkan kaitan yang sangat erat antara bahasa Arab dengan agama yang nilai semantisnya memiliki peran bagi masa depan bahasa ini.²

Pengaruh al-Qur`an begitu besar bagi perubahan, berawal dari dunia nalar bangsa Arab, selanjutnya lewat studi tentang Islam yang secara intelektual telah menghancurkan berbagai 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.

Pengaruh Islam sebagai gagasan baru dalam lingkup bahasa Arab Islam tidak hanya terbatas pada penguatan semantik pra Islam dengan kata dan susunannya, melainkan juga merambah pada penghapusan semantik lama sebagaimana mereka pahami dahulu dengan semantik baru yang bernilai Islami. Dengan demikian, bahasa Arab mulai bermetamorfosis dari bahasa yang kental dengan nafas kehidupan yang bernuansa padang pasir kepada bahasa yang mampu merajut jenis baru disertai perubahan makna (*at-tagayyur ad-dâlalî*) di dalamnya.

¹ Hilmi Khalil, *al-Muwallad*; hlm. 263.

² Helmi Khalil, *al-Muwallad*, hlm. 213-214

Bahasa Arab mulai merasuk alam pikiran umat Islam sebagai bahasa ilmiah yang dicerna oleh akal pikiran dalam merumuskan keputusan dan norma hukum dalam berbagai aspek kehidupan yang lebih berperadaban. Perumusan hukum tidak lagi selalu terkait dengan naluri, emosi, atau rasa, melainkan lebih banyak dengan nalar pikiran manusia sebab menyangkut kemaslahatan kehidupan umat ke depan. Kedatangan Islam telah membungkus bahasa Arab dengan kemasam baru sebagai bahasa yang sarat dengan istilah-istilah keislaman yang tidak terbatas pada pemahaman hukum-hukum agama, tetapi juga meluas ke arah lahirnya spirit keilmuan di bawah panji-panji ajaran baru yang dibawa Islam.

Bentuk perubahan yang menonjol adalah dinisbatkannya berbagai macam suku kata kepada kata lain untuk menunjukkan pada semantik barunya yang belum pernah dikenal dalam bahasa Arab sebelumnya. Kata *islâm* itu sendiri merupakan bagian dari semantik baru dari akar bahasa Arab untuk menunjuk pada agama baru seperti yang diungkapkan Abu Khatim ar-Razi dalam karyanya *Kitâb az-Zînah fi al-Kalimât al-Islâmiyyah*. Islam adalah sebutan atau nama yang tak pernah ada sebelum perutusan Nabi Muhammad saw kecuali bahwa kata *islâm* tersebut menunjukkan pada pengertian 'tunduk' atau 'patuh' pada sesuatu, dan bukan pada semantik religi dari agama yang datang ini.³

Munculnya beberapa bentuk *idâfah* 'penyandaran' kata-kata dalam bentuk susunan baru kepada nama kebesaran Tuhan (*lafz al-jalâlah*) seperti dicontohkan al-Qur'an yang tidak lain bermaksud memberikan kesan keagungan yang belum dirasakan oleh bangsa Arab sebelumnya, antara lain

- a. kata *rasul Allâh* untuk sebutan keagungan yang dinisbatkan kepada Nabi Muhammad seperti pada ayat *laqad kâna lakum fi rasul Allah uswatun hasanah*.
- b. kata *nâr Allâh* bukan sekedar api biasa melainkan untuk menunjukkan kedahsyatannya

³ Abu Hatim ar-Razi, *Kitâb az-Zînah fi al-Kalimât al-Islâmiyyah al-Juz al-Awwal*, al-Qahirah: Matabi Dar al-Kitab al-Arabiy 1957, hlm. 146.

- c. kata *nâqah Allâh* untuk menunjukkan keajaiban unta Nabi Salih yang selalu mengeluarkan air susunya,
- d. kata *yadu Allâh* untuk menunjukkan kebesaran dan keahukuasaan-Nya
- e. kata-kata lainnya semisal *ard Allâh*, *kitâb Allâh*, *rûh Allâh*, *khalîGl Allâh*, *saif Allâh*, *bâb Allah* yang kesemuanya menunjukkan kebesaran dan keagungan.

Pengaruh Islam yang menonjol sesudah upaya pengayaan dunia semantik Arab adalah usaha-usaha dalam memelihara dan melestarikan bahasa Arab yang telah terbentuk menjadi sebuah bahasa kesatuan (*lugah musytarikah*) di Semenanjung Arab yang menyatu dalam dialek Quraisy seperti sudah dijelaskan sebelumnya. Islam telah telah memainkan peran besarnya dalam menjaga dan memelihara warisan bahasa Arab dari keterpurukannya terutama yang terjadi di awal pemerintahan Bani Usmani. Sejarah telah membuktikan berapa banyak bahasa telah mengalami kemunduran, kemerosotan bahkan nyaris berada pada tahap kepunahan sejalan dengan mundurnya peradaban masyarakatnya. Hal ini seperti yang terjadi pada bahasa Finiqiyah, Asyuriah, bahasa Mesir Kuno dan beberapa bahasa lain yang pernah hidup dan kini tinggal berupa tulisan pada lembar-lembar naskah yang tersimpan di perpustakaan-perpustakaan. Hal ini terjadi lantaran kehidupan bahasa dan kematiannya selalu dipengaruhi oleh banyak faktor, baik faktor ekstern maupun faktor intern. Lain halnya dengan bahasa Arab, jika diamati dan diperhatikan lewat sejarah panjang yang telah dilaluinya, meskipun mengalami berbagai pengaruh sosial, budaya, politik dan bahkan ketika terjadi kefakuman kekuasaan kesultanan, ia masih mampu bertahan hidup hingga hari ini. Bahasa Arab tentunya akan terus hidup sepanjang hukum kehidupan tidak berubah dan salah satu faktor pelestariannya adalah al-Qur'an. Sulit diingkari fakta bahwa al-Qur'an memiliki kedudukan yang mulia dalam setiap diri dan jiwa umat Muslim lantaran wujudnya merupakan tanda kebesaran yang wajib dijaga dipelihara dan dipelajari rahasia yang dikandungnya. Terdapat hubungan erat antara bahasa (Arab) al-Qur'an dengan Islam sehingga dapat diistilahkan

setiap pelecehan atau serangan yang ditujukan kepada bahasanya berarti merupakan serangan dan pelecehan terhadap al-Qur'an dan Islam itu sendiri. Bahasa Arab menjadi faktor penting yang tidak bisa dihindarkan dalam mendukung kelestarian Islam dan kitab sucinya, dan menjadi bahasa yang memiliki kekuatan di kawasan-kawasan penduduk Muslim dan di luarnya.

Bahasa Arab, semenjak terjadinya perluasan kawasan kekuasaan Islam, mulai menghadapi tantangan berbagai gagasan dan pemikiran baru yang tidak pernah dialami sebelumnya sehingga lahir perubahan pada dirinya dalam berbagai bentuk dan segi pemikiran 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 bahasa ini sebelumnya. Sebagai dikenal dalam sejarah Arab, pada saat itu belum ada satu pun sebuah karya tulisan hasil pikiran bangsa Arab sebagai ilmu, baik dari segi teori maupun terapannya. Bahasa Arab belum lagi menjadi bahasa yang dari struktur dan gaya bahasa yang mampu mengimbangi derasnya ilmu pengetahuan yang datang bersama al-Qur'an.

Seorang orientalis, Dozy, menyebut bahwa bahasa Arab sarat muatan nilai-nilai kehidupan, terutama yang berkaitan dengan kehidupan padang sahara (*sahrâwiyyât*) dan lingkungannya dari kehidupan hewan, tanaman, dan kondisi alam yang menjadi dibutuhkan dalam kehidupan mereka sehari-hari. Apa yang mereka rasakan dan pikirkan terlihat masih dalam ikatan batas-batas yang jauh dari fenomena kehidupan yang datang bersama ber peradaban baru itu. Dalam pernyataannya Dozy menyebut sebagai berikut.

Telah terjadi revolusi yang sebenarnya pada bangsa Arab pemikiran, etika, dan bahasanya sebagai reaksi terhadap adanya transformasi dari kehidupan bernuansa sahara menuju kehidupan madani yang lebih bernilai tinggi baik dalam bidang bahasa di satu sisi dan kehidupan sosial di sisi lain.⁴

Setelah terealisasinya *diwân al-Arab*, bahasa Arab menjadi khas-

⁴ Abu Hatim ar-Razi, *Kitâb az-Zînah*, hlm. 147.

anah tertulis dalam lembaran mushaf semenjak tahun dua puluh dua hijrah dan tersebar hingga akhir abad pertama. Bahasa al-Qur`an, meskipun identik dengan bahasa puisi pra Islam, namun ia memiliki karakteristik berbeda dari bahasa puisi dan sulit ditiru oleh manusia pada umumnya.

The Qur`anic language, though virtually identical with the language of pre Islamic poetry, has a typically religious flavour, manifesting itself in peculiarities of style and language that must have been absent in other registers. Likewise, the language of the poems was marked by poetic licences that did not occur in ordinary language. Although both sources constituted a model for correct Arabic, they could hardly serve as model for ordinary prose.⁵

Para peneliti bahasa al-Qur`an menyatakan sepakat untuk menyebut bahasa al-Qur`an sebagai perwujudan dari penyatuan dialek-dialek Arab yang terbentuk lewat masa yang cukup panjang. Dari sekian dialek yang ada, dialek Quraisy memperoleh reputasi dan menempati posisinya sebagai bahasa persatuan (*lugah musytarikah*), terbentuk dari berbagai dialek setelah melalui penyaringan yang cukup ketat. Terbukti bahwa di era menjelang turunnya al-Qur`an telah terjadi purifikasi bahasa, menjadikan bahasa Arab mudah dikenal lepas dari belenggu bentuk-bentuk bunyi bahasa yang sulit diucapkan (*tanâfur*). Kaum Quraisy yang tinggal di daerah Hijaz pada umumnya memiliki kelebihan dalam ketelitian memilih lafal hingga bahasanya enak didengar, ditiru dan mudah dimengerti artinya. Boleh jadi, apa yang dimaksud dengan kelebihan dialek Quraisy dari dialek lain di antaranya kemampuannya membersihkan diri dari kata-kata atau dialek-dialek yang sulit dilafalkan yang konon melekat dialek suku-suku seperti *an`anah* dari suku Tamim dan Qais, *kaskasah* dari suku Rabiah, *kasykasyah* dari suku Hawazin, *tadja`* dari suku Quraisy sendiri, *ajrafiyyah* dari suku Dabbah dan juga Qais, *syansanah*, *istintâ`*

⁵ Canadian International Development Agency (CIDA), *The Arabic Language*, New York: Columbia University Press, 1997, hlm. 57.

dan lain-lainnya.⁶

Negeri Yaman di selatan Jazirah yang dikenal dengan model bahasa Habsyinya juga terus mengalami perkembangan serta ikut menanamkan pengaruhnya secara politis atas bahasa yang didominasi dialek Quraisy. Ditambah lagi, terdapatnya model bahasa utara yang mendominasi kawasan dua kerajaan besar, Romawi dan Persia, secara politis juga menancapkan pengaruh nilai-nilai peradabannya di tengah-tengah Semenanjung Arab termasuk pengaruhnya pada bahasa Arab. Ada pendapat beberapa bahasa Yaman menurut berbagai riwayat bukan termasuk sumber bahasa Arab dan kurang diperhitungkan. Pendapat lain menyebut bahwa bahasa Yaman menjadi salah satu sumber bahasa dimana al-Qur'an diturunkan. Perbedaan pendapat ini kemungkinan dapat dilihat dari hal-hal yang sebagai berikut.

1. Bahasa-bahasa Yaman dengan berbagai kelompok dialektanya menjadi salah satu bahasa memiliki andil bagi terbentuknya bahasa *fushâ* yaitu sebagai bahasa persatuan (*lughah musytarikah*) berdasar fakta terdapatnya beberapa bahasa Yaman yang secara semantik dikenal oleh penduduk Najd dan Hijaz. Dalam hal ini peran para penyair dan orator tidak bisa diabaikan.
2. Ada sebagian suku dari penduduk Yaman yang meniru atau menggunakan bahasa Arab Utara akan tetapi ada sebagian suku dari mereka hidup berdampingan dan bahkan berbaur dengan penduduk Habsyi dan Persia yang memelihara bahasa ungkapan-ungkapan atau dialek lokal yang tidak memiliki kaitan sedikit pun dengan bahasa persatuan di Najd dan Hijaz maupun penuturnya para penyair Jahiliah saat mereka mulai mengenal serta menggunakan bahasa fusha. Dialek-dialek

⁶ Samih 'Atif al-Zain, *Al-Islâm wa Saqâfah al-Insân*, Kairo: ad-Dar al-Afriqiyyah al-Arabiyyah, tt. Hlm. 588-599. *Kasykasyah* adalah bunyi lemah yang diucapkan oleh suku Rabi'ah dan Mudar seperti ucapan *syin* pengganti ucapan *kaf* untuk mukhatabah seperti *bisyi* dan *alaisyi* sebagai pengganti *biki* dan *'alaiki*. Bunyi *'an'annah* berkembang pada suku Tamim dan Qais dalam hal pengucapan hamzah di awal kata dengan *'ain* seperti *'annaka* untuk *'annaka* dan *'aslama* untuk *'aslama* dan *'izn* untuk *'izn*. *Syansyanah* adalah pembunyian *kaf* dengan *syin* seperti *labbaisy Allahumma* dari *labbaika Allahumma*. *Istinta'* dipakai oleh suku Sa'ad bin Bakr, Huzail dan suku al-Azdi dimana untuk menyebut *'ain* mati dengan bunyi *nun* seperti *'anta* untuk *a'ta*.

lokal ini menjadi dialek terkucil dari pengaruh kawasan Hijaz, Najd dan sekitar Bait al-Haram di Makkah beberapa tahun menjelang datangnya Islam.

Ada kehati-hatian para ahli untuk tidak mudah menggunakan sumber-sumber bahasa yang datang dari daerah Yaman. Hal tersebut sejalan apa yang dikatakan Abu 'Umar bin al-'Ala, *ma lisânu himyar wa aqâsi al-yaman al-yauma bi lisânina wa lâ 'arabiyyatum bi 'arabiyyatinâ* 'bahasa penduduk Himyar dan Yaman saat ini bukan bahasa kita dan bahasa Arabnya bukan bahasa Arab kita.⁷ Terlebih jika diperhatikan dari segi teks, ada perbedaan antara bahasa penduduk Yaman dan bahasa yang ada pada suku-suku di Najd khususnya dari segi *fasâhah*. Meski tidak menafikan kemungkinan adanya sedikit pengaruh bahasa Yaman, sedang para penyair umumnya bukan orang-orang fasih, namun tidak menutup kemungkinan ada di antara mereka yang mampu berbahasa fasih terutama dari kalangan suku Kindah, Hamdan dan sebagian Sadaf.⁸ Bisa jadi, bahasa Yaman sedikit banyak juga ikut andil dalam membentuk bahasa *pushâ* terutama dari segi beberapa semantik disebabkan terdapatnya beberapa kosakata Yaman yang dipakai dalam dunia peradaban. Para ulama juga sepakat bahwa yang dimaksud bahasa Arab (*lisân Arabi*) bukan lagi dialek-dialek suku melainkan bahasa Arab yang lahir dan menyatu di bawah lindungan kemuliaan Bait al-Haram. Apa yang dijelaskan para penafsir tentang ayat *wa mâ arsalnâ min rasûlin illâ bi lisâni qaumihi liyubayyian lahum* 'tak seorang pun dari nabi yang Kami utus kecuali lewat bahasa (yang dipahami) umatnya' tidak lain dimaksud adalah bahasa Arab secara keseluruhan.⁹ Dari penjelasan Usman bin Affan mengenai *fa innahu nazala bi lisân quraisy* menurut

⁷ Lihat ungkapan Abu 'Umar al-'Ala dalam buku Muhammad bin Salam al-Jamhi, *Tabaqât Fuhûl asy-Syu'arâ` Juz 1*, tashih Mahmud Muhammad Syakir, al-Qahirah: 1400H/1980M, hlm. 11.

⁸ Seperti dijelaskan Ramadan at-Tawwab dalam terjemahan *Al-Arabiyyah Dirâsât fi al-Lughah wa al-Lahjât wa al-Asâlîb* karya Yuhana Fik, al-Qahirah: 1980: hlm. 161.

⁹ Ridwan Munisi 'Abd Allah, *Ayat al-Fath fi al-Qur`ân al-Karîm: Dirâsah Dalâliyah Muqâranah*, al-Qahirah: Dar an-Nasyr li al-Jami'at, 2008, hlm. 83.

al-Baqilani dimaksud adalah secara mayoritas sebab tidak terdapat dalil *qat'i* 'pasti' yang menyatakan al-Qur`an seluruhnya diturunkan dalam bahasa Quraisy. Hal tersebut lantaran ditengarai adanya sebagian kata-kata yang artinya berlainan dari bahasa Quraisy. Apa yang djelaskan apada ayat *innâ ja'alnâhu qur`ânan arabiyyah* bukan dimaksud sekedar bahasa Quraisy melainkan merujuk pada bahasa seluruh masyarakat Arab dengan melibatkan dialek Qahtan, Rabi'ah, dan Mudar sebab kata 'arab' tentunya merujuk pada seluruh kabilah yang terdapat di dalamnya.

Kawasan Hejaz merupakan daerah strategis tempat persinggahan dan pertemuan para pedagang, peziarah, dan penyair dari suku-suku di Semenanjung Arab. Mereka menemukan 'bahasa bersama' yang terhimpun dari bahasa-bahasa negeri (*lugât al-balad*) akibat arus komunikasi yang terjalin secara terus menerus antara penduduk negeri-negeri dengan suku Quraisy di satu pihak, dan antara penduduk negeri-negeri dengan lainnya. Penduduk Makkah kemudian mengambil dan menggunakan berbagai dialek negeri dengan cara menyeleksi kata-kata atau ungkapan yang mereka nilai sebagai 'cacat bahasa' dan mengambil bahasa terbaik mereka. Menjelang kedatangan Islam sudah terbentuk bahasa persatuan sebagai alat komunikasi bagi penduduk Arab. Bahasa persatuan tersebut menjadi bahasa berprestise dengan segala keunggulannya (*at-tafâwwuq al-lugawi*) atas tercapunnya berbagai dialek yang ada di Semenanjung Arabia.¹⁰

Periode pra Islam, meski penduduk Jazirah Arab memiliki berbagai variasi dialek dalam cara berbahasa, masalah komunikasi tidak menjadi persoalan dan meski saat itu belum terbentuk sebuah bahasa standar yang mereka pakai secara bersama. Di lain pihak, ada proses pertumbuhan penduduk Arab setempat yang diikuti penyempurnaan dalam penggunaan bahasa. Belum adanya bahasa standar, membuat bahasa yang mereka gunakan terus mengalami transformasi dan perbaikan. Kurangnya kepedulian pada bahasa informatif seperti tercermin pada banyak naskah yang ditemukan, menjadi alasan para

¹⁰ Chaim Rabin, *Al-Lahjât al-'Arabiyyah al-Qadimah fi Garbi al-Jazîah al-'Arabiyyah*, Beirut: Al-Mu`assasah al-'Arabiyyah li ad-Dirasat wa an-Nasyr, 2000, hlm 59.

ahli untuk membangkitkan kesadaran pentingnya menaruh perhatian terhadap kemajuan peradaban yang terjadi pada masyarakat Arab. Meski tidak ditemukan catatan detail tentang perkembangan bahasa Arab saat itu, namun pada periode awal Islam tumbuh perhatian dan ajakan terhadap mereka memiliki spesialisasi dalam literasi Arab untuk membantu menyampaikan perihal yang terkait bahasa Arab.¹¹

Ali bin Abi Talib adalah sahabat pertama yang menyarankan dan menggiatkan studi bahasa terlebih terkait dengan sejumlah kesalahan yang ditemuinya dalam narasi bahasa Arab. Seorang gubernur Irak, Ziyad bin Abihi, berjasa dalam upaya kondifikasi dan standarisasi bahasa Arab yang dilakukan bersama Abu al-Aswad ad-Du`ali, keduanya dianggap sebagai pembaharu sistem penulisan bahasa Arab. Tugas yang semula enggan dilakukan oleh Abu al-Aswad sampai muncul riwayat kalau tidak disebut anekdot saat ia menemukan kesalahanpahaman dalam dialog antara dia dengan putrinya yang menyebut *mâ ahsana as-samâ`a* antara pengertian ‘*how beautiful is the sky*’ dengan ‘*what is most beautiful thing in the sky*’. Versi lain menyatakan bahwa semangat memperbaiki tulisan bahasa Arab adalah ditemukannya beberapa kesalahan dalam pembacaan salah satu ayat al-Qur`an *inna Allâh barî`un min al-musyrikîna wa rasûlihi* yang seharusnya dibaca *wa rasuluhu*.

Ahli gramatika banyak berperan dalam publikasi karya bahasa mereka dalam bentuk prosa, dan itu dimulai dari Sibawaih. Meskipun dia seorang keturunan Persi dari marga Hamadhan, karyanya banyak menjadi rujukan para ahli sesudahnya. Apa yang diyakini para ahli bahasa adalah tugas mereka memberikan penjelasan dan kritik pada setiap fenomena kebahasaan (Arab) terutama unsur bunyi sebagai kriteria cara bagaimana mengucapkan bahasa Arab yang benar. Selanjutnya mereka melakukan verifikasi atas pengetahuan yang telah mereka terima lewat teori bahasa. Prinsipnya, mereka memperoleh setiap apa yang ditransformasikan dari suatu sumber terpercaya, utamanya yang bersumber dari al-Qur`an sebagai kitab suci, rekaman dari pra-Islam, dan dari bukti maupun kesaksian para informan atau

¹¹ *The Arabic Language*, hlm. 58.

penduduk imigran yang datang dari negeri-negeri pedalaman Jazirah Arab.

Para *native speaker* yang hidup di daerah urban pada masa awal Islam yang tidak bersentuhan dengan penduduk pedalaman Arab umumnya kurang mengenal perbendaharaan kata Arab dari sumber aslinya. Lewat penelusuran terhadap sumber terutama saat mendalami bahasa al-Qur'an, ditemukan beberapa kata yang sudah jarang bahkan tidak digunakan lagi dalam percakapan.. Muqatil bin Sulaiman (w.150H) dalam tafsirnya mencatat banyak kosakata di dalam al-Qur'an yang sulit dipahami dari segi makna sehingga memerlukan penjelasan. Semisal kata '*alim*' dipahami sebagai '*wâqi*'; '*mubîn*' diartikan sebagai '*bayyin*'; '*naba*' dipahami sebagai arti '*hadîs*'; '*nasîb*' dimaknai sebagai '*hazz*', verba '*ata*' digantikan dengan '*a'ta*' dan kata tanya '*ayyân*' digantikan oleh '*matâ*'. Leksikon Arab yang sarat makna tersebut menghadapi tantangan perubahan dari segi semantik terutama setelah terjalinnya komunikasi dengan bahasa luar Jazirah. Saat bangsa Arab memperoleh pengakuan kedaulatan atas daerah-daerah yang dikuasai, mereka menemukan kenyataan adanya bahasa dan dialek yang sebelumnya tidak dikenal oleh masyarakat Arab umumnya. Sebagai contohnya munculnya penggunaan beberapa istilah asing pada komunitas yang hidup di bawah kekuasaan dan kedaulatan Islam baru. Hal ini berlangsung selama beberapa kurun tertentu, suatu kondisi yang pernah dikhawatirkan oleh para sarjana Arab.¹²

Pada masyarakat Arab yang hidup di masa pra-Islam belum ada upaya-upaya pemeliharaan terhadap pengaruh yang mengancam otentitas bahasa Arab, bahasa yang kemudian dilestarikan Islam dalam bentuk 'bahasa padu' yang tercermin dalam bahasa al-Qur'an mencakup bahasa Habsyi, bahasa Yaman, bahasa-bahasa Romawi dan Persia. Turunnya al-Quran memberi sinyal adanya relasi kuat antara Islam dan al-Qur'an sebagai perwujudan bahasa Arab yang dinamis yang menandai kehidupan agama Islam dan al-Qur'an itu sendiri.

¹² *The Arabic Language*, hlm. 59.

Ar-Ragib al-Isfahani, *Al-Mufradât fi Garîb al-Qur`ân*, Mesir: al-Matba'ah al-Maimunah, 1324 H, hlm 3-4.

Lewat bahasanya, al-Qur`an mengawali penyebutan dasar-dasar akidah dan hukum-hukum agama secara global disamping bahasa Hadis dari sisi lain. Al-Qur`an menunjukkan gaya bahasa dan susunan kata-kata yang melahirkan perubahan semantik terkait pelaksanaan hukum seperti pada kata 'salat', 'zakat', dan 'haji' dalam redaksi *aqîmu as-salâh wa âtu az-zakâh*.

Salât dan *zakât* sebagai dua istilah penting dalam al-Qur`an kemudian dijabarkan dalam penjelasan linguistik oleh *sunnah nabawiyyah*. Dengan kata lain *sunnah* tersebut menjelaskan hukum-hukum al-Qur`an melalui bahasa yang ditunjukkan oleh kosakata dan ungkapan kalimat yang sarat nilai sosial, moral, etika dan kemanusiaan melalui semantik barunya. Perhatian cukup serius dilakukan oleh para ulama terdahulu terhadap ungkapan-ungkapan bahasa dalam al-Hadis lewat kajian yang dikenal sebagai *garîb al-hadîs*. Sedangkan perhatian terhadap ungkapan kosakata-kosakata al-Qur`an yang dianggap asing dan sulit dipahami dengan sebutan studi *garîb al-Qur`ân*.

Islam telah mampu mendorong lingkungan Semenanjung Arab sebagai menjadi kawasan terbentuknya landasan metode dalam pengembangan keilmuan dan pengembangan studi bahasa oleh para ulama. Mereka meyakini bahasa adalah sarana memahami ungkapan eksternal *kalâm* 'wahyu', cara menafsirkan pesan-pesannya yang dalam yang mampu menggugah kesadaran kebangkitkan pemikiran bangsa Arab saat itu. Umat Islam sangat memerlukan pengetahuan bahasa saat hendak mempelajari dan mengembangkan pengetahuan keislaman sehingga upaya tersebut tidak mungkin terlepas dari pengetahuan bahasa Arab al-Qur`an di satu sisi dan al-Hadis pada sisi yang lain. Islam telah mewariskan pada pemeluknya khazanah kekayaan bahasa yang sarat dengan pengetahuan lewat dua korpus ini. Upaya tersebut sudah dimulai sejak Nabi Muhammad saw saat membacakan ayat-ayat yang turun dari Tuhan di tengah-tengah umatnya. Sesudah wafat beliau studi bahasa Arab tidak hanya berhenti pada tema kandungan terkait dengan ajaran agama, melainkan meluas mencakup tema-tema ilmu pengetahuan keislaman dan ilmu pengetahuan dari luar.

Sepanjang kehidupan terus mengalami perubahan, maka fenomena perubahan ini juga berpengaruh pada kehidupan bahasa, sebagaimana yang terjadi pada kehidupan bahasa Arab yang terus mengalami perkembangan evolutif kalau tidak dikatakan revolutif sesudah turunnya al-Qur`an. Al-Qur`an telah membangkitkan kesadaran bangsa Arab akan lahirnya pergeseran dan perubahan yang luas di bidang semantik kosakata dan gaya bahasanya. Puisi Arab sudah menjadi khasanah pustaka Arab yang merekam tradisi, adat, etika moral di satu sisi, dan al-Qur`an menjadi landasan nilai dan norma hukum dalam kehidupan umat Islam pada sisi lain. Perubahan besar masih terus berlanjut pada kandungan kosakata dan struktur bahasanya dan mampu membangkitkan kesadaran akan lahirnya semantik baru di kalangan bangsa Arab saat itu. Bangsa Arab mulai merasa cemas jikalau masuknya pengaruh bahasa dan budaya asing akan merusak bahasa yang dipilih Tuhan lewat Rasul-Nya yang diperuntukkan bagi umatnya. Pada permulaan abad Hijriah, keawatiran belum muncul lantaran pada masa awal Islam masyarakat hanya mampu menjelaskan al-Qur`an lewat penalaran dan perolehan makna yang diambil dari tradisi dan budaya sekitar. Sebagian meminjam kata-kata atau istilah bahasa Arami lewat orang-orang Yahudi Syria atau orang-orang Nasrani yang menggunakan bahasa dari Mesopotamia. Kawasan Hirah merupakan pusat pertemuan kultur dan kontak bahasa. Berikut beberapa contoh kata-kata yang digunakan baik pada puisi Arab dan oleh al-Qur`an itu sendiri sebagai kosakata bahasa yang bersumber dari daerah Persi, Syria, dan Yunani.

Zangabil 'well in paradise' dalam bahasa Syria *zangabil* dan dalam bahasa Pahlevi *singaber* 'ginger'. *Warda* 'rose' dalam bahasa Aramic *wrda* dan Avestan *vareda*. *Istabraq* 'brocade' dalam bahasa Pahlevi *stabr* 'thick of clothing, *gund* 'army' dalam Pahlevi *gund* 'army, 'troop'; *kanz* 'treasure' dalam bahasa Pahlevi *ganj* 'treasure'; *dirham* 'silver coin' dalam bahasa Pahlevi *draxm* dan dalam bahasa Greek drachme. *Burg* 'tower' dalam bahasa Syria *burga*, dalam bahasa Greek *purgos*. *Zawg* 'pair' dalam bahasa Syria *zuga* 'yoke' *barr zuuga* 'husband', 'wife' dalam Greek *zeugos* 'yoke'; *dinar* 'gold coin' dalam Syria *dinara* dalam

Greek denarion dan Latin denarius; *qasr* 'castle' dalam bahasa Aramic *qasra*, Greek kastron, dan Latin *castrum*, *castra*; *sirat* 'path' dalam Aramic *istratiya* dalam Greek *strata* dan Latin *strata*; *yaqut* 'sapphire' dalam bahasa Syria *yaqunta*, Greek *hudkinthos* 'hyacinth'; *qirtas* 'scroll of paper' dalam bahasa Syria *qartisa*, kartisa, dan Greek *chartes*. *Salat* 'prayer' dalam bahasa Aramic *sloota*; *tin* 'fiq' dalam bahasa Aramic *tina*; *sifr* 'large book' dalam Aramic *sifra*; *masgid* 'place of worship' dalam bahasa Aramic atau Nabatian *msgd*.

Perubahan yang telah terjadi dalam bahasa (Arab) sejalan dengan perubahan dalam kehidupan itu sendiri dan sering tanpa direncanakan tetapi lantaran hubungan antar manusia. Ada perubahan yang disengaja dan direncanakan, khususnya dalam bidang ilmu pengetahuan dan seni terutama yang terjadi sesudah Islam. Kehidupan bersama dalam kawasan luas sesudah Islam menciptakan lingkungan ilmiah sejalan dengan sendi-sendi yang menjadi landasan gerakan keilmuan dan seterusnya melahirkan istilah dan ungkapan semantik baru berdasar sumber-sumber 1) puisi dan periwayatan tradisi pra-Islam, 2) al-Qur`an dan al-Hadis, 3) riwayat perang dan penaklukan (*futûhât*), 4) sejarah dan sumber-sumber pengetahuan asing.

Meski jeda era yang menengarai antara kehidupan puisi Arab dengan masa turunnya al-Qur`an relatif singkat, masyarakat melihat adanya perubahan pada semantik hampir dalam semua aspek kehidupan. Banyak dari kata-kata bahasa yang mereka kenal selama itu mengalami semacam gejala metamorfosis dari pengertian konkrit (*hissiyyât*) lama ke arah pengertian abstrak (*ma'nawiyâyât*) terkait dengan istilah-istilah khusus menyangkut keyakinan, peribadatan, norma hukum, sistem kehidupan sosial, politik, administratif serta persitilahan dalam bidang ilmu pengetahuan.

Rahasia dibalik fenomena perubahan tersebut berpulang kepada turunnya al-Qur`an dengan bahasa Arab yang *mubîn* 'jelas' yang mengandung pengertian yang sangat mendalam. Jadi, meskipun segi eksternal (*surface structure*) sangat terkait erat dengan pola dan gaya bahasa puisi namun dari segi kandungan dan kedalaman maknanya (*deep structure*) telah mengalami perubahan yang sangat mendasar.

Meski banyak individu masyarakat waktu itu menjadi tokoh piawai dalam retorika bahasa, namun tidak menutup keta'ajuban terhadap lafal-lafal asing saat telinga menangkap suara (wahyu) yang melampau batas-batas tradisi mereka dalam berbahasa. Lebih-lebih, al-Qur'an menyuarakan bunyi huruf-huruf penggal (*hurûf muqatta'ah*) dalam mengintrodusir berbagai ayatnya seperti *aliflâm mîm, tâhâ, yâsîn, tâ`sîn mîn, qâf* dan lainnya. Seakan bunyi tersebut hendak meneguhkan dan memantapkan apa yang mereka dengar dari ayat-ayat yang turun pada era awal kedatangan Islam, sebuah fenomena kebahasaan yang menakjubkan. Ini mengindikasikan bahwa al-Qur'an itu bahasanya jelas (*mubîn*) meski faktanya bahasa selalu mengalami perubahan dan perkembangan lintas waktu dan tempat. Namun, teks al-Qur'an akan tetap seperti adanya (*sabât an-nass*), dibaca oleh seluruh umat dari berbagai latar bahasa dan dialeknya. Setiap sudut perubahan dalam pemaknaan al-Qur'an tidak lain untuk menunjukkan satu pandangan hidup sejalan dengan semantik yang dikandungnya. Meskipun dekatnya jarak antara bahasa al-Qur'an dengan bahasa pra Islam, hal tersebut tidak menafikan terdapatnya karakter yang menjadikan bahasa al-Qur'an tersebut tampil dinamis tanpa kehilangan ketinggian nilai dan mutu dari pesan-pesan yang dikandungnya.

2. Faktor Pergeseran Makna

Perubahan dan perkembangan bahasa merupakan sebuah keniscayaan dan menjadi bagian dari salah satu aspek dari aspek-aspek kehidupan yang selalu mengalami perubahan. Dalam dunia bahasa, perubahan itu bisa terjadi dari segi bentuknya yang sederhana seperti pada aspek bunyi, bentuk, susunan dan juga artinya. Tidak diragukan terjadinya perubahan bahasa dan pergeseran maknanya terkait erat dengan kehidupan masyarakat di berbagai aspek. Bahasa itu sendiri adalah bagian dari fenomena sosial yang memiliki pengaruh pada kehidupan individu maupun sosial. Tak satu komunitas pun yang mampu menghentikan gerak kehidupan dan perubahan bahasa sebab komunitas itu sendiri terus mengalami perubahan sejalan dengan hukum alam.

Persoalan mengenai fenomena pergeseran makna (*semantic shifting*) dalam narasi bahasa agama telah dipicu semangat al-Qur`an. Munculnya persoalan tentang fenomena pergeseran tersebut ditegarai faktor-faktor penyebab yang saling berjaln berkelindan antara satu faktor dengan faktor yang lain di sepanjang sejarahnya. Al-Qur`an mampu menciptakan perubahan dalam segi makna bahasa hanya dalam kurun relatif singkat itu bisa menimbulkan pertanyaan apakah hal demikian itu memang anugerah Tuhan (*tauqîfi*) bagi masyarakat Arab khususnya dan umat Muslim umumnya. Tidak sekedar itu, sejarah telah berbicara mengenai perubahan yang terjadi dalam semantik al-Qur`an berdasar fakta bahwa Makkah merupakan kota metropolitan yang didatangi berbagai perutusan negeri lantaran kehidupan peradaban masyarakatnya yang lebih maju dibanding daerah-daerah lain sekitarnya. Pembacaan terhadap bahasa yang dibawa al-Qur`an sebagai naskah suci mulai mengalami pencerahan (*enlightenment*) sejalan kemajuan akal pikiran manusia yang dibentuk oleh tradisi, lingkungan dan budayanya.

Disebut oleh Leibniz, *natura non facit saltus* 'alam itu tidak membuat loncatan' adalah menandakan bahwa perubahan alam itu terjadi secara perlahan-lahan dan bertahap, dan demikian pula kejadiannya dalam perubahan makna. Tidak ada salah atau masalah apapun yang menyebabkan terjadinya perubahan itu, namun yang pasti bahwa perubahan itu tentunya selalu terjadi lewat adanya hubungan, yaitu asosiasi antara makna yang lama dengan makna yang baru. Dalam beberapa hal asosiasi tersebut bisa begitu kuat mengubah makna dengan sendirinya. Bagi sebagian ahli, asosiasi itu hanyalah sarana bagi lahirnya sebuah perubahan yang ditentukan oleh sebab-sebab lain. Jadi, bagaimanapun jenisnya asosiasi, ia akan selalu mengalami suatu proses. Terkait dengan gejala perubahan ini, sebagaimana disebut Ullman, asosiasi dapat dianggap menjadi sebuah syarat mutlak bagi terjadinya perubahan makna itu sendiri.¹³

Dalam studi linguistik tercatat beberapa karya mengenai perubahan dan gejala perkembangan bahasa, terlebih perubahan pada

¹³ Stephen Ullman, *Pengantar Semantik*, hlm. 264.

semantiknya. Perubahan makna bahasa banyak dibahas oleh kalangan ahli bahasa, baik faktor yang bersifat intern maupun ekstern. Salah satu faktor dikemukakan oleh Abd al-Wahid Wafi terkait faktor-faktor penyebab perubahan makna bahasa itu sendiri, antara lain:

- 1). adanya perpindahan bahasa dari satu generasi ke generasi berikutnya,
- 2). adanya pengaruh satu bahasa pada bahasa lain,
- 3). terdapatnya faktor-faktor sosial, pendidikan, psikologi, geografi, dan perubahan masyarakat itu sendiri baik dari segi budaya, tradisi, adat istiadat, keyakinan, pola berpikir dalam berkehidupan dan bertutur bahasa, serta pola perubahan bentuk komunikasi di antara mereka,
- 4). kemajuan peradaban yang mampu mengubah manusia dalam hal bersikap dan bertutur kata, terlebih lahirnya lembaga pendidikan, yang diiringi kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi di berbagai bidang.

Sejarah ilmu semantik mencatat teori asosiasi muncul dalam dua bentuk dimana para ahli semantik paling awal mengakui suatu asosiasisme yang sederhana mencoba menjelaskan perubahan makna sebagai hasil asosiasi antar kata yang diisolasi. Pada dekade terakhir muncul pandangan yang lebih maju berdasar prinsip-prinsip struktural yang lebih luas dari kosakata tunggal menjadi satuan yang lebih luas yang disebut sebagai 'medan asosiasi' (*associative fields*) yang mencakup berbagai kosakata.

Salah satu aliran semantik memandang bahwa makna itu sebagai bentuk 'hubungan timbal balik antara nama dan makna'. Jika rumusan ini bisa diterima sebagai hipotesis kerja, maka perubahan makna seharusnya jatuh ke dalam dua kategori; perubahan makna yang didasarkan atas asosiasi antara makna dengan makna dan perubahan yang melibatkan asosiasi antara nama dengan nama. Masing-masing kategori dapat dibagi lagi jika perbedaan asosiasi antara kedua disebut kesamaan (*similarity*) dan kedekatan (*contiguity*). Istilah kedekatan di sini harus diberi arti yang lebih luas, mencakup tiap hubungan asosiasi yang bukan kesamaan. Kedua kategori ini selanjutnya

jutnya melahirkan empat tipe umum perubahan makna yang sebagiannya bisa dibagi ke dalam bagian-bagian yang lebih kecil lagi.¹⁴

Pergeseran makna bisa diartikan sebagai gejala perluasan, penyempitan, pengkonotasian, penyinestesiaan, dan pengasosiasian sebuah makna kata yang masih hidup (*mutadâwil*) dalam suatu medan makna. Dalam peristiwa pergeseran makna, rujukan awal tidak berubah atau diganti, tetapi rujukan awal mengalami perluasan rujukan dari simbol bunyi yang sama. Dalam konsep perubahan makna terjadi adanya pergantian rujukan yang berbeda dari rujukan semula.

Tidak terdapat *status quo* dalam bahasa sebab ia selalu berjalan terus sesuai dengan perkembangan jaman dan manusia penuturnya. Jadi, tidak ada yang bersifat statis dalam bahasa. Setiap komponen bahasa secara intern akan selalu berkembang bermula dari komponen fonologi, morfologi, sintaksis, komponen semantik, dan komponen pragmatik. Kosakata suatu bahasa selalu bertambah dan berkembang dan salah satu perkembangan makna kosakata bahasa ialah dalam bentuk pergeseran atau perubahan semantiknya.¹⁵

Dari sudut sinkronis, makna dari sebuah kata tidak mengalami perubahan, tetapi secara diakronis makna dari sebuah kata ada kemungkinan mengalami perubahan. Jelasnya, sebuah kata yang pada suatu waktu berarti *x*, pada waktu berikutnya maknanya bisa berubah *y* untuk selanjutnya kelak ada kemungkinan berubah menjadi *z*. Sebagai contoh dapat dilihat pada kata sastra yang paling tidak mengalami tiga kali perubahan makna dari yang semula berarti 'huruf' atau 'tulisan'; kemudian berubah menjadi 'buku' dan selanjutnya berubah maknanya 'buku yang baik isi dan bahasanya'. Sekarang yang disebut karya sastra adalah karya yang bersifat imajinatif kreatif. Karya-karya yang bukan imajinatif kreatif seperti buku sejarah, buku agama, dan

¹⁴ Stepen Ullman, *Pengantar Semantik*. Bagian dari hubungan asosiasi tersebut ialah kesamaan antar makna (metafora); metafora antropomorfis, metafora binatang, metafora dari konkrit ke abstrak, dan metafora sinaestetik.

¹⁵ J.D. Parera, *Teori Semantik Edisi Kedua*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2002, hlm. 108.

buku matematika bukan merupakan karya sastra.¹⁶ Dalam bahasa Arab istilah *adab* pada mulanya merujuk pada arti 'jaman makan' kemudian digunakan dalam pengertian 'perilaku', 'moral', 'etika' atau sopan-santun'; selanjutnya berkaitan dengan arti 'pengasuhan' atau 'pendidikan' sehingga Nabi Muhammad saw menyatakan *addabanî rabbîfa ahsana ta`dîbî* 'Tuhan mendidikku maka jadi baguslah pendidikanku'. Hari ini, kata *adab* pengertiannya berubah melesat jauh dari pengertian kognitifnya yaitu mencakup dunia ilmu, kebudayaan, dan sastra sehingga muncul dalam bahasa kita istilah 'peradaban'.

Pengertian mengenai makna kata secara sinkronis dapat berubah menyiratkan pula pengertian bahwa tidak setiap kata maknanya harus berubah secara diakronis. Banyak kata yang maknanya sejak dulu sampai sekarang tidak mengalami perubahan. Persoalan tentang mengapa makna kata itu dapat berubah; apa yang menyebabkan terjadinya perubahan; dan bagaimana pula wujud perubahan itu dibicarakan pada penjelasan selanjutnya.

Jika ditelusuri, salah satu penyebab terjadinya perubahan semantik dalam bahasa Arab pada umumnya dan al-Qur'an pada khususnya diawali permasalahan menyangkut persoalan perubahan bunyi bahasa itu sendiri. Hal ini sejalan dengan watak bahasa Arab sebagai akibat dari munculnya berbagai *lahjat* 'dialek' dan tradisi cara mengekspresikan ungkapan bahasa di berbagai kawasan tertentu. Dalam bahasa Arab fenomena ini umumnya diawali perubahan dalam bunyi huruf-huruf tertentu atau bunyi harakat pada satu dialek lalu kepada dialek lainnya. Perubahan bunyi bahasa bisa timbul akibat dari salah dengar khususnya banyak terjadi pada dunia anak. Kesalahan yang tidak disadari seolah telah menjadi fakta bunyi bahasa dan menetap dalam komunitas dengan dialek masing-masing. Gejala semacam ini banyak terjadi pada bunyi-bunyi bahasa yang berdekatan atau mirip dalam pengucapan.

Perubahan dalam bunyi bahasa Arab juga dipengaruhi oleh perbedaan aturan dalam pembunyian huruf atau kata seperti jika terdapat

¹⁶ Abdul Chaer, *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, Jakarta: Penerbit Rineka Cipta, 2013, hlm. 130 .

dua bunyi yang nyaris terdengar sama dari satu atau beberapa kata. Terkadang terjadi perubahan ke arah bunyi huruf *illat* panjang atau kepada suara sengau seperti kebanyakan yang terjadi pada huruf *lâm* dan *nûn*. Contohnya adalah kata *qarrîrât* dan *dinnâr* sebagai ganti bunyi *qirât* dan *dinâr* dengan alasan jamaknya berbunyi *qarârit* dan *danânir*. Terkadang juga terjadi oleh karena terdapatnya dua bunyi yang berdekatan meskipun tidak sama persis seperti yang terjadi pada kata *'unwân* berubah jadi *'ulwan* dan kata *la'ala* pada satu dialek dibunyikan *la'ana* pada dialek lainnya. Kesalahan analogi juga berperan pada perubahan bunyi bahasa Arab, terutama oleh apa yang diucapkan seseorang dan orang tersebut belum pernah mendengar bunyi kata tersebut sebelumnya. Dengan demikian terjadil kesalahan analogi terutama yang terjadi pada individu-individu. Contohnya adalah kata *'anid*' yang artinya hadir 'kini' seperti disebut pada puisi-puisi kuno dan juga yang disebut dalam al-Qur`an al-Karim yang maknanya seperti dipahami sekarang sebagai 'kuno'. Atau juga dalam arti *jabbâr* 'kuat' dan ini muncul karena menyatunya arti dua kata *'atîq*' dan *'anîd*' lalu terjadilah apa yang disebut sebagai kesalahan analogi. Lalu muncul apa yang dinamakan teori mempermudah atau menyederhakan yaitu *tashîl* dan *taisîr* berdasar asumsi bahwa bahasa itu berkembang sehingga untuk memudahkan ucapan, orang cenderung memilih ucapan-ucapan yang lebih mudah diucapkan seperti pada kasus *taqlîbât* "infleksi" dalam pengucapan sebagian huruf.

Perubahan semantik juga bisa terjadi oleh faktor kaidah bahasa itu sendiri, terkait dengan fungsi dan peran kata atau struktur seperti yang terjadi pada bahasa pasaran (*'âmmiyyah*). Bahasa campuran dari berbagai dialek seringkali diucapkan dan dibunyikan tidak sesuai dengan kaidah, lebih-lebih lagi yang tidak dilengkapi tanda harakatnya untuk selanjutnya melahirkan berbagai bentuk struktur bahasa yang berbeda dan hal ini tentu akan mempengaruhi perubahan dalam makna. Perubahan lain juga terjadi pada susunan dan gaya (*style*) utamanya yang terjadi pada bahasa komunikasi modern, baik dalam bentuk verbal maupun tulis yang susunannya sudah sangat berbeda dari tulisan terdahulu. Hal ini bisa diakibatkan oleh

adanya penerjemahan, pengaruh sastra asing, serta akibat perkembangan ilmu pengetahuan dan nalar intelektual para penggunanya.

Edward Sapir, seperti dinukil oleh Stephen Ullman, mengenalkan konsep baru dalam bidang linguistik terutama yang berkenaan dengan perubahan makna. Bahasa bergerak terus sepanjang waktu kemudian membentuk dirinya sendiri. Bahasa memiliki gerakan mengalir sehingga tak satu pun yang bersifat statis. Tiap kata, unsur gramatika, peribahasa, bunyi, dan aksentuasi merupakan konfigurasi yang mengalami perubahan secara pelan-pelan, dibentuk oleh getas yang tidak tampak dan bersifat impersonal pada aspek intern atau ruh kehidupan bahasa. Konsep tersebut berbaur dengan pendapat aliran Heraclit tentang teori gerak arus (*drift*) abadi yang terdapat dalam bahasa yang mendorong keingintahuan dan perhatian orang-orang yang bergelut dalam bidang studi semantik.¹⁷

Bahasa dalam perkembangannya dipengaruhi oleh berbagai faktor dan aspek perubahan pada makna adalah bagian dari aspek perubahan bahasa itu sendiri. Berbagai macam faktor yang mempengaruhi perubahan bahasa bisa dirumuskan pada tiga aspek pokok, yaitu faktor bahasa, faktor sejarah dan faktor sosial. Faktor yang mempengaruhi terjadinya pergeseran dan perubahan semantik antara lain dipicu oleh hal-hal berikut.

2.1. Faktor Linguistik

Tersebarnya pemakaian bahasa memiliki pengaruh besar terhadap timbulnya pergeseran semantik secara menyempit (*takhsîs*) maupun meluas (*tausî'*) sejalan pemakaiannya di berbagai komunitas. Dalam bahasa Arab, fenomena ini sangat menonjol terutama dari segi kandungan semantik umum yang secara kognitif dipakai dan dipahami oleh bangsa Arab pra Islam. Ini terjadi di hampir semua kosakata (*mufradât*) Arab setelah banyak dipakai dalam istilah dunia religi, yaitu perubahan ke arah semantik lebih spesifik, terutama dalam bidang akidah, tempat-tempat khusus, dan norma-norma agama

¹⁷ Stephen Ullman, *Pengantar Semantik*, terj. Sumartono, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2014, hlm. 247.

seperti *iman*, *kufr*, *salat*, *zakat*, *saum*, *haji*, *ruku'dan sujud*, *masy'ar al-harâm*. Terlebih adanya perubahan akibat bergesernya arti dalam pikiran penutur bahasa sendiri dari yang bermula bersifat kognitif (*haqîqî*) mengalami penyimpangan dan pergeseran ke arah makna metaforis (*majâzî*). Perubahan ke arah makna metaforis terjadi bukan saja oleh karena maksud dan tujuan tertentu seperti yang terjadi pada gaya bahasa puisi atau bahasa tulisan pada umumnya, melainkan juga terjadi dalam satu lingkungan secara tidak disengaja dalam suatu kurun waktu tanpa kesepakatan terlebih dahulu seperti kata *al-waqy*, *al-gufr* dan *al-'aqîqatu*.

Jika sebuah kata sudah jelas secara semantik dan ditetapkan artinya, kata tersebut sulit mengalami perubahan. Sebaliknya, jika maknanya dirasa kabur atau mengalami ketaksaan maka akan lebih mudah mengalami dinamika perubahan atau pergeseran dari segi semantiknya. Jadi, kekaburan dan ketidaktepatan makna merupakan hambatan dalam beberapa situasi bahasa. Jika dilihat lebih cermat, terlihat bahwa kata itu sendiri memang kabur dan bermakna ganda; kondisi yang ditunjukkan bukanlah hal yang seragam melainkan beragam dari banyak segi yang diakibatkan oleh berbagai sebab. Sebab-sebab perubahan tersebut berjaln dengan hakikat bahasa itu sendiri, sedangkan sebab lain yang ikut berperan hanya dalam keadaan atau situasi tertentu saja.

2.2. Faktor Sosial

Bahasa bisa mengalami perubahan dalam aspek semantik akibat diturunkan atau diwariskan dari satu generasi ke generai berikutnya. Perjalanan sejarah bahasa dipengaruhi berbagai macam faktor yang mengakibatkan perubahan semantik beberapa kosakata terlebih oleh kondisi dan lingkungan. Pengaruh sosial dan psikologi mengambil bentuk tersendiri dalam mempengaruhi perubahan semantik. Menurut Meillet, bahasa diwariskan secara run-temurun lewat cara 'tak bersinambungan' (*discontinuous*) dari generasi yang satu ke generasi berikutnya. Tidak mustahil jika generasi yang baru bisa salah dalam mengartikan makna kata-kata. Dalam banyak hal kesalahanpa-

haman tersebut memang dikoreksi sebelum berkelanjutan; namun oleh berbagai alasan jika pengoreksian itu tidak terjadi, maka suatu perubahan makna (*semantic shifting*) akan terjadi pada generasi berikutnya. Hal ini tampak seperti yang disebut kata *bahlûl*, *ganiyah*, dan *hajib*. Asalnya *bihlûl* dalam puisi Arab kuno diartikan sebagai *sayyid majid karîm* 'tuan mulia yang terhormat' seperti pada bait puisi Hasan bin Sabit

Bahâlilu fi al-islâm sâdû wa lam yakun – ka awwalihim fi al-jâhiliyyah awwali

Pengertian *bahlul* dalam Islam sudah memasyarakat sedemikian rupa dengan pengertian yang sudah tidak lagi sejalan dengan makna aslinya di masa Jahiliah.¹⁸

Kata *buhlûl* sekarang sudah bergeser maknanya sebagai mencerminkan orang yang bingung yang tidak mengerti apa yang hendak dilakukan, sedang komunitas telah mengubah harakat huruf *bâ`* yang semula *dammah* dengan harakat *fathah* menjadi *bahlûl*. Sedang kata *al-ganiyah* dahulunya bermakna 'wanita cantik dalam segalanya' namun sekarang berubah maknanya menjadi *al-mar`ah as-sâqitah* 'wanita yang rendah martabatnya'. *Hajib* adalah istilah yang dipakai pada masa Daulat Andalusiah yang bermakna sejenis perdana menteri, kemudian bergeser maknanya di era modern dalam bahasa Arab tidak lebih dari sekedar seorang penjaga atau pembantu.¹⁹

Disamping itu, adat dan nilai yang hidup di masyarakat ikut dalam mempengaruhi perubahan semantik oleh adanya faktor-faktor yang saling berjalani dan berkelidani dalam kehidupan masyarakat penu-turnya. Di antara kata-kata yang mengalami perubahan sejalan dengan etika dan nilai dalam masyarakat seperti kata *tabawwul* dan *tabarruz* serta perilaku hubungan jenis kelamin yang kemudian dirasa oleh masyarakat luas seterusnya digantikan oleh istilah lain dari bahasa

¹⁸ Abd al-Wahid Wafi, *‘Ilm al-Lughah*, al-Qahirah: Dar Nahdah Misr li at-Tiba'ah, tt., hlm 321.

¹⁹ Abd al-Wahid Wafi, *‘Ilm al-Lughah*, hlm. 322..

sendiri maupun dari istilah asing. Kesalahpahaman menjadi faktor yang tidak kalah penting dalam mempengaruhi makna terutama yang terjadi pada generasi yang sedang tumbuh kognisi mereka. Model pemaknaan yang salah ini berlaku pemakaiannya dalam masyarakat sehingga mereka terbiasa dengan semantik dari kata atau istilah yang dikenal dengan sebutan *salah kaprah*. Fenomena ini bagian dari *lost of motivation* 'kehilangan motivasi' dan menjadi salah satu faktor yang berpengaruh atas terjadinya pergeseran makna. Dalam penjelasan Meillet, sepanjang kata tetap berpegang teguh pada akar kognitifnya dan pada medan maknanya, maka makna kata tersebut masih dalam batas-batas yang bukan termasuk pergeseran atau perubahan dalam makna. Sekali hubungan ini diabaikan, makna kata tersebut akan bergulir jauh dari asal kognitifnya dan maknanya berkembang secara tidak terkendali. Faktor *salah kaprah* di atas juga mempermudah terjadinya pergeseran makna sebab kesalahan terjadi karena kelaziman atau kebiasaan dengan sesuatu yang salah dan dibiarkan berjalan tanpa ada usaha perbaikan oleh penuturnya. Kelaziman pemakaian makna kata ini menjadi tumpuan rujukan walaupun keliru dari segi semantiknya.

2.3. Semantik Syar'i-Religi

Istilah *syar'i* muncul dan digunakan dalam dunia Islam setelah al-Qur`an mengenalkan beberapa kata yang kemudian dimaknai para ulama yang berbeda dari arti dasar kognitif yang biasa dipahami dan digunakan oleh bangsa Arab sebelum turunnya kitab suci al-Qur`an. Untuk membedakan penggunaan kata tersebut dari yang dipakai oleh masyarakat Arab sebelum datangnya Islam, para ulama membagi pengertian kata Arab tersebut ke dalam dua kategori yaitu istilah linguistik dan istilah *syar'i*. Dalam *As-Sahâbi*, Ahmad bin Faris menyebut bangsa Arab mewarisi tradisi dan adat istiadat nenek moyang dalam mengemukakan arti dan bunyi bahasa, baik itu bentuk sastra, baik puisi maupun bentuk prosanya.

Hadirnya al-Qur`an telah mengubah bukan saja arti bahasa, melainkan juga tradisi agama dan menempatkan bahasa Arab sebagai

pelopor perubahan di hampir semua jenis kosakata baik perubahan dalam bentuk susunan, isi dan kandungannya. Sejak itu sebagian penduduk Arab di tengah kesibukan mereka berniaga baik di musim panas maupun dingin, mulai gemar membaca dan mempelajari kitab suci yang mampu membawa pencerahan mengenai kebenaran agama yang datang bersama salah satu putra negeri yang dipilih Tuhan untuk menebarkan risalah-Nya.²⁰

Istilah *syar'i* dalam semantik al-Qur'an dimaksud kata-kata yang dipakai ahli hukum seperti *salât*, *zakât* dan lainnya yang digunakan terkait dengan dunia hukum agama sekaligus merupakan peralihan makna dalam suatu peristiwa bahasa (*al-intiqâl al-musammâ al-lugawi*). Disebut *syar'i* sebab digunakan oleh ahli hukum dari redaksi yang digunakan dalam wahyu yang turun dari sisi Allah, baik berupa al-Qur'an maupun as-Hadis. Penggunaan kosakata Arab tersebut oleh para ahli hukum (*fuqahâ`*) atau para mujtahid dalam pengertian *syar'i* hanya karena ia digunakan dalam konteks bahasa al-Qur'an atau al-Hadis. Hal tersebut terjadi tidak lain karena wahyu al-Qur'an turun bersama lafal sekaligus maknanya, sedangkan hadis juga mengandung makna yang diungkapkan Rasulullah lewat bahasa beliau yang tidak lain juga merupakan wahyu. Dalam firmanNya, *wa mâ yantiqun al-hawâ in hiya illâ wahyun yûhâ*, 'dan tidaklah apa yang diucapkannya itu menurut keinginannya melainkan wahyu yang dibisikkan kepadanya'. Kata tersebut semula dipahami oleh bangsa Arab dengan pengertian kognitifnya, maka tidak demikian halnya setelah kata-kata tersebut datang bersama al-Qur'an dan as-Sunnah yang kemudian dipahami oleh ahli hukum sebagai istilah *syar'î*.

Dalam al-Qur'an muncul istilah-istilah *fiṣq*, *salât*, *sujûd*, *siyâm*, *zakât*, dan *hajj* yang maknanya sudah sangat jauh berbeda dari makna kognitif sebelumnya. Apa yang dimaksud dengan kata *hajj* dalam makna kognitif sebelumnya tidak lebih dari *al-qasdu wa sibra al-jarah*, demikian pula kata *zakât* yang dipahami bangsa Arab tidak lebih dari sekedar pengertian tumbuh (*namâ`*). Atas dasar ini pula kata *salât* maknanya dapat dipandang dari dua segi, segi linguistik

²⁰ Ibn Faris, *As-Sahâbi*, al-Maktabah as-Salafiyah, 1910.

dan segi normatif (*syar`i*).

Apa yang disebut dengan peristilahan Islam (*al-mustalahât al-islâmiyyah*) oleh para peneliti awal adalah ungkapan-ungkapan yang bermakna *syar`i* lantaran di samping itu ada berbagai istilah di luar bingkai al-Qur`an yang mereka sebut sebagai nama buatan (*al-ism as-sinâ`i*). Abu Hilal al-`Askari menyebut apa yang dimaksud sebagai makna-makna dalam Islam pada dasarnya berbeda pengertiannya dari yang dipahami oleh masyarakat pra-Islam. Sebagai contohnya kata-kata *qur`ân*, *sûrah*, *âyat*, dan kata *tayammum* itu sendiri yang dalam firman Allah *fa tayammamu sa`idan tayyiban* atau *taharraû* 'bersucilah'. Oleh merebaknya pemakaian kata ini maka kata *tamas-saha* 'membasuh' juga disebut *tayammama*. Kata *fisq* yang maknanya 'keluar' dari ketaatan pada Allah tidak jauh dari makna kognitifnya sebagai kurma (*ratbah*) yang sudah 'keluar' dari kulitnya, atau tikus yang 'keluar' dari sarangnya. Disebut *îmân* secara tersembunyi tetapi sebenarnya kafir disebut *nifâq*, dan sujud di hadapan Allah itu *îmân* sedangkan sujud di hadapan berhala adalah *kufr*. Sampai saat sebelum turunnya al-Qur`an masyarakat Jahiliah belum mengenal satu pun dari pengertian semacam ini.²¹

Kata *îmân* sendiri yang terdiri dari akar kata *hamzah-mîm-nân* adalah warisan bahasa Smith Kuno yang dipakai dalam bahasa Ibrani, Arami, Suryani, dan bahasa Habsyi. Kandungan makna *îmân* konkritnya adalah *quwwah* 'kuat' dan oleh karenanya disebut *amîn* adalah orang kuat dan dipercaya karena kekuatannya dalam melindungi yang lemah. Seperti dikatakan oleh Ibn al-Asir *nâqah amîn* adalah unta yang kokoh sehingga dari pengertian kuat ini muncul konsepsi mengenai arti yang menunjuk pada arti *amân* dan *tuma`ninah* 'aman' dan 'tenteram'.

Istilah *âmin* merujuk pada orang yang merasa aman dan terhindar dari rasa takut karenanya ia bisa bersikap tenang (*tuma`ninah*) dalam hatinya. Dari pengertian *amân* dipakai kata *mu`min* sebagai salah satu asma Allah seperti disebut Khatim ar-Razi

²¹ As-Suyuti, *Al-Muzhir fi `Ulum al-Lughah wa Adabiha*, al-Qahirah: al-Babi al-Halabi, Juz 1, hlm. 301.

bahwa *al-mu`min* asalnya dari *al-aman* seakan Tuhan melindungi hamba-Nya agar terbebas dari aniaya orang lain. Atau Ia memberikan keamanan lantaran ia Maha Adil dalam hal penerapan hukum untuk para hambaNya. Kasus semantik kata *îmân* ini pernah disebut an-Nabighah dalam salah satu puisinya

Wa al-mu`minu al-`a`izzatu at-tair yamsahuha rukbanu makkata baina al-gail wa as-sanad

dan burung-burung mulia tersebut aman dari sentuhan oleh rombongan orang-orang Makkah²²

menjadi petunjuk bahwa burung-burung yang ada di sekitar Makkah hidup dalam kondisi aman oleh adanya larangan untuk ladang perburuan selama berada di tanah haram. Pengertian *mu`min* di sini pada asalnya terkait dengan kemanan dan bukan dengan keyakinan atau pembenaran atas kepercayaan (*tasdîq*).

Ibn Faris mengatakan jika *îmân* itu adalah *tasdîq* 'pembenaran' atau 'pengakuan' dengan syarat yang ditambahkan pada pengertian syariat Islam sehingga seseorang dikatakan sebagai *mu`min* oleh sebab adanya kepercayaan tersebut secara mutlak. Sebab *tasdîq* merupakan bagian dari *tuma`ninah* 'ketenangan' sebagai disebut dalam al-Qur`an *wa ma anta bi mu`minin lana* dalam pengertian *musaddiq* dan hal ini dikuatkan oleh pernyataan ar-Razi bahwa ungkapan *tasdîq* dikembalikan maknanya pada *amânah*.²³ Islam akhirnya mengambil semantik *tasdîq* yang memiliki relasi semantik dengan kata *îmân*. Pengertian *îmân* adalah masuk dalam ranah makna *sidq al-amânah* 'kejujuran' dalam memegang amanah' sebab barang siapa yang meyakini kepercayaan dalam hatinya berarti ia sebagai seorang *mu`min* telah memegang amanah. Sebaliknya, siapa yang tidak meyakini kebenaran dalam hatinya berarti dia tidak memegang amanah dan ia adalah *munâfiq*. Demikian, Islam menegaskan pengertian yang ada di antara *amân* dan *tasdîq* meskipun makna *tasdîq* terkandung dalam

²² Hilmi Khalil, *A-Muwallad*, hlm. 339.

²³ Hatim ar-Razi, *Kitab az-Zinah Juz 2*, hlm. 71.

pengertian *îmân* itu sendiri yang berakar dari *aman* ‘aman’ sebagaimana dikenal dalam masyarakat pra Islam. Al-Qur`an kemudian mengikat dua unsur makna ini dalam satu semantik baru (*dalâlah jadîdah*) sebagai salah satu contoh hasil bentuk perubahan ke arah makna yang bernuansa Islami. Kata *îmân* dipakai sebagai istilah *syar`i* seperti disebut al-Qur`an pada ayat

Allazina âmanû wa allazîna hâdû wa an-nasârâ wa as-sâbi`îna man âmana bi Allâhi wa al-yaum al-âkhiri wa `amila sâlihan fa lahum ajruhum `inda rabbihim wa lâ khaufun `alaihim wa lâ hum yahzanûn²⁴

Sesungguhnya orang-orang mu`min, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Sabi`in siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal salih mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka, dan mereka tidak bersedih.

Dengan demikian semua saja yang masuk dalam syariat islam disebut *mu`min* beserta terpadunya tiga unsur; pemantapan dalam hati, ikrar melalui lisan, dan perbuatan yang dilakukan lewat anggota badan. Pada konteks lain, kata *îmân* digunakan dalam pengertian *salât* sebagaimana dalam firman-Nya *wa mâ kâna Allâhu liyudî`a îmânakum*, dan *îmân* ini adalah dalam pengertian bahwa Allah tidak akan menyia-nyiakan salat para hamba.

Menjadi jelas bahwa Islam sendiri memperluas cakrawala semantiknya dari kata *îman* ke arah semantik baru terkait dengan pengertian dalam syari`at Islam yang juga bermakna salat, dimana semantik baru ini tidak dikenal oleh masyarakat pra Islam kecuali dengan pengertian ‘aman’. Kata *îmân* ini dalam kalangan fuqaha menjadi istilah khusus dan terbatas yaitu *al-i`tiqâd bi al-qalbi wa al-iqrâr bi al-lisân* ‘meyakini dalam hati dan menetapkan lewat lisan’. Pengertian ini selanjutnya melahirkan satu perbedaan antara istilah *îmân* dengan istilah *islâm*. Dikatakan *inna kulla mâ yakunu al-iqraru bi al-lisân min gairi*

²⁴ Qur`an, al-Baqarah (2): 62.

muwâta`ah al-qalbi fa huwa islam 'setiap yang diikrarkan lewat lisan tanpa landasan hati disebut islam dan apa yang dilandasi keyakinan hati dan lisan disebut iman.²⁵ Dalam kalangan mutakallimin persoalan semantik *îmân* lebih banyak menimbulkan perbedaan ikhtilaf terkait dengan berbagai persyaratan, masing-masing kelompok dengan pemahaman mereka disertai dengan batasan-batasan pengertiannya.

Sesudah masa Islam, kata *îmân* ini dimasukkan dalam materi bahasa Arab melalui berbagai bentuk derivasinya yang merujuk pada fungsi dan peran administratif dan juga penunjukkan tokoh dalam bidang profesional seperti *amin al-fakhkharin*, *amîn al-`attarîn*, *amîn as-sûq*, *amîn as-sultân*, *amîn al-umanâ`* dan selanjutnya *amîn as-sundûq*, *amîn al-maktabah* dan semacamnya.

Kata *kufr* juga merupakan materi bahasa yang berasal dari akar kata yang digunakan dalam bahasa-bahasa Arab Suryani, Arami, dan Ibrani yang di dalam bahasa Arab sendiri memiliki berbagai bentuk infleksi yang kesemuanya menegaskan otentisitas semantik kognitifnya yang terkait dengan *as-satru* 'tirai' dan *tagtiyyah* 'penutupan' dalam pengertian menutup secara keseluruhan yaitu *tagtiyyah tastahlikuhu* dan oleh sebab itu dikatakan *al-lailu kâfirun* atau malam menutup sebagaimana penafsiran al-Jauhari pada puisi al-Mutalammis, *fa alqaituhâ bi al-masna min janbin kâfirin*, aku melemparnya dari tempat yang tertutup. Jika ditelusuri, kata *kufr* mengalami peralihan makna dari makna yang bersifat materi inderawi ke dalam makna yang bersifat immateri yaitu *al-juhdu wa al-inkâr* 'menolak dan mengingkari'. Dikatakan oleh ar-Ragib al-Isfahani dengan ungkapan istilah

wa kafara an-ni'mah wa kufrânuha satruhâ li yatrûka ada'a syukriha, wa lamma al-kufru yaqtadi juhud an-ni'mah sâra yusta'malu fi all-juhûd

dan mengingkari kenikmatan dan penganjingannya berarti menutup diri dari rasa syukur, dan tatkala penganjingan itu membutuhkan penolakan terhadap kenikmatan maka *kufr* dipakai

²⁵ Ini mazhab asy-Syafi'i dan Abu Hanifah. Lihat Hilmi Khalil dalam *Al-Muwallad fi al-'Arabiyah*, hlm. 341.

dalam pengertian penolakan'.²⁶

Hanya barangkali dalam bahasa Suryani dan Ibrani materi *k-f-r* arti sebenarnya adalah *masaha* 'menghapus', *tahara* 'membersihkan' dan *azalla* 'menghilangkan'. Atas pertimbangan pengertian dasar ini bisa jadi as-Suyuti menukil dari sumber-sumber terdahulu bahwa *kafara* 'annâ berarti *amhâ* 'annâ' atau 'menghapus' dalam bahasa Nabti. Dalam firman Allah *kafara* '*anhum sayyiatihim* artinya *mahâ* '*anhum bi al-ibrâniyyah* atau 'menghapus dosa atau kesalahan mereka' dalam pengertian bahasa Ibrani. Agaknya lebih mudah untuk memahami semantik *kafara* dengan arti 'tirai' atau 'tutup' dalam bahasa Arab yang memiliki relasi semantik dengan pengertian 'menghapus' atau 'menghilangkan' dalam bahasa Suryani dan Ibrani. Demikian karena sesungguhnya *as-satru* penutupan atau *al-mahwu* penghapusan sejalan dengan pengertian *izâlah* 'penghilangan' dengan cara menutupi atau menyamarkan bekas atau mencucinya (*gasala*) sebagaimana makna secara materi dalam bahasa Arab, yaitu bahwa *k-f-r* artinya memang menyembunyikan atau menutup.

Inilah bagian dari semantik *al-mahw* dan *al-gusl* 'penghilangan' dan 'pembersihan' yang masih terpelihara dalam bahasa Suryani dan Ibrani yang tidak ditemukan dalam bahasa Arab kecuali jika dikembalikan kepada bahasa aslinya yang awal. Selanjutnya kata ini digunakan dalam masa Islam dalam dua makna secara bersamaan seperti dalam bahasa Arab, Suryani maupun bahasa Ibrani.²⁷

Adapun makna *as-satru* sebagai makna pokok awal yang direlasikan semantiknya dengan kata *al-kufr* diartikan sebagai lawan dari *al-îmân* secara mutlak dan seterusnya *kufr* diartikan berlawanan dengan Islam secara lebih khusus. Disebut *kâfir* lantaran menentang Islam sebab Allah telah mengutus Muhammad saw dengan membawa agama ini. Kepada nabi-nabi yang diutus sebelumnya telah diinformasikan kepada mereka berita gembira tersebut dan yang ditulis

²⁶ Ar-Ragib al-Asfahani, *Al-Mufradât fi Garîb al-Qur`ân*, Beirut: Dar al-Qalam, ad-Dar asy-Syamsia, 2009/1430, hhlml 448.

²⁷ Hilmi Khalil dalam *Al-Muwallad*, hlm. 34

dalam kitab-kitab mereka sehingga berita tersebut dipahami oleh para ahli kitab. Hanya, saat berita kebenaran kedatangan Nabi tersebut terbukti, mereka berupaya merahasiakan dan menutupi (*kafara*) sehingga mereka memperoleh sebutan *kâfir* yang lalu sebutan ini diperuntukkan bagi semua yang mengingkari kenabian Muhammad saw. Dalam salah satu firman-Nya,

*Wa lammâ jâ` ahum kitâbun min `indi Allâhi musaddiqun limâ ma`ahum wa kânû min qablu yastaftihûna `ala allazîna kafarû fa lammâ jâ` ahum mâ `arafû kafarû bihi fa la`nat Allâhi `ala al-kâfirin.*²⁸

Dan setelah datang kepada mereka al-Qur`an dari sisi Allah yang membenarkan apa yang ada pada mereka, padahal sebelumnya mereka biasa memohon ((kedatangan nabi) untuk memperoleh kemenangan atas orang-orang kafir, maka setelah datang kepada mereka apa yang telah mereka ketahui, mereka lalu ingkar kepadanya. Maka laknat Allah atas orang-orang yang ingkar itu.

Dari sisi lain, Allah telah menganugerahkan banyak kenikmatan tetapi mereka mengingkarinya. Pengertian *kufir* yang masuk dalam dua jenis makna, pertama mengingkari agama Islam dan kedua menentang syariat Nabi Muhammad sa, merupakan semantik baru yang muncul sesudah datangnya Islam. Dalam pandangan para ulama Muslim terjadi perbedaan dalam bentuk mazhab mengenai apa itu *kâfir* dalam pengertian agama yang dibawa Islam. Adapun semantik *kufir* yang diderivasikan ke dalam istilah *kafârah* seperti dalam bentuk sedekah, puasa atau lainnya adalah dalam pengertian 'menghapus' atau 'menghilangkan' adalah masih dalam koridor semantik yang ditemukan dalam bahasa Suryani dan Ibrani. Maka disebut *kafârah* adalah penebusan karena ia dapat 'menghapus' dosa dan 'menutupi'nya yang bentuk verbanya di atas timbangan verba yang diderifasikan dari semantik aslinya untuk materi *k-f-r* tersebut. Hingga sekarang kata *kafara* tetap dalam medan infleksi bahasa Arab tanpa ada pemotongan atau perubahan sedikit pun hingga masuk ke dalam khasanah kosa-

²⁸ Qur`an, al-Baqarah (2): 89.

kata bahasa Arab. Kata *kafârah* sudah menjadi istilah Islam. Apabila ditelusuri lewat bentuk jamak *al-kufr* yaitu *al-kufûr* yang maknanya dalam bahasa Suryani adalah *al-qaryah* ‘desa’, sehingga barangkali masuknya kata ini ke dalam bahasa Arab adalah makna dasar kognitif (primer) sekaligus deskriptif (sekunder) sekaligus.

Disebut al-Azhari *al-kufûr* sebagai jamak dari *al-kufr* artinya ‘desa’ yaitu kata yang banyak digunakan oleh penduduk Syam.²⁹ Estimasi ini dimungkinkan benar sebab seperti diketahui, jarang atau hampir tidak terdapat desa-desa pertanian di kawasan Arab dan ketika kata ini masuk dalam wilayah Arab telah diiringi terjadinya pergeseran semantik (*tagayyur dalâli*) yang artinya bukan lagi dusun, atau ladang melainkan pedesaan yang secara geografis terletak jauh dari kota-kota besar.³⁰ Az-Zabidi juga menjelaskan bahwa kata *al-kufûr* di negeri Mesir diartikan sebagai dusun yang jauh dalam pengertian dahulu. Sekarang *al-kufûr* artinya menunjuk pada dusun kecil yang terletak di sebelah desa yang lebih besar. Dikatakan *al-qaryah al-falaniyah wa kufruha* ‘desa al-Falaniyah dan (desa) sekitarnya’. Berangkat dari jejak makna ini bisa dikatakan *akfara ar-rajulu* adalah ‘orang yang hidup dan menghuni dusun’ sedangkan makna tersebut terlahir dari kata *al-kufr* yang artinya desa. Jika diperhatikan dengan seksama, ada beberapa penggunaan infleksi kata *kufr* di dalam al-Qur`an, yaitu kata *al-kuffâr* sebagai jamak dari *kâfir* yang maknanya terkait dengan ‘kehidupan desa’, ‘petani’ dan ‘kegiatan bercocok tanam’. Dalam sebuah ayat disebut

*ka masali gaisin a`jaba al-kuffâra nabatuhu summa yahîju fa tarâhu musfarran summa yakûnu hutâman*³¹

Bagai hujan yang tanam-tanamannya mengagumkan para petani (*al-kuffâr*); kemudian tanaman-tanaman itu menjadi kering dan kamu lihat warnanya kuning kemudian menjadi hancur.

Selain kasus kata *îmân* dan *kufr* ini, banyak kasus lain dari kata-

²⁹ Hilmi Khalil, *Al-Muwallad*, hlm 344.

³⁰ Murtada Az-Zabidi, *Taj al`Arusy min Jawahir al-Qamus*, materi *k-f-r*.

³¹ Qur`an, al-Hadid (57): 20.

kata yang mengalami pergeseran dalam bidang makna bersama dengan turunnya al-Qur`an dan memperoleh semantiknya yang baru seperti kata *taqwâ*, *tauhîd*, *mulhid*, *fâsiq*, *musaddiq*, *hadd* dan lainnya. Dari fakta ini nyata sekali bahwa kaum Muslim mengetahui terdapatnya semantik Islam baru yang terbentuk bersama datangnya al-Qur`an. Ada sebagian kosakata bergeser maknanya dari apa yang dipahami oleh masyarakat sebelum turunnya al-Qur`an menjadi semantik baru yang dipahami bersama turunnya al-Qur`an ini atau juga akibat lain sebagai hasil pemakaian dalam konteksnya yang baru, yaitu konteks Qur`ani.

Dari pendapat kalangan fuqaha ditemukan bahwa kata-kata tersebut datang dan digunakan dalam kitab suci (al-Qur`an) dari sesuatu yang berdimensi semantik konvensional untuk suatu makna umum seperti yang masyarakat pahami. Ternyata wacana al-Qur`an merujuk pada pengertian lain sebagai kata yang memuat pengertian *syar'i* sehingga kata tersebut dikembalikan pada makna *syar'i*-nya dan hal tersebut bisa terjadi disebabkan penunjukan semantik kata atau istilah tersebut telah bergeser dari makna dasar kognitifnya. Sedang apabila kandungan semantik lebih utama pada makna konvensional, atau jika maknanya berlawanan dengan makna konvensional maka dikembalikan kepada makna konvensinya.³² Al-Askari cenderung menggunakan istilah makna linguistik untuk penunjukan semantik dasar sebelum terjadinya pergeseran makna. Demikian pula yang terjadi pada pembentukan struktur untuk pemakaian yang lebih khusus (*takhsîs ad-dalâlah*) untuk beberapa aspek dan kondisi tertentu.

Dalam era modern, sebagian besar buku-buku usul fiqh sangat menaruh perhatian terhadap semantik al-Qur`an sebagai pembuka pembahasan terhadap dasar-dasar tasyri Islam seperti studi al-Qur`an, as-Sunnah, proses ijthad dan proses analogi. Dengan demikian terma-terma bahasa dan hukum seiring sejalan dan mulai terbuka untuk menjelaskan persoalan hukum lain yang lebih rinci seperti model *istinbât* dan penjelasan hukum-hukum *syar'i*.

Dalam kitab *Usûl at-Tasyrî' al-Islâmî* karya Hasbullah terdapat

³² Hilmi Khalil, *Al-Muwallad*, hlm. 278.

dua kategori makna, yaitu makna linguistik dan makna syar'i, sedangkan nama-nama dari bahasa terdiri dari kreasi (*wad'i*) dan yang dikenal umum (*'urfi*). Penunjukan kosakata Arab baru oleh ahli bagi semantik yang belum dikenal bangsa Arab sebelumnya menimbulkan dua pertanyaan. Pertama, yaitu apakah ahli hukum meletakkan kata-kata dan makna sebagai landasan makna yang sama sekali baru lepas dari makna dasar primernya dan sekaligus sebagai temuan baru. Kedua, apakah mereka mencari dan menemukan makna perkembangan dari arti dasar yang yang mendahuluinya hingga akhirnya dikenal dengan semantik *syar'i* yang baru samasekali.³³

Imam Jamal ad-Din al-Asnawi menjelaskan bahwa apa yang disebut sebagai istilah syar'i tidak lain dalam pengertian peralihan dalam peristiwa *majâz* 'metafor' terutama sesudah istilah-istilah tersebut dikenal di kalangan ahli hukum lewat berbagai *qarînah* dalam jaringan semantik (*semantic link*) berdasar pertimbangan fitur makna yang ada. Hanya saja, ketika kata atau istilah tersebut mulai dikenal oleh masyarakat secara luas sebagai istilah syar'i dan yang selama ini dipahami tanpa harus dilihat lagi unsur-unsur *qarînah* nya.³⁴

Jadi, kata-kata yang bermakna syar'i tersebut tidak lagi dipakai oleh ahli hukum dalam pengertian linguistiknya tetapi digunakan dalam pengertian norma hukum karena adanya hubungan semantik

³³ Terdapat tiga pandangan mengenai proses terbentuknya semantik al-Qur`an menurut versinya masing. Pertama, kelompok Mu'tazilah dan sebagaian ahli fiqh berpendapat menggeser linguistik Arab aslinya ke arah artian yang memuat hukum-hukum agama yang bersifat lebih abstrak dengan disertai dasar-dasar dalilnya. Kedua, Abu Bakar al-Baqillani menilai bahwa ahli hukum tersebut menggunakan lafaz-lafaz dalam pengertian linguistiknya dengan cara tidak mengubah bentuk morfem kecuali dilengkapi dengan persyaratan yang mengikat semantik syar'i kemudian ditunjuk dalil pendukungnya. Ketiga, pendapat ini didukung oleh al-Gazali dan ar-Razi dan kelompok moderat lainnya yang menolak pengalihan secara keseluruhan sebagaimana dua pendapat sebelumnya, melainkan telah dilakukan *tasarruf* (pergantian atau persegresan bentuk) sebagaimana dilakukan masyarakat Arab dengan mencirikan lafaz-lafaz dengan referensinya sebagaimana pada kata *iman*, *hajj*, *saum* atau dengan melihat relasi semantiknya pada kata yang mengandung pengharaman seperti *khamr* atas keharaman dalam meminumnya.

³⁴ Muhami, *Tahâfut al-Qirâ`ah al-Muâsirah*, Cyprus: Asy-Syawwaf li an-Nasyr wa ad-Dirasat, Cet. 1, 1993, hlm. 387.

dari kedua makna, seperti kata *salât* yang semula adalah berarti 'doa'. Sedang 'doa' merupakan bagian dari makna syar'i yang lahir dari proses metaforis untuk penamaan atau penyebutan sesuatu dengan penyebutan sebagiannya (*tasmiyah as-syai`i bismi ba'dihi*).³⁵ Peristiwa semacam ini tidak keluar dari tradisi bahasa Arab yang biasa mengalihkan arti *hakiki* ke arti *majazi*. Istilah bahasa ini disebut sebagai *majâzât lugawiyah* 'bahasa-bahasa metafor' yang selanjutnya berubah bentuknya menjadi bahasa syar'i. Apa yang difirmankan Allah,

Wa anzalnâ ilaika az-zikrâ litubayyina li an-nâsi mâ nuzila ilaihim wa la'allahum yatafakkarûn

(dan) Kamiturunkan kepadamu al-Qur'an agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan.³⁶

mengandung maksud agar Nabi Muhammad saw menjelaskan makna dan pengertian terma-terma syariah sedangkan beliau sendiri juga memerintahkan, *sallû kama ra`iatumûnî usalli* 'salatlah seperti kalian lihat aku melakukan salat'. Artinya beliau mewajibkan sebuah ritual disertai penjelasan dan pemahaman atas bentuk kewajiban tersebut dan bukan mewajibkan sesuatu yang tidak dipahami oleh umatnya. Penjelasan Nabi untuk beberapa perintah kewajiban agama semacam ini menjadi alasan kuat bahwa sebenarnya perintah dibebankan kepada kaum Muslimin yang memang memahaminya. Atas dasar ini, hakikat adanya terma-terma syar'i memang benar adanya.

Ada pendapat jikalau terma-terma syar'i ini dibenarkan dalam al-Qur'an maka ini mengisyaratkan bahasa al-Qur'an haruslah berbentuk bahasa Arab sementara apa yang dimaksud bukanlah wujud lahiriah bahasa Arab itu sendiri melainkan *dalâlah* 'makna'

³⁵ Dalam retorika Arab (Balagah) dikenal hubungan makna *juziyyât* seperti firman *fa tahriru raqabah mu'minah* dalam arti pembebasan seorang hamba sebab raqabah 'leher' sebagai bagian dari manusia yang diartikan sebagai seorang hamba sahaya.

³⁶ Qur'an, an-Nahl (16): 44.

seperti yang dipahami ahli bahasa pada umumnya. Sedang terma syar'i ini sendiri tidaklah pernah dikarang atau diproduksi oleh bangsa Arab atas lafal-lafal yang menunjuk arti demikian dan karena itu memang itu memang bukan dianggap bagian dari wujud lafal maupun makna dari bahasa Arab. Ada pendapat yang menyatakan bahwa seandainya dalam al-Qur'an ditemukan terma-terma yang bukan Arab maka artinya bukan bagian dari bahasa Arab itu sendiri. Narasi semacam ini perlu dijelaskan melalui jawaban yang logis dan argumentatif dan kalau tidak akan cenderung menyesatkan. Kenyataannya, terma-terma syar'i telah diciptakan oleh bangsa Arab sendiri sebagai suatu landasan norma tertentu yang pada awalnya bukan dilakukan oleh para ahli hukum atau fuqaha. Hanya saja barangkali bangsa Arab menetapkannya sebagai pengertian-pengertian tentang aturan dan norma tertentu, kemudian dimanfaatkan oleh ahli hukum yang lalu menggunakannya dalam pengertian-pengertian (*al-ma'âni asy-syar'iyyah*) yang bukan seperti yang dimaksud dan dipahami oleh bangsa Arab pada umumnya. Peristiwa pengalihan makna ini tidak sertamerta berarti menghilangkan ciri-ciri dan karakteristik kearabannya, melainkan menjadikannya sebagai sebuah fakta dari gejala bahasa pada umumnya. Gejala ini merupakan bagian dari diakronika bahasa Arab sebagai sebuah warisan, sekaligus bagian dari dua entitas antara *dâl* dan *madlûl*, sebuah lafal dengan makna yang semula sebagai makna bawaan yang kemudian muncul pergeseran ke arah makna kedua, selanjutnya makna baru tersebut dikenal melalui penurunan bahasa Arab dan menjadi bagian dari makna yang datang kemudian.

Apa yang terjadi pada terma-terma syar'i merupakan ungkapan-ungkapan yang dibuat oleh bangsa Arab lalu datang perintah hukum dan ungkapan tersebut dipakai dalam pengertian yang tidak lagi pada pengertian dasar kognitifnya, namun sebagai makna deskripsi yang kemudian digunakan dalam pengertian syar'i dan menjadi narasi bahasa hukum seperti yang dikenal luas oleh bangsa Arab, yaitu menjadi bahasa umum sekaligus sebagai bahasa hukum. Secara konvensional terdapat fakta adanya ungkapan lafal atau bebe-

rapa lafal (*alfâz*) yang keluar dari makna kognitifnya dan itu terjadi karena ungkapan-ungkapan tersebut dipakai dalam pengertian lain lantaran sudah mengalami pergeseran dari pengertian dasar lingusitiknya seperti yang terjadi pada kata *dâbbah* dan kata *gait*. Ungkapan-ungkapan dimaksud maknanya telah bergeser ke arah makna baru dalam kemasan makna syar'i sementara ia kehilangan makna dasarnya seperti kata *salât*, *zakât*, dan kata *saum*. Dipakainya ungkapan untuk kata-kata tersebut oleh bangsa Arab berdasar semantik syar'i sebagaimana mereka juga menggunakan kata-kata dalam ungkapan lain yang bukan berdasar semantik syar'i melainkan dengan makna lain yang juga berbeda dari arti kognitifnya. Dua jenis pemakaian ungkapan yang sama-sama mengalami pergeseran makna ini sama-sama disebut sebagai bahasa Arab, hanya yang satu merupakan fenomena bahasa hukum sementara yang satunya merupakan bahasa yang bersifat konvensional. Peristiwa linguitik semacam ini bisa jadi disebut sebagai keterbelahan makna, juga *ta'addud al-ma'nâ* atau juga *al-isytirâk fi al-maknâ*.

Jadi, apa yang disebut sebagai terma-terma bahasa hukum tidak lain adalah bahasa Arab itu sendiri dan dengan demikian tidak terdapat sebutan atau ungkapan syar'i yang ada di luar ranah bahasa Arab. Nabi Muhammad saw sendiri telah membatasi pengertian syar'i untuk ungkapan-ungkapan tertentu yang biasa digunakan bangsa Arab untuk berkomunikasi lewat semantik baru hasil pergeseran dari pengertian lamanya. Ungkapan-ungkapan yang mengandung pengertian hukum selanjutnya dipakai secara luas dan dikenal sebagai terma-terma syar'i yang kemudian dipandang sudah berubah menjadi bahasa konvensional (*lugah 'urfyah*) dalam tradisi berbahasa Arab mereka.³⁷

³⁷ Muhami, *Tahâfut al-Qirâ`ah al-Mu'âsirah*, hlm. 390-391.



VI

TRANSFORMASI SEMANTIK

1. Ciri dan Bentuk Pergeseran

Proses terjadinya pergeseran semantik al-Qur`an menjadi persoalan pelik apabila dilihat dari sudut mana ia berubah dan pada akhirnya menjadi istilah tersendiri dan bagaimana pula penggunaan istilah-istilah tersebut berkembang dan dipahami dalam masyarakat awal Islam. Penelusuran bisa dilakukan terhadap proses perubahan diawali dari bagaimana al-Qur`an terus dibaca berulang-ulang lewat kajian (*tadarrus*) dengan memperhatikan beberapa kata yang diasumsikan memiliki kandungan istilah *syar`i*. Kata-kata tersebut dikemukakan dan dikenalkan dalam berbagai buku fiqh dan tafsir agar bisa diamati dan dipahami bagaimana telah perubahan dalam semantik dan pengaruhnya dalam kehidupan umat Muslim. Kata-kata yang telah teridentifikasi ini dijadikan istilah-istilah yang kemudian diperkenalkan secara luas dan menjadi lahan pembahasan bagaimana kata-kata tersebut mampu melahirkan pengertian yang lebih terbatas dan spesifik seperti kata-kata *ibâdah, tauhîd, salât, zakât, hajj, jihad, jannah, nâr* dan lainnya..

Menurut Udh Khalil Abu `Udah ada beberapa sebutan yang tidak mudah dikategorikan ke dalam istilah pergeseran semantik seperti pada 'nama-nama indah' (*al-asmâ' al-husnâ*); *al-qadîr, as-samî', al-al-basîr, al-wadûd*. Lebih-lebih jika istilah ini diatributkan kepada manusia kebanyakan. Disebut '*abd al-wadûd*' akan tersirat dalam benak orang akan sebuah konsep tentang sifat Allah, sedang orang

yang disebut dengan gelar ini hanyalah manusia biasa yang berkedudukan sebagai seorang hamba seperti hamba-hamba yang lain. Seseorang disebut sebagai *rajulun wadûd* 'orang yang penyayang' karena terlihat dari sikap dan tingkah lakunya maka kata *wadûd* di sini sesungguhnya tidak lebih dari sifat umum yang dimiliki seseorang pada umumnya.

Lain lagi jika ada kata yang diberi artikel *al* dimaksud tidak lain adalah Allah, sedangkan apabila dalam bentuk *nakirah* adalah sifat yang ada pada manusia. Mungkin kita menyebut *al-a'lâ*; *al-'hakîm*; *al-'azîz*; untuk menunjuk sifat manusia, padahal al-Qur'an juga menggunakan sebutan dari kata-kata tersebut untuk menggambarkan sifat-sifat Jabarut dan Fir'aun dengan kekejaman dan perangai buruk yang melekat pada kedua tokoh ini.

*Fa kazzaba wa 'asâ, summa adbara yas'â, fa hasyara fa nâdâ, fa qâla ana rabbukum al-a'lâ fa akhazahu Allâh nakâl al-âkhirati wa al-'ûlâ.*¹

Tetapi Fir'aun mendustakan dan mendurhakai, kemudian dia berpaling seraya berupaya menentang (Muusa), maka dia mengumpulkan pembesar-pembesarnya lalu berseru memanggil kaumnya seraya berkata, "Akulah tuhanmu yang paling tinggi (*al-a'lâ*)". Maka Allah menimpakan padanya azab di akhirat dan azab di dunia.

Di dalam Surat Yusuf disebutkan nama seorang hakim pembesar sebagai *al-Azîz* seperti firman Allah berikut.

Wa qalâ niswatun fi al-madînati imra`ah al-'aziz turâwidu fatâha 'an nafsîhi qad syagafahâ hubban innâ lanarâhâ fi dalâl mubîn²

dan wanita-wanita di kota berkata, "Isteri al-Aziz menggoda bujangnya untuk menundukkan hatinya, sungguh cintanya pada bujangnya sangat mendalam. Sungguh Kami melihatnya dalam kesesatan yang nyata.

¹ Qur'an, an-Nazi`at (79): 21-25.

² Qur'an, Yusuf (12): 30.

Ada beberapa kosakata al-Qur`an yang kemudian menjadi istilah dari pengertian rumit untuk dicerna lantaran mengandung unsur semantik Islami yang sulit untuk dibatasi dalam pengertian khusus seperti kata-kata *khair, syarr, du`â`, sultân, gulûl, rijs, khabâ`is, zinâ* yang sama-sama dipahami artinya secara umum baik oleh kaum Muslim maupun bukan. Pengertian dari kata-kata tersebut ternyata sulit bila hanya dibatasi oleh sebuah istilah yang di dalamnya memuat unsur-unsur makna terkait dengan nilai-nilai Islam. Kesulitan lain yang muncul kemudian adalah kesadaran mengenai salah satu watak bahasa, termasuk bahasa Arab yang pengertian dan maknanya tidak selalu menetap (*immmutable*), melainkan senantiasa bergeser dan berubah (*mutable*) terutama pada abad-abad pertama. Sebuah perubahan bahasa yang sifatnya relatif cepat sepanjang akhir abad pra-Islam dan awal abad pertama Islam. Peristiwa ini menjadi petanda adanya fenomena unik yang mengawali pertumbuhan semantik al-Qur`an (*tatawwuru dalâlah al-Qur`ân*) yang selanjutnya dikemukakan beberapa contoh perubahan ini.

Pada awal masa kenabian, oleh faktor seruan berdakwah, muncul beberapa istilah yang mengalami perubahan yang signifikan seperti pada istilah *zihâr* yang dalam masyarakat pra-Islam digunakan dalam perkataan laki-laki terhadap istrinya dengan ungkapan *hiya alayya ka zahr ummî* 'dia bagiku seperti punggung ibuku'.³ Jadi kata *zihâr* dalam masyarakat Arab adalah bermakna talak. Islam menggeser makna *zihâr* dengan melarangnya ucapan tersebut dan mewajibkan untuk melaksanakan *kafarat* 'denda' bagi yang mengucapkan kata-kata tersebut. Dalam firman-Nya,

*Allazîna yuzâhiruna minkum min nisâ`ihim mâ hunna ummahâtthim in ummahâtuhum illa allâ`i waladnahum wa innahum la yaqûlûna munkaran min al-qauli wa zûran wa inna Allâh la`afuwwun gafûr.*⁴

Orang-orang yang menzihar istrinya di antara kamu (meng-

³ Ungkapan yang digunakan orang Arab ketika berkehendak untuk menceraikan seorang istri.

⁴ Qur`an, al-Mujadilah (58): 2

anggap istrinya sebagai ibunya), bukanlah isteri mereka itu ibu mereka. Ibu-ibu mereka tidak lain hanyalah wanita yang melahirkan mereka. Dan sesungguhnya mereka mengucapkan benar-benar mengucapkan suatu perkataan yang munkar dan dusta. Dan sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun.

Kata lainnya adalah istilah *mubâhalah* yang arti dasarnya *mulâ'annah* 'saling mengutuk'. Istilah *mubâhalah* ini tidak lagi dipakai dalam kehidupan masyarakat dan tak seorang pun yang kemudian mempopulerkan istilah ini setelah semakin jelas batas-batas hukum yang berlaku pada masyarakat yang peradabannya semakin maju. Perubahan pemahaman semantik juga dapat dicontohkan pada penafsiran al-Qurtubi dalam *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* dalam penafsiran firman Allah *wa yuqîmûna as-salâh* 'dan mereka mendirikan salat' yang tidak saja menyangkut bagaimana menjalankan salat dengan cara memenuhi semua rukun dan syaratnya, sunnah-sunnahnya serta ketentuan waktunya. Dikatakan *qâma asy-syai`u* 'berdiri tegak' diartikan *dâma* 'kontinyu' dan bukan sekedar pengertian kondisi berdiri melainkan juga berlakunya kebenaran sesuatu.

Penghalusan nama dan sebutan atau proses ameliorasi dilakukan Islam dalam rangka menjaga etika dan nilai kesakralan. Pengertian sebah kata dialihkan ke dalam makna amelioratif seperti yang terjadi pada anggota tubuh dan kaitannya dengan hubungan antar jenis kelamin pada kata *al-qubul*, *qaraba an-nisâ`*, *lamasa imra`atahu*, *qadâ hâjatahu*, *fa`tû harsakum*, *hunna libâsun lakum*, *ar-rafas*, *min qabli yatamâssâ* seperti pada ayat-ayat berikut.

*nisâ`ukum harsun lakum fa`tû harsakum annâ syi`tum*⁵

Istri-istrimu adalah (bagaikan) ladang tempat kamu bercocok tanam (*hars*), maka datangilah ladangmu bagaimana saja kamu kehendaki.

wa allâtî takhâfûna nusyûzahunna fa`izûhunna wahjurûhunna fi

⁵ Qur'an, al-Baqarah (2): 223.

al-madâji⁶

Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah (*wahjurûhunna*) mereka di tempat tidur mereka

wa in kuntum mardâ aw 'alâ safarin awa jâ`a ahadun min al-gait aw lâmastum an-nisâ` fa lam tajidû mâ`a fa tayammamû sa`idan tayyiban⁷

Dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari buang air atau menyentuh (*lâmastum*) wanita lalu kamu tidak mendapati air maka bertayamumlah dengan tanah yang baik (bersih)

Uhillâ lakum lailata as-siyâmi ar-rafasu ilâ nisâ`ikum hunna libâsun lakum wa antum libâsun lahunna⁸

Dihalalkan bagi kamu di malam bulan puasa bercampur (*ar-rafas*) dengan istri-istimu; mereka itu adalah pakaian bagimu dan kamu pun adalah pakaian bagi mereka.

Wa allazîna yuzâhiruna min nisâ`ihim summa ya'ûdûna limâ qâlû fa tahrîru raqabatin min qabli an yatamâssa⁹

Orang-orang yang menzihar istri mereka kemudian mereka hendak menarik kembali apa yang mereka ucapkan maka (wajib atasnya) memerdekakan seorang budak sebelum kedua suami istri itu bercampur (*yatamâssa*).

Abu Khatim ar-Razi dalam *Az-Zînah* dikenal dengan model kodifikasi terhadap sejumlah kosakata Islam yang telah mengalami perubahan semantik berdasar analisis dari sejarah bahasa, arti dasar, dan perubahan bentuknya dari yang lama ke dalam bentuknya yang baru. Ar-Razi mengisyaratkan adanya perubahan semantik dalam bahasa Arab sebagai berikut.

⁶ Qur`an, an-Nisa` (4): 34

⁷ Qur`an, an-Ma`idah (5): 6.

⁸ Qur`an, al-Baqarah (2): 187.

⁹ Qur`an, al-Mujadilah (58): 3.

1. bahasa yang diwariskan dan tidak mengalami perubahan semantik dan dimaknai sebagaimana arti dasarnya,
2. bentuk bahasanya tetap tetapi ditambahkan padanya semantik baru akibat telah mengalami pergeseran dari makna dasar kognitifnya,
3. bentuk bahasa baru oleh karena perubahan morfologis dengan maknanya yang baru pula, dan
4. bentuk bahasa yang baru oleh adanya kosakata-kosakata asing yang diserap ke dalam bahasa Arab.

Di antara kosakata lama yang dipakai al-Qur`an dengan berbagai bentuk infleksinya, kemudian berdasar keterangan dari Nabi Muhammad saw lalu berubah menjadi istilah untuk pengertian *usûl ad-dîn* 'dasar-dasar agama' terkait dengan akidah tauhid dan menjadi bagian dari istilah yang sebelumnya tidak dikenal meski dengan bentuk tetap. Beberapa kata atau nama yang ada dalam al-Qur`an yang sebelumnya tidak dikenal oleh komunitas Arab contohnya adalah kata-kata *tasnîm*, *salsabil*, *gislîn*, *sijjîn* dan *raqîm*.

Ada beberapa kata yang menurut ar-Razi terus mengalami pergeseran dan perkembangan sejalan perubahan seperti pada kata *âdam*, dan disebut *âdam* karena terambil dari kata *adîm al-ard*. Disebut *ins* karena 'kemunculan' mereka (*li zuhûrihim*), dikatakan *ânastu asy-syai`* 'melihat' jika *absartuhu* 'menyaksikannya'. Demikian kata *jinn* disebut demikian karena 'ketertutupannya' (*li istikhfâ`ihim*), dan dikatakan *ijtanna* 'tertutup' jika *istakhfâ* 'tersembunyi'.¹⁰

Abu Hilal al-Askari menjelaskan beberapa peristilahan yang ada kaitannya dengan segi-segi perubahan semantik saat menjelaskan perbedaan antara istilah konvensi (*al-ism al-'urfi*) dan istilah syar'i (*al-ism asy-syar'i*). Ada dua pemakaian jenis bahasa, pertama pemakaian bahasa secara umum, dan kedua, penggunaan secara lebih spesifik dalam ranah tertentu, semuanya saling melengkapi dalam aktivitas kebahasaan dan semantiknya.¹¹

¹⁰ Ahmad bin Hamdan Abu Hatim ar-Razi, *Az-Zinah*, Juz 1, al-Qahirah: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1957, hlm 122.

¹¹ Fairaldyah, *Ilm ad-Dalâlah al-'Arabi an-Nazariyyah wa at-Tatbîqiyyah*, Dar

Perbedaan antara *al-ism al-'urfi* dan *al-'ism asy-syar'i* yaitu bahwa *al-ism asy-syar'i* berupa istilah yang dinukil dari bentuk asli bahasanya dan disebut sebagai bahasa hukum, atau peristiwa *syar'i* seperti *salât*, *zakât*, *saum*, *kufr*, *îmân*, *islâm* atau makna-makna sejenis. Kata-kata ini sudah sejak lama berlaku dalam masyarakat dan dipakai dalam percaturan dalam komunitas Arab untuk selanjutnya mengalami pergeseran pada petandanya (*madlûl*) dan digunakan secara luas sebagai makna *haqîqî*, sedang makna kognitifnya bergeser kepada makna *majâzî* 'metaforis'. Sebagai contoh, kata *salât* sekarang dipakai dalam arti *du'â* 'doa' sebagai makna metaforis yang pada dasarnya kata ini masih dalam pengertian asli. Adapun *al-ism al-'urfi* 'kata umum' termasuk istilah yang diambil dari pemakaian asli kognitifnya seperti kata *dâbbah* sebagai pernah disebut sebelumnya. Kata *dâbbah* ini secara konvensional merujuk pada 'sebagian' hewan, makhluk, dan benda yang melata, padahal aslinya menunjuk kepada keseluruhan benda atau binatang melata.

1.1. Inderawi (*Mari`yyât*) ke Kosepsi (*Mujarradât*)

Terdapat perubahan semantik pada kata *gafara* dari yang semula menunjuk pada hal-hal yang bersifat terinderawi bergeser menjadi petanda untuk hal-hal abstrak yang bersifat rasional atau psikologis. Model analisis bahasa ini dikenal dalam sejarah bahasa Arab sebagai sebuah metode untuk menjelaskan cara perolehan lafal bahasa yang memuat ide-ide tertentu yang sebelumnya digunakan pada pengertian konkrit. Kata-kata *gafûr*, *gaffer*, dan *gâfir* merupakan tiga bentuk bahasa yang asalnya menunjuk makna *magfirah* yang artinya *satr* 'tirai' atau 'penutup'. Sebagai petanda, *gufrân* cenderung mengarah pada pengertian bahwa Allah hendak menutupi dosa atau kesalahan seorang hamba lewat rida-Nya dengan cara yang tidak ditampakkan pada makhluk lain. Dalam sebuah doa ada ucapan *allâhumma tagam-madni bi magfiratika* yang artinya 'ya Allah tutupilah dosa-dosaku', sedang asal ungkapan tersebut adalah dari kata *gafartu asy-syai`a* yang artinya *gattaituhu* 'aku tutup'. Dikatakan *saubun kasîr al-gafri*

yakni *kasir az-zi`bari* 'penuh bulu yang menutupi'

Terdapat pula peristiwa pergeseran semantik dari yang menunjuk ide yang abstrak, namun dalam pemakaiannya menunjuk pada hal yang bersifat konkrit. Contoh dari kosakata yang dibawa kepada dua makna ini adalah kata *zakât*. Kata *zakât* dikatakan berasal dari pengertian dasar *numuww wa ziyadah* 'pertumbuhan dan pertambahan'. Disebut *zakâ az-zar'u izâ namâ wa tâla wa zâda* 'tanaman itu tumbuh memanjang membesar'. Kata *zakât* pengertiannya lalu bergeser kepada makna *tahârah* 'kebersihan' seperti pada ayat 9 Surat asy-Syams *qad aflaha man zakkâhâ* dalam pengertian *tahharahâ* 'mensucikannya'. Disebutkan oleh Ibn Naqiya al-Bagdadi (w 485H) dalam buku *al-Juman* bahwa keserupaan al-Qur'an dalam hal pergeseran semantik dari kata *amrâd* yang terambil dari arti dasarnya adalah pohon *al-marda`* yaitu sejenis pohon yang tidak memiliki daun. Kemudian disebut dalam istilah sebagai *syaitin marîd* artinya 'ar' 'telanjang' dalam makna bahwa syaitan itu 'lepas' dari kebaikan.¹²

Kata *tayammum* yang artinya mengusap dengan tanah atau debu, setelah dianalisis lewat pendekatan historis ditemukan bahwa kata tersebut kini digunakan dalam makna metaforis. Komunitas Arab menyebut nama sesuatu yang dekat dengan lingkungan dimana kata *tayamma* berakar dari pengertian *talaba* dan *qasad* 'mencari' dan 'menuju' sehingga dikatakan *tayammamtuka*, *ta`ammamtuka* berarti *ta`ammadtuka* 'menuju atau mencarimu'. Arti *tayammum* ini dikuatkan oleh Ibn Faris sebagai bentuk *y-m-m* yang sumbernya dari bahasa Suryani *y-m-`a* terkait dengan arti *bahr* 'laut', *nahr* 'sungai', *gadîr* 'sumber air', dan *m-y-`a* 'air'.¹³ *Al-Qamus al-Muhit* merujuk akar kata *tayammum* kepada akar *y-m* yang menunjuk pada makna laut secara umum dan beberapa tempat di Jazirah Arab seperti *yam ma'a* di Najd, *Yamamah*, daerah di daerah timur dari arah Makkah, *Yammah*, dan Bani *Yammah Batn*. Dari bukti ini dapat disimpulkan bahwa komunitas Arab sejak dulu sudah mengenal tempat atau lokasi air seperti sungai, mata air, pantai, laut sehingga istilah *tayammum*

¹² Ar-Razi, *Az-Zînah*, hlm. 123.

¹³ Lihat penjelasan Fairaldyah, *Ilm ad-Dalâlah*, hlm. 291.

ini sebenarnya mengacu kepada pencarian sumber-sumber air dan jalan menuju kesana.

Ada juga istilah dalam bidang sejarah Islam yang berkaitan dengan bidang sastra, yaitu istilah *al-mukhadram* yang pengertiannya mengandung dua unsur makna; makna inderawi dan makna konsepsi. Kata *mukhadram* berasal dari *khadramtu asy-syai`a izâ qata'tuhu* 'memotong'. Para penyair peralihan disebut al-Mukhadramun seakan mereka ingin menepis pemikiran kuno untuk kemudian mengikuti pemikiran Islam. Atau yang disebut oleh Ibn Faris bahwa komunitas al-Mukhadram adalah para penyair yang mulai kehilangan pamornya di masa awal Islam sejak Allah menurunkan Kitab al-Qur`an berbahasa Arab di satu pihak. Di pihak lain, semua orang disebut memotong dan melintas masuk Islam, maka semua yang masuk Islam disebut al-Mukadram, padahal kenyataannya tidak demikian.

Imru`ul Qaisy dalam salah satu puisinya menyebut kata *al-barak* sebagai berikut

*wa barkin hujudin qad asarat mukhafati - nawadayahabi asû
bi'asabin mujarrad*

Dimaksud dengan *al-barak* di sini adalah *al-ibil al-barikah* yang kemudian kata tersebut diderivasikan ke dalam verba *ba-ra-ka* dimaksud jika seekor onta melipat kedua kakinya memangku dada sedang perutnya di atas tanah dalam kondisi diam, tenang, damai oleh terpenuhinya kebutuhan hidup. Dari kondisi disebut *as-sadru barika* 'dada tersebut disebut *barakun* atau *barakatun*. *Barakah* dalam *Al-Mu'jam Al-Arabi* adalah *sa'adah* 'kebahagiaan' dalam dalam niaga *barakah* diartikan '*namâ` wa ziyâdah wa raf*' 'tumbuh berkembang dan meningkat'. Terjadi perubahan semantik dari kata *al-barakatu* yang berasal dari *al-baraku* sejalan dengan pengertian sebaiknya-baiknya situasi adalah kondisi 'diam', 'tenang' dan 'tenteram'. Atau dalam pengertian lain adalah sesuatu yang mengandung kegembiraan sehingga ucapan *mubâarak* artinya 'senang memperoleh kebaikan, kebersihan, dan kesucian' sejalan dengan turunnya firman *alâ*

*lahu al-khalqu wa al-amru tabâraka Allahu rabb al-`âlamîn.*¹⁴

Perubahan semantik dalam contoh di atas mengambil bentuk perubahan dari yang semula bersifat konkrit inderawi kepada bentuk konsep abstraksi. Peristiwa perubahan semacam ini jumlahnya tidak sedikit dan meskipun makna kognitifnya masih melekat pada kata ini, namun telah berubah menjadi makna secara tetap dalam konteks Islami.

Bila diperhatikan dari bait puisi Labid di bawah ini nampak sekali fenomena perubahan semantik kata *kâfir* sebagai berikut, *ya'lu tariqata mataniha mutawattiran-fi lailatin kafara an-nujuma gammâmuha'* dalam situasi malam gelap lantaran bintang-bintang tertutup awan'. Penanda *kafara* sebagaimana disepakati Ibn an-Nuhas dan Ibn al-Anbari berasal dari beberapa penunjukan arti yang bersifat materi dan konkrit yaitu *gattâ* 'menutup' lalu berubah menjadi pengertian istilah tersendiri dalam konsep Islam. Apa yang diinginkan penyair dari kata *kafara* tidak lain adalah situasi malam hari yang sangat gelap oleh adanya awan yang menutup sinar bintang-bintang. Seorang kafir disebut *kâfir* sebab ia telah menutupi sesuatu kebenaran yang dari seharusnya ditampakkan dalam agama. Seseorang disebut *kâfir* lantaran ia menutup hatinya dari kebenaran. Dikatakan *kafartu al-matâ' fi al-wi'a izâ gattaitu* 'aku menutupi (menyembunyikan) harta benda dalam tempayan'.

Kata *qur`ân* memiliki sejarah perkembangan maknanya yang mana kata *qur`ân* tersebut disebut lima puluh delapan kali dalam al-Qur`an. Sedang kata *qur`ân* disebut dalam sepuluh ayat dan *qur`ânahu* dalam dua ayat. Menurut penelusuran para ulama, terdapat sumber berbeda dari kata *qur`ân* tersebut. Ada yang mengatakan bahwa sebutan *qur`ân* itu sekedar menerima dari yang disebut al-Qur`an yang diturunkan pada Nabi Muhammad saw yang tidak pernah tersebut dalam pusisi Arab. Ada yang menyebutkan bahwa kata *qur`ân* itu asli dari kosakata Arab, bisa dari akar *qara`a yaqra`u* 'menghimpun' atau bisa jadi dari *qara`a yaqra`u* dalam pengertian *talâ, yatlû* 'membaca'. Dalil yang memperkuat pendapat kedua

¹⁴ Qur`an, al-A'raf (7): 54.

adalah ayat

*inna 'alainâ jam'ahu wa qur`ânahu.*¹⁵

Sesungguhnya Kami yang mengumpulkannya (di dadamu) dan membacakannya.

Perbedaan sumber tersebut karena ada pendapat yang mengatakan bahwa *qara`a* berasal dari bahasa Arab asli sebagaimana ungkapan mereka *qara`at an-nâqah wa asy-syatu* 'unta atau domba mengandung' atau 'hamil' sebagaimana puisi 'Amr bin Kalsum

*Zira'ai 'atilon udama`a bikru - hajjanu al-launi lam taqra` janinan*¹⁶

Dari beberapa penjelasan tersebut diperoleh satu kesimpulan bahwa kata *qur`ân* maknanya berkisar antara dua pengertian yaitu 'membaca' dan 'menghimpun'. Seperti dijelaskan dalam redaksi al-Qur`an

*La tuharrik bihi lisânaka li ta'jal bihi innâ alainâ jam'ahu wa qur`anahu fa izaqara`nahu fattabi' qur`anah summa 'alainâ jam'ahu summa inna 'alainâ bayânah*¹⁷

Jangan engkau (Muhammad) gerakkan lidahmu (untuk membaca al-Qur`an) lantaran hendak cepat-cepat (menguasainya). Sesungguhnya Kami yang akan mengumpulkannya (di dadamu) dan membacakannya. Apabila Kami telah selesai membacakannya maka ikutilah bacaannya itu. Kemudian sesungguhnya kami yang akan menjelaskannya.

Bilamana ditelusuri dari dari teks al-Qur`an yang berhuruf Kufi maka sebenarnya kata *qur`ân* tersebut tidak ditulis dengan huruf hamzah sehingga sebagian sarjana Muslim menduga bahwa akar

¹⁵ Qur`an, al-Qiyamah (75): 17-18.

¹⁶ Diambil dari puisi *al-Mu'allaqât as-Sab'u* dinukil oleh 'Udah Khalil Abu 'Udah, *At-Tatawwur ad-Dalâli*, hlm. 49

¹⁷ Qur`an, al-Qiyamah (75): 16-19

kata *qur`ân* tersebut berasal dari *qarana* ‘menghimpun’ atau ‘mengabungkan’ sesuatu dengan yang lain sehingga *al-qur`ân* adalah himpunan atau kumpulan. Perlu menjadi catatan bahwa pelepasan huruf hamzah sudah menjadi tradisi dalam masyarakat Hijaz dalam hal penulisan.

Sarjana Barat terutama Friedrich Schwally cenderung untuk melihat kata *qur`ân* berasal dari bahasa Ibrani atau Syria yaitu *qeryana*, *qiryani* ‘lectio’ atau ‘bacaan yang digunakan dalam liturgi Kristen.’¹⁸ Bukti historis menunjukkan bahwa jauh sebelum kedatangan Islam bangsa Arab telah menjalin komunikasi dengan negeri sekitar termasuk dengan bangsa Semit oleh karenanya tidak heran jika banyak istilah-istilah bahasa Semit yang mereka kenal. Kata *qara`a* disebut dalam al-Qur`an dengan berbagai bentuk derivasi sebanyak 17 kali sebagai bentuk pembacaan wahyu oleh Muhammad. Namun terdapat konteks lain dimana Tuhan membacakan wahyu kepada Nabi Muhammad saw sebanyak dua narasi seperti yang disebut dalam Surat a-Muzammil ayat 20 *faqra`û ma tayassara min al-Qur`ân* dan *faqra`û ma tayassara minhu* ‘dan bacalah yang mudah (bagimu) dari al-Qur`an’. Lebih-lebih merujuk kepada Surat asy-Syu`ara yaitu

*Wa lau nazzalnâhu ‘ala ba’d al-a’jamîn fa qara`ahu ‘alaihim mâ kânû bihi mu`minîn*¹⁹

Dan seandainya (al-Qur`an) itu Kami turunkan kepada sebagian dari golongan bukan Arab, lalu ia membacakannya kepada mereka (orang-orang kafir); niscaya mereka tidak juga beriman kepadanya.

Dari ayat ini dapat dipahami jika al-Qur`an tersebut diturunkan kepada seorang non-Arab (*a’jam*) sesungguhnya orang tersebut tidak akan memahami apalagi mempercayai. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa al-Qur`an tersebut sesungguhnya diturunkan untuk

¹⁸ Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur`an*, Yogyakarta; FkBA, 2001, hlm. 45 menukil dari The Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Leiden: E.J Brill, 1960.

¹⁹ Qur`an, asy-Syu`ara (26): 198-199.

dijadikan bacaan sesuai dengan pengertian akar kata *qara`a* tersebut.

Dimunculkannya kata *qara`a* dalam konteks Qur`ani tidak lain karena dikaitkan dengan al-Kitab sebagai sesuatu yang haru dibaca. Nabi Muhammad saw pernah ditantang kaum kafir untuk mendatangkan semisal kitab yang mereka baca sebagai bukti kerasulannya. Kata kerja *qara`a* dikaitkan dengan persoalan pembacaan kitab rekaman amal perbuatan manusia di hari akhir. Konteks yang lain merujuk kepada kelompok tertentu yang pernah hidup semasa Nabi Muhammad saw dengan tidak mengecualikan orang-orang Yahudi dan Nasrani sebagai pihak yang membaca kitab sebelumnya. Verba *qara`a* ini dipakai dalam al-Qur`an dalam pengertian membaca baik untuk al-Qur`an maupun al-Kitab.

Dalam Tafsir al-Qurtubi dan Ibn Kasir dijelaskan bahwa Rasulullah merasa khawatir jika terjadi pada diri beliau kealpaan atau lupa ingatan terhadap sebagian wahyu yang diturunkan kepada beliau. Pada sisi lain, hal ini juga memuat pelajaran akan kehati-hatian dan ketelitian dalam membaca al-Qur`an hingga diturunkannya ayat tentang cara menggerakkan lisan dan cara membacanya dengan benar. Kata *qara`a* sudah dikenal oleh masyarakat di saat al-Qur`an pertama kali turun, terlepas apakah ia berasal dari akar bahasa Arab asli atau dari bahasa Arami seperti disebut Subhi Salih dalam *Mabâhis fî Ulûm al-Qur`ân* dan sebagian orientalis. Untuk itu al-Qur`an menegaskan

qur`ânan faraqnâhu li taqra`ahu `ala an-nâs `ala muksin wa nazzalnâhu tanzîlan²⁰

Dan al-Qur`an (Kami turunkan) berangsur-angsur agar engkau (Muhammad) membacakannya kepada manusia perlahan-lahan dan Kami menurunkannya secara bertahap.

iqra` bismi rabbika allazî khalaqa khalaqa al-insâna min `alaq²¹

²⁰ Qur`an, al-Isra` (17) : 106.

²¹ Qur`an, al-`Alaq (96) 1-2

Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang menciptakan.
Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah.

Jadi, meskipun kata al-Qur`an ini merupakan kosakata Arab tetapi sebagai sebuah istilah ia memuat makna baru, sementara komunitas Arab saat itu belum memahami al-Qur`an dalam pengertian semantiknya yang datang bersama al-Qur`an. Jika tidak demikian, maka setiap apa yang dibaca oleh orang Arab disebut Qur`an, dan bukan ini pengertiannya. Bisa jadi seperti halnya penyebutan nama-nama oleh al-Qur`an, maka penyebutan al-Bait al-`Atig, al-Masjid al-Haram, al-Masjid al-Aqsa membawa pengaruh kebesaran dan kewibawaan tersendiri meskipun masih banyak tempat ibadah atau masjid yang bentuknya secara fisik lebih 'besar' dari dua bangunan tersebut .

Sebutan surat (*sûrah*) dan jamaknya *suwar* adalah untuk tema dari sekumpulan ayat-ayat merujuk pada 'ketinggian' atau 'kemuliaan' oleh sebab ia adalah tanda-tanda kebesaran kalam Allah yang darinya diketahui hal-hal yang bernilai atau mengandung sifat halal dan haram. Dikatakan *rajulun suwar* karena berlebihan dalam perilakunya (*over acting*) dan satu satuan ayat tersebut disebut *surah* lantaran mampu mengangkat derajat bagi yang membacanya. Dikatakan *suwar al-madînah* artinya diperuntukkan bagi sebutan bangunan tinggi di kota, atau dikatakan *suwar al-mar`ah* yang dimaksud adalah kemuliaan wanita tersebut. Sedangkan kata *surah* itu sendiri juga menunjuk pada pengertian kemuliaan sebagai tersebut dalam puisi an-Nabigah,

Alam tara anna Allâh a'tâka sûratan – tara kulla malkin dunaha yata-zabab

Ketahuilah bahwa Allah telah menganugerahimu kemuliaan (kedudukan tinggi), kau lihat semua kekuasaan sekokoh apapun yang ada di bawahnya gemetar.

Jadi, wujud konkrit dari pengertian kata *sûrah* terkait dengan tembok besar yang mengelilingi kota dengan ciri ketinggian

bangunan, lalu dipakai untuk sebutan bermacam-macam berdasar makna istilah dari *suwar* tersebut kemudian bergeser maknanya kepada konsep atau ide tentang nilai-nilai ketinggian atau kemuliaan nilai yang terkandung pada surat-surat yang terdapat di dalam al-Qur`an.

Dari puisi Nabigah di atas dimaksud bahwa Allah telah menganugerahi Nabi Muhammad saw kemuliaan dan kedudukan, jamaknya *suwar* yang berarti ketinggian. Sedang untuk sebutan Surat al-Qur`an sesungguhnya bukan dalam pengertian bangunan sebab jika diartikan bangunan semestinya dalam redaksinya berbunyi *fa`tû bi`asyri sûrin mislihi* dan bukan *bi asyri suwarin*. Dengan demikian bisa dibedakan dari segi makna *suwar al-qur`ân* yang bersifat abstrak dengan *suwar al-binâ`* yang berupa bangunan fisik. Kalangan ahli bahasa sepakat pada bunyi *suwar* sebagaimana mereka juga sepakat pada bacaan *surin* dalam ayat *fa daraba bainahum bi surin* dalam arti 'tembok' sehingga tak seorang pun yang membacanya *suwarin*. Ini menjadi bukti adanya perubahan semantik pada kata *surah* yang membedakannya dari arti *suwar* dalam al-Qur`an.

Pendapat yang mengatakan bahwa *surah* diambil akarnya dari *surah al-binâ`* 'tembok bangunan' lebih mudah diterima sebab bangunan (*binâ`*) tersebut tersusun lewat susunan secara satu persatu atas satu bangunan dan bangunan lain yang saling menopang. Ini layaknya al-Qur`an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw secara bertahap selama tidak kurang dari dua puluh tahun sehingga bentuk dan susunannya yang sempurna sampai saat ini. Orang Arab umumnya melihat dan memahami *sûrah* sebagai sesuatu berkedudukan dan bernilai tinggi. Layaknya bangunan, semakin tinggi bangunan tersebut, semakin terlihat tegap dan gagah seakan tak mungkin tersaingi kekokohnya lain seperti yang dilukiskan oleh puisi an-Nabigah dalam memuji an-Na'man ibn al-Munzir di atas.

Kata *sûrah* ini disebut sembilan kali dalam al-Qur`an dalam bentuk tunggal dan sekali dalam bentuk jamak yang penggunaannya menunjuk pada pengertian suatu unit wahyu yang diturunkan Tuhan dan bukan surat yang dipahami dewasa ini. Penggunaan kata *sûrah*

sebagai unit wahyu memiliki kemiripan dengan beberapa penggunaan kata *âyah*, *qur`ân* dan *kitâb* di dalam al-Qur`an. Musuh-musuh Nabi Muhammad saw ditantang untuk mendatangkan satu *sûrah* semisal, kemudian sepuluh *sûrah*, dan bahkan satu kitab. Terlihat bahwa makna umum kata *sûrah* mengacu kepada unit-unit wahyu yang terpisah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw dari satu masa ke masa dan al-Qur`an tidak memberikan batasan seberapa besar dan banyaknya unit-unit wahyu tersebut.

Demikianlah, bahasa Arab akhirnya menerima spektrum gagasan baru demi memenuhi kebutuhan bahasa agama dengan membuang jauh-jauh alam pikiran Jahiliah. Bahasa ini menyesuaikan dirinya dengan perubahan cara berpikir (*at-tagayyur al-fikrî*) yang datang bersama Islam. Al-Jâhiz mencatat beberapa atribut perubahan bahasa (*at-tagayyur al-lugawî*) pada bahasa Arab oleh pengaruh Islam, seperti penyebutan pajak dari semula disebut *atâwah* menjadi *kharâj*, istilah suap (*al-hulwân*) menjadi *ar-risywah*, dan sapaan *ani'm şabâhan wa an'im zalâman* menjadi *kaifa aşbahtum wa kaifa amsaitum*. Demikian pula, istilah *al-mirba'*, sebutan untuk seperempat hasil rampasan perang yang dihadiahkan kepada pemimpin, menjadi *al-khumus* sesuai dengan perintah Allah.

Pergeseran semantik ini pun berlaku pada seluruh nama Allah (*al-asmâ` al-al-husnâ*) yang pada umumnya ditransformasikan dari semantik yang bersifat faktual material kepada pengertian yang lebih abstrak sesuai dengan apa yang disebut al-Qur`an tentang Allah tidak sama dengan makhluk-Nya (*laisa ka mişlihî sya`i*). Semantik Islam sesungguhnya tidak terbatas dalam pembentukan gagasan baru lewat pelepasan kata dan kalimat (*isqâţ ba'di al-alfâz wa at-tarâkîb*) atau menambah arti baru dari kata atau ungkapan yang sudah dikenal bangsa Arab. Kata-kata yang mengalami pergeseran semantik tersebut kebanyakan meliputi hal-hal yang berkenaan dengan istilah-istilah keislaman (*al-muşţalahât al-islâmiyyah*).²²

²² Meliputi bidang *aqîdah*, *arkân al-Islâm*, *basyar*, *jihâd* dan *sulûk*, *sifât ad-dunyâ wa al-âkhirah*, pahala, sorga dan neraka, alam gaib, dan semantik baru dalam konteks Qur`ani seperti *qur`ân*, *sûrah*, *âyah*, *tawakkal*, *taufiq*, *rîh*, *halaf*, *qudrah*, *kasb*, *infi'âl*, *sa'i*, *aşhâb- al-yamîn wa asy-syimâl*.

Untuk memberi makna ungkapan dalam Injil, *Royaume* yang sinonimnya dalam bahasa Arab adalah *mulkullâh*, lalu diungkapkan dengan lafal *ayyâm*.²³ Lewat penyesuaian (*takyîf*) ini, al-Qur`an bermaksud menepis bias sinonim yang terjadi antara kata-kata *Royaume* (*mamlakah*) dan *Domaine* (*mulk*) yang seringkali dipakai dalam Injil. Al-Qur`an bermaksud menyesuaikan kata tersebut dengan istilah Arab (*ayyânullâh*) yang sering dijumpai oleh para mufassir.²⁴ Kata-kata lain dalam Injil mengenai konsep ungkapan *Esprit Saint* kemudian dikemas al-Qur`an dengan sebutan *Rûh al-Quds*. Demikian pula nama *Putiphare* dalam al-Qur`an disebut *al-'Azîz* seperti dalam kisah Nabi Yusuf. Peristiwa bahasa ini mengu- atkan adanya relasi semantik antara bahasa Israil dengan bahasa al-Qur`an.²⁵ Setelah Bible dan Perjanjian Baru, al-Qur`an datang dengan menciptakan situasi hermeneutik, dan kali ini dalam bahasa Arab.

*Innâ anzalnâhu qur`ânan 'arabiyyan la'allakum ta'qilûn*²⁶

Sesungguhnya Kami menurunkannya (al-Qur`an) dengan bahasa Arab (*'arabiyyan*) agar kamu memahaminya.

Kata *rabb* setelah datangnya Islam muncul sebagai semantik baru dan pada awalnya pengetiannya belum banyak berkembang di masyarakat Arab paganis. Penggunaan panggilan *rabb* ini untuk sebutan tuan, majikan, atau raja mulai ditinggalkan oleh komunitas Arab sebab kata *rabb* dalam Islam sudah berubah semantiknya meskipun masing sering digunakan untuk menyebut *rabb al-baiti*

²³ Dimaksud adalah firman Allah *wa laqad arsalnâ Musâ bi âyâtinâ an akhrij qaumaka min az-zulumât ila an-nûr wa zakkirhum bi ayyâmillâh*. Kata *ayyânullâh* membawa perasaan pemeluk agama akan kebenaran hari yang dimenangkan dengan kekuasaan-Nya sehingga terjadi penyatuan makna *yaum* dengan *mamlakah*.

²⁴ Mâlik bin Banî, *Az-Zâhirah al-Qur`âniyyah*, hlm. 235.

²⁵ Kata *Putiphare* yang berasal dari kata *Puti* 'murah hati' (*'azîz*), dan *phare* 'penasihat' (*nâsih*), adalah kata majemuk dari Mesir yang artinya 'Azîz al-Ilâh *Syams*. Dua kata ini kemudian diselaraskan pengertiannya dengan nilai tauhid Islam sehingga cukup dengan sebutan *al-'Azîz*.

²⁶ Q.S. Yûsuf (12): 2.

atau *rabb ad-dâr* ‘tuan rumah’, namun sudah disandarkan kepada sesuatu lewat bentuk *idâfah* ‘pengaitan, penambahan’. Jika ia digunakan dalam bentuk *nakirah* seperti *rabbi* dan *rabbanâ* sertamerta maknanya menunjuk pada pikiran tentang Khalik dan bukan kepada yang lainnnya. Penunjukan *rabb* sebagai pemilik (*mâlik*) segala sesuatu dan sebagai pengatur alam semesta merupakan ide baru yang datang bersama Islam yang sering disebut dalam al-Qur`an. Asal kata *rabb* dari bahasa Suryani, atau ada yang menyebut dari Habsyi, kemudian digunakan dalam bahasa Arab dalam pengertian pemilik (*mâlik*) dan pemimpin (*ra`îs*) atau sesuatu yang dipandang besar dan berpengaruh. Contoh ini dan seluruh nama-nama atau sifat-sifat Allah (*al-asmâ` al-husnâ*) yang disebut dalam al-Qur`an semua memperlihatkan adanya peralihan semantik dari unsur yang bersifat materi kepada unsur yang bersifat immateri. Dengan demikian apa yang disebut dan digunakan oleh masyarakat pra Islam kebanyakan kosakata yang menunjuk pada arti yang berbentuk materi yang inderawi dan selanjutnya al-Qur`an menempatkan kata-kata tersebut sekaligus mengangkat dan meninggikan maknanya (ameliorasi) dalam pengertian yang sifatnya abstraksi non-inderawi.

Adapun kata *rabbi* dan *rabbanâ* dimaksud untuk menyebut “tuan” atau “raja”, sudah tidak dipakai lagi.²⁷

Dalam semantik Indonesia, khususnya yang terlihat pada masa kolonial atau beberapa tahun sebelum kemerdekaan untuk menyebut atau menyapa orang yang lebih tinggi status sosialnya digunakan kata *tuan* untuk laki-laki dan *nyonya* untuk perempuan. Setelah kemerdekaan, sejalan dengan kesadaran masyarakat bahwa sebutan *tuan* berbau kolonial akhirnya kata tersebut digantikan

²⁷ Lihat Al-Jâhîz, *Kitâb al-Hayawân*, Juz I (Kairo: Al-Bâbi al-Halabî, 1965), hlm. 327. dan Al-Suyûfî, *Al-Muzhir fi ‘Ulûm al-Lughah wa Anwâ’ihâ*, Juz I (Beirut: Dâr al-Fikr, tt.), hlm. 297. Semantik *rabbi* dan *rabbanâ* telah mengalami pergeseran dalam Islam, yaitu menjadi sebutan Sang Khaliq. Pada kata *rabb* tidak ada ketakrifan karena bersifat umum, tetapi harus disandarkan kepada benda lain. Kata *rabb*, pada hakikatnya, diderivasikan dari bahasa Sâmiyah Kuna, kemudian berkembang di lingkungan bahasa-bahasa Ibrâni, Arâmi, Suryâni, dan Habsyî yang artinya “tuan”, “raja”, atau “pemimpin”. Akhirnya, kata tersebut mengalami perubahan dan pergeseran hingga melahirkan semantik Qur`ani.

dengan kata bapak dan ibu. Dewasa ini kata *tuan* sudah hampir tidak digunakan lagi.

Pergeseran makna dalam bahasa Arab selain dari model yang bersifat konkrit ke konsep juga yang terjadi tetapi masih dalam batas-batas konkrit oleh sebab adanya unsur-unsur yang tetap melekat pada makna kata terkait dengan unsur tempat, waktu, dan unsur valensinya. Kata *harrâqah* dari asal *harq* ‘api’ atau sesuatu yang terjadi pada tungku yang mengeluarkan api juga dipakai sebagai istilah untuk tungku pada kapal karena hubungan dari aspek tempat dan letak begitu jelas. Sedang yang berkaitan dengan unsur waktu bisa dicontohkan kata ‘*isyâ`* ‘kepekatan malam’ yaitu waktu yang terjadi sejak waktu tenggelamnya matahari dan waktu Isya, meskipun sebagian ulama berbeda dalam memberikan batas-batas waktunya. Walau demikian, hubungan semantik berdasar unsur waktu antara *isyâ`* sebagai waktu malam dengan pengertian salat Isya cukup jelas. Demikian yang berlaku pada kata *zuhr* ‘waktu tergelincir (matahari) yang kemudian maknanya bergeser pada arti salat Zuhur sangat jelas, begitu pula untuk pengertian ‘*asr*. Kata *as-sûq* yang aslinya merujuk pada *mahr* ‘harga’ atau ‘nilai’ dikaitkan dengan tradisi komunitas Arab dalam menggiring (*sâqa, yasûqu*) unta atau domba untuk dijadikan mahar saat pelaksanaan akad pernikahan. Kata *sûq* ini kemudian bergeser maknanya melampaui batas tempat atau lokasi, yaitu lokasi dimana barang-barang atau hewan diperjualbelikan, dan diambil dari kata *sûq* tersebut sebagai sebuah perilaku atau aktivitas jual beli dalam komunitas Arab. Oleh karenanya, kata *sûq* diletakkan pada pengertian mahar, dan ini jelas menunjukkan adanya keterkaitan semantik dari dua pengertian yang menjadi bagian dari pengertian *sauq* sebagai ‘penggiringan’ atau ‘mobilisasi’ pada suatu tempat atau lokasi.

Pergeseran semantik Arab bisa terjadi oleh perubahan unsur, watak, tabiat, atau fungsinya dalam masyarakat yang terkait dengan nama atau istilah tersebut. Contohnya adalah kata-kata *ar-rîsyah, al-qitâr, dan al-barîd*. Kata *rîsyah* yang sebelumnya dipakai untuk menunjukkan alat tulis yang terbuat dari bulu jenis burung, kini

dipakai untuk menunjuk sepotong logam dalam bentuk tertentu sebagai alat tulis. Kata *qitâr* yang dulunya dipakai untuk sebutan kafilah yang terdiri dari sejumlah ekor unta yang berderet yang digiring dalam perjalanan (niaga), sekarang untuk menunjukkan benda atau alat transportasi. Sedang kata *barîd* diperuntukkan maknanya bagi semacam hewan unta, keledai, atau kuda yang dipakai membawa surat-surat, sekarang dipakai untuk menunjuk arti 'pos'.

Bentuk-bentuk metaforis yang pengertian hakikinya sudah banyak dilupakan sehingga seolah-olah menjadi makna hakikinya juga banyak mewarnai fenomena pergeseran semantik seperti yang terjadi pada kata-kata *al-majd*, *al-wagy*, *az-za'înah*, dan kata *al-'aqîqah*. Kata *al-majd* pada mulanya digunakan untuk menggambarkan binatang yang perutnya dipenuhi oleh makanan (rumput), namun setelah bangsa Arab mengalami kemajuan dalam kehidupan, mereka memakai istilah ini untuk pengertian yang sifatnya tinggi atau mulia.²⁸ Pengertian ini dipahami hingga sekarang dan sudah mulai dilupakan makna asalnya. *Al-wagy* adalah sebuah istilah yang digunakan untuk menunjukkan suara gemuruh dalam peperangan di antara suara pedang, kuda dan jeritan, dan sekarang artinya dipakai untuk menunjukan pengertian perang itu sendiri. Istilah *az-za'înah* dulunya dipakai dalam pengertian 'wanita' yang duduk di atas kursi pelana, tandu, atau hewan untuk selanjutnya sekarang untuk menunjuk arti 'tandu' atau 'hewan' itu sendiri.

Terjadinya pergeseran semantik dalam bahasa Arab terkadang terjadi dengan secara tidak disengaja melainkan juga lantaran adanya tujuan tertentu terutama setelah kedatangan Islam. Banyak kata-kata yang maknanya ditinggal dan dialihkan kepada makna baru sesuai dengan ajaran dan tradisi Islam. Menurut al-Jahiz, terdapat beberapa ungkapan atau kata yang maksudnya berubah seperti istilah *kharaj* 'pajak' dengan *'atâwah* 'pemberian' dan kata *risywah* menjadi *halwân* jika itu ditujukan bagi penguasa. Mereka sudah tidak lagi menggunakan istilah *an'im sabâhan* dan *an'im masâ'an* untuk ucapan selamat pagi atau petang, melainkan dengan ungkapan

²⁸ Abd al-Wahid Wafi, *Ilm al-Lugah*, hlm. 292..

kaifa asbahtum wa kaifa amsaitum sebagaimana mereka tidak lagi menggunakan sebutan *rabbi* untuk yang dipertuan. Dari sebagian kata-kata yang masih digunakan dalam Islam adalah penyebutan *mirba'* untuk pengetian seperempat bagian rampasan perang yang dipersembahkan kepada pemimpin dan setelah Islam datang digunakan istilah *al-khumus* atau seperlima bagian sesuai dengan sunah Nabi. Ada istilah *sûrah* bagi yang belum melaksanaka haji sebagai sabda Nabi *lâ sûrata fi al-Islam*. Disebut Abu Ubaidah istilah *sarur* dan *tabattul* sebagai 'tidak menikah' lantaran tidak lazim seseorang meninggalkan nikah karena bertentangan dengan nilai-nilai Islam karena menyerupai perbuatan para pendeta. Kata *sûrah* bagi yang belum haji ini asalnya dari kata *sarrû* yang artinya 'menahan' atau 'melarang'. Disebut dalam salah satu puisi Ibn Maqrum, *La annaha 'uaradat li asymut rahib - 'abd al-ilah sarurah mutabattil*²⁹. Kata *sarurah* yang disebut dalam bait puisi di atas berbeda artinya dengan yang disebut dalam istilah Islam sebab di masa pra Islam kata tersebut artinya *tabattul* 'tidak nikah' dan hanya melakukan liwatz (sodomi). Islam memperbaharui semantik kata *sûrah* bagi yang belum bisa melaksanakan ibadah haji oleh alasan kondisi lemah atau sebab lain. Ungkapan yang sering digunakan bangsa Arab *khabistu nafsî* ini tidak lazim dalam komunitas Islam sebab seorang yang beriman dilarang untuk mengotori dirinya sendiri. Istilah lain yang kemudian dihapus pengertiannya oleh Islam adalah ungkapan *hijrran mahjûran* yang maknanya mengandung dua pengertian. Pertama, dipergunakan sebagai jawaban penolakan dari pertanyaan yang diajukan untuk memberi penjelasan bahwa seseorang tidak mau menjawab atau memberi sesuatu. Kedua, memohon doa saat seseorang bepergian dan menghadapi rasa takut dan kata-kata ini diucapkan sebagai ungkapan 'tolak bala`' dari berbagai macam gangguan. Ungkapan *hijran mahjûrâ* tidak dipakai lagi dalam pengertian lama sebab telah mengalami perubahan sesuai dengan semantik Qur`ani yaitu menggambarkan ungkapan orang-orang berdosa pada hari kiamat.

²⁹ Al-Jahiz, *Kitâb al-Hayawân Juz 1*, Tahqiq dan syarh 'Abg as-Salam Muhammad Harun, al-Qahirah: Maktabah Mustafa al-Bab al-Halabi, 1938/1356, hlm. 3

yauma yarauna al-malâ`ikata lâ yasyri yaumaizin li al-mujrimîna wa yaqûlûna hijran mahjûra

Pada hari mereka melihat malaikat di hari yang tidak ada kabar gembira bagi orang-orang yang berdosa dan mereka berkata, "*Hijran mahjurâ*."³⁰

1.2. Widening (*Tausî*) dan Narrowing (*Tadyîq*)

Para ahli bahasa membagi perubahan makna ke dalam tiga kategori, yaitu perluasan (*extention*), pembatasan atau penyempitan (*ristriction*), dan kelompok ketiga yang tidak tercakup dalam dua kelompok sebelumnya. Pengelompokan yang bisa disebut 'penggolongan logika' ini memiliki beberapa kelemahan meskipun penggolongan tersebut tampak sederhana dan mudah dilakukan. Penggolongan tersebut didasarkan atas ukuran formal dengan memberikan kejelasan, baik dari segi sebab-sebab perubahan atau dari latar belakang psikologis.

Kekurangan lain adalah bahwa ketiga kategori ini sangat beragam, dalam pengertian 'perluasan' dan 'pembatasan' itu tampak adanya berbagai macam perubahan yang tidak berarti apa pun kecuali kenyataan bahwa makna baru lebih luas atau sempit daripada makna lama; dan semua yang tidak bisa masuk ke dalam dua kategori itu dimasukkan begitu saja ke dalam kategori ketiga.³¹ Terjadi perbedaan pendapat para pakar semantik bahwa fenomena perluasan makna lebih banyak terjadi daripada penyempitan makna. Namun, sebagian pakar berpendapat bahwa perluasan makna kurang menarik karena manusia pada dewasa ini cenderung untuk mempersempit makna terutama dalam dunia spesialisasi.³²

Sebuah kata yang awalnya dipakai dalam pengertian umum

³⁰ Q.S. al-Furqân (25): 22. *Hijran mahjûrâ* memiliki dua pengertian. Pertama, ungkapan seseorang untuk menolak memberi sesuatu dan kedua, memohon perlindungan kepada Allah dalam menghadapi hal-hal yang menakutkan.

³¹ Stephen Ullman, *Pengantar Semantik*, hlm. 281.

³² J.D. Parera, *Teori Semantik*, hlm. 127.

kemudian dipakai dalam bidang yang lebih khusus, misalnya untuk istilah perdagangan, hukum, atau sastra dalam kelompok tertentu, dan kata atau istilah yang dipakai dalam disiplin tertentu cenderung memperoleh makna terbatas. Sebaliknya, kata-kata yang dipinjam dari bahasa kelompok lain lalu menjadi pemakaian dalam ungkapan umum akan memperoleh perluasan makna. Terdapat dua kecenderungan makna berdasarkan kondisi yang berkembang, yaitu ke arah yang saling bertentangan; menjadi khusus (spesialisasi) atau menjadi umum (generalisasi). Mengkhususnya makna dalam kelompok sosial tertentu adalah suatu proses yang biasa, dan itu menjadi sumber munculnya polisemi.

Beberapa linguist mengemukakan bahwa perluasan itu merupakan suatu proses kurang umum dibandingkan dengan penyempitan, dan hal itu baru dimunculkan oleh percobaan-percobaan dilakukan oleh ahli psikologi Heinz Werner. Namun, kasus-kasus perluasan makna itu banyak terjadi dalam berbagai bahasa, termasuk dalam bahasa Arab. Dari sudut pandang logika murni, perluasan itu adalah lawan dari penyempitan; artinya ada kiat memperoleh penambahan atau peningkatan dalam hal perluasan, yaitu kata tersebut menjadi diterapkan pada hal-hal yang lebih luas; dan dalam waktu yang bersamaan intensinya menyusut, artinya hal-hal yang diacu semakin sedikit. Kata *panier* 'keranjang' dalam bahasa Perancis berasal dari kata Latin *panarium* 'keranjang roti' diderivasikan dari kata *panis* 'roti'. Kata *songsong* yang dulu bermakna 'payung kebesaran' membentuk derivatis verba *menyongsong* 'menyambut dengan payung kebesaran'. Dewasa ini verba *menyongsong* dipakai dalam pengertian dengan tanpa disertai payung kebesaran.

Dalam bahasa Arab kata *al-farani* yang semula menunjuk pada salah satu jenis dari jenis manisan yang dibuat di atas oven kemudian berlaku untuk semua makanan yang dibakar di atas alat ini. Dikatakan oleh al-Khawarizmi dalam *Mafâtîh* bahwa kata *al-farani* jamak dari *farni* yang disebut al-Khalil sebagai roti keras dicampur susu dan mentega dan dibentuk lewat pemanasan hingga akhirnya sebutan itu

dinisbatkan kepada alat pemanggangnya saja.³³

Dalam al-Qur'an, seperti disebut oleh ar-Razi, ditemukan contoh kata yang mengalami perluasan semantik yaitu kata *lauh* yang secara etimologis menunjuk pada materi atau alat untuk menuliskan huruf, gambar, atau tulisan. Pengertian ini mengalami perluasan sebagai akibat terjadinya pergeseran semantik dari arti tulisan itu sendiri kepada bahan seperti untuk kapal atau alat yang terbuat dari bahan kayu. Benda beserta tulisan di atasnya disebut *lauh* sebab ketika mereka menorehkan gambar atau tulisan di atas tulang maka tulang tersebut disebut sebagai *lauh*. Semua papan yang ditulis di atasnya gambar atau tulisan dinamakan *lauh*, termasuk tulisan dalam bentuk ukiran. Dalam istilah bahasa Arab disebut *rajulun 'azîm al-lauh* jika kedua tulang lengan dan kakinya terlihat besar, dan untuk itu semua tulang disebut sebagai *lauh*. Setiap kepingan kayu kapal juga disebut sebagai *lauh* sebab ia dipahat sesuai dengan bentuk yang dikehendaki sehingga tidak heran bila di dalam al-Qur'an disebut ayat berbunyi,

*wa hamalnâhu 'ala zâti alwâh wa dusur tajri bi a'yuninâ jazâ'an liman kâna kufira*³⁴

'dan Kami angkut dia (Nuh) ke atas kapal yang terbuat dari papan (kayu) dan pasak' yang berlayar dengan pengawasan Kami sebagai balasan bagi orang-orang yang diingkari (oleh Nuh)

Dalam bahasa Arab ditemukan pergeseran semantik lewat pengalihan atau penyerupaan yaitu bentuk *munjaniq (ballista)*³⁵ yang juga bermakna *al-kursi* yang keduanya memiliki keserupaan bentuk tempat duduk atau semacam mimbar yang ada di dalam masjid yang dipakai sebagai tangga untuk menggantungkan lampu. Ada sejumlah nama lain yang maknanya juga mengalami perubahan di masa seka-

³³ Muhammad bin Ahmad bin Yusuf al-Khawarizmi, *Mafâtîh al-'Ulûm*, al-Qahirah: Idarah at-Tiba'ah al-Muniriyyah, 1342 H, hlm. 99.

³⁴ Qur'an, Al-Qamar (54): 13.

³⁵ *Manjaniq* sebuah alat yang dipakai oleh komunitas Jahiliah untuk melemparkan peluru dalam peperangan atau semacam senjata meriam jaman sekarang.

rang yang merupakan bagian dari perangkat yang tersusun sedemikian rupa seperti kata *hujrah*. *Hujrah* adalah suatu ruang yang dikelilingi oleh lembaran dan beralaskan papan, *umm* ‘lantai dasar’, *ankabût* sebagai jaring terbentang yang di atasnya tulang atau perhiasan, dan *muqantarât* yaitu benang-benang lengkung yang disusun di antara tempat yang tinggi layaknya sebagai tempat larinya laba-laba. Terdapat juga kata-kata kuno yang asli dari bahasa Arab yaitu *su’bân* ‘ular’ yang dipakai dalam al-Qur`an seperti dalam firman-Nya

*fa alqâ ‘asâhu fa izâ hiya su’bân mubîn wa naza’a yadahu fa izâ hiya baidâ`u li an-nâzirîn*³⁶

Lalu (Musa) melemparkan tongkatnya, tiba-tiba tongkat itu menjadi ular besar yang sebenarnya (*su’bân mubîn*)

*Fa alqâ mûsa ‘asâhu fa izâ hiya talqafu mâ ya`fikûn*³⁷

Kemudian Musa melemparkan tongkatnya, maka tiba-tiba ia menelan benda-benda palsu yang mereka ada-adakan itu.

Kata *su’bân* artinya ular yang besar dan panjang. Padahal makna dasar *su’bân* diambil dari kata *sa’bân* yaitu *sa’ibtu al-mâ`a as’abuhu sa’bân*, *izâ fajjartuhu* dalam pengertian ‘air yang dipancar’. Dikatakan demikian karena seekor ular sangat cepat geraknya layaknya air yang memancar.³⁸ sebagaimana air yang memancar. Kata *al-watad* di kalangan ahli bahasa dan para penafsir adalah salah satu tiang penyangga rumah atau disebut gunung seperti firman-Nya *wa al-jibâla autâdâ*, bagi ahli ilmu ‘*arud* berupa tiga huruf yang pertama dan kedua vowel dan yang ketiga berupa konsonan, sedangkan bagi ahli astronomi berarti salah satu dari empat tiang yang muncul dan tenggelam di tengah antara poros langit dan juga sebagai tiang bumi.

Ada tiga kata yang dikenal dalam bahasa Arab pra Islam yang makna khususnya telah berkembang dan berubah menjadi penger-

³⁶ Qur`an, al-A’raf (7): 107-108.

³⁷ Qur`an, asy-Syu’ara` (26) : 45.

³⁸ Al-Khawarizmi, *Mafâtiḥ*, hlm. 93.

tian yang lebih umum atau mengalami perluasan makna (*widening*) yaitu kata-kata *warad*, *râ`id*, *naj'ah*, dan *munîhah*. Kata-kata ini pada mulanya diartikan sebagai makna khusus dimana kata *warad* yang akarnya *warada* berarti pekerjaan khusus untuk mendatangkan air. Kini makna *warada* berkembang maknanya sedemikian rupa ke arah makna mendatangkan apa saja selain air.³⁹ Kata *ra`id* mulanya dikhususkan pada pengertian pekerjaan yang terkait dengan pencarian 'rumput' selanjutnya berkembang menjadi pengertian mencari apa saja selain rumput. Istilah *munîhah* dulunya dipakai untuk pengertian meminjamkan seekor unta atau hewan yang sedang menyusui seperti sapi atau domba kepada seseorang untuk diperah susunya, sekarang dipakai untuk pemberian dalam bentuk apa saja. Dalam dunia pendidikan kita kenal dengan istilah *minhah dirâsiyyah* 'beasiswa'. Dalam al-Qur'an sendiri terlihat adanya pergeseran makna *taqwa* yang sebagian berarti khusus seperti *wa attaqu` an-nâra*; *wattaqu` yauman*; *wattaqu` fitnatan*; *wattaqu` Allâh* selanjutnya dipakai juga dalam pengertian yang lebih positif dan meluas dari makna kognitif aslinya. Pengertian istilah *taqwâ* selanjutnya merambah pada pengertian segala dari amal salih sehingga sebutan *muttaqun* 'orang-orang taqwa' adalah mereka yang digelari *salihun* 'orang-orang salih' terlepas dari makna aslinya baik untuk sebutan kelompok maupun orang perorang.

Sebaliknya, terdapat perubahan semantik yang mengarah pada pengertian yang lebih sempit atau pengkhususan (*takhsîs*) bersama al-Qur'an terkait dengan beberapa kata dalam contoh-contohnya berikut. Kata *wazîr* yang dikuatkan oleh para ahli bahasa dikembalikan arti dasarnya kepada tiga sumber yaitu kata *wizr* atau *saql* 'beban berat' sebab *wazîr* beberapa tanggungjawab yang dipikulkan pada raja. *Wazr* juga diartikan *malja`* sebab seorang raja menyandarkan kekuatan pikiran dan pertolongan dari seorang *wazîr*. Disebut juga *arz* atau *zuhr* 'punggung' sebab seorang menteri menjadi tulang punggung raja. Dalam tradisi Arab pra-Islam kata ini diperuntukkan bagi pengertian *musâ'id* atau *mu'âwin* 'pembantu' atau 'pendukung'

³⁹ Ibn Manzur, *Lisân al-'Arab Juz 4*, pada bab *w-r-d*

dan pengertian ini terus berlangsung hingga masa awal Islam dan dikuatkan oleh redaksi ayat al-Qur`an Surat Taha sebagai *waj'al lî wazîran min ahli*, 'jadikan untukku seorang pembantu dari keluargaku'

Di masa kerajaan Bani Umayyah, para hakim memanfaatkan beberapa orang Arab yang dikenal dengan kecerdikan dan kepiawaiannya untuk melakukan tugas-tugas kementerian tanpa sebutan sebagai *wazîr* terkecuali Ziad bin Abihi yang pernah digelar dengan sebutan *al-wazîr*. Sampai saat pergantian khilafah di tangan Bani Abbasiyah maka saat itu diputuskan undang-undang tentang *wizarâ'* 'kementerian' dan apa yang dulu dikenal dengan *wazîr* sebagai sebutan *kâtib* atau *musyîr* 'penulis atau penasihat' sejak saat itu disebut dengan sebutan *wazîr*. Dari perubahan semantik ini maka istilah *wazîr* sekarang diperuntukkan bagi seseorang yang diperbantukan untuk memikul sebagian tugas seorang hakim sebagai sumber inspirasi dan nasehat yang diperlukan.

Istilah *wali* di masa pra Islam dipakai dalam pengertian *nâsir* atau *mu'în* 'penolong' seperti disebut al-Khansa` dalam salah satu bait puisinya *wa insakharu li waliyyinâ wa sayyidinâ* selanjutnya memperoleh makna barunya di masa awal Islam yang diperkuat oleh redaksi ayat al-Qur`an,

Wa izâ arâda Allâhu bi qaumin sû`an falâ maradda lahu wa mâ lahum min dûnihi min wâl⁴⁰

Dan apabila Allah menghendaki keburukan terhadap sesuatu kaum, maka tidak ada yang mampu menolaknya dan tidak ada pelindung (*wâl*) bagi mereka selain Dia.

Selama masa pemerintahan al-Khulafa ar-Rasyidin kata *wali* digunakan dalam pengertian seseorang yang ditugasi untuk melaksanakan hukuman *hudûd*, pelaksanaan hukum, penegakan aturan, dan memimpin pasukan dalam beberapa daerah kekuasaan Islam. Pengertian *wali* mengerucut dan diperuntukkan bagi setiap orang yang

⁴⁰ Qur`an, ar-Ra'd (13) : 11.

membantu dan mewakili tugas sultan dalam urusan pemerintahan di dalam sebuah negeri.

Dari contoh-contoh perubahan semantik yang yang telah disebutkan tadi dapat dicermati beberapa hal sebagai berikut.

1. dari segi linguistik, kata-kata yang dipakai dalam al-Qur`an telah mengalami perubahan secara metamorfosis dari semantiknya yang lama menjadi bentuk semantik yang baru
2. sebagian dari kata-kata tersebut merupakan bentuk *mu`arrab* yang berasal dari luar Arab dan dimasukkan dalam bangunan morfologi Arab, sebuah bangunan morfologi yang sebelumnya tidak dikenal oleh masyarakat Arab seperti kata *munâfiq*
3. dari segi ide, dapat diketahui bahwa perubahan semantik yang terjadi mengakibatkan muncul semacam nilai, etika dan tradisi baru terkait dengan akidah, baik dalam bentuk konsep, terminologi, maupun perilaku atau perbuatan seseorang

1.3. Peristiwa Metafora

Metafora atau *majâz* (Arab) merupakan salah satu bentuk gaya bahasa yang salah satu tujuannya menjadikan sebuah akspresi bahasa dalam suasana yang lebih hidup dan dinamis dalam bentuk dan jenisnya.⁴¹ Majaz metafora disebut sebagai gaya bahasa perbandingan langsung karena tidak mempergunakan kata-kata pembanding seperti ungkapan 'aku adalah *binatang jalang*'; *langit pucat* tanda akan hujan; *gemercik tawa* dan sejenisnya. Metafora menjadi gejala dari suatu gaya bahasa dalam bahasa Indonesia dan bahasa-bahasa lain termasuk bahasa Arab. Metafora atau majaz merupakan ungkapan secara tidak langsung berupa perbandingan analogis. Secara etimologis metafora terbentuk dari dua kata bahasa Yunani yaitu *meta* 'di atas' dan *pherein* 'mengalihkan atau memindahkan' Dalam bahasa

⁴¹ Beberapa jenis dan bentuk antara lain majas yaitu perbandingan, sindiran, penegasan, disamping juga dikenal majas alegori, metafora, metonimia, litotes, hiperbola, *pars pro toto*, *totem pro parte*, eufimisme, ironi, sarkasme, sinisme, pleonasme, repetisi, dan aliterasi

Yunani modern meafora bisa berarti ‘transfer’ dan dengan demikian peristiwa metafora merupakan pengalihan citra, makna atau kualitas sebuah ungkapan kepada ungkapan lain.

Istilah *majâz* dalam bahasa Arab sebagai *tajâwuz* ‘melampaui’ atau melintasi’ yaitu mengalihkan makna suatu ungkapan bahasa keluar dari makna aslinya sebagai jalan pintas. Setiap ungkapan yang mengeluarkan isi pokok bahasanya ke dalam pikiran yang disebut interpretasi.⁴²

Sudah menjadi tradisi bangsa Arab untuk mengekspresikan bahasa dengan ungkapan-ungkapan metaforis dengan cara mengalihkan selain telah telah ditetapkan dalam bahasa mereka untuk berkomunikasi dengan cara yang benar berdasar keinginan yang tidak disengaja. Praduga ini sebagai bentuk pengalihan dari kebenaran ungkapan bahasa ke arah metafora sebab kata itu sendiri sebenarnya tidak menunjuk pada makna metaforis dan sebagai contohnya kata *yad* ‘tangan’ yang dialihkan ke makna ‘kuasa’ atau ‘karunia’. Mayoritas ulam bersepakat al-Qur`an menggunakan bahasa metafora dan sebagian kecil mengingkarinya.⁴³

Gaya bahasa metaforis banyak dipakai dalam berbagai karya sastra yang tujuannya untuk mengungkapkan suatu makna dengan penekanan pada kesan yang ditimbulkan. Gaya bahasa metaforis juga banyak ditemui dalam al-Qur`an sebagai sebuah teks bahasa (Arab)`. Dalam memahami kosakata bahasa, khususnya bahasa Arab dengan ciri-ciri bentuk, *i`râb* dan jenisnya, terlebih untuk mampu memahami al-Qur`an dengan baik, orang harus memiliki kemampuan memadai dalam menyelami kandungan semantiknya. Sebab, dalam ungkapan bahasa Arab sendiri terkandung banyak metode di antaranya adalah bentuk *majâzât* ‘metafora’ atau bentuk-bentuk lainnya seperti *isti`ârah*, *tamsîl*, *qalb*, *taqdîm*, *ta`khîr*, *hazf*, *tikrâr*, *ikhfâ`*, *izhâr*, *ta`ri*, *ifasah*, *kinâyah*, *mukhâtabah al-wâhid mukhatabah al-jamî`*, ‘âm untuk *khâs* Karena berbagai cara dan gaya

⁴² Abd al-Qahr al-Jurjani, *Asrâr al-Balâghah*, hlm 348.

⁴³ Seperti Dawud al-Zahiri, Muhammad bin Qawud, Ibn Taimiyyah, Ibn al-Qayyim dan Muhammad Amin al-Sanqiti

bahasanya menjadikan orang yang tidak memiliki kapasitas tentunya tidak sanggup untuk menerjemahkan atau menangkap pesan-pesannya al-Qur`an secara komprehensif.

Dalam ungkapan bahasa Arab sehari-hari gejala metaforis ini juga berlaku pada ungkapan-ungkapan lain disebut seperti *tajri al-mâ`* 'air berlari' *nabatat al-baqâl* 'tanaman tumbuh' *tâlat as-syajarah* 'pohon memanjang' *aqâma al-jabal* 'gunung berdiri' adalah bentuk ungkapan bahasa metaforis karena pelaku di sini bukan pelaku sesungguhnya melainkan pelaku dalam peristiwa bahasa. Banyaknya fenomena bahasa semacam inilah yang menjadikan para ahli tata bahasa memahami peran pelaku lewat cara penyandaran (*isnâd*) dan bukan sesungguhnya ia melakukan aktivitasnya sendiri tetapi disandarkan lewat *fi'l* 'kata kerja'nya. Oleh sebab itu bukan menjadi syarat bagi wujudnya pelaku untuk sebuah kata kerja dan peristiwa bahasa inilah yang disebut para retorik (*balagiyûn*) sebagai bentuk *al-majâz al-'aqlî*. Lewat cara semacam inilah terjadi perubahan makna (*tagayyur dalâli*) dalam al-Qur`an dari makna hakiki ke makna metaforis seperti yang terlihat pada ayat *fa iza 'azama al-amru* 'jika perintah berketetapan' yang sesungguhnya 'ditetapkan' atau *fa ma rabihat tijaratuhum* 'tidaklah beruntung niaga mereka' yang sesungguhnya adalah pelaku niaganya, dan *wa ja`u 'ala qamisihî bi damin kazib* 'dengan baju (berlumuran darah) bohong' padahal yang dimaksud sesungguhnya adalah pelakunya yang berbohong.

Dalam dunia metafora, perubahan dari makna hakiki ke makna figuratif bisa terjadi lewat bentuk-bentuk, pertama dalam bentuk kata tunggal seperti penyebutan asad 'singa' untuk 'orang pemberani'. Kedua terjadi dalam susunan kata, frasa atau kalimat seperti pada puisi berikut.

Asyaba as-sagîra wa afnâ al-kabîra karru al-gadâti wa marru al-'asyiyyi

Pergantian pagi dan petang menuakan yang muda dan membina-sakan yang tua

Kata *isyâbah*, *ifnâ*, *karru*, *marru* adalah berupa makna hakiki, akan tetapi penyandaran *isyabah* dan *ifnâ`* kepada ungkapan *karru*

al-algadati dan *marru al-'asyiyyi* disandarkan pada yang bukan pelakunya disebut sebagai metaforis karena Allah yang sesungguhnya sebagai pelaku dari peristiwa *isyâbah* dan *ifnâ`*. Bentuk perubahan semantik lainnya terjadi dalam peristiwa *isti'ârah* yang merupakan bagian dari proses metaforis yang mana bangsa Arab biasa meminjam kata yang ditempatkan pada pengertian kata lain yang disebut berdasar alasan tertentu menurut bentuk atau asalnya seperti penyebutan matar 'hujan' dengan *sama`* 'langit' lantaran ia turun dari langit. Atau menyebut *dahikat al-ardu* 'bumi tersenyum' jika tanamannya subur dan berbunga seperti merekahnya bibir ketika tersenyum. Dalam firmanNya disebut *yauma yuksyafu 'an sâq* 'pada hari betis disingkapkan' dalam pengertian menggambarkan keadaan lari ketakutan menghadapi suatu perkara besar. Digambarkan jika seseorang saat berada dalam kondisi yang mencekam membutuhkan tenaga dan upaya untuk seperti menyisingkan pakaian dengan meminjam kata betis sebagai unsur keserupaan. Model-model *majâz* dan *isti'ârah* ini mempengaruhi aspek kerumitan tersendiri dalam mencari makna-makna tersembunyi di balik bingkai bahasa al-Qur`an.

1.4. Perubahan Akibat Konteks

Konteks (*siyâq*) sangat berperan dalam perkembangan dan pergeseran makna dan untuk melihat bagaimana sesungguhnya al-Qur`an mendeskripsikan perbedaan semantik dari kata-kata *qudrah*, *tâqah*, dan *istitâ'ah*. Dalam bentuk kata tunggal ketiga kata ini memang sulit untuk dibedakan, dan seandainya mengambil pengertian ini lewat kamus, seseorang hanya akan memperoleh arti kognitif untuk masing-masing yang barangkali tidak bisa memuaskan. Maka konteks dalam al-Qur`an memiliki peran yang penting untuk menjelaskan semantik ketiga jenis kata tersebut. Sebagai sebuah tanda linguistik, kata-kata tunggal di atas tidak akan banyak memberikan makna yang sesungguhnya apalagi jikalau dikaitkan dengan pesan-pesan al-Qur`an. Dalam kamus Arab, kata *qudrah* diartikan sebagai *quwwah* 'kekuatan' terambil dari kata *qadara alaihi*, *yaqdiru* dan *yaqduru*. Sedang dari *qadira* dihasilkan kata-kata *qudrah*, *qadarah*,

qadurah, dan *qudran* dan *qadaran*. Kata-kata *qudrah* dan bentuk derivasinya dalam al-Qur'an disebut sebanyak 132 kali, sebagian berarti *qadar* sebagai terkait dengan hikmah dari ketentuan Allah dalam hal ketertiban tata ciptaan dan hukum-hukum yang berlaku di dalamnya. Sebagian lain berarti *quwwah* 'kekuatan' sehingga kata-kata seperti *qâdir*, *qâdirun*, *qâdirin* dan derivasinya juga berarti *quwwah* dan juga mengandung arti *fi'l* 'gerak'. Orang yang biasa membaca dan memahami ayat-ayat al-Qur'an seringkali mendapati makna *qudrah* yang dinisbatkan kepada nama Allah atau untuk mensifati zat-Nya yang mengandung pengertian bahwa Dia melaksanakan perintah-Nya tanpa adanya kesulitan dan bahkan dilaksanakan dengan mudah, cepat dan sempurna. Ayat yang mengungkapkan kemampuan dan kekuatan Allah terlihat jelas pada ayat

*Innamâ qauluna li syai`in izâ aradnâhu an naqûla lahû kun fayakûn*⁴⁴

Sesungguhnya firman Kami terhadap sesuatu apabila Kami menghendaknya, Kami hanya mengatakan kepadanya, "Jadilah". Maka jadilah sesuatu itu.

Demikian gambaran dari kekuatan Allah yang aktivitas pelaksanaannya tanda dibatasi oleh keterlambatan, halangan, maupun oleh analogi dari segi waktu. Semua fenomena kejadian tersebut cukup dilandasi oleh *irâdah ilâhiyah* 'kehendak' Nya karena memang salah satu sifat-Nya Qadir dan itu berlaku untuk segala apa saja dan *wa huwa 'alâ kulli syi`in qadîr*. *Qadîr* di sini bermakna *qâdir* yaitu pada timbangan *fa'il* dari timbangan *fâ'il* dan keduanya merupakan sifat-sifat Allah dan menjadi bagian dari nama-namaNya yang terindah (*asmâ'uhu al-husnâ*) dalam pengertian menguasai segala sesuatu.

Makna kata *qadira yaqdiru* ini kemudian direduksi kepada semantik yang terkait dengan kemampuan manusia, tentunya dengan perbedaan valensi atau unsur maknanya antara kekuatan Allah dengan kekuatan manusia. Manusia jika melakukan sesuatu dengan cara yang mudah dan mampu melaksanakan serta mengu-

⁴⁴ Qur'an, an-Nahl (16) : 40.

asai aktivitas itu dalam bahasa Arab disebut *qadira 'alaihi*. Atau dalam ungkapan lain orang tersebut melakukan sesuatu tanpa kesulitan dengan menguras tenaga atau tambahan energi lainnya. Hal ini bisa dijelaskan jika seorang anak kecil sudah bisa mengangkat piring sendiri jika umurnya sudah satu tahun atau seseorang mampu jalan kaki sepuluh kilometer jika keadaan fisiknya sehat.

Pengetian *qudrah* memiliki relasi semantik dengan kata *istitâ'ah* yang jika ditelusuri semantiknya ada pada taraf kategori pengertian *qudrah*. Pengertian *istitâ'ah* ini dikaitkan dengan kemampuan seseorang untuk melakukan sesuatu sesuai dengan tingkat kemampuan tanpa harus ada faktor lain dan dilakukan dengan cara yang berlebihan. Jadi, *istitâ'ah* ini adalah sama atau setara dengan kemampuan bawaan dan kodratnya secara alami. *Istitâ'ah* ini pada dasarnya suatu kemampuan yang dimiliki manusia untuk melaksanakan sesuatu tanpa harus memeras energi secara berlebihan atau melakukannya dengan sangat mudah dan dirasakan sangat ringan atau bahkan tanpa beban. Seseorang mengayuh sepeda menempuh jarak sepuluh kilometer misalnya, tanpa merasa penat atau mengangkut barang tanpa disertai keluhan apa pun maka orang ini disebut sebagai orang yang mampu (*mustati*).

Lain lagi dengan pengertian *tâqah* 'kekuatan', maka arti *tâqah* ini semantiknya berada pada kategori ketiga disamping *qudrah* dan *istitâ'ah*. *Tâqah* adalah sejenis kemampuan lain yang dimiliki manusia untuk melakukan sesuatu namun untuk melaksanakan sesuatu tersebut dengan cara mengeluarkan segenap kekuatan atau bahkan energi berlebihan atau ia merasakan beban yang memberati dirinya. Atau bahkan terkadang dalam perbuatan sesuatu tersebut bisa tidak diselesaikan dengan sempurna atau bahkan bisa jadi mengalami kegagalan. Sebagai contohnya adalah jika seseorang yang fisiknya tidak begitu kuat dan kekar mencoba mengangkat beban seratus kilogram, mungkin bisa berhasil dengan cara susah payah, tetapi bisa jadi mengalami kegagalan. Dicontohkan dalam firman mengenai kemampuan berpuasa disebut,

Wa 'ala allazîna yutîqûnahu fîdyatun ta'âmu miskîn⁴⁵

Dan bagi yang mampu (*yutîqûnahu*) dengan kemampuan dipaksakan wajib membayar fidyah

Hal ini menunjukkan bahwa zat Allah disifati *qâdir* 'kuat' dan 'mampu' yang kemampuan-Nya di atas kemampuan segala makhluk-Nya sehingga al-Qur'an tidak menggunakan kata ini untuk menggambarkan kekuatan Allah semisal dengan kata *mustati*' atau verba *yastati*'. Hal tersebut disebabkan Allah tidak bisa dikalahkan dalam segala hal oleh siapa pun yang di langit maupun yang di bumi. Kemampuan yang disebut sebagai *istitâ'ah* ini disandarkan kepada manusia seperti dalam firman-Nya berikut.

Wa a'iddû lahum ma istata'tum min quwwatin wa min ribât al-khaili turhibûna bihi 'aduww Allâh wa 'aduwwakum wa âkharina min dûnihim lâ ta'lamûnahum⁴⁶

Dan persiapkanlah dengan segala kekuatan (*quwwah*) untuk menghadapi mereka dengan kemampuan yang kamu miliki dari pasukan berkuda yang dapat menggetarkan musuh Allah, musuh kamu dan orang-orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya.

Allah memerintah untuk berupaya mempersiapkan segala potensi yang ada pada kita, tidak bersikap pelit dengan apa yang dimiliki dan tidak memaksakan diri jika memang tidak memiliki kemampuan untuk itu. Jadi pengertian *mâ istata'tum* di sini dimaksud adalah berada pada batas-batas kemampuan wajar, tidak berkurang dan tidak lebih. Jika semua persiapan sudah dilaksanakan dengan hati niscaya Allah akan menurunkan pertolongan-Nya. Pada peristiwa Perang Badar terbukti laskar Muslim yang hanya berjumlah tiga ratus orang dan hanya disertai dua ekor kuda dan tujuh puluh ekor unta mampu mengalahkan seribu orang yang bersenjata lengkap dan

⁴⁵ Qur'an, al-Baqarah (2) : 184

⁴⁶ Qur'an, al-Anfal (8) : 60.

perbekalan perang yang lebih memadai. Demikian terjadi pada peristiwa Perang Khandaq meskipun kaum Muslim hanya mengandalkan parit atas keselamatan mereka pada saat Perang Ahzab. Dengan demikian pengertian *qudrah* dalam konteks semantik memiliki kapasitas keunggulan sebab ia melekat pada kekuasaan Allah meskipun sebagian *qudrah* ini juga diberikan pada orang-orang tertentu dalam kapasitasnya sebagai makhluk. Adapun *istitâ'ah* hanyalah ada pada manusia dan merupakan kemampuan wajar yang tidak harus dibuat-buat apalagi secara berlebihan melebihi kemampuan manusiawinya (*at-tâqah al-basyariyah*).

Allah juga tidak disifati dengan sebutan *mutîq* sebab hanya manusia yang lemah yang boleh disebut *mutîq* dalam pengertian meskipun dalam kondisi lemah ia mampu mengerahkan kekuatannya (*tâqah*) untuk melaksanakan sesuatu. Atas dasar pemahaman pengertian *tâqah* ini maka Allah berkenan mengajarkan doa kepada manusia yang lemah sebagai berikut

*Rabbanâ lâ tu`aakhiznâ in nasînâ aw akhta`nâ rabbanâ wa lâ tahmil`alainâ isran kamâ hamaltahu`ala allazîna min qablinâ rabbanâ wa lâ tuhammilnâ mâ lâ tâqata lanâ.*⁴⁷

Ya Tuhan kami, janganlah Engkau bebankan kepada kami beban yang berat sebagaimana Engkau bebankan kepada orang-orang sebelum kami. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang tak ada kemampuan (*taqah*) kami memikulnya.

Jadi, kata *tâqah* dalam al-Qur`an itu merupakan ungkapan bahasa yang menjelaskan suatu kemampuan yang terwujud dengan cara-cara yang 'dipaksakan' yang dalam kondisi wajar manusia tidak mampu melakukan. Seandainya ia mampu melakukan, bisa jadi kemampuan itu harus ia wujudkan melalui pengerahan segenap tenaga dan potensi yang ia miliki yang bisa-bisa membahayakan kesehatan dan keselamatan jiwanya. Atau ini yang disebut pelaksanaan tugas atau kewajiban yang tidak manusiawi. *Lâ tuhammilnâ*

⁴⁷ Qur`an, al-Baqarah (2) : 286.

mâ lâ tâqata lanâ bih menggambarkan doa atau permohonan tulus seorang hamba dengan penuh kejujuran bahwa seandainya ia harus melaksanakan kewajiban tersebut sebenarnya ia mampu melaksanakannya, namun harus lewat perjuangan sarat dengan pengerahan kekuatan jiwa dan raganya. Sedang Allah tidak mungkin memberikan beban atau penderitaan yang melebihi kapasitas kemanusiaan seseorang untuk memikulnya

lâ yukallifu Allâh nafsân illâ wus'ahâ ⁴⁸

Allah tidak memikulkan beban pada seseorang melebihi dari kapasitasnya sebagai manusia

lâyukallifu Allâh nafsân illâ mâ atâha ⁴⁹

Allah tidak membebani seseorang melainkan sekedar apa yang Allah berikan kepadanya (soal pemberian nafkah)

Dalam kasus yang lain kata *tâqah* ini dalam al-Qur`an semantiknya dikaitkan dengan pelaksanaan kewajiban berpuasa bagi orang-orang yang sudah lanjut usia, orang-orang sakit, dan orang-orang yang lemah sebagai berikut.

Wa 'ala allazîna yutiqûnahu fidyatun ta'âmu miskin fa man tatawwa'â khairan fa huwa khirun lahu wa an tasûmû khirun lakum in kuntum ta'lamûn ⁵⁰

Dan wajib bagi orang yang berat menjalankannya (*yutiqûnahu*) dan memilih tidak berpuasa untuk membayar fidyah.

Kemampuan (*tâqah*) ini karena seakan harus dipaksakan dalam menjalankannya maka Allah berkenan memberikan *rukhsah* 'keringanan'. Sebagian penafsir berpendapat terdapatnya huruf yang

⁴⁸ Qur`an, al-Baqarah (2) : 286.

⁴⁹ Qur`an, at-Talaq (65) : 7.

⁵⁰ Qur`an, al-Baqarah (2) : 184.

dilesap pada kata *yutiqunahu* ‘mampu’ yaitu huruf *lam* yang seharusnya dibunyikan *lâ yutîqûnahu* ‘mereka yang tidak mampu’.

Pergeseran semantik yang ada pada kata-kata *qudrah*, *tâqah* dan *istitâ’ah* dalam al-Qur`an ini bisa dipahami selain oleh munculnya stile atau gaya bahasa al-Qur`an yang khas juga terdapatnya konteks baru yang harus dipahami. Pada masa pra turunnya al-Quran pemakaian dan pengertian kata-kata *qudrah*, *tâqah*, *istitâ’ah* semula tidak dibedakan secara semantis antara satu dengan lainnya. Al-Qur`an turun mentransformasikan kosakata Arab ini untuk menunjukkan semantik barunya. Dalam puisi Arab ditunjukkan dengan jelas kesamaan arti *tâqah* dan *istitâ’ah* seperti yang diungkapkan oleh Sahr bin ‘Amr bin asy-Syarid

*Ahummu bi amri al-hazmi lau astati’uhu
wa qad hila bain al-’iri wa an-nazawân*

Puisi ini mengungkapkan bahwa keinginan itu sangat kuat untuk mampu melakukan sesuatu (*astati’uhu*) tetapi kondisi yang tidak memungkinkan melakukan niatnya dan itu menjadi beban seperti dijelaskan lewat kata *lau* ‘seandainya’ sehingga pengertian *istitâ’ah* dalam puisi ini maknanya sama dengan pengertian *tâqah*. Dalam puisi ‘Amr bin Ma’ad Karb

*Izâ lam tastati’ syai`an fa da’hu
Wa jâwazhu ilâ ma tastati’*

Jika kamu belum mampu (dalam pengertian *taqah*) lakukan sesuatu
maka tinggalkan saja dan terus lakukan apa yang kamu bisa (pengertian *istitâ’ah*) lakukan

Kemampuan dalam pengertian *istitâ’ah* ini adalah suatu kemampuan seseorang untuk melakukan sesuatu dengan cara-cara yang wajar sesuai kapasitas yang dimiliki dan tanpa memaksakan diri untuk mencari-cari faktor pendukung lain yang akhirnya membebankan dirinya. Pengertian *istitâ’ah* ini pula yang berlaku pada keten-

tuan pelaksanaan ibadah haji dalam rangka memenuhi panggilan Allah seperti yang dijelaskan al-Qur'an pada ayat

*wa lillâhi 'ala an-nâsi hijj al-baiti man istatâ'a ialaihi sabîla*⁵¹

Dan (di antara) kewajiban manusia terhadap Allah melaksanakan ibadah haji ke Baitullah bagi orang-orang yang mampu (*istatâ'a*) mengadakan perjalanan ke sana

Untuk dapat melaksanakan ibadah haji, seseorang harus sudah memenuhi unsur-unsur sebagai orang *mustatî'* dan apabila unsur-unsur *istitâ'ah* tersebut belum terpenuhi maka seseorang belum dikatakan mampu. Unsur-unsur *istitâ'ah* dalam melaksanakan ibadah haji antara lain; cukup bekal, sehat, tersedia sarana kendaraan, terjamin keamanan, terjamin kehidupan keluarga yang ditinggal, dan harta yang bersih. Jika salah unsur tersebut belum terpenuhi seseorang seyogyanya tidak memaksakan diri sebab pengertian *istitâ'ah* tersebut mengindikasikan terpenuhinya kemampuan yang lepas dari unsur memaksakan diri atau mengada-ada.

2. Hubungan Tanda

Persoalan yang segera muncul yang dirasakan seseorang ketika berhadapan dengan pembacaan teks bahasa adalah bagaimana seseorang bisa sampai kepada makna. Ketika orang membuka sebuah kamus untuk mendapatkan makna dari sebuah kata, bisa jadi ia tidak memperoleh kepuasan atau bahkan kekecewaan sebab makna yang ditemukan tidak sesuai dengan apa yang diinginkannya. Orang beranggapan bahwa arti atau makna itu terkandung dalam kata yang tertulis maupun yang diucapkan. Kenyataannya tidak demikian sebab individu sendirilah yang sebenarnya yang memberi makna kata atau tanda bahasa tersebut. Sedangkan makna yang dipahami orang dari sebuah kata, masing-masing mungkin tidak sama oleh sebab terkait dengan aspek aspek-aspek psikologis, sosiologis, emosi, perasaan,

⁵¹ Qur'an, Ali 'Imran (3); 97.

atau terkait konteks ruang dan waktu.⁵²

Sebelum menanyakan makna sebuah kata, orang terlebih dulu dihadapkan pada pertanyaan, 'Apakah arti dari makna itu?'. Pertanyaan semacam ini merupakan masalah dasar dalam persoalan filsafat tentang makna. R Brown mendefinisikan makna sebagai kecenderungan atau disposisi total untuk menggunakan atau bereaksi terhadap suatu bentuk bahasa. Terdapat banyak komponen dalam makna yang ditimbulkan oleh kata, frasa, atau kalimat. Seseorang, menurut Brown, bisa saja menghabiskan waktu produktifnya bertahun-tahun untuk menguraikan makna suatu kalimat tunggal meskipun akhirnya ia tidak mampu menyelesaikan tugas itu. Konsep makna itu sendiri memiliki berbagai dimensi makna tanpa ada makna satu pun yang 'paling benar' di antara makna-makna tersebut. Apa arti dan makna kata *taqwâ* itu, meskipun orang sudah mengenalnya sejak bertahun-tahun, tetapi tak seorang pun yang mampu memberikan makna yang sesungguhnya. Dalam pergaulan sering kita mendengar kata *insyâ`a Allâh* untuk menjanjikan sesuatu, entah itu dalam bentuk keinginan untuk memenuhi janji, atau sekedar memberikan jawaban (*lip service*) sebagai alasan untuk sekedar tidak mengecewakan seseorang atau untuk maksud-maksud lain.

Makna terlahir dari hubungan antara kata sebagai simbol atau tanda bahasa dan manusia. Makna sendiri tidak melekat pada tanda (kata), namun tanda-tanda bahasa tersebut membangkitkan pikiran orang. Jadi, tidak terdapat hubungan langsung antara suatu objek dengan simbol yang mempresentasikannya. Orang mengatakan, "saya sedang sakit kepala", misalnya, orang lain sulit memahami sejauh mana kadar, jenis, kualitas sakit tersebut sampai kepada dokter

⁵² Zabidy dengan menukil dari al-Masnawi bahwa makna itu sebenarnya adalah gambaran dalam dalam pikiran (*as-suwar az-zihniyyah*) yang selanjutnya diekspresikan lewat terminologi berdasar bentuk dan peringkat referensinya dengan sebutan *makna* jika yang dimaksud adalah *lafz* (lafal dan makna layaknya mata keeping uang yang nilainya muncul bersama), *mafhum* (lahir dari signifikasi atas *lafz*), *mahiyah* sebagai jawaban dari *ma huwa*, *haqîqah* sebagai fenomena eksternal dari bahasa, *huwiyyah* ciri yang membedakan dari wujud yang ada. Ada juga sebutan *magzâ* (*meaningful, significant, sense, ma'nâ, maqsid, dalâlah*)

yang menangani sekalipun, meskipun peristiwa sakit tersebut merupakan satu pengalaman yang nyata. Dengan kata lain, tidak salah bila pencarian makna kata bukan sekedar dimulai dan berakhir dengan melihat pada kamus.

Makna dalam kamus lebih bersifat kebahasaan yang cenderung kepada polisemi, dan simbol merujuk kepada objek di dunia nyata; pemahaman adalah perasaan subjektif orang mengenai simbol tersebut; dan referen adalah objek yang sebenarnya eksis di alam nyata. Disamping itu masih ada makna kata yang bersifat filosofis, psikologis, dan logis. Mulanya orang harus tahu arti (Perancis *sens*, Inggris *sense*) dari apa yang ia baca. Arti selalu muncul dalam suatu kalimat atau proposisi. Kata pada dirinya tidak memiliki arti. Hal lain yang harus diperhatikan adalah referensi atau acuan. Referensi merupakan klaim kebenaran dari kalimat atau satuan lebih luas lagi. Jadi, disamping hendak mengatakan sesuatu (*to make sense*), kalimat juga hendak mengatakan kebenaran sesuatu (*to refer*).

Makna akan terbentuk lewat hubungan dialektis antara arti dan referensi. Makna, dengan demikian sebenarnya merupakan suatu peristiwa. Dengan kata lain, tujuan pembacaan (*qirâ`ah*) bukan semata-mata untuk mengerti teks melainkan untuk memperoleh makna teks. Persoalannya adalah bagaimana caranya supaya suatu teks dapat memberikan semaksimal mungkin kepada pembaca.⁵³ Fenomena ini, menurut hemat penulis, tidak bedanya dalam peristiwa memperoleh makna dalam kerja semantik, dimana kerja semantik pada dasarnya merupakan suatu proses dalam memperoleh kualitas makna dari tanda bahasa (sebut kata). Proses ini seyogyanya terwujud di saat orang membaca teks al-Qur`an sehingga tercipta hubungan timbal balik arti bacaan dengan referensi yang menyerta-

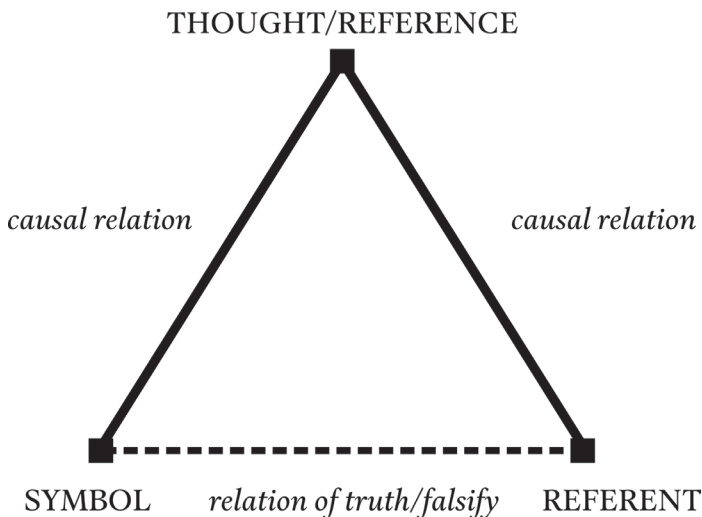
⁵³ St Sunardi, *Membaca Qur`an Bersama Muhammed Arkoun*, hlm.97. Dalam tradisi Islam membaca (*tilawah*) al-Qur`an menjadi kelaziman dan bahkan kewajiban bagi semua Muslim karena al-Qur`an merupakan petunjuk (*hudan*) bagi kehidupan. Namun, bisa jadi seseorang berkali-kali membaca dan bahkan berkali-kali menamatkan bacaannya (khatam), dengan tanpa adanya proses signifikasi terhadap bacaan, tentunya akan mengalami kesulitan dalam menangkap makna terdalam dari pesan-pesan yang dikandungnya.

inya untuk menangkap makna yang sesungguhnya dan pesan-pesan dibalik teks yang ada.

Seorang anak belajar bahasa ibu pada mulanya mempelajari kata-kata yang kemudian diasosiasikan dengan item-item, benda-benda, situasi dan kondisi sekitar yang diamati. Fakta sederhana ini selanjutnya dapat merangsang, menumbuhkan, atau meningkatkan ide sederhana tentang apa itu makna. Berdasar fakta ini, orang berkomunikasi dengan orang lain melalui bahasa dan sudah barang tentu masing-masing punya 'ide' atau 'konsep' yang diasosiasikan dengan tiap kata yang diucapkan. Kerumitan teori semacam ini dikenalkan oleh Ogden dan Richard tahun 1923 yang telah berhasil mengembangkan sebuah *mentalistis theory* 'teori mental', sebuah teori tentang apa yang ada dalam pikiran orang. Ogden dan Richard menjuluki kaitan antara kata dengan konsep sebagai sebuah 'asosiasi', pertalian atau hubungan antara konsep dengan objek (*reference*) dan hubungan antara objek dengan makna kata (*word meaning*). Saat orang mendengar atau membaca sebuah kata, ia menentukan sebuah gambaran mental atas apa yang dipresentasikan atau digambarkan oleh kata tersebut, selanjutnya dengan tepat menyamakan konsep dengan sebuah gambaran atau ide dalam mental. Begitu mudahnya seseorang menangkap sebuah gambar atau ide untuk beberapa kata semisal kata *pintu* atau *kucing* berdasar dasar kognitif tanpa melihat problem atau anggapan lain yang bisa saja timbul. Ide dari gambaran mental terkadang menyesatkan (*mislead*) seperti munculnya ide-ide tentang apakah pintu itu *pintu kayu*, *pintu depan*, *pintu garasi*, *pintu lipat*, dimana dan bagaimana kondisinya dan sebagainya. Jelasnya arti *pintu* atau *kucing* adalah lebih dari yang ada dalam gambaran ide tunggal sementara pengetahuan orang atas kata-kata di atas lebih banyak dan lebih luas dari sekedar kemampuan untuk mengaitkan kata-kata tersebut dengan objek-objek tunggal. Seseorang dapat menggunakan kata-kata tersebut dengan berhasil dalam sejumlah situasi sebab seseorang memiliki pengetahuan yang memungkinkan untuk melakukan hal tersebut. Seperti contoh sebelumnya tentang ungkapan, "Saya sakit kepala", adalah sebuah tanda dari pengalaman

yang nyata, namun tidak seorang pun yang bisa merasakan kadar, jenis atau kualitas sakit tersebut, sekalipun dokter yang mendiagnosanya.

Dalam berbagai bahasa, Jerman, Inggris dan Arab telah dikembangkan teori mengenai pentingnya hubungan antara pemaknaan bahasa dengan proses kesadaran manusia yang berkaitan dengan kehendak, keinginan, rasa, terutama kaitan antara makna bahasa dengan sesuatu yang ada di alam nyata. Hubungan-hubungan ini dianggap penting karena merupakan sebuah proses dalam memaknai bahasa yang menyangkut tiga unsur pokok; yaitu bahasa, dunia, dan mental pikiran manusia. Tiga aspek yang menyangkut fenomena makna ini sering disimbulkan sebagai semiotic triangle 'segi-tiga makna' yang sekaligus merefleksikan mental pikiran manusia (*thought*) sebagai sumber lahirnya bahasa. Inilah yang disebut sebagai *mentalistic theory of meaning*. C.K. Ogden I.A. Richard mengilustrasikan hubungan-hubungan diagramatik sebagai berikut.



Persoalan yang mungkin bisa timbul dari *mentalistic theory of meaning* ini kurang lebih sebagai berikut.

1. Tidak semua kata-kata dapat diasosiasikan dengan gambaran mental karena selain terdapat beberapa kata yang memang

memiliki jarak (medan) lebih besar dari sekedar asosiasi. Jadi, jika semantik itu sebuah ilmu, ia tidak dapat diimplementasikan secara saintis lantaran dimulai dari objek atau (hal-hal) yang tidak teramati dan tidak bisa diperbandingkan.

2. Kata-kata bukan sekedar menjadi unit-unit semantik, sedang makna bisa juga diekspresikan lewat unit-unit bahasa yang lebih kecil dari sekedar kata (semisal morfem). Sebaliknya makna juga dapat diekspresikan lewat unit-unit kalimat yang lebih luas.
3. Makna lebih dari sekedar denotasi. Orang tidak hanya berbicara atau menulis untuk mendeskripsikan sesuatu, kejadian atau peristiwa khusus sebab mereka juga memiliki kebebasan mengekspresikan gagasannya, disukai atau tidak disukai.

Pikiran manusia (*human thought*) boleh jadi menyesatkan dalam proses signifikasi terhadap makna oleh dua alasan. Pertama, bahwa keberadaan proses mental ini berada di luar kesadaran dan barangkali orang sadar bahwa apa yang diekspresikan tersebut dalam bentuk bahasa spontan bukan lewat proses mental yang telah dipersiapkan sebelumnya. Oleh karena akal pikiran diyakini sebagai yang memproduksi bahasa, maka tahapan berpikir ini mesti diikutsertakan dalam proses signifikasi. Namun, oleh karena sesuatu hal bisa jadi bahkan tidak jarang muncul pikiran di luar kesadaran sehingga penggunaan pikiran ini terkadang tidak bisa menunjuk dengan tepat. Kedua, penggunaan *thought* dalam proses mental dalam sebuah tindakan ekspresi berbahasa semestinya menafikan sesuatu yang bersifat irrasional, emosional dalam diri seseorang. Dalam proses mengekspresikan bahasa ini sepertinya tidak dibatasi oleh model 'cara berpikir' saja, melainkan juga melibatkan emosi, perasaan dan keinginan subjektif seseorang. Ini akan tampak sekali pada saat orang mengungkapkan kesedihan atau kegembiraan yang sering tidak merefleksikan pikiran tetapi lebih merefleksikan emosi seseorang.

Tanda atau lambang merupakan sesuatu yang mewakili sesuatu yang lain, yaitu berdasarkan konvensi sekelompok orang. Oleh sebab itu, makna ada dalam pikiran seseorang dan bukan pada lambang.

Orang sering menganggap atau merespon suatu kata seakan-akan kata adalah objek yang diwakili oleh kata tersebut. Sebagai contohnya orang tiba-tiba bulu kuduknya merinding melihat benda aneh dalam kegelapan, atau ketika mendengar sebutan hantu, ular, ulat atau makhluk lain yang menyeramkan. Gelar ‘haji’ atau titel akademik semacam Dr, HC, Ph.D bahkan profesor yang dengan mudah bisa didapatkan bagi orang-orang yang berduit, tenar atau yang berkuasa, ataupun mode ‘jilbab’ yang saat ini sedang marak. Ibaratnya orang mencampuradukkan antara simbol dengan apa yang disimbolkan tentang kualitas akademik, ketaqwaan, atau konsep tentang aurat. Kebingungan dalam membedakan antara dua hal (*dāl* dan *madlūl*) bisa jadi mengarah pada sebuah pemaknaan bahwa orang-orang tertentu memang tidak atau belum layak menyandang predikat intelektual atau religius berdasar mode dan gelar akademis tersebut.

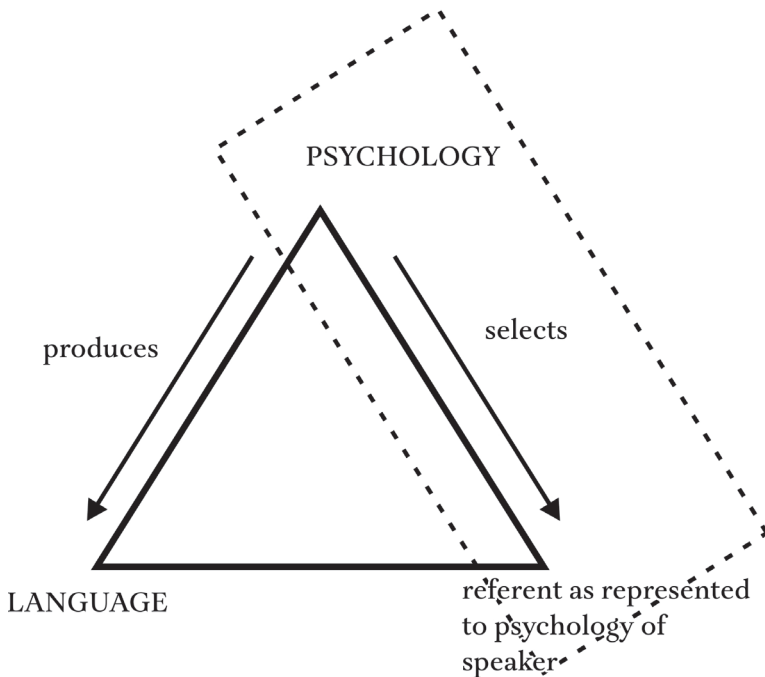
Kata-kata memang berpengaruh dan orang memang seharusnya bereaksi terhadap kata-kata. Kata-kata adalah lambang, dan manusia selayaknya melakukan signifikasi terhadap lambang, sebab jika tidak demikian maka tidak akan artinya lambang-lambang tersebut diciptakan. Alam (*kaun*) adalah tanda, ayat-ayat al-Qur`an juga tanda, maka membaca tanda yang sebenarnya adalah melakukan signifikasi terhadap tanda tersebut untuk memperoleh makna. Membaca tanda berarti melakukan komunikasi, dan orang harus realistis dan memperhatikan bagaimana tanda, simbol (*âyat*) mempengaruhi perilaku, alih alih membuang waktu bagaimana menjinakkan kekuatan kata-kata. Betapapun, tanda-tanda bahasa tidak membawa makna kepada individu jika tidak bereaksi atau melakukan signifikasi atas tanda-tanda bahasa tersebut yang mengakibatkan tanda-tanda tersebut tidak membawa banyak arti dan manfaat.

Tanda bahasa merupakan ‘satu proses hubungan antara bentuk yang menandakan dengan konsep yang ditandakan’ sehingga pemikiran linguistik modern menegaskan bahwa satu tanda tidak mampu mendatangkan makna kecuali dikaitkan dengan tanda-tanda yang lain. Kata-kata dengan sendirinya tidak memiliki makna kecuali individu itu sendiri yang memaknainya. Kata-kata bukanlah objek

yang diwakilinya, demikian pula peta bukan wilayah yang dipetakannya. Kata-kata *bhazzighoor*, *carreddox*, *croovooc*, dan *whazzeeth* tidak berarti apa pun kecuali bila seseorang mengetahui apa yang diwakili oleh kata-kata tersebut. Jika seseorang berbicara dengan orang lain, seseorang hanya menyampaikan kata-kata, bukan makna. Kata-kata tersebut merangsang makna yang sesuai dengan apa yang dipahami atau dianut oleh orang lain. Komunikasi diharapkan lancar apabila makna yang diberikan oleh seseorang terhadap kata-kata mirip dengan makna yang diberikan orang lain terhadap kata-kata yang sama. Namun, kenyataannya tidak selalu demikian. Boleh jadi satu kata yang sama merujuk pada objek yang berbeda, atau kata-kata yang berbeda merujuk pada objek yang sama. Dalam kehidupan sehari-hari ada kata yang mudah dihubungkan dengan bendanya, ada pula yang sulit dan tidak mengacu kepada benda nyata, tetapi lebih mengacu kepada pengertian atau idenya.

Demi menghindari implikasi yang tidak diharapkan dari proses mental dalam teori segitiga semantik Ogden dan Richard dan agar tidak terjebak pada fenomena alam bawah sadar untuk menghasilkan bahasa murni yang lepas dari unsur-unsur emosional yang tidak rasional, maka sebagian ahli meletakkan proses ini sebagai sebuah fenomena psikologi. Ada beberapa aspek psikologi yang relevan dengan proses menghasilkan bahasa yang bermakna dan bisa dipahami. Karena menyangkut bahasa sebagai alat komunikasi, maka teori ini dapat disimplifikasikan dari pengertian simbol yang begitu luas ke dalam ranah bahasa yang lebih sederhana. Puncak dari proses segitiga semantik adalah mengenai apa yang disebut sebagai *referent* 'dunia luar' yang bisa berbentuk sesuatu, peristiwa, atau keadaan yang berkaitan dengan cara membahasakannya. Hal demikian membawa seseorang pada satu hal penting bahwa seseorang tidak selamanya mampu memasuki dunia seperti kenyataan objektif. Semua tergantung kepada *referent* yang telah dipersepsikan di dalam pikiran, gagasan atau gambaran dalam diri seseorang. Dengan perkataan lain, setiap individu memiliki persepsi mentalnya masing-masing. Kata *referent* dengan demikian tidak mesti dipahamai sebagai *a*

world of real external entities 'sebuah entitas eksternal nyata', melainkan sebuah dunia representasi yang direkayasa atau dirancang oleh pikiran manusia. Dengan demikian sebenarnya apa yang dinamakan dunia *referent* adalah berkaitan erat dengan ranah psikologi. Manusia bersama pembawaan mental dan pikirannya tidak mampu mengakses dunia sebagai sebuah postulasi dari *referent* yang tetap, tepat, dan mapan (*pe-establish referents*). Seluruh fenomena yang relevan dengan pemahaman seseorang tentang bahasa adalah dunia yang direpresentasikan oleh pikiran melalui pengamatan, ingatan, gambaran, atau oleh pengalaman yang pernah ditemukan. Dalam hal ini, setiap individu mestinya berbeda dalam cara-cara menangkap sebuah *referent*. Perbedaan dalam cara menangkap *referent* ini pula yang melahirkan berbagai makna yang berbeda.



Pertimbangan psikologis yang dipakai untuk melihat hubungan tiga aspek dalam segitiga semantik dapat dijabarkan sebagai berikut. Pertama, psikologi memiliki kaitan kausalitas, baik terhadap *symbol*

mapun *referent*. Dari sisi *symbol*, hubungan kausalitas terhadap psikologi dijelaskan oleh fakta yang telah diamati yang seterusnya pikiran seseorang memproduksi bahasa melalui cara memilih atau mengkonstruksi ekspresi bahasa tertentu sesuai yang ia digunakan. Dalam proses psikologi, sebuah keputusan bahasa ditetapkan dan kata-kata dipilih.⁵⁴

Sebaliknya, hubungan kausalitas antara *psychology-symbol* dengan *psychology-referent* dalam segitiga semantik tidak mengandalkan terdapatnya hubungan kausal antara *symbol* dan *referent*. Kata-kata tidak memiliki hubungan kausal langsung dengan benda-benda yang telah ada dan dipersiapkan. Tidak terdapatnya hubungan inheren antara sebuah rangkaian bunyi dengan sebuah *referent* tertentu dijadikan alasan mengenai terdapatnya perbedaan penggunaan bahasa atau perbedaan keseluruhan kata-kata yang digunakan untuk benda atau sesuatu objek yang sama. Contohnya, dalam membentuk *onomatopoeic*⁵⁵, kata-kata yang disuarakan menjadi berbeda antara bahasa yang satu dengan bahasa yang lain semacam *meong* (Indonesia), *muwâ'* (Arab), dan *mew* (Inggris), suara *dor, der* (Indonesia) dan *pang* (Belanda), suara *mbek* (Jawa) dan *bâ'* (Arab). Namun, adakalanya terdapat kemiripan atau kesamaan bunyi antara *onomatopoeic* dengan *referent*-nya berdasar mediasi psikologi yang dilakukan antara dua penutur yang berbeda bahasanya.

3. Al-Qur`an dan Gejala Metafor

Perkembangan ke arah semantik metaforis (*metaphorical semantics*) dalam bahasa Arab tidak lepas dari kebutuhan dalam kehidupan berbahasa itu sendiri dimana banyak sekali kata-kata yang pada mulanya menunjukkan arti konkrit- inderawi lalu bergeser ke arah arti abstrak yang bersifat konsepsi. Perubahan itu tidak terbatas pada

⁵⁴ *Referent* dalam hal ini telah dipertimbangkan sebagai bagian dari ranah psikologi yang mana hubungan kausalitas terjadi berdasar fakta dalam penggunaan bahasa dan dalam memberlakukan kata-kata untuk satu *referent* tertentu.

⁵⁵ *Onomatopoeic* adalah pembentukan kata untuk menirukan bunyi atau suara.

unsur kosakatanya, melainkan juga pada bentuk struktur gaya bahasanya (*asâlib*) dari dasar arti kognitifnya dengan gaya retorik beralih bergeser kepada pengertian metaforis. Pergeseran gaya dan makna dalam bahasa ini tidak lain untuk memenuhi kebutuhan akan keindahan dan seni berbahasa. Sejak sebelum datangnya Islam telah terjadi apa yang dinamakan sebagai fenomena *dakhîl* dan *mu'arrab* (pengaraban, arabisasi) kata-kata dan istilah asing yang masuk dalam bahasa Arab yang kemudian menjadi bagian yang tak terpisahkan dari bahasa Arab.⁵⁶

Istilah metafor atau *majâz* dalam bahasa Arab menunjuk arti perpindahan dari satu aspek ke aspek lain kemudian digunakan istilah menyerupai 'jalan pintas' yang dijadikan sarana untuk menunjuk maksud tertentu Dalam ilmu bahasa Arab istilah ini dimaknai sebagai *isti'mâl al-lafz li gair ma wudi'a lahu*⁵⁷. Ulama yang pertama mengenalkan teori atau cara ini tidak lain Abu Ubaidah bi al-Masna (w 209 H) dengan menunjukkan segi-segi keindahan sastra dalam al-Qur'an yang sejalan dengan watak bahasa Arab. Seperti ungkapan al-Qur'an dengan cara pelesapan kata dalam *wa is'al al-qaryata allati kunnâ 'alaihâ* 'tanyakan pada desa yang kami pernah di sana' melalui penghilangan sebuah kata sehingga dialihkan pada pengertian *wa is'al ahla a-qaryah* 'tanyakan pada penduduk desa' Metode ini berlangsung lewat pelesapan kata, khabar, atau kata tunggal yang memiliki banyak makna dan sebaliknya.⁵⁸

Berangkat dari peristiwa *majâz* dengan segala jenisnya, muncul kemudian pemahaman yang berbeda-beda dari para penakwil al-Qur'an lantaran perbedaan cara dan metode di kalangan umat Islam. Bagi kalangan yang tidak mendalami persoalan *majâz* mungkin saja terjebak pada kesalahpahaman dalam mengungkap al-Qur'an.

⁵⁶ Hilmi Khalil, *al-Muwallad fi al-Arabiyyah Dirasah fi Numuww al-Lughah al-Arabiyyah wa Tatawwuruha ba'da al-Islam*, Beirut: Dar an-Nahdah al-Arabiyyah, 1985, hlm 213.

⁵⁷ Ahmad al-Hasyimi, *Jawahir al-Balagh*, Beirut Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422 H/ 2001 M, hlm. 77.

⁵⁸ Abu 'Ubaidah, *Majaz al-Qur'an* Juz 1, al-Qahirah, Muhammad Sami Amin al-Janji, 1374 H/1954 M, hlm. 8

Orang bisa jadi tidak mengerti bagaimana benda mati semisal tembok bisa memiliki keinginan (*fa wajada fihâ jidâran yurîdu an yanqudda*) atau mengapa desa itu bisa ditanya (*was`al a-qaryata allatî kunnâ fîhâ*) kalau tidak menganggap fenomena *majâz* adalah suatu kebohongan.

Satu bentuk kelemahan orang dalam memahami karakter bahasa Arab adalah jika menyebut *majâz* merupakan suatu kebohongan sehingga semua katakerja yang disandarkan kepada selain makhluk hidup tidak dibenarkan. Konsekuensinya, ada pandangan yang mengatakan sebagian kalam al-Qur`an bisa jadi dianggap mengandung kebohongan.⁵⁹

Perkembangan perubahan makna secara metaforis dikenalkan oleh al-Jahiz (w.255H) sebagai sekedar apa yang dimaksud Abu Ubaidah di atas melainkan juga bahwa pengertian *majâz* dilawankan dengan pengertian *haqîqah*. Hal ini memunculkan perkembangan makna metaforis seperti yang dijelaskan dalam bukunya *Kitâb al-Hayawân* dalam bab *majâz at-tasybîh*, yaitu ‘penyerupaan’ seperti kata *akala* ‘makan’ dalam ayat *inna allazîna ya`kulûna amwâl al-yatâmâ zulman* ‘sesungguhnya mereka yang memakan harta anak yatim secara tidak benar’ dengan ungkapan *sammâ`ûna li al-kazib âkilûn li as-suht*. Dimaksud jika mereka memakan harta yang haram diibaratkan orang menaiki tunggangan tanpa mau mengeluarkan uang sepeser pun untuk makanan binatang tersebut. Contoh bentuk *majâz* lain adalah ayat selanjutnya *innamâ ya`kulûna fi butûnihim nârâ* ‘sebenarnya mereka itu menelan api dalam perutnya.

Pada aspek lain al-Jahiz berbicara mengenai kata *zauq* ‘rasa’ seperti perkataan seseorang ketika berlebih-lebihan dalam menghukum budaknya *zuq* ‘rasakan’ bagaimana dia bisa mencicipi rasa sebagaimana firman Allah

*Summa subbû fauqa ra`sihi min`azâbi al-jahîm, zuq innaka anta al-`azîz al-karîm*⁶⁰

⁵⁹ Ibn Qutaibah, *Ta`wil Musykil al-Qur`an*, hlm 132.

⁶⁰ Qur`an, ad-Dukhan (44); 49.

Kemudian tuangkanlah di atas kepalanya siksaan (air) yang amat panas. Rasakan, sesungguhnya kamu orang yang perkasa lagi mulia.

Dalam tradisi bahasa Arab dipakai ungkapan *jâ'at as-samâ`* 'langit datang' dalam pengertian peristiwa besar seperti yang diungkapkan seorang penyair

Iza saqata as-samâ` al-yauma bi ard qaumin ra'ainâhu wa in kânû gaddâban

Jika langit hari ini jatuh di bumi suatu kaum pastilah kami lindungi meskipun mereka marah

Mereka mengira mampu menahan langit padahal langit itu sendiri tidak pernah turun. Oleh al-Jahiz dikatakan jika gaya bahasa semacam dipaksakan, barangkali orang sedikit banyak tidak memahami watak bangsa Arab. Ungkapan ini mencerminkan kebanggaan terhadap bahasa yang mereka miliki, dan tradisi berbahasa semacam ini cukup banyak berkembang di kalangan bangsa Arab. Bagi al-Jahiz penggunaan gaya metaforis semacam ini termasuk penerapan metode perubahan makna ke arah perluasan (*widening*)

Gaya bahasa metaforis dalam bahasa Arab terus mengalami perkembangan terutama di lingkungan para pemerhati ilmu retorika al-Qur'an. Puncaknya, pada abad ke empat hijriyah, perkembangan studi metaforis memusatkan perhatian kepada aspek yang pada pokoknya terbatas pada hubungan antara makna asli (*dalâlah asliyyah*) dan makna metaforis, yaitu dalam bentuk hubungan antara lafal dengan makna. Ibn Jinni menegaskan *majâz* adalah lawan dari *haqîqah*. Artinya, ketika apa yang ditetapkan dalam pemakaian sebagai makna hakiki, kemudian ada pengalihan makna ke arah perluasan (*ittisâ'*), penegasan (*taukîd*), dan penyerupaan (*tasybîh*), itulah yang disebut sebagai *majâz*, dan apabila tidak terjadi peristiwa

bahasa semacam ini, maka maknanya disebut makna hakiki.⁶¹

Ittisâ' atau perluasan makna berlaku sebagaimana dicontohkan sebelumnya dalam ayat *wa is'al `al al-qaryata allatî kunnâ `alaihâ* disebabkan penggunaan kalimat bertanya untuk jawaban yang bukan semestinya, atau pertanyaan *kam min qaryatin mas`ûlatin* memuat pengertian luas yaitu 'berapa banyak desa yang ditanyakan' dan berapa yang dijawab' atau 'beberapa banyak desa dan berapa banyak pertanyaan yang diajukan'. Perlu dicatat, bahwa proses metaforis bertujuan untuk memperluas makna lewat cara penuturan bahasa yang melebihi kapasitas bahasa itu sendiri sehingga diperoleh makna baru. Fenoemna *majâz* sebagai akibat pemakaian penuturan bahasa yang semula tidak ada kaitan sama sekali dengan berpikir metaforis, namun keinginan untuk mengelabui pendengar agar mampu menghindar dari makna asli, dan selanjutnya menjadi salah satu tradisi dalam gaya berbahasa. Disebut al-Jurjani, jika ungkapan bahasa itu menyimpang dari (makna) aslinya maka ungkapan bahasa disebut sebagai *majâz* dalam pengertian mereka (penutur) telah melintas dari makna tetapnya atau meninggalkannya atau bergeser dari posisinya semula melalui jalan pintas.⁶²

Jadi, bisa jadi terdapatnya lafal yang meninggalkan makna asli dan berpindah ke makna baru atau dalam istilah linguistik disebut sebagai *tatawwur lugawi* 'perubahan bahasa' ke arah metaforis dalam situasi tertentu melalui bentuk pemalingan (*laftah*), dilakukan dengan cermat serta mengakibatkan pergeseran atau perkembangan bahasa atau yang dikenal sebagai *at-tatawwur fi dalâlah al-alfâz*. Bertolak dari pemikiran Ibn Jinni dan al-Jurjani, para ahli bahasa dihadapkan pada fakta-fakta kebahasaan sebagai berikut, yaitu

- 1). penggunaan metode *majâz* dalam mengalihkan suatu lafal dari makna asli kognitif kepada makna lain deskriptif disebabkan adanya pergeseran atau perluasan hubungan antara *dâl* (penanda) dengan *madlûl* (petanda) nya yang begitu

⁶¹ Ibn Jinni, *Al-Khasâ`is* Juz 2, ed. Muhammad 'Ali Najjar, Beirut, 'Alam al-Kutub, 1403 H/ 1983 M, hlm 443.

⁶² 'Abd al-Qahir al-Jurjani, *Asrâr al-Balâgah fi 'Ilm al-Bayân*, Muhammad Rasyid Rida (ed), Mesir, Matba'ah at-Taraqi, 1403 H/1983 M, hlm. 323.

dinamis,

- 2). gejala metafor menjadi bagian yang tak terpisahkan dari perluasan pemakaian bahasa oleh penuturnya untuk tujuan peningkatan kapasitas bahasa ke arah model atau gaya bahasa yang lebih mengutamakan kecermatan dalam pengeksresiannya,
- 3). peristiwa metafor menjadi salah satu karakteristik yang merupakan bagian naluri bahasa yang dibutuhkan oleh para penggunanya berdasar keinginan mengalihkan makna ke arah lebih tepat (*muqtadâ al-hâl*) oleh situasi dan lingkungan serta oleh faktor-faktor perkembangan dalam kehidupan bahasa para penuturnya.

Disebut Ullman, pergeseran makna terbagi kepada tiga peristiwa yaitu perluasan (*tausi'*), penyempitan (*tadyîq*, dan pergeseran (*intiqâl*) yang mana peristiwa tersebut sejalan dengan fenomena yang terjadi pada bahasa Arab, yaitu dalam peristiwa *majâz*. Hanya saja, dalam bahasa Arab peristilahan tersebut dikenal dengan sebutan sebagai *itlâq al-â'm 'ala al-khâs* atau sebaliknya, dan tidak jauh bedanya dengan pengertian perluasan makna.

Perubahan dan perluasan makna bahasa terkait erat dengan persoalan kapasitas mental di balik perwujudan pergeseran yang terus melahirkan relasi atau hubungan antara makna lama dengan apa yang disebut sebagai makna baru. Hubungan ini mengatur proses perubahan semantik sekaligus menjadi pusat pengendali atau semacam proses resiprokal dalam melahirkan makna. Dalam bahasa Arab, peristiwa perubahan dan pergeseran makna ini terjadi dalam empat kategori yaitu *al-musyâbahah bain al-madlûlaini* (keserupaan dua makna); *al-'alaqah baina al-madlûlaini* (hubungan antara dua makna); *al-musyâbahah baina al-lafzaini* (kemiripan antara dua lafal); dan *al-'alâqah baina al-lafzaini* (relasi antara dua lafal) yang kesemuanya tidak lepas dari fenomena *majâz* atau peristiwa metaforis.⁶³

⁶³ Lihat Hilmi Khalil, *Al-Muwallad fi al-'Arabiyyah*, Beirut, Dar an-Nahdah al-'Arabiyyah, 1405H/1985 M, hlm107.

Jika diperhatikan, terjadinya peristiwa *majâz* dalam pola dan struktur bahasa Arab kebanyakan terjadi pada kosakata (*mufradât*) dengan memperhatikan aspek-aspek keindahan dalam peristiwa bahasa. Peristiwa *majâz* ini dalam bahasa Arab menyerupai fenomena munculnya bahasa generatif (*lugah taulîdiyah*), bedanya jika *majâz* menekankan aspek hubungan-hubungan yang sifatnya ada penambahan unsur ‘keindahan’, sementara dalam peristiwa generatif tidak demikian.

Sepanjang waktu, bahasa dan tanda-tanda bahasa berubah, akan tetapi jangan sampai terjadi kesalahpahaman mengenai pergantian tanda tersebut. Orang mengira bahwa ‘kosakata’ hanya mengalami perubahan fonis pada penanda atau makna pada petanda. Pandangan ini menurut de Saussure tidak cukup memadai, karena apapun faktor pergantiannya, apakah terpisah atau tergabung, pergantian selalu mengaitkan perubahan hubungan antara petanda dan penanda. Kaitan-kaitan *signifier-signified* yang baru bisa menggantikan kaitan-kaitan yang lama atau menambah jumlah kaitan-kaitan itu. Meskipun tidak terdapat pergantian yang penting pada penanda, terdapat perubahan hubungan antara gagasan dan lambang.

Dalam bahasa Inggris Kuno, bentuk prasastra *fôt* ‘kaki’ tetap *fôt* (*foot* dalam Inggris Modern), sedangkan bentuk jamaknya *fôti* menjadi *fêt* (*feet* dalam Inggris Modern). Kata Jerman Kuno *dritteil*, ‘sepertiga’, menjadi *drittel* dalam bahasa Jerman Modern. Pergantian apapun yang telah terjadi ada satu hal yang sudah pasti, perubahan dalam hubungan, yaitu muncul hubungan lain antara materi fonis dan gagasan. Dahulu *tide* berarti *period* atau *season*, sekarang *tide* berarti *periodic rise and fall of water level* (periode gelombang pasang dan surut ombak). Dahulu *mouse* hanya berarti *tikus*, sejenis hewan kecil pengerat, sekarang *mouse* memiliki arti yang baru seiring dengan penemuan komputer pribadi, suatu arti yang berdampingan dengan arti yang lama. Dalam bahasa Arab, kata *qâtirah* pada mulanya adalah sebutan untuk binatang ‘unta’ yang berjalan paling depan dalam ‘barisan kafilah’ yang disebut *qitâr*. Sekarang, kata *qâtirah* adalah lokomotif yang menarik gerbong kereta api (*qitâr*).

Sebuah *lisân* sama sekali tidak berkekuatan untuk mempertahankan diri terhadap faktor-faktor yang setiap waktu mengubah hubungan antara penanda dan petanda. Ini adalah adalah suatu konsekuensi dari tabiat yang berubah-ubah (*an arbitrary character*) dari suatu lambang.

De Saussure menekankan akan kesewenangan (*arbitrariness*) kaitan *signifier-signified* dan bahwa kesewenangan ini mencegah perubahan linguistik dengan sengaja. Sekarang tampak nyata bahwa kesewenangan yang sama memungkinkan bahasa untuk terus berubah. Jika tanda tidak sewenang-wenang, arti-arti yang baru tentang *tide* dan *mouse* tidak akan pernah ada.⁶⁴

Suatu keadaan *lisân* tertentu selalu merupakan hasil faktor-faktor historis, dan faktor-faktor inilah yang menjelaskan mengapa lambang-lambang bahasa itu tidak berubah, dalam arti ia kedap terhadap segala perubahan yang sifatnya semena-mena (*arbitrary*). *Lisân al-'Arab*, bukan sekedar sebuah kontrak bahasa yang aturan-aturannya dibuat bersama secara bebas, ia menjadi pilihan yang telah dilakukan sehingga masyarakat Arab tidak dapat memaksakan kekuasaannya pada satu 'kata'pun karena masyarakat Arab telah terikat oleh *lisân* seperti apa adanya.

Akan tetapi, meskipun tanda bahasa itu sewenang-wenang (*arbitrary*) sampai terjadi hubungan antara 'petanda'(*signified*) dan 'penanda'(*signifier*)nya, tanda itu sendiri tidaklah sewenang-wenang bagi para pengguna bahasa. Kalau saja itu terjadi, setiap orang dapat menyampaikan tanda-tanda apa pun yang mereka inginkan, dan komunikasi tidak akan berjalan.⁶⁵

Al-Qur'an menegaskan kembali kesewenangan (*arbitrariness*) tanda linguistik yang tidak berubah ini dengan tetap mengikuti *lisân al-'Arab* dalam pemilihan dan penggunaan menggunakan kosakata (*mufradât*) nya. Al-Qur'an, dalam berbagai leksikal Arab, tidak membuat perubahan apa pun, kata-kata tersebut dibunyikan sebagai

⁶⁴ W. Terrence Gordon, *Saussure Untuk Pemula*, Saussure Untuk Pemula (Penerbit Kanisius, 2002), hlm. 30.

⁶⁵ W. Terrence Gordon, *Saussure*, hlm. 25.

orang Arab bertutur dan ditulis sebagaimana mereka menulis. Namun, perlu diperhatikan bahwa ketika al-Qur`an memilih dan menggunakan kata-kata (*mufradât*), ia sertamerta dengan sengaja meletakkan makna dan lafal dalam bingkai bahasa Qur`ani. Kata-kata seperti *ṣalâh*, *nabîy*, *rasûl*, *sâ`ah*, *nusyûr*, *nâr*, *zîkr* sudah sejak lama dikenal dan digunakan bangsa Arab sebagai *lisân* mereka. Disamping itu, masih 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 berikut.

subbû fauqa ra'sihi min 'azâb al-hamîm, zuq innaka al-'azîz al-karîm. inna syajarat az-zaqqûm, ta'âm al-a'sîm, ka al-muhli yagli fî al-butûn, ka galyi al-hamîm, khuzûhu fa'tilûhu ila sawâ'i al-jahîm, summa

Sesungguhnya pohon zaqqum itu makanan orang yang banyak berdosa. (ia) sebagai kotoran minyak 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. Rasakanlah, sesungguhnya kamu orang yang perkasa lagi mulia.⁶⁶

Untuk memudahkan pemahaman terhadap *lisân* sebagai warisan bangsa Arab yang aturannya tetap dan tidak mudah berubah, *lisân* perlu diletakkan dalam kerangka sosialnya dan dibandingkan dengan pranata sosial. Pertama, banyak sedikitnya kebebasan yang dimiliki pranata-pranata sosial terlihat dari keseimbangan yang berbeda antara tradisi yang dipaksakan dan tindakan bebas masyarakat. Dalam satu kategori tertentu, faktor-faktor tradisi sedikit lebih kuat dari faktor-faktor masyarakat. Kembali kepada tradisi *lisân*, orang sering bertanya-tanya mengapa faktor historis begitu kuat mendominasi *lisân* di satu sisi, dan pada sisi lain mengabaikan perubahan yang sifatnya drastis dan segera.

Orang perlu mengingat begitu besarnya perjuangan dan upaya

⁶⁶ Q.S. ad-Dukhân (44) : 43—49. Ucapan ini merupakan bentuk cemoohan.

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 *lisân 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 *lisân* Nabi Muhammad saw. yang lisannya adalah *lisân 'Arabiy* sehingga al-Qur`an mudah dibaca, dipahami, dan diperoleh pelajaran darinya.

Fa innamâ yassarnâka la'llahum yatazakkarûn

Sesungguhnya, Kami mudahkan al-Qur`an itu dengan bahasamu (*lisânika*) supaya mereka mendapat pelajaran.⁶⁷

Perjuangan menuju terbentuknya *lisân 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. Perlu ditambahkan, bahwa renungan tidak campur tangan dalam kegiatan suatu bahasa; bahwa penutur, pada dasarnya tidak menyadari aturan-aturan *lisân*. Fakta-fakta bahasa tidak mengandung kritik dan masyarakat penutur (*mutakallimun*) pada umumnya puas dengan *lisân* yang mereka terima, dan di antara mereka bahkan membanggakannya. Karena tanda linguistik itu bersifat semena-mena (*arbitrary*), ia didefinisikan sebagai bahasa (sistem) dengan cara meniadakan bunyi aktual (sebagai bahasa mental), dan ia hanya mengenal satu aturan, yaitu tradisi yang hidup dalam masyarakat penuturnya. Inilah hikmahnya al-Qur`an diturunkan dalam *lisân al-'Arab*, dan bukan diturunkan dengan *lisân* yang lain. Al-Qur`an sangat bijaksana dengan menjadikan bahasanya sebagai *lisân 'Arabîy mubîn* agar pesan dan petunjuknya mudah dipahami. Al-Qur`an memang sebuah 'kitab bijak' (*al-Qur`ân al-Hakîm*) yang diturunkan dari Yang Maha Bijak (*al-Hakîm*).

⁶⁷ Qur`an, ad-Dukhân (44) : 58.

Namun, bagaimanapun juga *lisân* (*langue*) sepertinya tidak mengalami perubahan, akan tetapi *lisân* tetap berada dalam satu titik waktu, dan sepanjang waktu segalanya akan mengalami perubahan sesuai dengan *sunnatullâh*, termasuk tanda bahasa. Dalam *lisân*, terdapat prinsip kesinambungan karena jalannya waktu yang dapat menimbulkan dampak lain yang berbeda dari semua yang disebutkan di atas. Kondisi berproses atau *sairûrah* menurut istilah Shahrur, menjadikan sesuatu yang telah ada kemudian dipengaruhi oleh perubahan waktu dan berubah menjadi sesuatu yang lain. Kondisi menjadi (*sairûrah*) tidak akan pernah terwujud selama tidak adanya sesuatu yang mengalami 'kondisi berproses'. Semua itu mengantarkan orang pada keyakinan tidak ada eksistensi tanpa perkembangan, dan tidak ada perkembangan tanpa eksistensi.

Al-Qur`an sebagai *lisân Arab*, merupakan tanda-tanda linguistik dan telah mengalami perubahan, bahkan telah menimbulkan pergeseran semantik yang jauh melampaui arti kata-kata yang pakai oleh bangsa Arab sebagai penuturnya. Al-Qur`an telah menciptakan perubahan hubungan penanda dan petanda, dari konsep dan cara berpikir yang serba fisik ke arah konsep dan berpikir metafisik. Al-Qur`an dan bahasanya memungkinkan pembaca dan penutur untuk terus memahami dan membuat dirinya dipahami. Bahasa al-Qur`an akan senantiasa hidup dalam komunitas dan dihidupkan oleh penuturnya, dan meskipun penutur secara individu tidak mampu mengubahnya, tetapi gerak waktu dan kekuatan ilmu dan pengetahuan memungkinkan pesan-pesan bahasanya untuk berkembang dan mengalami perubahan, kecil atau besar sebagai pelita dan petunjuk (*hudan*) bagi manusia dan alam semesta.

4. Peristiwa Perubahan

Dalam al-Qur`an, tanda-tanda bahasa telah mengalami perubahan yang bukan saja menimbulkan *semantic shifting* 'pergeseran semantik', melainkan perubahan tersebut jauh melampaui arti yang dipahami oleh bangsa Arab sebagai penuturnya ke arah makna yang lebih bercorak *metaphorical semantics*. Al-Qur`an telah mencipt-

takan berbagai perubahan bentuk hubungan antara penanda dengan petanda, dari konsep dan cara berpikir yang serba fisik ke arah konsep dan berpikir metafisik.

Al-Qur`an, di satu sisi, menunjukkan tanda-tanda linguistik yang tidak berubah ini (*immutability*) dengan tetap mengikuti *lisân al-‘Arab* dalam menggunakan setiap leksikalnya. Artinya, al-Qur`an dalam berbagai leksikal Arab tidak membuat perubahan apa pun, dan kata-kata dibunyikan sebagai orang Arab bertutur, ditulis sebagaimana mereka menulis. Perlu diketahui, menurut hasil perhitungan statistik yang dilakukan oleh Hilmi Musa melalui alat komputer, jumlah akar leksikal yang digunakan al-Qur`an tidak melebihi 15% dari seluruh akar leksikal bahasa Arab. Jadi, sekitar 85 % kekayaan leksikal bahasa Arab seluruhnya termaktub dalam khasanah *mu’jam ‘kamus’*.⁶⁸

Kata *jannah*, sebagaimana diperkirakan berasal dari bahasa Latin yang kemudian masuk dalam bahasa Yunani, dalam bahasa Arab diartikan sebagai *pohon rindang, pohon kurma yang tinggi dan berdaun lebat, tempat sejuk yang terlindung pepohonan*. Meskipun kata ini dipakai al-Qur`an sebagai ‘apa adanya’ dalam pengertian fisik duniawi, tetapi telah terjadi pergeseran semantik di dalamnya oleh perubahan hubungan penanda dan petanda ke arah makna metafisik yang lebih spesifik, yaitu ‘tempat’ atau ‘kondisi’ yang membahagikan di akhirat atau yang disebut sebagai *dâr an-na’îm*.⁶⁹

Kata *jilbâb* (jamak *jalâbîb*) yang dalam bahasa Arab pada mulanya berupa tanda semena, yaitu merujuk pada pakaian wanita (*women’s dress*), kemudian digunakan al-Qur`an yang referensinya menunjuk pada ‘bahasa mental’ (*language of thought*) yang membawa manusia kepada kesadaran akan sebuah pranata yang di dalamnya diperlukan adanya keselarasan antara sarana yang digunakan dengan tujuan yang ingin dicapai. Dalam surat al-Ahzâb disebutkan berikut.

⁶⁸ Lihat ‘abûr Syahîn, *Fi Ilm al-Lughah al-Arabiyyah*, 2006

⁶⁹ Baca Udah Khalil Udah, *At-Tatawwur ad-Dalâlî baina Ligah asy-Syi’r al-Jâhilî wa Lughah al-Qur`ân al-Karîm* (Beirut: Maktabah al-Manar, 1405/1985, hlm. 400-416.

*Yâ ayyuha an-nabiyyu qul li azwâjika wa banâtika wa nisâ` al-mu`minin yudnîna `alaihinna jalâbihinna zâlika adnâ an yu`rafna fala yu`zaina wa kâna Allahu gafûran rahîman.*⁷⁰

Hai Nabi, katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak perempuanmu dan isteri-isteri orang-orang Mukmin, “Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya (*jalâbib*) ke seluruh tubuh mereka!” Yang sedemikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal sehingga mereka tidak diganggu. Dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang

Dengan demikian, *jilbâb* tidak lagi menjadi ‘tanda’ semena, karena mode yang menetapkan ‘busana Muslimah’ tidak seluruhnya semena, dan seorang Muslimah yang taat tidak melepaskan diri dari syarat-syarat yang ditetapkan oleh syariat tentang ‘*aurah*. Pesona *jilbâb* memang sangat menarik perhatian sebab kata *jalaba* artinya ‘menarik’ dan ‘membawa’ kepada perhatian dan *jallâb* artinya *attractive* ‘menarik perhatian’ sehingga ‘bahasa mode’ pun menjadi semena-mena untuk menyebut pakaian *syar`î* tersebut sebagai ‘busana Muslim’, ‘gaun Muslim’, gamis’ sampai kepada mereduksi istilah *jilbâb* pada pengertian *veil* kerudung saja.

Al-Qur`an tidak saja menarik untuk dikaji, ia memuat fakta sinkronis dan fakta diakronis, ia membentuk struktur *in praesentia* dan *in absentia*. Al-Qur`an mampu menumbuhkan kesadaran vertikal dan kesadaran horisontal, ia dapat merubah *mental images* bangsa Arab seperti yang terjadi pada diri Umar bin Khattab yang hatinya sontak bergetar ketika membaca *su`uf* ‘lembaran-lembaran’ al-Qur`an yang disodorkan adiknya, Fatimah. Apa yang dibaca Umar menurut sebuah riwayat adalah sebagai berikut.

*Tâhâ mâ anzalnâ `alaika al-qur`âna litasyqâ illa tazkiratan liman yakhsyâ tanzîlan min man khalaqa al-ard wa as-samâwâti al-`ula ar-rahmânu `ala al-`arsy istawâ*⁷¹

⁷⁰ Qur`an, Al-Ahzab (33) : 59.

⁷¹ Qur`an, Tâhâ (20) : 1—5.

Tâhâ, Kami tidak menurunkan al-Qur`an (*al-Qur`ân* 'bacaan') ini kepadamu agar kamu menjadi susah (*litasyqâ*), tetapi sebagai peringatan bagi orang yang takut (kepada Allah), yang diturunkan (*tanzîlan*) dari Allah yang menciptakan langit dan bumi dan yang tinggi, (yaitu) Tuhan Yang Maha Pemurah, Yang bersemayam di atas 'arsy.

Apa yang dibaca Umar tidak lain adalah sebuah performansi dari *lisân 'Arabî*, dan sebagai penuturnya, ia tentunya sangat paham akan 'bahasa ibu'nya. Akan tetapi, sampai saat memegang lembaran mushaf itu, ia belum mengenal bahasa al-Qur`an, dan baru saja disapa dengan bunyi □âhâ, ia dipaksa berpikir keras tentang apa yang sedang dibacanya, yaitu mengenai hubungan 'bacaan' (*qur`ân*) dengan 'kesusahannya' (*syaqâ`*), apalagi 'bacaan' tersebut harus diturunkan (*tanzîl*) dari Tuhan yang menciptakan langit dan bumi, dan Ia bersemayam di 'arsy.

Terdapat tanda-tanda bahasa aneh yang tersusun sedemikian rupa, saling berkaitan dan saling mempengaruhi yang tidak mungkin Umar memahami dan mengartikan tanda-tanda bahasa tersebut secara semena-mena. Telah terjadi perubahan hubungan gagasan dan tanda bahasa dalam diri Umar sehingga secara tidak sadar ia telah memperoleh makna baru dari kata *qur`ân*. Al-Qur`an itu *kalâmmullâh*, dan *kalâm* tersebut telah bertindak sebagai verba aktif yang 'menoreh goresan' (arti *kallama* 'melukai') atau *nandes* (bahasa Jawa) dalam hati pendengar atau pembacanya. Hati Umar bergetar melihat kebenaran risalah yang dibawa oleh Muhammad, sosok yang selama itu dianggapnya sebagai musuh.⁷²

Al-Qur`an sebagai *kalâm (parole)* merupakan 'tanda-tanda linguistik' (*linguistic signs*) yang tetap dan tidak berubah karena ia *kalâm* Tuhan dan bukan *kalâm* manusia yang setiap saat mengalami

⁷² Peristiwa sejalan dengan *triangle semantic* seperti disampaikan Izutsu tentang *cognitial attention* yang ditangkap sebagai *the sign of objek* (A) lewat *intermediate region* dalam *a particular region of meditation* yang kemudian menghasilkan *the meaning of sign* (B). Lihat Tosihiko Izutsu, *The Structure of the Ethical terms in The Koran* (Tokyo: The Keio Institute of Philological Studies Keio University, 1969), hlm. 7—8.

perubahan. Sebagai *kalâm*, al-Qur`an tetap sebagaimana adanya, sebuah korpus linguistik yang sempurna, baik sebagai *kalâm* potensi (*al- kalâm bi al-quwwah*) maupun *kalâm* aktif (*al- kalâm bi al-fi`l*). Sebagai *al- kalâm bi al-quwwah*, al-Qur`an menjadi tanda linguistik yang tetap karena terbingkai oleh *lisân* yang menempati waktu dan oleh faktor-faktor pelestari berupa tradisi lisan (oral) dan terjaga rapi dari manupulasi. Sebagai *al- kalâm bi al-fi`l*, al-Qur`an adalah tanda linguistik yang hidup dan aktif karena ia subjek sekaligus objek. Ia tidak saja bersifat *centrifugal*, atau sebuah *centrifuge* yang menjadi sumber mengalirnya petunjuk, ilmu, dan penalaran, melainkan juga bersifat *centripetal*, yaitu untuk rujukan bagi petunjuk hidup, konsultasi jiwa, nalar, dan pengetahuan.

Ciri yang menandai perubahan dalam masyarakat Arab sebelum datangnya Islam adalah proses menyatunya bahasa suku-suku Arab dalam satu dialek Quraisy, dialek yang mampu menguasai kabilah-kabilah Arab Utara pada masa Jahiliah meskipun penguasaan ini belum mencapai taraf sempurna karena penuturnya masih terbatas di kalangan para pujangga. Sebagian suku tetap menggunakan dialek yang kurang lebih berbeda dari dialek Quraisy, tergantung dari jauh dekatnya kedudukan geografis mereka dari Makkah. Keadaan demikian berlangsung sampai datangnya agama Islam dan turunnya al-Qur`an dengan dialek Quraisy.⁷³

Sebagaimana yang telah disepakati oleh para ahli bahasa bidang semantik Arab (*dalâlah*), bahwa al-Qur`an diturunkan dengan berbagai dialek Arab yang cenderung menyatu sesudah kurun waktu panjang. Bahasa Quraisy berperan sebagai kaidah aplikatif terhadap bahasa Arab meskipun terhimpun di dalamnya berbagai ragam dialek suku yang ada di sekitarnya yang dipandang mudah dipahami maknanya, ringan diucapkan, dan digunakan oleh masyarakat luas.⁷⁴

Namun demikian, telah terjadi silang pendapat tentang dominasi peran bahasa Quraisy, baik dalam dunia perpuisian Arab

⁷³ Al-Suyûfî, *Al-Iqtirâh* (India: Matba'ah al-Punjabi, 1314 H), hlm. 19.

⁷⁴ 'Udah Khalîl Abu 'Udah, *At-Taṭawwur ad-Dalâlîy bain Lugah asy-Syi'r al-Jâhilîy wa Lugah al-Qur`ân a-Karim* (Al-Zarqâ', Jordania: Maktabah al-Manâr, 1985/1405), hlm. 48.

maupun bahasa al-Qur`an. Para pendukung yang menguatkan bahasa Quraisy sebagai bahasa al-Qur`an menyandarkan pendapat mereka atas alasan-alasan berikut: 1) terpilihnya seorang nabi dari bangsa Quraisy yang saat itu menduduki peran terhormat di tanah Hijaz, 2) letak geografis Hijaz yang strategis baik di bidang spiritual, sosial, politik, maupun ekonomi, dan 3) tanah Hijaz merupakan pusat lahirnya agama Islam. Tak kurang pendapat ini didukung sejumlah tokoh, di antaranya Ahmad bin Fâris (*aş-Şahâbi fî Fiqh al-Lugah*), Mustafâ Şâdiq al-Râfi`î *Târîkh Adab al-‘Arab*), Ahmad Hasan al-Zayyât (*Târîkh al-Adab al-‘Arabîy*), Muhammad al-Khudarî (*Tarîkh al-Umam al-Islâmiyyah*), Ṭâhâ Husain (*Fî al-Adab al-Jâhilîy*), Syauqî Dif (*Al-‘Aşr al-Jâhilîy*), Abbâs Mahmûd al-‘Aqqâd (*Al-Lugah asy-Syâ’irah*), dan Ibrâhîm Anîs, seorang pakar linguistik modern dalam *Fi al-Lahjât al-Arabiyyah*. Adapun kelompok yang menolak dominasi bahasa Quraisy di antaranya Amîn al-Khûlî (*Muhâdarat ‘an Hayâtinâ al-Lugawiyyah*) dan beberapa orang orientalis seperti E. Renan dan Nalino karena alasan sebaga berikut: 1) sedikitnya pendukung yang melakukan koreksi dan pembersihan bahasa Quraisy dari pengaruh dialek-dialek sekitar yang mengakibatkan bahasa Quraisy kehilangan karakteristik aslinya, 2) para pendukung bahasa Quraisy menyandarkan alasan mereka atas keutamaan suku Nabi, dan 3) sedikitnya tokoh penyair yang lahir dari suku Quraisy.⁷⁵ Untuk lebih mengetahui perbedaan ini dapat dilihat pada

Sejumlah puisi Arab Jahiliah pada dekade terakhir menjelang diturunkannya al-Qur`an mulai melepaskan diri dari unsur bunyi bahasa dan dianggap cenderung mengalami penurunan nilai (*pejorative*). Kehidupan Arab, sebagaimana kehidupan pada umumnya, memiliki pengaruh besar terhadap perkembangan bahasa. Kehidupan Jahiliah kemudian diikuti perubahan besar dalam kehidupan Islam, yaitu terjadinya proses perkembangan semantik kosa kata Arab. Meskipun tenggang waktu antara puisi Arab Jahiliah dengan al-Qur`an relatif pendek, tetapi dapat dilihat perkembangan dan

⁷⁵ Mahmûd Ahmad Najlah, *Lugah al-Qur`ân al-Karîm fî Juz ‘Amma*, Beirut: Dâr al-Nahdah al-‘Arabiyyah, 1981, hlm. 61—75.

perubahan semantik hampir di segala aspek kehidupan, ditandai dengan proses metamorfosis (*istihâlah*) dan lepasnya (*tanâsul*) kata-kata Arab dari semantiknya yang lama. Ini terjadi disebabkan salah satu sifat bahasa adalah mengalami perkembangan (*taṭawwur*), seperti perubahan semantik al-Qur`an karena terjadi proses pergeseran makna atau kelahiran makna baru (*taulîd lugawîy*)⁷⁶ meskipun lafalnya tidak berubah.

Sejumlah ahli tafsir berpendapat bahwa al-Qur`an sama sekali tidak menggunakan kata asing dalam bahasa Hijaz, padahal terdapat fakta bahwa di dalam al-Qur`an terdapat kata-kata baru, khususnya yang berkaitan dengan konsep keimanan, seperti kata-kata *îmân*, *kufr*, *lauh mahfûz* yang asalnya dari bahasa Arami dan digunakan dalam bahasa Suryani, Ibrani, dan Habsyi.⁷⁷ Dari sudut pandang studi linguistik, al-Qur`an mengambil lafal-lafal tertentu, kemudian menghadirkannya dengan makna baru. Peristiwa ini kemudian melahirkan dua wilayah baru yang berbeda, bahasa Jahiliah di satu pihak dan bahasa Islam di pihak lain. Al-Qur`an membawa konsep tauhid dan mampu melampaui batas-batas tradisi pemikiran Arab Jahiliah, dan semua itu terjadi bagaikan sebuah transformasi besar (*inqilâb hâ`il*) dalam sejarah peradaban Arab⁷⁸

Terkait dengan peran al-Qur`an dalam proses perubahan semantik (*tagayyur dalâlîy*) pada bahasa Arab, ada baiknya bila diamati pernyataan al-Jâbirî sebagai berikut.

⁷⁶ Istilah *at-taulîd al-lugawîy* terkait dengan perkembangan penanda kata (*kalimah*) sehingga ia memiliki pengertian tertentu dalam pikiran ahli bahasa, dulu ataupun kini. Verba *walada* berasal dari bahasa Samiyah Kuno dan terdapat dalam bahasa Ibrani, Arab, Suryani, dan Arami yang artinya “beranak” atau “melahirkan”. Kata tersebut membawa pengertian umum ‘sesuatu yang baru datang’, seperti pengertian *al-walîdah* ‘anak baru lahir’ (*aṭ-ṭifl*) dalam bahasa Arab maknanya berkembang, di antaranya menunjuk arti ‘pemeliharaan’ (*at-tarbiyah*) di luar pengertian ‘proses melahirkan’. Lihat *Lisân al-‘Arab* dan *Tâj al-‘Arûs* materi *w-l-d*.

⁷⁷ Hilmi Khalîl, *Al-Muwallad fî al-‘Arabîyyah Dirâsah fî Numuw al-Lughah al-‘Arabîyyah wa Taṭawwuruhâ ba’da al-Islâm* (Beirut: Dâr an-Nahdah al-‘Arabîyyah’, 1985), hlm. 339—344; Mahmûd Ahmad Najlah, *Lughah al-Qur`ân fî Juz ‘Ammah*, hlm. 264.

⁷⁸ Mâlik bin Nabî, *Az-Zâhirah al-Qur`âniyyah*, terj. Abd al-Sâbûr Shâhîn (Kairo: Dar al-Fikr, 1968), hlm. 233.

Terpusatnya perhatian penyusun leksikon Arab abad kedua pada sumber-sumber bahasa dari lingkungan Arab Badui dengan semua ciri kekakuan dan kekasarannya (*khusyûnah al-Badâwah*) dan dijadikannya sebagai parameter, mengkiatkan bahasa Arab kehilangan kata-kata berkonsep baru yang hadir bersama al-Qur`an atau al-Hadis yang mulai dikenal penduduk Makkah dan Madinah. Bahasa Arab tinggal menjadi bahasa kamus atau nahwu, kurang berkembang, tidak fleksibel, serta kehilangan sifat-sifat kekinianya. Hal ini membuat bahasa al-Qur`an terus hidup dan berkembang di satu pihak, dan di pihak lain, bahasa Arab dengan kekayaan kosakatanya tetap miskin dari segi makna dan terbatas cakupan semantiknya. Kondisi seperti ini menjadikan pemahaman terhadap al-Qur`an suatu keniscayaan bagi orang Arab disebabkan banyak kata-kata *al-Kitâb al-Mubîn* yang tidak ditemukan semantiknya pada bahasa yang terhimpun dari pedalaman (*al-A`râb*).⁷⁹

Terjadinya asimilasi bangsa Arab dengan bangsa-bangsa sekitar menyebabkan banyak terserapnya bahasa asing (*garîb*) ke dalam bahasa Arab, terbukti terdapatnya kata-kata asing dalam al-Qur`an. Tradisi orang Arab dalam menyerap bahasa asing menggunakan dua metode, *ta`rîb* dan *dakhîl*. Kata-kata asing yang diserap oleh bahasa Arab pada umumnya kata-kata yang merujuk pada sesuatu yang bersifat visual-empirik (*hissiyyât*) dari pada yang bersifat metafisik (*ma`nawiyyât*).⁸⁰

Orang-orang Arab Jahiliah sangat gemar mengamati apa yang ada di balik benda-benda konkret yang terlihat di sekeliling secara detail. Tidak aneh jika bangsa Arab memiliki kekayaan kosakata yang luar

⁷⁹ Muhammad `Abid al-Jâbirî *Takwîn al-`Aqlî al-`Arabîy* (Beirut, Markaz Dirâsât al-Wihdah al-`Arabîyyah, 1989), hlm. 87.

⁸⁰ Seperti bahasa Yaman (*rahmanân, rahîm, syirk, kufr*), bahasa Habsyî (*sarh, khaimah, misykah, mâi` dah, suwâ', jilbâb, damlaj, bagl, `anbasah*), bahasa Sansekerta (*tawâbil, qarnafal, zanjâbil, fulful, fil, tâwus, babgâ`, misk, kâfûr*), bahasa Perancis (*ibrîq* dari kata *ab* 'air', *bustân* dari *bu* 'harum' dan *satan* 'tempat'), bahasa Yunani (*iblis* atau *diabolos, injîl, ustûrah* atau *historia, iqlîd, dirhâm, qirfâs, qanţarah, dan marjân*), dan bahasa Mesir Kuna (*kâmiyyât* artinya *ard sauda`, ganam, khanûn* atau *al-ilâh al-kabsy*).

biasa besar jumlahnya. Hanya saja, mereka lemah dalam menyusun gagasan atau abstraksi yang menyiratkan garis-garis hubungan logis antara benda-benda individual dan gagasan abstrak. Misalnya, mereka melihat pohon tidak secara utuh sebab hanya bertumpu pada fotografi beberapa bagian tertentu, seperti lurusnya batang, kuatnya dahan, banyaknya ranting, dan warnanya buah. Orang-orang bertipe ini mampu menciptakan puisi bermutu tinggi, tetapi tidak baik berfilsafat. Ini menyiratkan bahasa mereka menjadi yang terbaik dalam puisi, tetapi terburuk dalam filsafat dan berpikir rasional karena kosakatanya kalau dibiarkan dalam watak aslinya, tidak mampu mengembangkan konsep abstrak yang sangat diperlukan bagi pemikiran metafisik.⁸¹

Pertemuan antara idiom tertentu dan pemikiran keagamaan Semitis telah memunculkan bentuk kesadaran baru. Kesadaran menerima norma-norma keagamaan dalam bahasa Arab mengambil tafsirnya dari ujaran-ujaran al-Qur`an sebagai standar referensinya. Hal ini telah menimbulkan perluasan dunia semantik Arab secara luar biasa.⁸²

Ini menandakan al-Qur`an diturunkan dalam bahasa yang jelas mudah dipahami (*nazala bi lisân `arabiyy mubîn*), sebagaimana dikuatkan dengan ayat-ayatnya yang lain. Kata *mubîn* harus dipahami pengertian semantiknya secara lebih dalam karena Allah swt. adalah Sang Pembicara melalui Kitab Suci-Nya kepada seluruh manusia di semua zaman. Allah memberikan amanat kepada pemilik bahasa ini untuk menyampaikan pesan-pesan-Nya kepada umat manusia. Merupakan kebijaksanaan-Nya pula bahwa bahasa al-Qur`an, meski memiliki tali ikatan kuat dengan puisi Arab Jahiliah, tetap melekat padanya sifat-sifat dinamis dalam memenuhi kebenaran semantiknya. Dikatakan bahasa al-Qur`an akan tetap menja di bahasa Muslimin sampai hari akhir, artinya bahasa Arab tidak mengalami stagnasi (*jumûd*), melainkan tetap hidup berdampingan dengan bahasa-bahasa lain. Terdapat berbagai dialek Arab yang mempenga-

⁸¹ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, hlm. 70.

⁸² Muhammed Arkoun, *Pemikiran Arab*, hlm. 27.

ruhi sekaligus dipengaruhi oleh bahasa-bahasa dunia, dan peristiwa ini terus berlangsung sepanjang usia manusia. Al-Qur'an akan tetap seperti adanya karena ia diturunkan oleh Allah swt. dengan bahasa Arab yang terang (*arabî mubîn*), bahasa yang dipahami dan dijadikan komunikasi seluruh kaum Muslimin yang berbeda-beda bahasa ibu dan dialeknya.

Ibn Faris (w 395H) menjelaskan kemungkinan perpaduan antara pandangan bahasa sebagai peristiwa *tauqîfî* 'anugerah` dan *wad'î* `kreasi` menunjuk pada fenomena atas fakta yang tak terhindarkan bahwa kedatangan Islamlah yang menjadi faktor penentu bagi terjadinya pergseran semantik (*tagayyur dalâlî*) dan perkembangannya. Terdapat riwayat bahwa bangsa Arab pada masa Jahiliyah mewarisi bahasa, tradisi, peradaban, keluarga dan lingkungan dari para leluhur mereka. Sesudah Allah menurunkan agama Islam, keadaan menjadi berubah, tradisi dan keyakinan mulai luntur, berbagai lafal bahasa berubah makna dan muatannya ke arah warna bahasa yang sarat muatan syariat dan mulai menghapus warna *jahâlah* kejahili-ahan.⁸³

Dalam literatur Islam disebut istilah 'mu'min', 'muslim', 'kafir', 'munafiq' dimana 'mu'min' yang dulu dimengerti bangsa Arab sebagai aman dan iman sebagai percaya saja. Setelah istilah itu mendapat sentuhan Islam dan ditambah muatan makna hukum (syariat) maka kata 'mu'min' disebut dalam pengertian istilah mu'min, demikian pula sebutan islam dan muslim. Dalam keadaan semacam ini perkembangan sosial dan intelektual benar-benar berpengaruh pada pertumbuhan dan perkembangan semantik (Arab), sebagaimana yang dikenalkan oleh para ulama di dunia barat maupun timur.

Arkoun dalam *Arab Thought* menyatakan bahwa pertemuan antara idiom tertentu dan pemikiran keagamaan Semitis telah memunculkan bentuk kesadaran baru. Semuan kesadaran yang menerima tuntunan keagamaan dalam bahasa Arab mengambil tafsirnya dari ujaran-ujaran dal al-Qur'an sebagai standar referensinya Hal ini telah menimbulkan perluasan dunia semantik Arab yang

⁸³ Ibn Faris, *as-Sahâbi*, hlm. 7

luar biasa.⁸⁴

Namun, pembahasan tentang kata-kata Islami cukup sulit dan memerlukan ketelitian dan proses tidak sederhana lantaran tidak semua kata tersebut diketahui makna dasar (etimologi) dengan jelas, apalagi yang berkaitan dengan makna istilah yang bernuansa keislaman. Hal itu disebabkan terdapatnya wilayah semantik remang-remang (*syâ`ikah ad-dalâlah*) yang memerlukan ketelitian dan kehati-hatian dalam memahaminya. Kesalahan sekecil apa pun dalam mengungkap arti kata, dapat menimbulkan bencana baik di masyarakat awam maupun kalangan tertentu seperti para teolog dan ahli hukum. Seorang penjelas (*syârih*), bisa-bisa dianggap *zindîq*. Karena sebuah kata, kaum Muslimin, sebagaimana dalam sejarah, terbagi ke dalam kelompok-kelompok yang saling bermusuhan. Akibatnya, terjadilah perdebatan, pertikaian, dan fitnah, dan tidak jarang menimbulkan kepedihan di kalangan mereka, seperti beragamnya pemahaman kata-kata *'arsy, rûh, kufr, qiyâmah, wahy, zanb, khâtam, qadâ`, qadr, bid'ah, sunnah, ahl al-kitâb* dan *ahl al-bait*.

Pembaca al-Qur`an, menurut Niâzî 'Izz ad-Dîn dalam *Al-Haqîqah min Haqâ`iq al-Qur`ân*,⁸⁵ seyogyanya mengamati setiap kosakata sebab al-Qur`an adakalanya menggunakan kata dalam konteks khusus. Contohnya, kata *al-maṭar* (hujan) tidak digunakan kecuali dalam konteks penurunannya dari langit untuk manusia diiringi kemurkaan Allah dan siksaan terhadap orang-orang kafir, perusak, dan orang-orang sesat.

*Wa amtarnâ 'alaihîm mataran, fa sâ`a matar al-munzarîn*⁸⁶

(Dan) Kami hujani (*amṭarnâ*) mereka dengan hujan (batu), maka amat jeleklah hujan (*maṭar*) yang menimpa orang-orang yang telah diberi peringatan itu.

⁸⁴ Mohammed Arkoun, *Pemikiran Arab*, terj. Yudian Wahyudi, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1996, hlm. 27.

⁸⁵ Lihat Niyâzî 'Izzu ad-Dîn, *Al-Haqîqah min Haqâ`iq al-Qur`ân al-Maskût 'Anhâ* (Beirut: Bisân lî al-Nasyr wa al-Tauzî', 2003), hlm. 116.

⁸⁶ Q.S. asy-Syu'arâ` (26): 173.

Apabila yang digunakan adalah kata *gais* (hujan), maka penurunannya diiringi rahmat dan kenikmatan bagi orang-orang beriman yang senantiasa mengikuti petunjuk-Nya.

*Wa huwa allazî yunazzilu al-gaisa min ba'di mâ qanatû wa yansyuru rahmatahu wa huwa al-waliyyu al-hamîd.*⁸⁷

Dan Dialah yang menurunkan hujan (*al-gais*) sesudah mereka berputus asa dan menyebarkan rahmat-Nya.

Kata *mâ* 'air' digunakan sebagai pemberitahuan biasa yang bersifat umum dan netral, yaitu air hujan sebagai sumber kehidupan seperti ayat berikut.

*Wa huwa allazî anzala min as-samâ`i mâ`an fa akhrajnâ bihi nabâta kulli syai`in fa akhrajnâ minhu khadiran nukhriju minhu habban mutarâkiban.*⁸⁸

Dan Dialah yang menurunkan air hujan (*al-mâ`*) dari langit, lalu Kami tumbuhkan dengan air itu segala macam tumbuh-tumbuhan, maka Kami keluarkan dari tumbuh-tumbuhan itu tanaman yang menghijau, Kami keluarkan dari tanaman itu butir yang banyak.

Dapat dimengerti dari al-Qur'an bahwa kata-kata *al-maṭar*, *al-gais*, dan *al-mâ`* yang sama-sama diturunkan dari langit bukanlah kata-kata yang bersinonim mutlak karena masing-masing memiliki fungsi dan kedudukannya dalam konteks yang khusus. Jadi, siapa pun yang tidak memahami makna kata-kata al-Qur'an atas kaidah ini, sulit rasanya untuk dapat mengetahui maksud *Ar-Rahmân*.⁸⁹

Dapat ditambahkan dari contoh di atas adalah kata 'hujan' yang disebut al-Qur'an sebagai *ar-raj*, dari akar kata *raja'a* yang artinya 'kembali' yang dalam semantik Al-Attas diartikan sebagai petunjuk (*hidâyah*) yang setiap saat turun dari langit seperti siklus turunnya

⁸⁷ Q.S. asy-Syûrâ (42): 28.

⁸⁸ Q.S. al-An'âm (6): 99.

⁸⁹ Niyâzî 'Izzu ad-Dîn, *Al-Haqîqah min Haqâ`iq al-Qur`ân*, hlm. 114.

hujan. Dalam Surat al-Ṭâriq berikut.

*Wa as-samâ`i zât ar-raj` wa al-ard zât as-sad`.*⁹⁰

Demi langit yang mengandung hujan (*ar-raj`*) dan bumi yang memiliki tumbuh-tumbuhan.

Shahrûr, dalam pembacaan terhadap term *az-Zikr* dan berdasar pengamatan terhadap akhir produk ilmu linguistik modern (*al-lisâniyyat al-hadîsah*), mengatakan bahwa bahasa mana pun tidak memiliki karakter sinonim, tetapi yang benar adalah sebaliknya. Sebuah kata, dalam perkembangan historisnya, akan mengalami salah satu dari dua proses, yaitu akan mengalami kebekuan atau berganti dengan makna baru. Tabiat semacam ini ditemukan dengan jelas dalam bahasa Arab.⁹¹

Persoalannya sekarang, apakah bahasa Arab akan mengalami proses semacam teori di atas, kemudian bagaimana dengan bahasa al-Qur`an itu sendiri, apakah bahasa Arab memelihara al-Qur`an atau justru sebaliknya? Jawaban pintas, teologis, dan apologis adalah ayat al-Qur`an sendiri.

*Innâ nahnu nazzalna az-zikrâ wa innâ lahu la hâfizûn.*⁹²

Sesungguhnya Kamilah yang menurunkan al-Qur`an, dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya.

Turunnya al-Qur`an menjadi satu-satunya peristiwa dalam sejarah agama dan kemanusiaan karena bahasa agama yang dulu dipakai para umatnya telah musnah seiring dengan musnahnya komunitas penuturnya seperti bahasa Fînîqiyyah, ‘Asyuriyyah, dan

⁹⁰ Q.S. at-Ṭâriq (86): 11–12.

⁹¹ Muhammad Shahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur`ân, Qirâ`ah Mu`âsirah*, hlm. 44. Pendapat Shahrûr agak berbeda dari Izutsu yang mengatakan bahwa sebuah kata, dimana pun diletakkan dan bagaimana pun digunakan, tetap menyimpan konsep dasar semantiknya.

⁹² Q.S. al-Hijr (15): 9.

Miṣriyyah Qadîmah, kecuali sebagian yang tinggal pada lembaran di museum. Meskipun secara teoretis, hidup dan matinya bahasa tergantung berbagai faktor, terutama faktor usia, tetapi bahasa Arab telah mampu menembus kurun panjang tanpa terpengaruh kekuasaan dan politik apa pun hingga hari ini. Dijadikannya al-Qur`an berbahasa Arab menimbulkan konsekuensi sebagai berikut.

- 1). Bangsa Arab cenderung berpegang teguh dengan bahasa *fushâ* karena ia bahasa al-Qur`an, bahasa wahyu sekaligus bahasa akidah.
- 2). Bahasa-bahasa lokal dan pasaran (*‘âmmiyyah*) penggunaannya terbatas pada komunikasi tidak resmi antar individu.
- 3). Arus waktu dan pergantian generasi tidak mempengaruhi kelestarian bahasa Arab *fusha* oleh intensifnya interaksi bahasa tersebut dengan al-Qur`an.
- 4). Kawasan bahasa Arab semakin meluas dengan semakin berkembangnya pemeluk Islam karena mereka selalu berinteraksi dengan al-Qur`an, membaca, menulis, menghafal, mengkaji, meneliti dan menggunakannya dalam ritual peribadatan.
- 5). Ayat-ayat al-Qur`an lewat redaksi bahasanya senantiasa mendorong umat Islam melakukan pencerahan dalam bidang ilmu dan peradaban.⁹³

Bahasa Arab al-Qur`an telah meletakkan dasar-dasar metode keilmuan Islam yang mana para ulama dan ahli bahasa ikut andil dalam bidang ini. Mereka berpendapat bahasa adalah sarana untuk mengungkapkan arti firman (*kalâm*) Allah dan kata-kata Nabi serta menafsirkan kandungannya. Kesadaran akan fungsi kata-kata tersebut berpengaruh besar terhadap perkembangan pemikiran Islam sehingga mustahil bagi kaum Muslimin untuk berpikir memisahkan bahasa Arab dari ilmu-ilmu keislaman atau memisahkan ilmu-ilmu keislaman dari bahasa Arab.⁹⁴

⁹³ Abd as Ṣabûr Shâhîn, *Fî ‘Ilm al-Lughah al-‘Arabiyyah* (Beirut: Al-Muassasah al-Risâlah, 1984 M/1404 H), hlm. 252.

⁹⁴ Hilmî Khalîl, *Al-Muwallad fî al-‘Arabiyyah*, hlm. 224.

Bahasa al-Qur`an akan tetap terjaga sebagaimana adanya. Sebagai teks bahasa, dia tidak hanya hidup, melainkan juga berada dalam kehidupan serta dihidupkan terutama oleh nafas mereka yang haus akan ilmu dan kebenaran. Sementara itu, bahasa Arab akan tetap hidup sesuai dengan teori perkembangan bahasa dan selaras dengan hukum perubahan (*sunnah at-taṭawwur*). Al-Qur`an, sebagaimana dunia, adalah satu dan sekaligus banyak. Dunia itu adalah keserbaragaman yang menyebarkan dan membagi-bagi, sedangkan al-Qur`an itu keserbaragaman yang menyatukan dan membawa pada keesaan. Al-Qur`an adalah sentrifugal dan sekaligus sentripetal. Dia adalah dunia bahasa, tetapi dunia bahasa yang menuntun manusia menuju keesaan dan mencegah jiwa agar tidak tercerai-berai dan terpisah-pisah.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Asfahani, ar-Ragib, *Al-Mufradât fi Garîb al-Qur`ân*, Beirut, Dar al-Qalam, ad-Dar asy-Syamiah, 2009/1430
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Islam and the Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality*, Kuala Lumpur, ABIM, 1976.
- , *Islam dan Sekularisme*, terj. Karsidjo, Bandung: Penerbit Pustaka, 1981.
- , *Konsep Pendidikan dalam Islam Suatu Kerangka Pikir Pembinaan Filsafat Pendidikan Islam*, terj. Haidar Baqir, Bandung: Penerbit Mizan, 1984.
- ‘Ali, Jawad, *Târîkh al-Arab Qabl al-Islâm*, Juz 7, Bagdad, Matba’ah al-Mujammi’ al-‘Ilmi al-‘Iraqi, 1377 H/1954
- Ali, Lukman dkk., *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1995.
- Abd al-Qahir al-Jurjani, *Asrâr al-Balagâh fi ‘Ilm al-Bayân*, Muhammad Rasyid Rida (ed), Mesir, Matba’ah at-Taraqî, 1403 H/1983 M
- Abu ‘Umar al-‘Ala dalam buku Muhammad bin Salam al-Jamhi, *Tabaqât Fuhûl asy-Syu’arâ` Juz 1*, tashih Mahmud Muhammad Syakir, al-Qahirah: 1400H/1980M
- Anîs, Ibrâhîm, *Dalâlah al-Alfâz*, Kairo: Maktabah al-Angelo al-Miṣriyyah, 1984.
- ‘Alî ‘Abd al-Wâhid al-Wâfî, *Fiqh al-Lughah* (Lajnah al-Bayân al-‘Arabiyy, 1962 M/1381 H.

- Arkoun , Mohammed, *Pemikiran Arab*, terj Yudian Wahyudi, Yogyakarta, LKiS, 1988
- _____, *Al-Fikr al-Islâmî: Qirâ`ah 'Ilmiah*, Beirut: Markaz al-Inma` al-Qaumi, 1987
- Aan Ardiana, 'Analisis Linguistik dalam Penafsiran al-Qur`an' dalam *Al-Hikmah Jurnal Studi-Studi Islam* No 17 Vol. VII Tahun 1996, Yayasan Muthahhari
- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Tekstualitas Al-Qur`an*, terj Khairon Nahdliyin, Yogyakarta, LKis, 2001
- _____, *An-Nas wa as-Sultah wa al-Haqîqah*, Beirut al-Markaz as-Saqafi al-Arabi, 2000
- Abu 'Ubaidah, *Majâz al-Qur`ân* Juz 1, al-Qahirah, Muhammad Sami Amin al-Janji, 1374 H/1954 M.
- Bakalla, M.H. *Arabic Culture Througt its Language and Literature*, London: Kegan Paul International, 1984
- Bourdieu, Pierre, *Language and Symbolic Power*, translated by Gino Raymond, and Adamson, Cambride, Harvard University Press, 1991
- Al-Bâba, Ja'far Dikki, "Asrâr al-Lisân al-'Arabîy", dalam Muhammad Shahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur`ân Qirâ`ah Mu'âşirah*, Kairo: Sina lí an-Nasyr, 1992.
- Al-Bukhari, Abu Abd Allah Muhammad bin Isma'il, *Sahîh al-Bukhâri* Juz 4, 256H, hlm, 346.
- Clark, S., *The Foundations of Structuralism*, Sussex: Harvester, 1981.
- Dhadha, Hasan, *Al-Lisân wa al-Insân: Madkhla ila Ma'rifati al-Lugah*, Iskandaria, Matba'ah Misriy, Dar al-Ma'arif, 1971
- Didar, Farid 'Aud, *Al-Khasâ'is ad-Dalâliyah li Ayât al-Mu'amalât al-Mâddiyah*, Jamiah al-Qahirah, 1415 H/1995 M
- Al-Fairûsbâdî, Mujid al-Dîn Muhammad bin Ya'qûb, *Al-Qâmûs al-Muhît*, Kairo: Al-Maţba'ah al-Husainiyyah, 1330 H.
- Floyd Merrel, *A Semiotic Theory of Texts*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1985.
- Al-Faruqi, Ismail and al-Faruqi Lois Lamy, *The Cultural Atlas of Islam*, New York: Macmillan Publishing Company, 1986

- Giddens, Anthony and Jonathan H. Turner [ed.], *Social Theory Today*, California: Stanford University Press, tt.
- Gordon, W. Terrence, *Saussure untuk Pemula*, terj. Mei Setyantana dan Hendrikus Panggalo, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2002.
- Al-Hasyimi, Ahmad, *Jawâhir al-Balâgah*, Beirut Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1422 H/ 2001 M,
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Penerbit Paramadina, 1996.
- Hasan Ibrahim Hasan, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, terj. A. Bahauddin, Jakarta: Kalam Mulia, 2006.
- Hasan Qasim Habash al-Hayati, *Rihlah al-Mushaf as-Syarîf*, Beirut: Dar al-Qalam, 1414 H.
- Hilal, Abd Gafar Hamid, *Al-Arabiyyah Khasâ` isuhâ wa Simâtuha*, Kairo: Makatabah Wahbah, 2008
- Ibn an-Nadim, *Al-Fahrasat*, al-Qahirah, al-Matba’ah at-Tijariyyah al-Kubra, 1348 H
- Ibn Faris, *As-Sahâbi fi Fiqh al-Lugah wa Sunan al-Aram fi Kalâmihâ*, Beirut, Mua`assasah Dar at-Tiba’ah wa an-Nasyr, 1382 H/1963 M., hlm. 33.
- Ibn Jinni, *Al-Khasâ` is* Juz 2, ed. Muhammad ‘Ali Najjar, Beirut, ‘Alam al-Kutub, 1403 H/ 1983 M
- Ibn Qutaibah, Abd Allah bin Muslim al-Marwazi, *Ta’wil Musykil al-Qur`an*, Beirut: Al-Maktabah al-‘Ilmiyah, Cet 3 1401 H/1981M.
- Ikhwan as-Safa`, *Risâ` il Ikhwân as-Şafâ` wa Khillan al-Wafâ`*, Juz 3, Beirut: Dâr al-Sâdir, Dâr Beirut li al-Ṭibâ’ah wa al-Nasyr, 1957/1376.
- Izzu ad-Dîn, Niyâzî ‘, *Al-Haqîqah min Haqâ’iq al-Qur`ân al-Maskût ‘Anhâ* (Beirut: Bisân lî al-Nasyr wa al-Tauzî’, 2003
- Izutsu, Toshihiko, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran a Study in Semantics*, Tokyo: Ke`io University, 1959.
- Al-Jahiz, *Al-Hayawân Juz 1*, tashih Abd as-Salam Harun, Kairo: Maktabah Mustafa al-Bab al-Halabi, 1385H/1967M, hlm, 330.
- Al-Jurjani, ‘Abd al-Qahir, *Asrâr al-Balâgah fi ‘Ilm al-Bayân*, Muhammad Rasyid Rida (ed), Mesir, Matba’ah at-Taraqi,

- 1403 H/1983 M,
 Al-Jatlawi, Al-Hadi, *Qadâyâ al-Lugah fi Kutub at-Tafsîr al-Manhaj-at-Ta`wîl-al-I`jaz*, Tunisia Kulliyat al-Adab wa al-`Ulum al-Insaniyyah Sausah, 1998.
- Khaldûn, Waliy ad-Dîn Abd ar-Rahmân, *Al-Muqaddimah*, Beirut: Dâr Ihyâ` al-Turâs al-`Arabîy, tt.
- Al-Khûli, Amîn, *Manâhij Tajdîd fî an-Nahw wa al-Balâghah wa at-Tafsîr wa al-Adab*, Kairo: Dâr al-Ma`rifah, 1961.
- Kramsch, Claire, *Language and Culture*, London: Oxford University Press, 2000.
- Kridalaksana, Harimurti, *Kamus Linguistik*, Jakarta: PT Gramedia, 1982.
- Khalil, Hilmi, *Al-Muwallad: Dirâsatun fi Numuw al-Lugah al-Arabiyyah wa Tatawwuruhâ ba`da al-Islâm*, Beirut, Dar an-Nahdah al-Arabiyyah, 1405H/1985 M
- Khalil Hilmi, *Al-`Arabiyyah wa al-Gumûd: Dirâsah Lugawiyyah fi Dalâlah al-Mabnâ ala al-Ma`nâ*, Iskandaria: Dar al-Ma`rifah al-Jami`iyyah, 1988
- Kulliyat ad-Da`wah wa Usul ad-Din, Jami`ah Umm al-Qura, *Al-Balad al-Amîn Fadâ`ilu wa Ahkâmuh*, Cet. 1, Makkah, 1424 H
- Lyons, John, *Linguistic Semantic, An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Majma' al-Lugah al-`Arabiyyah, *Mu`jam Alfâz al-Qur`ân al-Karîm*, Mesir: Al-Hai`ah al-Miṣriyyah al-`Âmmah li at-Ta`lîf wa an-Nasyr, 1390/1970.
- Martinet, Jeanne, *Semiologi: Kajian Tanda Saussurian*, terj. Stefanus Aswar Herwinarko, Yogyakarta, Jalasutra, 2010.
- Al-Masiddî, *Al-Tafkîr al-Lisânî fî al-Hadârah al-`Arabiyyah*, Libya: Al-Dâr al-`Arabiyyah li al-Kitâb, 1981.
- Muhami, Munir Muhammad Tahir asy-Syawwaf, *Tahâfut al-Qirâ`ah al-Mu`âsirah*, Cyprus: Asy-Syawwaf li an-Nasyr wa ad-Dirasat, Cet. 1, 1993.
- Munzir Hitami, *Pengantar Studi al-Qur`an*, Yogyakarta, LKiS, 2012
- Meuleman, Johan Hendrik, *Membaca al-Qur`an Bersama Arkoun*,

- Yogyakarta, LKiS, 2012,
- Merrel, Floyd, *A Semiotic Theory of Texts*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1985
- Nabî, Mâlik bin, *Az-Zâhirah al-Qur`âniyyah* terj. 'Abd al-Şabur Syâhîn dari *Le Phenomene Caranique, Essai d'une theorie surle Coran*, Kairo: Dâr al-Fikr, Cet. ke-2, 1968.
- Nadvi, Sayyid Muzaffaruddin, *Sejarah Geografi al-Qur`an*, terj. Jum`an Basalim, Pustaka Firdaus, 1997
- Najlah, Mahmud Ahmad, *Lugah al-Qur`ân fi Juz 'Amm*, Beirut, Dar an-Nahdah al-'Arabiyyah, 1981, hlm. 29.
- Phlip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta, Serambi, 2005, hlm. 6.
- Al-Qalqasyandi Abu al-Abbas, *Nihâyah al-Arab fi Ansâb al-'Arab*, Kairo, 1959
- Al-Qusyairi, Abu al-Husen Muslim bin al-Hujjaj, *Sahîh Muslim Juz 2*, 261H,
- Rabin Chaim, *Al-Lahjat al-'Arabiyyah al-Qadimah fi Garbi al-Jazirah al-'Arabiyyah*, Beirut: Al-Mu`assasah al-'Arabiyyah li ad-Dirasat wa an-Nasyr, 2000.
- Ridwan Munisi 'Abd Allah, *Ayat al-Fath fi al-Qur`an al-Karim: Dirasah Dalaliyah Muqaranah*, al-Qahirah: Dar an-Nasyr li al-Jami'at, 2008
- Shâhîn, Abd as Şabûr, *Fî 'Ilm al-Lugah al-'Arabiyyah* (Beirut: Al-Muassasah al-Risâlah, 1984 M/1404 H
- Sibarani, Robert, *Antropolinguistik*, Medan, Poda, 2004.
- As-Suyuti, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur`ân Juz 1*, al-Qahirah, al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, tt.
- _____, *Al-Muzhir fî 'Ulûm al-Lugah wa Anwâ'ihâ*, Juz I (Beirut: Dâr al-Fikr, tt.
- _____, *Al-Iqtirâh* (India: Matba'ah al-Punjabi, 1314 H)
- de Saussure, Ferdinand, *Pengantar Linguistik Umum*, terj. Rahayu S Hidayat, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1988.
- As-Sa'alibi, *Fiqh al-Lugah*, Beirut, 1903

- Shahrur, Muhammad, *Metodologi Fiqih Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin, Yogyakarta: Penerbit eLSAQ, 2004.
- Asy-Syafi'i, *Ar-Risâlah*, al-Qahirah, Syirkatu Maktabah wa Matbu'ah Mustafa al-Babi al-Halabi, at-Tab'ah al-Ula, 1358 H/1945 M
- At-Ṭabarsî, Abû al-Fadl bin al-Hasan pada Muqaddimah *Majma' al-Bayân fi Tafsîr al-Qur`ân*, Juz I, Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâs al-'Arabiy, tt.
- 'Ûdah, 'Ûdah Khalîl Abû, *At-Taṭawwur ad-Dalâlîy bain Lugah asy-Syi'r al-Jâhilîy wa Lugah al-Qur`ân al-Karîm Dirâsah Dalâliyyah Muqâranah*, Az-Zarqâ`-Yordania: Maktabah al-Manâr, 1405/1985.
- Wâfî, 'Abd al-Wâhid, *Fiqh al-Lugah*, Matba'ah Lajnah al-Bayân al-'Arabîy, 1381/1926.
- Watt, Montgomery, *Richard Bell: Pengantar Qur`an*, terj. Lilian D Teadjaksudhana, Jakarta: INIS, 1998.
- Az-Zabidi, Murtada, *Tâj al-'Arus min Jawâhir al-Qâmûs*, Beirut: Dar Ihya at-Turas al-'Arabi18184.Taj al-Arus
- Az-Zamahsyarî, Abû al-Qâsim Mahmûd bin 'Umar, *Al-Kasysyâf 'an Haqâ`iq at-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fi Wujûh at-Ta`wîl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabiy, tt.

Indeks

A

'abqariyyah 34
Adnan 19, 33, 40, 41, 164
Adnaniyah 32, 33
'ajam 2, 8, 28, 35, 73
al-intiqâl 139
al-intiqâl al-musammâ al-lugawi 139
al-Lihyaniyah 43
al-Sabaiyah 43
'arabah 3
Arabicized 64
Arabisasi xi, 57, 65
Aramia 64
Aristotelian 13
Asyysiria 10
Ayat 22, 26, 55, 68, 122, 184, 222, 229

B

Babilia 17
Badui 28, 81, 88, 94, 97, 216
Bahasa Arami 51
Bahasa Finiqi 51
Balharis 33, 38
Barbariyah 15
Bayan 52, 107

F

Faran 4

Finisia 10

H

Habsyi 1, 14, 19, 43, 63, 95, 101, 121,
125, 140, 170, 215
Hamiyah 15
Hindia 1, 6, 15
Huzail 38, 39, 84, 97, 98, 121

I

Ibrani 10, 12, 14, 17, 18, 19, 20, 43, 44,
51, 53, 64, 140, 143, 144, 145,
164, 215
Injil 3, 12, 169

J

Jurhum 8, 33
Juzam 38, 43

K

Kadaniah 17
Khazraj 39
Kindah 33, 38, 122

L

Lahjat 229
Lakhm 38, 43

M

Minaean 10
 Mu'arrab 65, 102
 Mukhadram 161
 Musykil 104, 201, 227
 Muzariah 7

N

Nabti 14, 63, 144
 Neologisme 65

O

Onomatopoeic 199

P

Punisia 10

Q

Qahtan 2, 9, 19, 123
 Qahtaniah 7
 Qatabanian 10
 Qibty 15
 Qis 31, 43

R

Referent 199

S

Sabaeen 10
 Samiah 19, 20, 51, 53
 Samiyah 15, 17, 44, 215
 semantic shifting 89, 110, 130, 209
 Semit 3, 7, 10, 11, 12, 13, 14, 24, 64,
 164
 Semitika 10, 11, 12
 Suryani 14, 17, 18, 19, 101, 140, 143,
 144, 145, 146, 160, 170, 215

T

Ta'i 39
 Tamim 31, 38, 120, 121
 Taurat 9, 20, 21

V

Versteegh 13

Y

Ya'rub 2, 9
 Yunani 13, 14, 43, 59, 180, 181, 210,
 216

BIODATA PENULIS

Sugeng Sugiyono lahir di Ponorogo, menempuh pendidikan SD Negeri tahun 1968, SMP Negeri I tahun 1971, Pondok Pesantren 'Darusalam' Gontor Ponorogo tahun 1975. Pendidikan S1 Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga Jurusan Bahasa dan Sastra Arab tahun 1981. Pendidikan S2 ditempuh pada Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga tahun 1988 dan studi S3 pada institusi yang sama tahun 2007. Tahun 2008 mengikuti Daurah Saifiyyah yang diselenggarakan Umm al-Qura University. Penulis mengajar di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga, Pusat Bahasa Agama dan Budaya, Universitas Ahmad Dahlan, dan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Sejak tahun 2009 penulis menjadi asesor Badan Akreditasi Nasional Perguruan Tinggi (BAN-PT). Jabatan struktural antara lain Sekretaris Pusat Studi Wanita (1996-1997), Ketua Pusat Bahasa (1997-1998), dan Wakil Dekan 3 Fakultas Adab (1998-2004). Beberapa terbitan jurnal antara lain *Dimensi Kebermaknaan dan Keaktifan Dalam Proses Reception Learning dan Learning By Discovery* (Al-Jami'ah, 1990), *Taha Husain: Pandangan dan Teorinya tentang Puisi Arab Jahiliyah* (Al-Jami'ah, 1991), *Konsepsi Gender dalam Perspektif Islam* (Al-Jamiah, 1995), *Al-Mar`ah wa al-Lugah: Malâmiḥ Tahayyuz al-Jinsiy fi al-Lugah* (Al-Jami'ah, 1999), *Ziyy al-Mar`ah al-Muslimah Musykilah 'Urfiyyah Lugawiyyah Syar'iyyah* (Tsaqafiyat, 2000), *Al-Qur`an, Tanda-Tanda Linguistik, dan Perubahannya* (Tsaqafiyat, 2007), *Wahyu dan Transformasi Linguistik* (Muqaddimah, 2008), *Nazariyyah Chomsky al-Lugawiyyah at-Tahwîliyyah fî Mîzân an-Naqd* (Hermenia, 2008) *Struktur Lisan*

Arab (Tsaqafiyat, 2009). Kurikulum Pendidikan Al-Qur`an (1989), Kelemahan Akal dan Kekurangan Agama Wanita: Upaya Meretas Pemahaman Psikologis Hadis Misogini (1997). Tulisan buku di antaranya Bunga Rampai Bahasa Sastra dan Kebudayaan (Buku, 1993), English Language for Islamic Studies (Ketua Tim Penulis, 1998), Al-`Arabiyyah li al-Hayâh (Ketua Tim Penulis, 1998), Penuntun Praktis Berbahasa Indonesia untuk Mahasiswa (Ketua Tim Penulis, 1998) Feminisme di Dunia Arab: Menguak Akar Perdebatan antara Paham Konservatif dan Reformis (2008), Menguak Sisi-Sisi Khazanah Peradaban Islam (2008), Lisan dan Kalam Studi Semantik al-Qur`an (2008), Manusia dan Bahasa: Upaya Meretas Sematik Kun Fayakun (2013), Antologi Studi Islam (2014). Teori Transformatif Dalam Tradisi Strukturalisme (Kritik Atas Nalar Chomsky (2021), Karya kolaborasi antara lain Integrative Arabic Language Teaching of Intergrated Elementary Schools in Solo Raya (Arabiyat, 2021), Arabic Learning Experience for Students with Visual Impairments in State Islamic Universities (Ijaz Arabi, 2021) Taisir al-Nahw al-`Arabi: Analisis Pemikiran Mahdi al-Makhzumi dalam Pembaruan Nahwu (2021), The Role of Technology in Language Immersion: A Systematic Literature Review (IJERE, 2023)

