

Akhyar Hanif

FIQH AL-LUGHAH:
REFLEKSI PEMIKIRAN KEBAHASAAN
JALÂLUDDÎN AL-SUYÛTHÎ



STAIN Batusangkar Press
2010

Perpustakaan Nasional: Katalog dalam Terbitan (KDT)

Akhyar Hanif

Fiqh Al-Lughah: Refleksi Pemikiran Kebahasaan
Jalâluddîn al-Suyûthî

Cet 1.-Batusangkar: STAIN Batusangkar Press, 2010

xi + 253 hlm. ; 21 x 15 cm

ISBN : 978-602-96176-02-7

1. *Fiqh Al-Lughah: Refleksi Pemikiran Kebahasaan*
Jalâluddîn al-Suyûthî

1. Judul

Hak cipta dilindungi Undang-undang pada penulis

Cetakan Pertama, Desember 2010

Fiqh Al-Lughah: Refleksi Pemikiran Kebahasaan
Jalâluddîn al-Suyûthî

Penulis

Akhyar Hanif

Perwajahan Isi & Penata Letak

Marhen

Desain Cover

Chardinal Putra

Penerbit



STAIN Batusangkar Press, 2010

Jl. Sudirman No. 137 Lima Kaum Batusangkar

Telp : (0752) 71150, 574221,574227,71890,71885.

Fax : (0752) 71879

Web : www.stainbatusangkar.ac.id

e-mail : press@stainbatusangkar.ac.id

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah segala puji dan syukur penulis panjatkan keharibaan *Ilahirabbi* yang telah memberi limahan energi hingga proses penyelesaian penulisan buku ini akhirnya rampung jua, meski harus diakui, bahwa perjalanan menuju ke situ memang terasa agak terseok-seok karena kesibukan demi kesibukan begitu menyita waktu. Shalawat serta salam dikirimkan kepada junjungan alam Rasulullah Saw. yang telah berjasa membawa hidayah agama ini kepada kehidupan manusia semua.

Kajian kebahasaan atau "fikih bahasa" (*fiqh al-lughah*) ini adalah sebuah bentuk studi yang relatif belum begitu populer di tanah air kita Indonesia. Penulis tertarik membahas masalah ini sebab semenjak tahun 1994 penulis telah dipercaya mengajarkan materi ini pada Fakultas Tarbiyah Jurusan PBA IAIN Imam Bonjol di Batusangkar, hingga sampai sekarang pun juga masih mengasuh mata kuliah tersebut di STAIN Batusangkar pada Prodi PBA. Sejauh ini, belum ada referensi yang representatif yang ditulis dalam bahasa Indonesia yang bisa menjadi pedoman bagi mahasiswa dalam mempelajari "fikih bahasa" atau lebih spesifik "fikih bahasa Arab". Oleh karena itu, semoga saja buku ini dapat menjadi salah satu alternatif jawaban dari permasalahan di atas.

Selanjutnya, perlu penulis sebutkan di sini bahwa buku yang ada di tangan anda ini adalah disertasi saya yang telah berhasil saya pertahankan di hadapan sidang terbuka pada Sekolah Pascasarjana (S3) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 2008. Tidak ada perubahan yang signifikan yang saya lakukan dalam penerbitan ini. Hanya saja demi kepentingan penerbitan maka judul disertasi ini saya ganti sedemikian rupa hingga jadilah sebagaimana adanya sekarang. Meski sempat terpendam agak lama di dalam lemari, akan tetapi berkat saran yang kuat dari saudara Chardinal Putra ditambah dengan tangan trampil dari seorang kolega saya, Marhen, akhirnya proses editing buku ini rampung

juga hingga jadilah dia sebagaimana adanya sekarang. Perjalanan panjang yang telah ditempuh hingga layak terbit seperti ini sesungguhnya telah melibatkan bantuan dari banyak pihak. Oleh karena itu, tidak ada kata-kata yang pantas diucapkan kecuali terima kasih dan terima kasih. Dengan segala kerendahan hati izinkan penulis menyebut beberapa di antara mereka sebagai berikut;

1. Bapak Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, MA dan bapak Prof. Dr. Ahmad Syatori Ismail, MA yang keduanya selain menjadi pembimbing dan promotor dari disertasi ini, juga telah mengajarkan kepada penulis cara menjadi peneliti bahasa terutama bahasa Arab.
2. Bapak Ketua STAIN Batusangkar, kala itu dijabat oleh bapak Dr. Syukri Iska, M.Ag, yang telah memberikan izin kepada penulis untuk menimba ilmu di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta.
3. Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Prof. Dr. Komaruddin Hidayat, MA. Direktur Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta, Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA. beserta para stafnya, Kepala dan staf perpustakaan utama UIN Jakarta; Kepala dan staf perpustakaan Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta.
4. Kepada para kolega, teman-teman sejawat, di antara mereka yang mesti penulis sebut di sini, adalah Dr. H. Mafri Amir, yang selalu saja meluangkan waktunya untuk bertukar pikiran, berdiskusi dan berbagi pengalaman dengan penulis. Drs. Afdal Zikri M.Hum. Drs. Al-Mukmin Ibn Ali SH serta Safri Marja dan lain-lainnya yang semuanya ikut berjasa pada penulis dalam proses penyelesaian buku ini.
5. Kepada semua keluarga besar Darul Ma'arif al-Karimiyah yang berdomisili di Jakarta, mamak-mamak, etek-etek, kakak-kakak dan adik-adik semuanya. Teristimewa Uwak Dra. Hj. Nurbaiti Nurut, beserta keluarganya, yang telah berlapang

hati membantu penulis selama mengikuti kuliah (S3) di Pascasarjana UIN Jakarta dan memperbolehkan saya beserta anak-anak tinggal dan menghuni rumah beliau selama beberapa tahun di Jakarta. Semoga kebajikan beliau dibalasi oleh Tuhan Yang Maha Kuasa.

6. Terima kasih juga dipersembahkan kepada ayahanda (alm) Zulkarnaini dan Ibunda Zahrah Dj BA dan juga kedua mertua, Apa Syamsir dan Ibu Asnelly, serta adik-adik semuanya yang tak pernah kenal lelah mendorong penulis untuk menempuh dan menyelesaikan pendidikan formal tertinggi ini.
7. Ucapan terima kasih juga tak lupa penulis sampaikan kepada pihak STAIN Press, kepala UPP STAIN Batusangkar yang telah sudi menerbitkan buku ini.

Untuk mereka semua, penulis hanya bisa bermohon kepada Allah, Tuhan Seru Sekalian Alam, semoga saja Dia berkenan menjawab doa-doa ini dan membalas jasa-jasa baik yang telah mereka berikan kepada penulis, tercatat hendaknya sebagai amal shaleh bagi mereka serta memperoleh ganjaran yang lebih baik di sisi-Nya. *Âmîn ya rabb al-’âlamîn.*

Akhirnya, karya ini kupersembahkan kepada tambahan hati belahan jiwa, isteriku tercinta Dra. Elvi Rahmi dan anak-anakku tersayang, Wentiza Rif’atil Hilmi Akhyar, Reivani Elhan Akhyar, Ella Hermesa Atiha Akhyar dan Muhammad Zia Sadra Akhyar, yang selalu sabar dan tabah walau terkadang harus ditinggal berbulan-bulan lamanya oleh ayahnya, semoga saja mereka semakin hari semakin mengerti dan memahami apa yang sedang digeluti dan diperjuangkan ayahnya. *Wassalam*

Batusangkar, 22 Februari 2011
Penulis,

Akhyar Hanif

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	xiii
Pedoman Transliterasi	xvi
Daftar Isi	xvii

BAB I. PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Permasalahan.....	15
C. Kerangka Konseptual.....	18
D. Tinjauan Pustaka.....	20
E. Tujuan Penelitian.....	22
F. Manfaat/Signifikansi Penelitian.....	22
G. Metode Penelitian.....	23
H. Sistematika Penulisan.....	24
BAB II. JALÂLUDDÎN AL-SUYÛTHÎ	26
A. Riwayat Hidup.....	26
B. Pendidikan.....	32
C. Karya-karya.....	36
D. Guru-gurunya.....	43
BAB III. KITAB “AL-MUZHİR FÎ ‘ULÛM AL- LUGHAH WA ANWÂ’HÂ”	50
A. Deskripsi Isi Kitab “ <i>al-Muzhir</i> ”	50
B. Penilaian Terhadap Kitab “ <i>al-Muzhir</i> ”	58
C. Kehidupan Ilmiah di Kalangan Arab	61
BAB IV. KAJIAN <i>FIQH AL-LUGHAH</i> DI KALANGAN ARAB.....	66
A. Sejarah <i>Fiqh al-Lughah</i> di Kalangan Arab.....	66
B. Antara <i>Fiqh al-Lughah</i> (<i>Philology</i>) dan <i>‘Ilm al-Lughah</i> (<i>Linguistics</i>).....	76
C. Tema-tema Yang Dikaji Dalam <i>Fiqh al-Lughah</i>	112

BAB V. PEMIKIRAN KEBAHASAAN	126
A. Pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî Tentang Keistimewaan Bahasa Arab.....	126
B. Pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî Tentang <i>Nasy'at al-Lughah</i>	156
C. Pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî Tentang Perkembangan Bahasa Arab (<i>Hayât al-Lughah al-'Arabiyah</i>).....	138
D. Pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî Tentang <i>al-Ashwâth</i> (Bunyi).....	156
E. Pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî Tentang <i>al-Alfâzh al-'Arabiyah</i>	162
 BAB VI. PENUTUP	235
A. Kesimpulan.....	235
B. Saran-Saran.....	237
Daftar Pustaka.....	238
<i>Glossary</i>	246

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Penelitian ini membahas pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî terutama yang berkaitan erat dengan persoalan-persoalan kebahasaan (*'Ulûm al-Lughah*) terutama pemikiran-pemikiran kebahasaannya yang termuat dalam kitabnya yang monumental yakni; *al-Muzhir fî 'Ulûm al-Lughah wa Anwâ'ihâ* (untuk selanjutnya disebut "*al-Muzhir*").¹ Di dalam tradisi Arab-muslim dahulu kajian-kajian kebahasaan ini dikenal dengan beberapa istilah antara lain seperti *al-nahw*, *al-lughah*, *al-balâghah*, *'ilm al-lughah* dan *fiqh al-lughah*. Para penulis Arab terdahulu pertama sekali menyebut aktivitas mengoleksi dan mengumpulkan kosakata bahasa Arab (*al-mufradât al-lughawiyah*) dengan beberapa sebutan, yang paling lama adalah sebutan "*al-lughah*" atau "*'ilm al-lughah*". Jadi yang mereka maksud dengan istilah "*al-lughah*" atau "*'ilm al-lughah*" itu adalah ilmu khusus mengoleksi atau mengumpulkan kosakata-kosakata bahasa Arab, terutama kosakata-kosakata aneh atau yang mereka anggap aneh (*gharîb*) dan kemudian menganalisisnya sedemikian rupa, baik dari segi fonologi, morfologi ataupun etimologinya, termasuk juga memahami makna-maknanya (semantik), sehingga terkumpullah sekian banyak kosakata asing atau aneh itu dalam catatan-catatan mereka. Aktivitas semacam ini pernah dilakukan Ibn Abbâs (w. 68 H) ketika dia memfokuskan perhatiannya kepada kosakata-kosakata aneh atau asing (*al-gharîb* atau *foreign words*) yang ada dan terdapat dalam al-Qur'an sehingga lahirlah kitabnya yang

¹Kitab "*al-Muzhir*" yang dijadikan objek dari penelitian ini adalah kitab yang diterbitkan oleh percetakan Dâr al-Fikr yang tahunnya tidak disebutkan. Akan tetapi menurut para editornya kitab ini sebelumnya, telah naik cetak sebanyak tiga kali. Pertama dicetak oleh percetakan al-Amîriyah tahun 1282 H, kedua dicetak oleh percetakan al-Sa'âdah dan ketiga oleh Shabîh di Kairo. Menurut para Editor tersebut, tatkala mereka ingin mencetaknya maka mereka telah merujuk kepada tiga cetakan di atas. Mereka telah menemukan ketiga buah cetakan tersebut dalam satu bentuk, tidak ada perubahan di antara satu dengan lainnya. Lihat kata pengantar kitab "*al-Muzhir*" oleh Muḥammad Aḥmad Jâd al-Maulâ dkk, dalam Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Muzhir fî 'Ulûm al-Lughah wa Anwâ'ihâ*, (Bairut: Dâr al-Fikr, t. th), h. 3

sangat terkenal “*Gharīb al-Qu’rân*”.² Adapun orang yang melakukan kegiatan seperti itu disebut dengan istilah “*al-lughawī*” (اللغوى) yakni orang yang mengerti dan menguasai sekelompok besar kosakata dalam bahasa Arab, terutama kosakata-kosakata yang aneh atau asing (*gharīb*), yang tidak atau belum mereka kenal dalam percakapan atau dalam bahasa standar mereka (*al-lughah al-fushhâ*), termasuk juga dalam hal ini, mereka yang menuliskan *mu’jam* (kamus).³

Berdasarkan pengertian itu maka Sibawaih tidak bisa disebut dengan sebutan “*al-lughawī*” (اللغوى) akan tetapi lebih pas disebut “*al-naḥwī*” (النحو), sementara al-Khalīl dapat disebut dengan sebutan “*al-Lughawī*” karena dia telah menulis sebuah *mu’jam* yakni *al-‘Ain*. Demikian pula Ibn Duraid dan al-Jauharī karena masing-masing telah menuliskan *mu’jam*; *Jamharah al-Lughah* dan *Tahdzīb al-Lughah*. Pengertian seperti ini kemudian belangsung beberapa abad lamanya di kalangan Arab.⁴

Adapun istilah *fiqh al-lughah* agaknya baru lahir pada paroh kedua abad ke-IV Hijriyah yakni setelah munculnya buku *al-Shāḥibī fī Fiqh al-Lughah Wa Sunan al-‘Arab Fī Kalāmihā*, yang ditulis oleh Ibn Fāris (w. 395). Setelah itu istilah ini populer beberapa abad lamanya di kalangan para pemikir kebahasaan Arab klasik hingga kemudian menghilang karena berubah bentuk atau lebih mengerucut kepada bentuk kajian yang lebih spesifik seperti kajian tentang *al-dakhīl*, *al-mu’arrab*, *al-tudhādḥ* dan lain sebagainya.⁵ Istilah *fiqh al-lughah* ini barulah muncul dan populer

² Muḥammad Ḥusain Āli Yāsīn, *al-Dirāsāt al-Lughawiyah ‘Inda al-‘Arab Ilā Nihāyah al-Qarn al-Tsālist*, (Bairūt: Mansyūrāt Dār Maktabah al-Ḥayāt, 1980), h. 78. lihat juga Jaroslav Stetkevych, *The Modern Arabic Literary Language, Lexical and Stylistic Developments*, (London: The University of Chicago Press, 1970), h. 57.

³ ‘Abduh al-Rājihī, *Fiqh al-Lughah fī al-Kutub al-‘Arabiyah*, (Bairūt: Dār al-Nahdhah al-‘Arabiyah, 1979), h. 37

⁴ Maḥmūd Fahmī Hijāzī, *‘Ilm al-Lughah al-‘Arabiyah: Madkhal Tārīkhī Muqāran fī Dhaw’ al-Turāst wa al-Lughāt al-Sāmīyah*, (Kairo: Dār Gharīb li al-Thibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī’, t. th.), h. 65

⁵ Untuk lebih jelasnya dapat dilihat dalam Muḥammad Ḥusain Āli Yāsīn, *al-Dirāsāt al-Lughawiyah ‘Inda al-‘Arab Ilā Nihāyah al-Qarn al-Tsālist*, (Bairūt: Mansyūrāt Dār Maktabah al-Ḥayāt, 1980), h. 430

lagi pada abad modern di Mesir terutama setelah munculnya buku *Fiqh al-Lughah* karya ‘Ali ‘Abd al-Wâḥid Wâfi.⁶

Dengan demikian jelaslah bahwa istilah *fiqh al-lughah* ini bukanlah hal yang baru di kalangan Arab karena ia telah muncul semenjak pada abad ke-IV Hijrah, jauh sebelum kajian *philology* lahir di Barat. Akan tetapi yang menarik adalah bahwa hingga saat ini di kalangan para pakar bahasa Arab sekarang penggunaan istilah tersebut masih sangatlah problematis terutama dalam kaitannya dengan istilah *‘Ilm al-Lughah* yang dikenal di Barat dengan istilah *Linguistics*.⁷

Bagaimana problematisnya persoalan tersebut di kalangan para linguis Arab sekarang, berikut akan dipaparkan sepintas mengenai hal itu. Menurut ‘Abduh al-Râjīhī,⁸ sesungguhnya studi-studi kebahasaan pada perguruan-perguruan tinggi kita (kalangan masyarakat Arab) dikenal dengan istilah *fiqh al-lughah* dan kemudian juga dikenal istilah *‘ilm al-lughah*. Penggunaan kedua istilah itu terkadang cenderung tumpang-tindih (*overlepping*) antara satu dengan lainnya sehingga menimbulkan keragu-raguan dalam pemahaman terhadap masing-masing disiplin ilmu itu termasuk juga batasan lapangan kajiannya. Kita membaca misalnya seseorang menulis buku tentang *fiqh al-lughah* tetapi sesungguhnya buku itu adalah *‘ilm al-lughah*, dan hanya dengan mengadakan sedikit perluasan dalam penggunaan istilah itu, yakni dengan memaparkan beberapa pembahasan mengenai *ḥayât al-lughah* dan sebab-sebab perubahannya (حياة اللغة وما يطرأ عليها من) (تغييرات دراسة) atau pembahasan mengenai bunyi-bunyi bahasa (دراسة)

⁶ Mengenai muncul dan popularnya kembali istilah *fiqh al-lughah* itu dalam khazanah kajian kebahasaan di kalangan para peneliti bahasa Arab pada abad modern akan penulis ulas secara agak lebih detail pada bab IV dalam penelitian ini.

⁷Tentang bagaimana problematisnya istilah tersebut di kalangan para pakar bahasa Arab sekarang dapat dilihat misalnya dari model-model kajian yang mereka lakukan terhadap bahasa Arab itu sendiri yang kemudian mereka sebut dengan istilah *fiqh al-lughah*. Sebagai misal lihatlah dua karya ‘Ali ‘Abd al-Wâḥid Wâfi yang berjudul *‘Ilm al-Lughah* dan *Fiqh al-Lughah*. Atau juga karya Ramadhân ‘Abd al-Tawwâb yang berjudul; *Fushûl fi Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Maktabah al-Khânijī, 1979), dan lain sebagainya.

⁸ ‘Abduh al-Râjīhī, *Fiqh al-Lughah fi al-Kutub al-‘Arabiyah*, (Bairut: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyah, 1979), h. 9-11

اللغة (الأصوات اللغوية التي تتألف منها اللغة) atau juga pembahasan mengenai makna (دراسة اللغة من حيث دلالتها)⁹ dan seterusnya.⁹

Di kalangan para penulis Arab sekarang yang menulis buku tentang *fiqh al-lughah*, ada yang kemudian menggandengkan judul itu dengan anak judul yang berfungsi sebagai keterangan penjelas terhadap judulnya, seperti yang dilakukan oleh Muhammad al-Mubârak yang menulis buku dengan judul “*Fiqh al-lughah wa Khashâish al-‘Arabiyah: Dirâsah Tahlîliyah Muqâranah li al-Kalimah al-‘Arabiyah...*”, Inti dari anak judul tersebut adalah “*Sebuah Studi Analisis-Komparatif Terhadap Kosakata Bahasa Arab*”. Di dalam buku itu dipaparkannya pembahasan-pembahasan yang antara lain mengenai bunyi bahasa (الأصوات اللغوية), derivasi (الإشتقاق), struktur dan timbangan kata (الأبنية والأوزان), makna kata (معانى الألفاظ) dan lain sebagainya.¹⁰

Buku Shubhî al-Shâleh yang berjudul; *Dirâsât fi al-Fiqh al-lughah*, di dalamnya dipaparkan antara lain; Bahasa Arab di antara saudara-saudaranya bahasa Semitik (العربية بين أخواتها السامية), Ciri-ciri bahasa Arab (خصائص العربية), *al-i’râb* (الإعراب), Kesesuaian antara huruf Arab dengan maknanya (مناسبة حروف العربية لمعانيها), Kesesuaian-konvensional dan ragam derivasi (المناسبة الوضعية وأنواع), termasuk juga mengani *al-Naht wa al-Isytiqâq al-Kibâr* dan lain sebagainya.¹¹

Terakhir misalnya, buku Ibrâhîm al-Sâmurâ’i yang berjudul; *Fiqh al-lughah al-Muqâran*. Buku ini agak tampil beda dengan buku-buku di atas, penulisnya mengumpulkan beberapa makalah yang bermacam-macam yang sebagiannya meliputi topik-topik umum seperti; Bahasa Arab antara Posisi Stagnasi, Progressif dan Produktif (العربية بين الجمود والتطور والتوليد), Budaya Arab Beserta Iklimnya (الثقافة العربية والإقليمية). Pada bagian lain, dia juga membahas topik-topik yang lebih spesifik seperti: Kata kerja

⁹ Misalnya lihatlah karya ‘Ali ‘Abd al-Wâhid Wâfi : *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Mashr li al-Thab’i wa al-Nasyr, 1941), h. 96-164. Ketumpangtindihan seperti ini ditunjukkan pula oleh Maḥmud Fahmî Hijâzi dalam bukunya; *‘Ilm al-Lughah Baina al-Turâts wa al-Manâhij al-Ḥadîtsah*, (Kairo: al-Maktabah al-Tsaqâfah t.th), h. 20.

¹⁰ Lihatlah buku Muḥammad al-Mubârak yang memberi judul bukunya, “*Fiqh al-Lughah wa Khashâish al-‘Arabiyah: Dirâsah Tahlîliyah-Muqâranah li al-Kalimah al-‘Arabiyah wa ‘Arḥ li Manḥaj al-‘Arabiyah al-Ashîl fi al-Tajdid wa al-Tawlid*”, (Damsiq: Dâr al-Fikr, 1960).

¹¹ Shubhî al-Shâlih, *Dirâsât fi Fiqh al-Lughah*, (Bairut: Dâr al-‘ilm li al-Malâ’în, 1970), Cet. ke-IV

(verba) dan sistemnya dalam bahasa Arab (الفعل والنظام الفعلي في) (العربية), Huruf *Nûn* dan *Mîm* dalam bahasa Arab (النون والجيم في اللغة) (العربية) dan lain sebagainya.¹²

Semua model atau bentuk kajian *fiqh al-lughah* yang beraneka ragam di atas adalah kajian-kajian yang secara eksplisit menyebutkan bentuk kajiannya dalam disiplin *fiqh al-lughah*, dan menjadikan bahasa Arab sebagai objek utamanya. Akan tetapi di situ pulalah sesungguhnya letak persoalannya, karena istilah *fiqh al-lughah* itu sendiri hingga hari ini belumlah definitif. Ketidakjelasan ruang lingkup, tujuan dan metodenya ini sedikit banyak menyebabkan pemakaian terhadap istilah tersebut terasa agak membingungkan baik di kalangan mahasiswa, dosen, dan bahkan juga termasuk sebagian para peneliti bahasa. Oleh Karena itu, bila dicermati lebih jauh maka akan terkesan para penulis buku di atas menyamakan antara *fiqh al-lughah* dan '*ilm al-lughah*'. 'Ali 'Abd al-Wâhid Wâfi misalnya, tidak membedakan secara tegas antara keduanya meski kelihatannya *fiqh al-lughah* baginya adalah kajian-kajian khusus yang hanya membahas segala sesuatu yang terkait dengan bahasa Arab. Dalam kata pengantar bukunya; *Fiqh al-Lughah* cetakan pertama dia mengatakan;

وسندرس في هذا الكتاب – في ضوء الحقائق التي كشفنا عنها في كتابنا السابق- فصيلة خاصة من فصائل اللغات الإنسانية، وهي فصيلة "اللغات السامية" مفصلين بعض التفصيل في لغة منها، وهي اللغة العربية، ومجملين القول فيما عداها. فمؤلفنا هذا في منزلة الجزء الثاني من كتابنا "علم اللغة"، غير أننا أترنا أن نطلق عليه اسما خاصا شاع استعماله في الموضوعات التي يعرض لها، وخاصة ما يتعلق منها باللغة العربية.¹³

Kami akan bahas dalam buku ini –masih dalam konteks hakikat umum yang telah kami paparkan sebelumnya dalam buku kami terdahulu ('Ilm al-Lughah -pen)- satu rumpun khusus dari rumpun-rumpun bahasa manusia, yaitu rumpun "bahasa-bahasa Semitik", sembari dengan memfokuskan diri secara agak mendalam pada salah satu bahasanya saja, yakni

¹² Lihat detilnya dalam buku Ibrâhîm al-Sâmurâ'i, *Fiqh al-Lughah al-Muqâran*, (Bairut: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'yîn, 1968).

¹³ 'Ali 'Abd al-Wâhid Wâfi, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Mashr li al-Tha'i wa al-Nasyr, 1941), h. 5

bahasa Arab. Akan tetapi menyinggung juga secara umum mengenai bahasa-bahasa lainnya.

Karya kami ini sebenarnya merupakan juz kedua dari buku kami 'Ilm al-Lughah, akan tetapi kami terpengaruh oleh sebutan penamaan khusus yang tengah populer penyebutannya dalam topik-topik yang dibahas ketika itu, terutama yang terkait dengan kajian-kajian yang berbahasa Arab.

Muhammad al-Mubârak mengatakan bahwa sesungguhnya *'ilm al-lughah* (ilmu bahasa) dengan pengertian seperti ini, sebagaimana yang telah kami paparkan di atas, dan sebagaimana yang selama ini telah berlaku dalam kajian-kajian perkembangan bahasa, kami berpendapat bahwa kami harus menetapkan salah satu di antara dua nama; "*'ilm al-lughah*" atau "*fiqh al-lughah*", karena keduanya mempunyai maksud sama dan sepenuhnya sesuai dan absah sebagai bentuk kajian ilmiah dalam bahasa. Sesungguhnya kami akan menggunakan salah satu di antara dua nama itu dan kami pakaikan terhadap ilmu ini karena hal itu juga telah digunakan oleh para ulama kami terhadulu dan ternyata mereka benar.¹⁴

Shubhî al-Shâlih juga mengakui bahwa sangat sulit menarik benang merah untuk membedakan antara *'ilm al-lughah* dan *fiqh al-lughah* karena banyak objek kajiannya yang saling tumpang-tindih di kalangan para pakar baik di Timur dan maupun di Barat, yang lama dan yang baru, dan tak jarang ketumpangtindihan ini terkadang berdampak kepada penguasaan terhadap salah satu di antaranya...! dan jika diperhatikan dengan seksama perbedaan antara dua kutub dalam kajian bahasa ini, terutama seputar perbedaan penamaan yang telah digunakan pada keduanya, niscaya akan ditemukan sesuatu yang sesungguhnya tidaklah terlalu penting (*insignificant*). Oleh karenanya, kami mengusulkan kepada para peneliti sekarang agar jangan mengganti penamaan itu dengan yang lain (yakni *fiqh al-lughah*), bahkan mereka seharusnya memperluasnya kepada semua kajian kebahasaan karena setiap

¹⁴ Muhammad al-Mubârak, *Fiqh al-Lughah wa Khashâish al-'Arabiyah: Dirâsah Tahliiyah Muqâran ah li al-Kalimah al-'Arabiyah wa 'Aradh li Manhaj al-'Arabiyah al-Ashil fi al-Tajdid wa al-Tawlid*, (Bairut: Dâr al-Fikr li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi', 1964), Cet ke-2, h. 39

pengetahuan (ilmu) terhadap sesuatu adalah *fiqh* (*kullu 'ilmin lisyai 'in fahuwa fiqh*), oleh karena itu, apa halangannya jika semua bentuk kajian ini dinamakan dengan *fiqh*?¹⁵

Pada abad modern, terutama setelah terjadinya kontak antara para peneliti bahasa dari kalangan Arab dengan metodologi ilmu bahasa atau linguistik modern dari Barat, maka tidaklah diragukan lagi banyak di antara mereka yang terpengaruh oleh metode atau pendekatan linguistik modern tersebut sehingga merobah cara pandang mereka terhadap model-model kajian kebahasaan yang lama. Oleh karena itu, kelompok ini lebih cenderung membedakan secara tegas antara istilah '*ilm al-lughah* dengan *fiqh al-lughah*.¹⁶

Dengan demikian sesungguhnya ada dua kelompok dalam hal ini yaitu *pertama*, mereka yang menyamakan antara *fiqh al-lughah* dan '*ilm al-lughah*, *kedua*, mereka yang cenderung membedakan dengan tegas antara kedua istilah tersebut. Adapun yang menyamakan kedua bentuk kajian tersebut, bagi mereka kajian *fiqh al-lughah* sama dengan kajian '*ilm al-lughah*. Bagi kelompok ini kajian *fiqh al-lughah* adalah bentuk kajian yang khusus terhadap bahasa Arab tidak untuk bahasa-bahasa lainnya. Dengan kata lain, bagi kelompok ini, kajian seperti ini adalah kajian linguistik yang bersifat khusus atau (علم اللغة الخاص) bukan kajian linguistik umum (علم اللغة العام). Sementara bagi yang *kedua*, karena kelompok ini sangat terpengaruh oleh metode linguistik modern dari Barat, maka mereka cenderung membedakan antara kedua istilah tersebut. Bagi kelompok ini istilah *fiqh al-lughah* adalah *philology*¹⁷ sedangkan '*ilm al-lughah* adalah *linguistics*.¹⁸

¹⁵ Shubhī al-Shāleḥ, *Dirāsāt fi Fiqh al-Lughah*, (Bairut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1970), Cet. ke-IV, h. 20

¹⁶ Lihat antara lain Maḥmūd Sya'rān, *Ilm al-Lughah*, (Kairo: Dār al-Ma'ārif Mesir, 1962), h. 367 dan Kamāl Basyr, *Dirāsāt fi 'Ilm al-Lughah*, (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1969), h. 48. lihat pula Maḥmūd Fahmī al-Hijāzī, '*Ilm al-Lughah al-'Arabīyah: Madkhal Tārīkh Muqāran fi Dhaw'i al-Turāt wa al-Lughāt al-Sāmiyah*, (Kairo: Dār Gharīb li al-Thibā'ah wa al-Nasyr, t. th), h. 65

¹⁷ Secara sederhana *philology*, diindonesiakan menjadi *filologi*, itu dapat diartikan sebagai sebuah bentuk kajian yang dilakukan untuk meneliti naskah-naskah kuno atau manuskrip-manuskrip kuno, agar dengan itu dapat diketahui segala sesuatu yang terkait dengan komunitas pemilik bahasa tersebut, apakah mengenai adat-istiadatnya atau kebudayaannya, pemikirannya, agamanya, dan lain sebagainya. Lihat Uka Tjakrasmita, *Kajian Naskah-naskah Klasik dan Penerapannya Bagi Kajian Sejarah Islam di Indonesia*, (Jakarta: Pusdiklat Lektur Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Depag RI, 2006), h. 5. Lihat pula Nabilah Lubis, *Naskah, Teks, dan Metode Penelitian Filologi*, (Jakarta: Pusdiklat Lektur Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Depag RI, 2007), h. 17.

Dalam konteks itulah sangat bijak apa yang dikemukakan al-Râjihî, bahwa kami sesungguhnya tidaklah membantah adanya kekurangan dan kekeliruan pada metode dan pendekatan kami yang lama (*manhajunâ al-qadîm*), akan tetapi “ketentuan ilmiah” mengharuskan kita, terlebih dahulu, untuk mengkaji yang lama itu dengan pendekatan yang benar, mengungkapkannya secara cermat dan jujur apa-apa yang belum terungkapkan serta mengkaji hal-hal yang telah mapan dari padanya, dan yang terpenting, mengaitkannya dengan metode-metode atau pendekatan-pendekatan yang telah pernah ada dalam kehidupan Arab-Islam. Setelah itu, barulah kemudian melakukan studi semacam ini dan menggandengkannya kepada pendekatan-pendekatan modern. Dengan begitu kita dapat membedakan antara yang salah dan yang benar, atau antara apa yang masih relevan dengan bahasa ini dan apa yang tidak lagi relevan dengannya.¹⁹

Oleh karena itu, pertanyaan mendasarnya adalah apa sesungguhnya yang dimaksud dengan kajian *fiqh al-lughah* ini di kalangan Arab dalam kaitannya dalam studi kebahasaan? Untuk menjawab ini barangkali ada baiknya melihat keterangan berikut yang dikemukakan oleh Tammâm Hassân dalam bukunya *al-Ushûl, Dirâsah Epistimûlûjiyah li al-Fikr al-Lughawî ‘Inda al-‘Arab: al-Nahw, Fiqh al-lughah, al-Balâghah*, “Sesungguhnya istilah *fiqh al-lughah* adalah murni istilah Arab yang sama sekali tidak dikenal oleh orang-orang Barat dalam bahasa mereka, meski dalam penggunaannya, beberapa maknanya masih samar di sebagian kalangan Arab”.²⁰ Selanjutnya pakar ini mengatakan; ketika terjadi kontak antara para linguis Arab sekarang dengan studi-studi bahasa modern yang dikenal dengan sebutan ‘ilm al-lughah atau linguistik modern, mereka pertama-tamanya menetapkan nama atas studi-studi semacam ini dengan sebutan *fiqh*

¹⁸ Untuk lebih jelas mengenai perbedaan antara *philology* dan *linguistics* ini lihat misalnya buku ‘Abduh al-Râjihî, *Fiqh al-Lughah fi al-Kutub al-‘Arabiyah*, (Bairut: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyah, 1979), h. 9-11 atau juga lihat buku Tammâm Hassân, *al-Ushûl, Dirâsah Epistimûlûjiyah li al-Fikr al-Lughawî ‘Inda al-‘Arab: al-Nahw, Fiqh al-Lughah, al-Balâghah*, (Kairo: al-Hai’ah al-Mishriyah al-‘Ammah li al-Kitâb, 1982), h. 263-271

¹⁹ Abduh al-Râjihî, *Fiqh al-Lughah Fi al-Kutub al-‘Arabiyah*, (Bairut: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyah, 1979), h. 3-4

²⁰ Tammâm Hassân, *al-Ushûl, Dirâsah Epistimûlûjiyah li al-Fikr al-Lughawî ‘Inda al-‘Arab: al-Nahw, Fiqh al-Lughah, al-Balâghah*, (Kairo: al-Hai’ah al-Mishriyah al-‘Ammah li al-Kitâb, 1982), h. 269

al-lughah akan tetapi kemudian mereka mulai meninggalkan sebutan itu, kecuali hanya sebagian kecil saja yang masih bertahan, akan tetapi meski mereka telah berpaling dari sebutan semacam ini belum ada kesepakatan di antara mereka mengenai nama dari bentuk studi bahasa modern tersebut (linguistik modern). Beberapa kalangan di antara mereka menyebutnya dengan nama-nama seperti *‘Ilm al-Lughah*, *al-‘Alsiniyât*, *al-Lisâniyât*, *al-Lughawiyât al-‘Hadîtsah*, atau *al-Dirâsât al-Lughawiyah*. Hingga saat ini pun masih terdapat silang pendapat seputar masalah penamaan itu di kalangan para linguist Arab modern. Sungguhpun demikian mereka sepakat bahwa kajian-kajian semacam ini dapat disebut sebagai kajian “*fiqh al-lughah*”.²¹

Penulis sejalan dengan apa yang dikemukakan Tammâm Hassân di atas bahwa istilah *Fiqh al-lughah* sesungguhnya adalah istilah Arab dan sebutan bagi satu bentuk kajian kebahasaan yang khusus terhadap bahasa ini. Studi semacam ini telah memiliki lapangan objek kajiannya sendiri dan juga kerangka metodologi tersendiri pula. Oleh karena itu, bagaimana pun perbedaan yang terjadi di antara para pakar bahasa selama masih terkait dengan objek kajian bahasa Arab maka tetap saja masih dapat dimasukkkan ke dalam kerangka besar kajian *fiqh al-lughah* itu. Adalah kurang tepat kalau istilah ini harus “ditarik paksa” untuk diterjemahkan dengan istilah Barat “*philology*”. Barangkali itulah sebabnya mengapa Ramadhân ‘Abd al-Tawwâb, seorang pakar *fiqh al-lughah* sekarang, menamakan bukunya dengan *Fushûl fi Fiqh al-‘Arabiyah*, tidak menamakannya dengan *Fushûl fi Fiqh al-Lughah al-‘Arabiyah*.²² Boleh jadi, dimaksudkan untuk menghilangkan kesan dari terjemahan *fiqh al-lughah* di atas, meski sesungguhnya yang dimaksud adalah itu juga. Oleh karena itu, menurut penulis, ‘Abd al-Tawwâb telah memperkenalkan satu istilah lagi dalam wacana (*discourse*) kajian bahasa Arab yaitu *fiqh al-‘arabiyah* atau *fiqh al-lughah al-‘arabiyah*. Akan tetapi sungguh

²¹Tammâm Hassân, *al-Ushûl, Dirâsah Epistimîlûjîyah li al-Fikr al-Lughawî ‘Inda al-‘Arab: al-Nahw, Fiqh al-Lughah, al-Balâghah*, (Kairo: al-Hai’ah al-Mishriyah al-‘Ammah li al-Kitâb, 1982), h. 270

²²Lihat Ramadhân ‘Abd al-Tawwâb yang menamakan bukunya dengan *Fusûl fi Fiqh al-‘Arabiyah*, (Kairo: Dar al-Turats, 1973), cet-1. Lihatlah bagaimana al-Tawwâb di sini tidak menamakan bukunya dengan *Fusûl fi Fiqh al-Lughah al-‘Arabiyah*.

amat disayangkan pakar ini tidak menjelaskan dan menyinggung sedikit pun mengenai alasan penggunaannya terhadap istilah tersebut. Dia hanya mengatakan bahwa di kalangan perguruan tinggi di Arab sebutan *fiqh al-lughah* itu adalah studi khusus tentang bahasa Arab (*fiqh al-lughah al-'arabiyah*).²³ Kalau diperhatikan secara seksama karyanya itu maka sesungguhnya karya ini adalah karya “serupa” dan “semodel” dengan *fiqh al-lughah* kontemporer yang ditulis oleh pakar-pakar seperti buku ‘Ali ‘Abd al-Wahid Wâfi dan juga Shubhî al-Shâlih. Kalau pun ada perbedaan maka perbedaan itu tidaklah terlalu signifikan.

Penelitian ini fokus kepada studi terhadap kitab “*al-Muzhir*” karya Jalâluddîn al-Suyûthî. Paling tidak ada beberapa alasan mengapa kitab ini yang dijadikan sebagai objek kajian; sebagaimana diketahui bahwa kitab “*al-Muzhir*” karya Jalâluddîn al-Suyûthî ini adalah sebuah karya yang sangat monumental dalam kajian kebahasaan. Karya ini dinilai banyak kalangan, seperti Shubhî al-Shâlih²⁴ dan juga Goldziher²⁵ sebagai salah satu referensi yang representatif dalam lapangan kajian *fiqh al-lughah*. Di samping itu, kitab “*al-Muzhir*” ini membahas tidak kurang 50 (lima puluh) macam persoalan atau topik tentang bahasa dan kebahasaan. Persoalan-persoalan itu telah dirinci Jalâluddîn al-Suyûthî sedemikian rupa sebagai berikut; 8 (delapan) macam persoalan mengenai bahasa ditinjau dari *isnad*-nya, 13 (tiga belas) persoalan mengenai kata-kata, 13 (tiga belas) pula mengenai makna, 5 (lima) mengenai keindahan bahasa, 1 (satu) persoalan mengenai penjagaan bahasa, 8 (delapan) merujuk kepada ihwal bahasa dan para pencetus/perawinya, 1 (satu) persoalan mengenai syair dan para penyairnya dan terakhir, 1 (satu) persoalan mengenai pengetahuan tentang kesalahan-kesalahan Arab.²⁶

²³ Ramadhân ‘Abd al-Tawwâb yang menamakan bukunya dengan *Fusûl fi Fiqh al-'Arabiyah*, (Kairo: Dar al-Turats, 1973), cet-1, h. 11

²⁴ Lihat kata pengantar yang ditulis Shubhî al-Shâlih dalam bukunya, *Dirâsât fi al-Fiqh al-Lughah* (Bairut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyin, 1970), Cet. ke-IV, h. 7

²⁵ Ignach Goldziher misalnya mengatakan: “*His main work in philology is “al-Muzhir fi ‘Ulûm al-Lughah” (The Bright Work on the Science of the Language), a very exhaustive survey of arabic philology, based on profuse literary material*”. Lihat dalam bukunya *A short History of Classical Arabic Language*, (terj. Joseph Desomogyi), (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966), h.157

²⁶ Selengkapnya bunyi kutipan teks di atas demikian;

Oleh karena itu, merujuk kepada khazanah Arab klasik seperti yang dikemukakan oleh Amil Badi' Ya'qûb,²⁷ bahwa di antara buku-buku klasik yang mengkaji tentang *fiqh al-lughah* dan menamakan bukunya secara eksplisit dengan itu adalah buku “*al-Shâhibî fi Fiqh al-lughah wa Sunan al-'Arab fi Kalâmihâ*” karya Ibn Fâris²⁸ dan kemudian diikuti oleh buku “*Fiqh al-lughah wa SIRR al-'Arabiyah*” karya Abu Manshur al-Tsa'âlibî,²⁹ akan tetapi kelihatannya Ibn Fâris dan al-Tsa'âlibî tidak membedakan istilah *fiqh al-lughah* dengan pengertian khusus. Mereka berdua memakaikan istilah tersebut hanya berdasarkan sebuah pilihan ('*alâ sabîli al-ikhtiyâr*) belaka, tidak berdasarkan sebuah argumen tertentu (*lâ 'alâ sabîli al-ta'yîn*). Meski model dan bentuk kajian antara satu dengan lainnya sungguh jauh berbeda. Oleh karena itu, keduanya tidak membedakan antara istilah '*ilm al-lughah* dan *fiqh al-lughah*.³⁰

'Abduh al-Râjihî juga telah melakukan penelitian terhadap karya-karya di atas, termasuk juga karya Ibn Jinnî. Dia mengatakan bahwa meski Ibn Jinnî tidak menamakan bukunya dengan *fiqh al-lughah* sebagaimana Ibn Fâris dan al-Tsa'âlibî, tetapi karya Ibn Jinnî ini jelas memiliki materi yang lebih luas, analisis yang lebih

وقد جعله مؤلفه في خمسين نوعا: ثمانية في اللغة من حيث الإسناد، وثلاثة عشر من حيث الألفاظ، ثلاثة عشر من حيث المعنى، وخمسة من حيث لطائفها وملحها، وواحد راجع إلى حفظ اللغة وضبط مفاريدها، وثمانية راجعة إلى حال اللغة ورواتها، ونوع لمعرفة الشعراء، والأخير لمعرفة أغلاط العرب.

Lihat kata pengantar dari para Editor buku Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Muzhir fi 'Ulûm al-Lughah wa Anwâ'ihâ*, (Bairut: Dâr al-Fikr, t.th), h. 3.

²⁷ Amil Badi' Ya'qûb, *Fiqh al-Lughah al-'Arabiyah Wa Khashâishuhâ*, (Bairut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyah, 1982), h. 40

²⁸ Nama lengkapnya Ahmad Ibn Fâris Ibn Zakariya al-Quzwainî al-Râzî (941-1004 M) seorang ahli bahasa dan sastra. Dia telah menulis banyak buku di antara karya-karyanya adalah kitab *al-Shâhibî fi Fiqh al-Lughah Wa Sunan al-'Arab Fi Kalâmihâ*, (*Tahqîq* Musthafa al-Syuwimi, Bairut: Muassah Budrân, 1963). Dan juga *al-Maqâyis*, (*tahqîq* Abd al-Salâm Hârun, Kairo: Dâr Ihvâ' al-Kutub al-'Arabiyah, 1366 H.

²⁹ Namanya Abû Manshûr 'Abd al-Malik Ibn Muhammad Ibn Ismâ'il al-Tsa'âlibî, lahir di Naisabûr tahun 350-429 H/961-1038 M. Dia adalah seorang ahli dalam bahasa dan sastra dan juga sejarah. Digelari dengan *al-Tsa'âlibî* (srigala), karena pekerjaannya menjahit (pakaian) dari kulit srigala. Dia telah menulis banyak karya antara lain, *Fiqh al-Lughah wa SIRR al-'Arabiyah*, *Sihru al-Balâghah*, *Lathâif al-Ma'ârif*, *Thabaqât al-Muluk*, *al-ġjâz wa al-I'jâz* dan lain sebagainya. Dan di antara buku-bukunya yang masih berupa naskah yang pantas untuk diterbitkan adalah (*Gharâr al-Balâghah*), (*Yawâqit al-Mawâqit*), dan (*al-Maqshûr wa al-Mamdûd*). Dia wafat tahun 429 H. Lihat al-Tsa'âlibî, *Fiqh al-Lughah wa SIRR al-'Arabiyah*, (*tahqîq* Jamâl Thalabah), (Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001), h. 5

³⁰ Namanya Abû al-Fath 'Usmân Ibn Jinnî, lahir 321 H dan w. 392 H, tidak diketahui kota kelahirannya. Akan tetapi di tumbuh dan berkembang di al-Mawshil dan belajar kepada *al-nahwu* kepada Ahmad Ibn Muhammad al-Mawshilî yang lebih terkenal dengan sebutan *al-Akhfasy*. Lihat riwayat hidupnya selengkap dalam *al-Khashâish*, (*tahqîq* Muhammad 'Ali Al-Najjâr), (Mesir: Mathba'ah al-Hilâl, 1913), juz-1, h. 9

mendalam, kaya akan nilai dan bahkan berpengaruh kuat di kalangan para ahli bahasa, baik yang dahulu maupun yang sekarang. Dengan menamakan bukunya itu “*al-Khashâish*” maka menjadi petunjuk bagi kita bahwa istilah *fiqh al-lughah* tersebut belumlah menjadi ketetapan baku di kalangan para ulama bahasa masa itu akan tetapi istilah ini datang lebih karena adanya ketersinggungan antaranya dengan istilah “*fiqh*”. Semoga saja kata “*al-Khashâish*” itu di antara maknanya menunjukkan materi studi terhadap apa yang kita sebut “*fiqh al-lughah*”, karena materi-materinya itu memaparkan tentang hukum-hukum umum dalam system bahasa dan tidak melakukan studi terhadap satu bagian tertentu secara rinci seperti apa yang dikenal dengan sebutan *al-sharf* atau *al-nahw*.³¹

Sayangnya al-Râjîhî ini tidak meneliti kitab “*al-Muzhir*” karya Jalâluddîn al-Suyûthî ini.³² Meski demikian tak dapat dipungkiri bahwa Jalâluddîn al-Suyûthî banyak sekali merujuk kepada tiga kitab di atas, bahkan juga buku-buku lainnya yang sebagiannya masih berupa manuskrip-manuskrip (*maḥṭhûthât*). Oleh Karena itu, maka bentuk kajian yang tertuang dalam karyanya ini layak pula dimasukkan ke dalam kategori bentuk kajian *fiqh al-lughah* sebagaimana yang telah disebutkan di atas.

Selanjutnya, sebagaimana diketahui bahwa motivasi utama para linguist Arab dahulu dalam melakukan kajian kebahasaan tidak lain adalah untuk mengabdikan kepada agama yang mereka anut (Islam), yakni dengan menggali dan memahami isi kandungan al-Qur’an dan hadits Rasulullah Saw. karena keduanya adalah sumber hukum Islam dan Undang-Undang (*dustûr*) bagi kaum muslimin. Oleh karena itu, agama Islam sangat erat hubungannya dengan bahasa Arab, perhatian besar yang dicurahkan oleh para linguist Arab tersebut dalam membuat kaidah-kaidah bahasa tidak lain

³¹ ‘Abduh al-Râjîhî, *Fiqh al-Lughah fî al-Kutub al-‘Arabiyah*, (Bairut: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyah, 1979), h. 51

³² Menurutnnya, hal itu disebabkan dua alasan; pertama, dia sengaja membatasi studinya hanya pada periode pertumbuhan ilmiah di kalangan Arab yakni periode awal yang mungkin difokuskan pada abad ke-IV Hijrah. Kedua, kitab Jalâluddîn al-Suyûthî itu hanyalah kitab kompilasi atau koleksi (*al-jam‘u*) belaka dari para pendahulunya, meski harus diakui juga bahwa kitab ini menyajikan materi-materi yang umumnya telah hilang dari kita. Kitab ini tidak memerikan satu pendekatan tertentu (*manhaj*) yang tercetus dari satu pengarang tertentu. Lihat ‘Abduh al-Râjîhî, dalam bukunya, *Fiqh al-Lughah fî al-Kutub al-‘Arabiyah*, (Bairut: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyah, 1979), h. 51

adalah karena motif agama itu.³³ Maka tidaklah mengherankan kalau para ulama terdahulu tidak saja menguasai ilmu-ilmu bahasa Arab tetapi mereka juga ahli dalam bidang ilmu-ilmu agama lainnya, seperti ahli dalam bidang tafsir, hadis, teologi atau *kalâm*, *fiqh* dan *ushûl al-fiqh* dan lain sebagainya.³⁴ Jalâluddîn al-Suyûthî adalah termasuk dalam kategori ulama yang seperti itu. Hal itu dibuktikannya hampir di setiap cabang ilmu dia telah mengarang satu buah buku atau bahkan lebih yang dapat dijadikan referensi bagi ilmu tersebut.³⁵ Dia termasuk salah seorang ulama yang sangat produktif menulis, dia telah menulis kira-kira 600 karya tulis,³⁶ karya-karya tersebut ada yang besar berjilid-jilid dan ada pula yang kecil-kecil saja. Di antara karya-karyanya itu adalah seperti buku *al-Muzhir fi 'Ulûm al-Lughah wa Anwâ'ihâ* dalam bidang bahasa, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân* dan *Thabaqât al-Mufasssîrîn*, dalam bidang ilmu-ilmu al-Qur'an dan tafsirnya, *al-Wu'ât fi Thabaqât al-Lughawiyîn wa al-Nuhât*, buku tentang gramatika bahasa Arab dan lain sebagainya.

Goldziher mengatakan bahwa ada tiga bidang besar yang digeluti oleh ulama ini, *pertama*, adalah teologi, tafsir al-Qur'an, hadist-hadist Nabi, hukum Islam (*canon of law*), dan juga dalam sufisme. *Kedua*, dia juga ahli dalam kajian bahasa dan kebahasaan, retorika, dan sastra. *Ketiga*, dia juga suka menulis tentang sejarah.

³³ Salah satu contoh yang populer adalah kisah mengenai munculnya *'ilm al-Nahw* atau diindonesiakan "ilmu Nahwu", di mana para ulama khawatir akan terjadinya salah-baca terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang berimplikasi kepada kesalahan pada makna. Terdapat berbagai versi mengenai kisah kemunculan ilmu Nahwu tersebut, salah satunya sebagai berikut; salah seorang sahabat tersalah dalam membaca ayat al-Qur'an yang terdapat dalam (QS. 3:9) *ان الله برئ من المشركين ورسوله* dengan membaca *kasrah* huruf *lâm* pada kata *رسوله* sehingga membuat kaget orang-orang Arab Badui (الأعرابي), peristiwa itu akhirnya sampai ke telinga *Amir al-Mu'minin*, Umar Ibn al-Khattab. Umar lalu memanggil orang tersebut seraya berkata: *لا يقرأ القرآن إلا عالم اللغة* (*tak ada yang mampu baca al-Qur'an kecuali orang yang mengerti bahasa Arab*). Kemudian Umar pun menyuruh Abu al-Aswad al-Duwalî untuk menuliskan Ilmu Nahwu ini. Lihat misalnya Rizq al-Thawîl, *Fi Ushûl al-Nahw wa Târîkhihi*, *al-Khilâf Bainâ a-Nahwîyyîn: Dirâsah, Tahlîl, Taqwîm*, (Makkah al-Mukarramah: Maktabah al-Faishâliyah, 1974), h. 16

³⁴ Muhammad Matsna HS. *Orientasi Pemikiran Semantik al-Zamaksyari Dalam Menafsirkan Ayat-Ayat Kalam*, Disertasi, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1999, h.1

³⁵ Lihat *al-Mausû'ah al-'Arabiyah al-Muyassarah*, terbit atas kerjasama antara Kairo dan New York, Franklin Book Program dan Dâr al-Qalam, 1965, h. 1059

³⁶ Terdapat perbedaan pandangan di kalangan para peneliti mengenai angka atau jumlah pasti karya ulama ini. Ada yang memperkirakan jumlahnya kurang dari angka di atas dan ada pula yang mengatakan lebih darinya. Lihat Ignach Goldziher, *A short History of Classical Arabic Language* (terj. Joseph Desomogyi), (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966), h. 157. Lihat pula *al-Mausû'ah al-'Arabiyah al-Muyassarah*, terbit atas kerjasama antara Kairo dan New York, Franklin Book Program dan Dâr al-Qalam, 1965, h. 1059

Apapun subjek yang dia tulis maka dituliskannya dalam bahasa yang mudah dan cerdas, dan terkadang juga menyegarkan. Meski kebanyakan dari karya-karyanya itu bersifat kompilasi belaka, bukan orisinal, mengingat sangat banyak dan luasnya aspek kajian yang terangkum di dalamnya, maka sangatlah *fair* untuk menyebutnya sebagai karya-karya yang sangat berharga untuk diteliti lebih lanjut karena karya-karya tersebut dapat dianggap sebagai pengganti karya-karya tua yang memang telah banyak hilang dari kita.³⁷

Senada dengan yang di atas, para editor kitab “*al-Muzhir fi ‘Ulûm al-Lughah wa Anwâ’ihâ*” ini yakni, Muḥammad Aḥmad Jâd al-Maulâ, Ali Muḥammad al-Bajâwî dan Muḥammad Abu al-Fadhl Ibrâhîm, juga mengkritisi karya ini dengan mengatakan dalam kata pengantarnya terhadap kitab ini bahwa; ”sesungguhnya buku ini secara garis besarnya tidaklah murni milik Jalâluddîn al-Suyûthî karena kontribusinya di sini tidak lain hanyalah sebatas mengumpulkan (kolektor) dan menertibkan saja (الجمع والترتيب)”.³⁸

Di sinilah letaknya mengapa kajian ini menjadi penting terutama bila dikaitkan dengan posisi Jalâluddîn al-Suyûthî di antara kalangan para linguist Arab klasik. Sebab para pendahulunya, seperti Ibn Fâris, al-Tsa’âlibî dan Ibn Jinnî seperti yang telah disebutkan di atas, telah melahirkan karya dalam bentuk yang orisinal tidak dalam bentuk kompilasi. Akan tetapi apakah seseorang yang menulis karya dalam bentuk kompilasi itu tidak bisa disebut seorang ahli bahasa (*lughawi*)? Atau apa sesungguhnya kriteria atau tolok ukur yang dipakai agar seseorang itu dapat disebut ahli bahasa (*lughawi*) tersebut? Oleh karenanya maka permasalahan mendasar sesungguhnya yang hendak dicarikan jawabannya adalah betulkah karya Jalâluddîn al-Suyûthî

³⁷ Berikut akan dikutipkan sepenuhnya apa yang ditulis oleh Goldziher: *His favorite study was, first of all, theology, mainly Qur’anic exegesis, Tradition, and canon of law, but he also expanded to Sufism. Secondly, he expatiated on philology, rhetoric, polite literature. Thirdly, he like writing history. On whatever subject he wrote on, he used an easy and intelligible style, always making a point of humor. Though most of his works are compilations, rather than original ones, yet, considering the vast amount of literary antecedents comprised in them, it is fair to state that they are very valuable to research because they are substitutes for older works lost to us.* Lihat Ignach Goldziher dalam bukunya *A short History of Classical Arabic Language* (terj. Joseph Desomogyi), (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966), h.157

³⁸ Lihat dalam Kata Pengantar yang diberikan oleh para pen-*taḥqîq* buku tersebut dalam Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Muzhir*...,h. 3

ini hanya sebatas karya yang bersifat kompilasi dan Jalâluddîn al-Suyûthî dalam hal ini hanyalah seorang kolektor? Dengan kata lain, apakah ulama ini tidak memiliki orisinalitas pemikiran tentang *fiqh al-lughah* sehingga tidak berkontribusi positif terhadap pertumbuhan dan perkembangan kajian bahasa Arab secara umum atau kajian *fiqh al-lughah* secara lebih khusus?

B. Permasalahan

Kalau melihat kepada pemikiran serta bentuk kajian kebahasaan (*fiqh al-lughah*) yang telah dirintis oleh para ulama terdahulu yang hidup jauh sebelum Jalâluddîn al-Suyûthî niscaya akan ditemukan perbedaan yang sangat mencolok antara satu dengan lainnya. Ibn Fâris, orang pertama yang dianggap menggunakan istilah *fiqh al-lughah* ini, telah memusatkan perhatiannya kepada dua bentuk kajian pokok; *pertama*, masalah *fiqh al-lughah* dan *kedua*, masalah tradisi Arab dalam (penggunaan) bahasa mereka atau apa yang disebutnya dengan istilah “*sunan al-‘arab fi kalâmihâ*”. Paling tidak ada enam topik pokok yang dibahas oleh Ibn Fâris dalam kitabnya tersebut antara lain; mengenai masalah-masalah umum tentang dinamika bahasa (*hayât al-lughah*) dan perkembangannya, masalah *sharf*, *nahw*, *dalâlah*, *uslûb* dan masalah *balâghah*.³⁹

Abu Manshûr al-Tsa’âlibî, yang juga banyak terpengaruh oleh pemikiran kebahasaan Ibn Fâris, juga menulis karya dalam *fiqh al-lughah* akan tetapi bentuk dan model *fiqh al-lughah* yang dituangkannya, bila dilihat dari sisi objek kajiannya, jauh berbeda dengan Ibn Fâris. Dia juga membagi kitabnya dalam dua kategori besar, pertama mengenai *fiqh al-lughah* dan kedua, mengenai rahasia bahasa Arab (*sirr al-‘arabiyah*). Bentuk kajian *fiqh al-*

³⁹ Untuk lebih rinci lihat kitab Ibn Fâris, *al-Shâhibî fi Fiqh al-Lughah wa Sunan al-Arab fi Kalâmihâ*, Tahqîq Musthafa al-Syuwaimî, Bairut, 1963. lihat juga hasil penelitian yang dilakukan oleh ‘Abduh al-Râjihî, *Fiqh al-Lughah fi al-Kutub al-‘Arabiyah*, (Bairut: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyah, 1979), h. 43-47

lughah al-Tsa'âlibî ini lebih menyerupai bentuk kajian “kamus” (*mu'jam*).⁴⁰

Adapun Ibn Jinnî, meski tidak memilih nama *fiqh al-lughah* untuk kitabnya, akan tetapi melihat kontribusi pemikiran kebahasaannya yang tertuang dalam kitabnya *al-Khashâish* tersebut maka banyak kalangan yang menilai bahwa justru karyanya inilah yang layak disebut dengan *fiqh al-lughah*.⁴¹

Sementara itu Jalâluddîn al-Suyûthî dalam kitabnya “*al-Muzhir*” juga telah membahas semua topik-topik yang dibahas oleh para pendahulunya tersebut bahkan, dalam beberapa hal, dapat dikatakan lebih luas dari para pendahulunya itu, sebagaimana telah disebutkan sebelumnya. Akan tetapi kitab ini dinilai banyak kalangan sebagai karya kompilasi belaka. Ini berarti bahwa Jalâluddîn al-Suyûthî tidak memiliki kreativitas kecuali hanya menukil-nukil saja dari para pendahulunya. Dengan kata lain, kontribusi pemikirannya dalam kajian *fiqh al-lughah* tidaklah cukup signifikan.

Berdasarkan hal itu maka pertanyaan besar dari penelitian ini (*mayor research quastion*) adalah bagaimanakah bentuk pemikiran kebahasaan Jalâluddîn al-Suyûthî kitabnya “*al-Muzhir*” dan apakah benar pemikiran kebahasaan atau kajian *fiqh al-lughah* Jalâluddîn al-Suyûthî di dalam karyanya itu hanya bersifat kompilatif, tidak memiliki orisinalitas, dan karena itu tidak memberikan kontribusi terhadap kajian kebahasaan atau kajian *fiqh al-lughah* secara umum?

⁴⁰ Uraian yang lebih rinci dapat dilihat dalam buku al-Tsa'âlibî, *Fiqh al-Lughah wa Sirru al-'Arabiyyah*, Kairo, 1284 H. lihat juga hasil penelitian yang dilakukan oleh 'Abduh al-Râjihî, *Fqh al-Lughah fi al-Kutub al-Arabiyyah*, (Bairut: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1979), h. 47-51

⁴¹ Diantara yang menyatakan demikian adalah Amîl Badi' Ya'kûb dalam bukunya, *Fiqh al-Lughah al-'Arabiyyah Wa Khashâishuhâ*, (Bairut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyah, 1982), h. 40. Akan tetapi agak disayangkan ulama ini tidak memberi argument yang cukup mengenai hal itu. Berbeda dengan itu, 'Abduh al-Râjihî telah memaparkan argument yang jelas, sebelum dia sampai kepada kesimpulan bahwa kitab “*al-Khashâish*” karya Ibn Jinnî ini adalah bentuk atau model kajian kebahasaan yang pantas disebut sebagai “*fiqh al-lughah*”. Lihat keterangan 'Abduh al-Râjihî yang cukup panjang lebar mengenai hal itu dalam bukunya, *Fiqh al-Lughah fi al-Kutub al-Arabiyyah*, (Bairut: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1979), h. 52-56

1. Identifikasi Masalah

Permasalahan di atas, boleh jadi, akan memunculkan banyak pertanyaan, sesuai dengan pendekatan, metode, tujuan atau pun aspek tinjauannya. Oleh karena itu, maka berikut akan diungkapkan beberapa permasalahan yang mungkin saja timbul dari pokok masalah di atas sebagaimana tergambar dari beberapa pertanyaan berikut:

- a). Bagaimana bentuk pemikiran kebahasaan Jalâluddîn al-Suyûthî yang telah dituangkannya dalam “*al-Muzhir*”?
- b). Bagaimana sesungguhnya posisi Jalâluddîn al-Suyûthî ini di kalangan para linguis Arab terdahulu (*al-qudamâ*)?
- c). Bagaimana pengaruh pemikirannya itu di kalangan para linguis Arab modern sekarang (*al-muhdatsîn*)?
- d). Persoalan-persoalan kebahasaan atau topik-topik *fiqh al-lughah* apa sajakah yang dibahas atau dikaji oleh Jalâluddîn al-Suyûthî dalam kitab “*al-Muzhir*” itu?.
- e). Dengan melihat pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî dalam kitabnya “*al-Muzhir*” tersebut, apakah karyanya itu dapat dimasukkan ke dalam kategorisasi kajian *fiqh al-lughah* atau kajian ‘*ilm al-lughah*’?
- f). Benarkan karya ini sebatas karya kompilasi? Dan dengan demikian Jalâluddîn al-Suyûthî tidak memiliki orisinalitas pemikiran di dalamnya?
- g). Apakah Jalâluddîn al-Suyûthî layak dan dapat disebut sebagai seorang ahli atau pakar dalam kajian *fiqh al-lughah* dan boleh disebut sebagai *faqîh min fuqahâ’ al-lughah*?

2. Perumusan Masalah

Agar penelitian ini lebih fokus maka berikut akan dirumuskan masalahnya dengan mengajukan pertanyaan penelitian (*research question*) sebagai berikut yaitu bagaimanakah sesungguhnya bentuk pemikiran kebahasaan Jalâluddîn al-Suyûthî yang telah dituangkannya dalam karyanya yang cukup monumental “*al-Muzhir fi ‘Ulûm al-Lughah wa Anwâ’ihâ*” terutama bila dilihat dari perspektif bentuk kajian *fiqh al-lughah*?

3. Pembatasan Masalah

Berdasarkan hal itu maka berikut ini akan dipaparkan batasan masalah yang hendak dijawab oleh penelitian ini:

- a) Apa saja persoalan kebahasaan atau *fiqh al-lughah* yang dibahas Jalâluddîn al-Suyûthî dalam kitabnya “*al-Muzhir*”?
- b) Sejauh mana orisinitas pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî tentang kajian kebahasaan atau *fiqh al-lughah* tersebut dalam kitabnya “*al-Muzhir*”?
- c) Apakah Jalâluddîn al-Suyûthî layak disebut sebagai seorang ahli bahasa Arab atau *faqîh min fuqahâ al-lughah*?

C. Kerangka Konseptual

Penelitian ini didukung oleh beberapa istilah pokok antara lain adalah, Pemikiran kebahasaan, Jalâluddîn al-Suyûthî, serta *al-Muzhir fî Ulûm al-Lughah wa Anwâ'ihâ*.

Pemikiran kebahasaan: Dalam kamus besar bahasa Indonesia kata pemikiran biasa diartikan dengan cara atau proses berfikir dan perbuatan memikir.⁴² Dalam tulisan ini pemikiran yang dimaksud adalah hasil dari proses berfikir yang telah dilakukan oleh Jalâluddîn al-Suyûthî tentang persoalan-persoalan kebahasaan (bahasa Arab) yang telah tertuang di dalam karyanya “*al-Muzhir*”. Sementara pemikiran kebahasaan yang dimaksud di sini adalah bentuk kajian atau studi mengenai bahasa Arab atau yang dikenal dengan istilah ***Fiqh al-Lughah*** (Fikih Bahasa Arab): *Fiqh* berasal dari bahasa Arab yang pada mulanya berarti *al-fahm*. Yang dimaksud dengan istilah *fiqh al-lughah* atau Fikih Bahasa Arab itu, sebagaimana yang telah kemukakan sebelumnya, adalah kajian-kajian kebahasaan yang khusus terhadap satu bahasa atau tepatnya kajian linguistik khusus (*‘Ilm al-Lughah al-Khâsh*) yakni suatu kajian yang menfokuskan diri hanya kepada satu bahasa tertentu yang dalam hal ini adalah bahasa Arab. Barangkali istilah

⁴² Departmen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), Cet. ke-3, h. 1093

Linguistik Arab atau *Arabic Linguistic* ini belumlah begitu populer di kalangan pakar bahasa akan tetapi yang dimaksud dengannya adalah suatu kajian kebahasaan yang terfokus hanya pada bahasa Arab dan segala sesuatu yang terkait dengan bahasa ini, baik dari segi sejarahnya, perkembangannya, maupun mengenai objek atau materi pembahasannya, dan lain sebagainya. Studi semacam inilah yang dalam istilah Ramadhân Abd al-Tawwâb disebut dengan “*Fiqh al-Arabiyyah*”.⁴³

Jalâluddîn al-Suyûthî: Seorang ulama klasik yang sangat terkenal dan produktif dalam menulis. Dilahirkan di Kairo (849.H).⁴⁴ (1445-1505.M).⁴⁵ Dia tumbuh sebagai seorang anak yatim. Pada umur 8 tahun dia telah hafal al-Qur’an. Jalâluddîn al-Suyûthî telah banyak melakukan perjalanan panjang ke kota-kota di Mesir, Syam, Hijaz, Yaman, India dan ke Magrib untuk menuntut ilmu pengetahuan. Pada umur 40 tahun dia mengasingkan diri dari keramaian dan hidup menyendiri (asketik), berkonsentrasi untuk menulis dan melahirkan karya-karyanya hingga disebutkan tidak kurang dari 600 karya dalam berbagai lapangan ilmu telah dituliskannya baik yang tebal berjilid-jilid maupun kecil-kecil.⁴⁶

al-Muzhir fi ‘Ulûm al-Lughah wa Anwâ’ihâ, adalah salah satu karya Jalâluddîn al-Suyûthî dalam lapangan Ilmu bahasa Arab. Buku ini terdiri dari dua jilid tebal dan akan dijadikan objek utama dari penelitian ini. Buku ini telah di-*tahqîq* oleh tiga orang yakni oleh Muhammad Aḥmad Jâd al-Maulâ, Ali Muḥammad al-Bajâwî dan Muḥammad Abu al-Fadhl Ibrâhîm, diterbitkan oleh penerbit Dâr al-Fikr. t. th.

Dari konsep-konsep yang telah disebutkan di atas maka yang dimaksud atau yang dituju oleh formulasi judul tersebut adalah

⁴³ Lihat Ramadhân Abd al-Tawwâb yang menamakan bukunya dengan *Fusûl fi Fiqh al-Arabiyyah*. Dia tidak menamakan bukunya dengan *Fusûl fi Fiqh al-Lughah al-Arabiyyah*. Di dalam buku itu dia mengatakan bahwa “sesungguhnya beberapa perguruan tinggi Arab mengkhususkan studi ‘*fiqh al-lughah*’ dengan studi ‘*fiqh al-lughah al-‘arabiyyah*’ meski metode pendekatannya berbeda antara mengikuti bentuk studi-studi yang lama dan menerapkan bentuk analisis pendekatan yang baru dalam studi bahasa”. Lihat Ramadhân Abd al-Tawwâb, *Fusûl fi Fiqh al-Arabiyyah*, (Kairo, Maktabah al-Khânijî, 1979), h. 11

⁴⁴ Jalaudîn al-Suyuthi, *al-Muzhir*, h. 11

⁴⁵ *Mausû‘ah al-‘Arabiyyah al-Muyassarah...*, h. 1059

⁴⁶ Mengenai biografi tokoh ini akan penulis uraikan secara panjang lebar pada Bab II dalam buku ini.

bagaimana bentuk pemikiran kebahasaan Jalâluddîn al-Suyûthî yang telah dituangkannya dalam karyanya yang cukup monumental dalam lapangan kebahasaan Arab secara keseluruhan yakni kitab “*al-Muzhir fi Ulûm al-Lughah wa Anwâ'ihâ*”.

D. Tinjauan Pustaka

Sesungguhnya telah banyak kajian mengenai tokoh besar ini yang ditinjau dari berbagai sudut pandang, baik berupa disertasi atau tulisan-tulisan lepas, yang telah dilakukan para peneliti. Kebanyakan dari penelitian tersebut berkaitan dengan pemikirannya dalam bidang ilmu-ilmu al-Qur'an dan tafsir (*'ulûm al-Qur'ân wa al-tafsîr*).⁴⁷ Adapun pemikirannya mengenai studi kebahasaan terdapat pula beberapa karya yang terkait dengan Jalâluddîn al-Suyûthî seperti; karya Abd al-'Ali Sâlim Mukarram: *Jalâluddîn al-Suyûthî wa Âtsâruhû fi al-Dirâsât al-Lughawiyât*, karya ini mengungkapkan bagaimana pengaruh Jalâluddîn al-Suyûthî di kalangan para linguist Arab pada masa itu dan masa-masa sesudahnya. Karya-karya ulama ini dalam lapangan bahasa banyak digunakan dan dijadikan rujukan utama dalam kajian-kajian kebahasaan di kalangan para linguist Arab.

Agak senada dengan yang di atas, karya Musthafa al-Syak'ah: *Jalâluddîn al-Suyûthî Mashîratuhû al-'Ilmiyât wa Mabâhîstuhû al-Lughawiyât*. Juga menjelaskan posisi ulama ini di kalangan ulama klasik. Baginya, Jalâluddîn al-Suyûthî layak disebut sebagai seorang ahli bahasa Arab yang tiada duanya. Karena objek kajiannya dalam bahasa yang begitu luas, kemampuannya melacak sumber-sumber yang sangat berharga yang tidak semua orang bisa melakukan itu.

Ahmad Akram Malibari juga telah menulis sebuah disertasi yang diberinya judul; *Jalâluddîn Abd al-Rahmân al-Suyûthî wa*

⁴⁷ Misalnya karya Khalid 'Abd al-Rahmân Ibrahim: *Hâsyiyât al-Hâfid; Jalâluddîn al-Suyûthî 'alâ Tafsîr al-Qâdhî al-Baidhâwî min Awwalithâ ilâ Âkhir Sûrah al-Baqarah*, atau karya Qâsim Muhammad Barkah: *al-Madkhal fi Tafsîr al-Imâm al-Suyûthî al-Ma'rûf bi al-Durr al-Manshûr fi al-Tafsîr bi al-Ma'stûr min Awwali Sûrah al-Fâtihah ilâ Sûrah Ali 'Imrân*, dan juga karya 'Abd al-Fattâh Khalifât al-Qarnawani, *Jalâluddîn al-Suyûthî wa Juhûdihû fi al-Tafsîr*, dan lain sebagainya.

Manhajuhû fi al-Dirâsât al-Lughawiyah.⁴⁸ dalam penelitiannya, Malibari berkesimpulan; Jalâluddîn al-Suyûthî adalah seorang tokoh ilmuwan terkemuka dalam studi keislaman yang memiliki ciri “ensiklopedis”, karena karya-karyanya amat banyak dan beraneka ragam dengan konstribusinya yang signifikan dalam berbagai bidang ilmu, seperti ‘*ulûm al-Qur’ân*, *tafsîr*, *hadits*, *fiqh* atau *ushûl al-fiqh*, Sejarah, Bahasa dan lain-lain. Khusus dalam kajian bahasa Arab, ciri kajian kebahasaan Jalâluddîn al-Suyûthî adalah keterkaitannya dengan al-Qur’an dan ilmu-ilmu *hadits*, *fiqh* dan *ushûl al-fiqh*. Sedang metode yang diterapkannya terpengaruh pula oleh metode al-Qur’an, metode hadist, metode ilmu *fiqh* dan *ushûl al-fiqh*.⁴⁹

Kalau kajian-kajian di atas menggambarkan peran dan posisi ulama ini dalam lapangan bahasa secara umum, maka berikut ada kajian-kajian yang lebih spesifik, seperti apa yang dilakukan oleh Kamaluddin Abu Nawas yang telah menulis tesis megisternya tentang *Pemikiran al-Suyuthi Tentang Nahwu*. Dalam tesis tersebut penulisnya mencoba menguak pemikiran ulama ini dalam salah satu objek kajian kebahasaan yakni tentang aspek *al-nahw*. Penulisnya berkesimpulan bahwa pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî dalam *al-nahw* adalah merupakan cikal-bakal lahirnya aliran *mishriyah* dalam *al-nahw* di samping dua aliran lainnya yang populer yakni aliran *Basrah* dan *Kûfah*.

Sementara untuk penelitian disertasinya, Kamaluddin Abu Nawas menulis tentang *Pemahaman Kebahasaan al-Suyûthî Dalam Menafsirkan al-Qur’an*. Sebagaimana tergambar dalam judul disertasinya itu, di sini penulisnya menjadikan bahasa Arab sebagai alat penting untuk dapat memahami al-Qur’an. Jadi yang menjadi fokus kajiannya bukanlah masalah kajian kebahasaan akan tetapi pemahaman kebahasaan. Yakni bahwa menguasai ilmu bahasa Arab itu adalah merupakan instrument penting yang harus dimiliki seseorang dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an.⁵⁰

⁴⁸ Ahmad Akram Malibari, *Jalâluddîn Abd al-Rahmân al-Suyûthî wa Manhajuhû fi al-Dirâsât al-Lughawiyah*, (Disertasi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005).

⁴⁹ Ahmad Akram Malibari, *Jalâluddîn Abd al-Rahmân al-Suyûthî wa Manhajuhû fi al-Dirâsât al-Lughawiyah*, (Disertasi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005), h. 202-214

⁵⁰ Kamaluddin Abu Nawas, *Pemahaman Kebahasaan al-Suyûthî Dalam Menafsirkan al-Qur’an*, (Disertasi, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2001), h. 337

Sejauh literatur yang dapat dijangkau dan ditelusuri, seperti terlihat di atas, maka posisi kajian ini adalah mengkaji dan memfokuskan diri pada pembahasan tentang permasalahan-permasalahan kebahasaan demi mengungkap bagaimana orisinalitas dan kontribusi pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî dalam kajian *fiqh al-lughah al-'arabiyah* terutama pemikirannya yang tertuang dalam kitab “*al-Muzhir*”.

E. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan:

1. Menjelaskan persoalan-persoalan yang terkait dengan kajian kebahasaan atau *fiqh al-lughah* yang dibahas Jalâluddîn al-Suyûthî dalam kitabnya “*al-Muzhir*”
2. Mengungkapkan orisinalitas dan kontribusi pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî terhadap kajian kebahasaan atau *fiqh al-lughah*.
3. Membuktikan bahwa Jalâluddîn al-Suyûthî layak atau tidak disebut sebagai seorang pakar bahasa Arab atau *faqîh min fuqahâ al-lughah*.

F. Manfaat/Signifikansi Penelitian

Hasil penelitian ini diharapkan dapat bermanfaat paling tidak sebagai berikut:

1. Mempopulerkan istilah “*fiqh al-lughah*” atau “fikih bahasa” di tanah air, sebagaimana halnya istilah “*fiqh siyâsah*” dan “*fiqh dakwah*”. Karena sebutan tersebut rasanya belum lah begitu populer di tanah air. Pada hal istilah *fiqh al-lughah* tersebut adalah sepenuhnya absah sebagai sebuah bentuk kajian ilmiah tentang masalah-masalah kebahasaan (terutama bahasa Arab) karena tidak saja kajian itu telah dirintis oleh para ulama Arab klasik akan tetapi juga masih dipakai dan digunakan oleh para pemikir dan peneliti *fiqh al-lughah* kontemporer sekarang di kalangan Arab.
2. Menambah khazanah ilmiah dalam lapangan linguistik Arab atau ilmu bahasa Arab di tanah air. Sebab selama ini di

kalangan siswa, mahasiswa, pesantren dan bahkan dosen-dosen bahasa Arab yang mengajar di perguruan-perguruan tinggi Islam, masih melekat anggapan bahwa yang disebut dengan kajian terhadap bahasa Arab itu hanyalah mengenai *nahwu-sharf* belaka.

3. Menjadi sumber inspirasi bagi para peneliti berikutnya, bahwa masih banyak kajian-kajian kebahasaan yang telah dilakukan oleh ulama-ulama terdahulu tentang bahasa Arab yang belum terungkap atau terangkat ke permukaan dan belum tersentuh oleh tangan-tangan trampil. Pada hal sesungguhnya semua itu dapat dijadikan sebagai objek penelitian apalagi bila didekati dengan mengkomparasikannya dengan metode linguistik modern yang sekarang berkembang sangat pesat di dunia Barat (Eropa dan Amerika).

G. Metode Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*) yang bersifat deskriptif, mempergunakan metode analisis isi (*contents analysis*). Penelitian ini dimulai dengan mengumpulkan bahan-bahan kepustakaan yang terkait erat dengan topik penelitian. Sesuai dengan masalah pokok yang akan dibahas penelitian ini diawali dengan upaya menemukan sumber-sumber pokok (*primary resources*) dan sumber-sumber penunjang (*secondary resources*). Sumber pertama dan utama dalam penelitian ini adalah kitab *al-Muzhir fî Ulûm al-Lughah wa Anwâ'ihâ* karya Jalâluddîn al-Suyûthî terutama yang telah ditahqîq oleh Muḥammad Aḥmad Jâd al-Maulâ dkk yang diterbitkan oleh penerbit Dâr al-Fikr di Bairut, t.th.

Sumber-sumber pokok lainnya yang sangat diperlukan adalah kitab *al-Shâhibî* karya Ibn Fâris, kitab *Fiqh al-lughah* karya al-Tsa'âlibî, dan kitab *Khashâish* karya Ibn Jinnî. Buku-buku ini diperlukan karena dalam banyak hal Jalâluddîn al-Suyûthî sering merujuk ke buku-buku tersebut oleh karenanya sebagai komparasi data maka buku-buku ini sangat diperlukan.

Selanjutnya adalah buku-buku “*fiqh al-lughah*” dan “*ilm al-lughah*” para linguis Arab modern karena sebagian besar dari mereka telah terpengaruh oleh pemikir-pemikir bahasa abad modern dari Eropa. Karya-karya tersebut seperti buku *Fiqh al-lughah* ‘Ali Abd al-Wahid Wâfi, Muḥammad al-Mubâarak, Shubḥi al-Shâleḥ dan lain-lain.

Sementara buku-buku yang dijadikan sebagai sumber penunjang (*secondary resources*) adalah semua buku yang terkait dengan kajian ini, baik keterkaitan itu secara langsung atau pun tidak. Seperti buku “*ilmu-lughah*” karya Maḥmûd Sya’rân buku *‘Fi Ilm al-Lughah al-Âm* karya ‘Abd al-Shabûr Syâhîn atau buku *Min Asrâr al-Lughah* karya Ibrahîm Anîs dan lain sebagainya.

Dalam analisis data, penulis akan menganalisis pendapat atau pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî menyangkut objek atau materi kebahasaan terutama yang terkait dengan seluk-beluk atau kerangka umum dalam kajian “*fiqh al-lughah*”. Pendapat-pendapat atau pemikiran-pemikirannya yang telah tertuang di dalam kitabnya tersebut kemudian akan penulis analisis sedemikian rupa dengan menggunakan kerangka teori kajian *fiqh al-lughah* modern. Selanjutnya, penulis juga akan mengkomparasikannya dengan pemikiran-pemikiran para ulama bahasa Arab terdahulu. Pengkomparasiannya dengan para ulama bahasa Arab terdahulu bertujuan agar dapat dilihat dan diketahui sejauh mana orisinitas dan otentisitas pemikiran kebahasaan tokoh ini. Sedangkan pengkomparasiannya dengan para linguis Arab modern bertujuan untuk mengetahui pengaruh dan pengembangan dari sebuah hasil pemikiran. Di samping itu, diharapkan juga dapat diketahui persamaan dan perbedaan di antara bentuk atau model kajian *fiqh al-lughah* tersebut.

H. Sistematika Penulisan

Disertasi ini terdiri 5 (lima) Bab dengan deskripsi sub-sub babnya sebagai berikut; Bab I. Pendahuluan yang terdiri dari: Latar Belakang Masalah, Permasalahan yang terdiri, 1). Identifikasi Masalah, 2). Pembatasan Masalah, 3). Perumusan Masalah. Selanjutnya Kerangka Konseptual, Tinjauan Pustaka, Tujuan Penelitian, Metode Penelitian dan terakhir Sistematika Penulisan.

Sementara pada Bab II. Penulis akan mengupas mengenai Jalâluddîn al-Suyûthî dan Kitab “*al-Muzhir*”. Bab ini terdiri dari pasal-pasal sebagai berikut: Riwayat Hidup Jalâluddîn al-Suyûthî, Pedidikannya, Karya-karyanya dan Guru-gurunya,

Pada Bab III penulis akan membahas mengenai Kitab “*al-Muzhir fi ‘Ulûm al-Lughah wa Anwâ’ihâ*”. Bab ini terdiri dari pasal-pasal sebagai berikut, Deskripsi Isi Kitab “*al-Muzhir*” dan Penilaian Terhadap Kitab “*al-Muzhir*” dan Kehidupan Ilmiah di Kalangan Arab.

Sedang pada Bab IV penulis akan berbicara mengenai Kajian *Fiqh al-lughah* di Kalangan Arab. Bab ini juga terdiri dari pasal-pasal sebagai berikut: Sejarah *Fiqh al-lughah* di Kalangan Arab, Antara *Fiqh al-Lughah (philology)* dan *‘Ilm al-Lughah (Linguistics)* dan Tema-tema Yang Dikaji Dalam *Fiqh al-lughah*.

Pada Bab V. Penulis akan membahas Pemikiran Kebahasaan Jalâluddîn al-Suyûthî. Bab ini juga terdiri dari pasal-pasal sebagai berikut: Pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî tentang Keistimewaan Bahasa Arab. Pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî tentang *Nasy’at al-Lughah*. Pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî Tentang Perkembangan Bahasa Arab (*Hayâtul al-Lughah al-‘Arabiyah*), Pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî Tentang Aspek Bunyi dalam Bahasa Arab (*Ashwâth al-‘Arabiyah*) dan terakhir Pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî Tentang Kata dalam Bahasa Arab (*al-Alfâzd al-‘Arabiyah*).

Pada Bab VI Penutup pada bab ini penulis akan kemukakan Kesimpulan yang merupakan temuan-temuan dari pembahasan di atas dan terakhir saran-saran yang mungkin akan dijadikan pertimbangan bagi yang membutuhkan.

BAB II

JALÂLUDDÎN AL-SUYÛTHÎ

A. Riwayat Hidup

Jalâluddîn al-Suyûthî adalah seorang ulama besar pada masanya dan merupakan tokoh yang kaya dengan ilmu pengetahuan keislaman. Untuk mengetahui biografinya maka tokoh ini telah menuliskan sendiri perjalanan hidupnya (*outobiography*) dan karir intelektualnya ke dalam dua bukunya yang terkenal, yakni *Husnu al-Muhâdharah fî Târîkh Mishr wa al-Qâhirah* dan *al-Tahadduts bi Ni'matillah*.¹

Nama lengkapnya Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân Ibn al-Kamâl Abî Bakar Ibn Muhammad bin Sâbiq al-Dîn Ibn al-Fakhri Usmân Ibn Nâzhir al-Dîn Ibn Saif al-Dîn Khudhri Ibn Najm al-Dîn Abî al-Shalâh Ayyûb bin Nâshir al-Dîn Muhammad bin al-Syeikh Hammâm al-Dîn al-Khudhrî al-Asyûthî.² (Selanjutnya disebut dengan Jalâluddîn al-Suyûthî), dilahirkan di Kairo,³ setelah magrib

¹ Buku *Husnu al-Muhâdharah* adalah deskripsi mengenai sejarah hidupnya, pendidikannya, gurunya dan juga karya-karyanya, sedangkan buku kedua *al-Tahadduts bi Ni'matillah*, lebih banyak berkisah tentang kehidupan pribadinya (*hayâtuhû al-shakhshiyah*) seperti peristiwa-peristiwa yang pernah terjadi antara dirinya dengan para ulama yang sezaman dengannya. Mengenai deskripsi isi kedua buku tersebut lebih rinci dapat dilihat dalam Ahmad Akram Malibari, *Jalâluddîn ‘Abd al-Rahmân al-Suyûthî Wa Manhajuhû fî al-Dirâsât al-Lughawiyah*, (selanjutnya disebut *Jalâluddîn...*) (Disertasi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005), h. 32-33

² Terdapat bermacam-macam versi mengenai nama tokoh ini. Sebagian ada yang menyebutkannya dengan sangat panjang sekali, lengkap dengan *laqab*, *kunyat* atau *nisbat*-nya, seperti yang telah dikutipkan di atas, sedang sebagian lainnya, ada yang menyebutkannya dengan singkat-singkat saja. Di antara nama-nama tersebut adalah berupa *laqab*, *kunyat* atau *nisbat*, yang dilekatkan kepadanya, seperti; *Abu al-Fadhal* yang merupakan *kunyat*-nya, atau *Jalâl al-Dîn* yang merupakan *laqab*-nya, sedangkan *al-Suyûthî* atau *al-Asyûthî* adalah *nisbat*-nya. Bahkan ada pula yang melekatkan atau menisbatkan *al-Syâfi’i* ke dalam namanya karena kepengantutan dan kesetiiaannya kepada mazhab tersebut. Lihat misalnya dalam Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Muzhir Fi ‘Ulûm al-Lughah Wa Anwâ’ihâ*, (selanjutnya disebut “*al-Muzhir*”), (Bairut: Dâr al-Fikr, t.th), h. 3. Lihat pula Sa’adi Abu Habib, *Hayât Jalâl al-Dîn al-Suyûthî Ma’a al-‘Ilm Min al-Mahd ilâ al-Laḥd*, (Damsiyq: Dâr al-Manâhil, 1413 H/1993 M), Cet. I, h. 17. Lihat pula Muhammad al-Husain al-Dzahâbî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, (Mesir: Dâr al-Kutub al-Ḥadîtsah, 1396 H/1976 M), Cet. II, h. 251. Lihat Kamaluddin Abu Nawas, *Pemahaman Kebahasaan al-Suyûthî Dalam Menafsirkan al-Qur’an*, (selanjutnya disebut *Pemahaman...*), (Disertasi, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2001), h. 27-28

³ Tentang kota kelahirannya ini terdapat pula perbedaan pendapat di kalangan ahli sejarah. Bahkan berdasarkan penelitian Kamaluddin Abu Nawas, telah terdapat kekeliruan di kalangan sebagian sejarahawan modern tentang kota kelahiran tokoh ini, dimana mereka mengatakan bahwa kota kelahiran tokoh ini adalah di kota *Asyûth*, pendapat ini sangat besar kemungkinannya dipengaruhi oleh *nisbat al-Suyûthî* atau *al-Asyûth* yang dilekatkan kepada namanya tanpa meneliti dengan cermat latar belakang pemberian *nisbat* tersebut. Sesungguhnya kota *al-Asyûth* tersebut merupakan kota pertama yang didiami

pada malam ahad bulan Rajab tahun 849 H. bertepatan dengan bulan Oktober 1445 M.⁴

'*Abd al-Rahmân* adalah nama yang diberikan orang tuanya pada hari ketujuh dari kelahirannya. Dipilihnya nama tersebut oleh orang tuanya, menurut keterangannya, adalah karena alasan-alasan tertentu antara lain adalah karena nama itu termasuk di antara nama-nama yang disukai Allah. Di samping itu, nama tersebut serupa dengan nama anak Abu Bakar al-Siddîq, nama sahabat Nabi yang mulia itu. Oleh karenanya, kata Jalâluddîn al-Suyûthî; "hemat saya bahwa ayah saya sengaja memilihkan nama itu buat saya karena namanya sendiri juga adalah Abû Bakar, maka dinamainya aku dengan '*Abd al-Rahmân Ibn Abu Bakar al-Siddîq*".⁵

Sedangkan "*Jalâl al-Dîn*" adalah *laqab*⁶ yang juga diberikan oleh ayahnya sendiri. Adapun mengenai *kunyah*,⁷ "*Abu al-Fadhl*", yang juga biasa dilekatkan pada namanya, dia mengatakan; saya tidak tahu apakah yang memberikannya ayahku atau bukan akan tetapi ketika aku konfirmasikan hal itu kepada teman dekat ayahku yang sekaligus juga gurunya, yakni Hakim Agung (*Qâdhiy al-Qudhât*), Izzu al-Dîn Ahmad Ibn Ibrahim al-Kanâni al-Hambalî, dialah yang memberiku *kunyah* dengan "*abu al-fadhl*", ketika itu dia bertanya kepadaku; apa *kunyah* anda? Aku menjawab; aku tidak punya *kunyah*, maka dia menjawab *kunyah* kamu adalah "*abu al-fadhl*" seraya mencatatnya.⁸

oleh kakeknya setelah meninggalkan Bagdad beberapa abad sebelum Jalâluddîn al-Suyûthî lahir. Lihat Kamaluddin Abu Nawas, *Pemahaman...*, h. 29-30

⁴ Mengenai tahun kelahiran tokoh ini tidak ditemukan perbedaan pendapat di kalangan ahli sejarah. Lihat *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993), Jilid. IV, h. 324. Lihat pula *al-Mausû'ah al-'Arabiyah al-Muyassarah*, terbit atas kerjasama antara Kairo dan New York, Franklin Book Program dan Dâr al-Qalam, 1965, h. 1059

⁵ Banyak lagi alasan-alasan lain yang menurutnya kenapa ayahnya memberinya nama dengan '*Abd al-Rahmân* itu, misalnya kerana dengan '*Abd al-Rahmân* itu ada sebuah optimisme yakni agar yang dinamai dengannya mudah-mudahan akan menjadi hamba Allah yang sesuai dengan firman-Nya: *وَعِبَادِ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا (الفرقان: 63)* lihat lebih lanjut Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Taḥaddus bi Ni'mat Allah*, (selanjutnya disebut *al-Taḥaddus...*), (*taḥqîq al-Yazâbait Maria Saratâin*), (Kairo: al-Hai'ah al-Âmmah li Qushûr al-Tsaqâfah, 2003), h. 32

⁶ *Laqab* itu secara bahasa bisa diartikan sebutan atau gelar yang diberikan kepada seseorang yang bukan nama sebenarnya dengan maksud atau tujuan untuk menyanjung atau menghina dengan pengertian aslinya. Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, (Bairut: Dâr al-Fikr, t. th), h. 743

⁷ Pada masyarakat Arab ada tiga macam pengertian *kunyah* ini, 1). Nama yang diberikan tersebut tidak disenangi, 2). Pemberian nama itu sebagai sebuah kehormatan, dan yang ke- 3). Nama kecil yang diberikan kepada seseorang yang bukan nama aslinya sehingga orang itu lebih popular dengan sebutan tersebut ketimbang nama aslinya sendiri. Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, juz xv, h. 233.

⁸ Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Taḥaddus...*, h. 235

Ada pun *nisbat*⁹ yang dilekatkan padanya banyak sekali, antara lain “*al-Thulûni*”, “*al-Suyûthi*” atau “*al-Asyûthi*” ada juga “*Ibn al-Asyûthi*”, “*al-Khudhairi*” dan “*al-Syâfi’i*”, masing-masing *nisbat* tersebut memiliki alasan dan latar belakangnya sendiri-sendiri.¹⁰ Sebagai contoh tentang *nisbat*-nya kepada *al-Khudhairî*, dia mengatakan; “ada pun penisbatan kami kepada *al-Khudhairî* maka aku tidak tahu kecuali pensifatannya kepada *al-Khudhairiyah* yakni suatu tempat di Bagdad. Seseorang yang bisa dipercaya telah meriwayatkan kepadaku bahwa dia telah mendengar ayahnya telah menyebutkan bahwa kakeknya yang paling tua adalah orang ‘*ajam*’ (non-Arab) atau dari Timur, maka menjadi jelas dengan *pe-nisbat*-an itu kepada tempat yang telah disebutkan”.¹¹

Jalâluddîn al-Suyûthî hidup pada akhir pemerintahan Dinasti Mamluk¹² yaitu pada akhir abad ke-15 M. Dia berasal dari keluarga keturunan Persia yang semula bermukim di Bagdad yang kemudian pindah ke *Asyûth*. Keluarga ini adalah keluarga terhormat pada masanya dan ditempatkan pada posisi-posisi terhormat dalam pemerinatahan. Ayahnya pernah diangkat menjadi *al-ustâziyyât* (guru besar) dalam bidang *fiqh* pada *al-Madrasah al-Syaikhûniyyât* di Kairo. Ketika Jalâluddîn al-Suyûthî berumur enam tahun (855 H/1451 M) ayahnya meninggal dunia, kemudian dia diasuh oleh seorang Sufi, teman dekat ayahnya, Muḥammad al-Majdzûb.¹³

⁹ *Nisbat* ini bisa berarti kekerabatan yang ditarik dari garis pihak bapak, atau penamaan yang berkaitan dengan tempat lahir, aliran yang dianut, dan lain sebagainya. Lihat Ibn Manzḥr, *Lisân al-‘Arab*, juz. I, h. 755.

¹⁰ Untuk mendapatkan alasan yang lebih rinci mengenai *nisbat-nisbat* yang dilekatkan pada tokoh ini maka silahkan lihat Ahmad Akram Malibari, *Jalâluddîn...*, h. 37-38 Lihat pula Kamaluddin Abu Nawas, *Pemahaman...*, h. 27-28

¹¹ Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Muzhir...*, h. 10-11

¹² Dinasti Mamluk berdiri pada tahun 1250 M setelah Aibak berhasil membunuh raja terakhir Dinasti Ayyubiyah, Turansyah, dan berakhir pada tahun 1517 M. Lihat Jere L. Bacharach, *A Middle East Studies Handbook*, (Combridge: Combridge University Press, 1984), h. 25. Para sejarahwan biasanya membagi dua periode masa kerajaan Mamluk di Mesir tersebut. Pertama, periode *Mamâlik Bahriyyât* yang berlangsung dari tahun 1250-1382 M. Mereka dinamakan dengan *Mamâlik Bahriyyât* karena mereka menempati barak di *Raudhah*, tepian sungai Nil (*al-baḥr*). Sedangkan periode kedua, dinamakan dengan *Mamâlik Burjiyyât* (1382-1517 M). Karena mereka mendapatkan latihan militer dan menetap di benteng *Muqattam* yang bernama *Burj*. Dengan demikian maka Jalâluddîn al-Suyûthî (1445-1505 M) hidup pada masa periode kedua dari Dinasti Mamluk tersebut. Tepatnya, pada masa pemerintahan raja ke 35 yakni Saif al-Dîn al-Zḥâhir yang memerintah pada tahun 1438-1453 M. sampai pada masa pemerintahan raja ke-47, Tahman Bay I atau al-Âdil yang memerintah tahun 1501-1516 M.

¹³ Lihat *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993), Jilid. IV, h. 324.

Informasi lebih jauh mengenai silsilah dan profesi keluarganya, Jalâluddîn al-Suyûthî sendiri menulis demikian; Adapun kakek kami yang paling tinggi Hamâm al-Dîn adalah salah seorang syekh sufi dan pemimpin beberapa wilayah. Makam kakek kami yang terdapat di *Asyûth* itu diziarahi dan dimintai berkah darinya, seakan-akan satu-satunya sebab yang pada akhirnya, aku menerima jalan tasawuf dan bergaul dengan mereka adalah berkat cucuran keringat dari kakek-kakek yang disebutkan di atas. Dikatakan: كل نهر فيه ماء قد جرى # فإليه الماء يوما سيعود (*Di setiap sungai terdapat air yang mengalir (pergi meninggalkan sungai itu) # maka suatu saat air itu pasti akan kembali kepadanya*). Adapun kakek-kakek yang lain maka berada di bawah kakek yang telah disebutkan tadi. Mereka dari kalangan orang-orang terhormat dan penguasa, di antara mereka ada yang menduduki jabatan sebagai Hakim di *Asyûth*, sebagian lain berkuasa dalam pemungutan pajak, yang lainnya adalah sahabat dekat penguasa “*Syaikhûn*” yang kemudian membangun madrasah di *Asyûth* dan mejadikannya sebagai badan wakaf. Ada pula sebagian lainnya yang menjadi saudagar keliling. Tidak ada satu pun yang aku kenal dari mereka yang berkhidmat kepada ilmu pengetahuan kecuali orang tuaku.¹⁴

Mengenai kepedulian atau *concern* ayahnya kepada ilmu pengetahuan dapat diketahui misalnya dari karya-karya yang telah ditinggalkannya dan bisa juga dari informasi yang ditulis sendiri oleh Jalâluddîn al-Suyûthî. Di antara karya-karya yang ditinggalkan ayahnya itu adalah seperti; 1). *Hâsyiyah ‘Ala Syarh al-Alfiyah li Ibn al-Mushnif*. 2). *Hâsyiyah ‘Ala al-‘Adhad*, 3). *Risâlah Fi I’râb Qawli Shâhib al-Minhâj*, 4). *Hawâsy ‘Ala Adab al-Qadhâ’ li al-Ghâzî*, 5). *Ajwibah ‘Ala I’tirâdhât Ibn al-Muqri’ ‘Ala al-Hâwi*, dan juga seperti disebutkan al-Sakhâwî sebagai tambahan dari yang telah disebutkan; 6). *Kitâb fi al-Sharf*, 7). *Kitâb fi al-Tawqî’*, 8). *Kitab fi al-Qira’ât*.¹⁵ Sedangkan mengenai informasi yang ditulis sendiri oleh Jalâluddîn al-Suyûthî, dia mengatakan bahwa ayahnya adalah seorang ahli *fiqh*, ahli *ushûl*,

¹⁴ Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Tahadduts...*, h. 5-7

¹⁵ Lihat Ahmad Akram Malibari, *Jalâluddîn...*, h. 40

ahli hitung, ahli *nahw* dan *sharf*, ahli *bayân* dan *badî'* dan lain sebagainya.¹⁶ Adapun mengenai ibunya terdapat perbedaan pendapat di kalangan para ahli sejarah, ada yang mengatakan bahwa ibunya adalah berkebangsaan Persia asli, ada pula yang mengatakan bahwa ibunya adalah seorang budak berkebangsaan Turki.¹⁷

Sebagaimana lazimnya anak-anak pada masa itu, Jalâluddîn al-Suyûthî memulai pendidikannya dengan membaca dan menghafal al-Qur'an. Karena kecemerlangan otaknya, dia telah mampu menghafal al-Qur'an sebelum usia delapan tahun. Setelah menghafal al-Qur'an, dia kemudian mempelajari ilmu-ilmu lainnya. Setelah dia berumur kurang lebih 15 tahun, tepatnya pada tahun 864 H/1460 M, dengan ketekunan, kegigihan dan kesungguhannya maka dalam waktu yang cukup singkat dia telah tumbuh menjadi seorang pemuda yang menguasai berbagai ilmu pengetahuan keislaman. Akan tetapi untuk memperdalam lagi ilmu-ilmu pengetahuannya tentang agama, Jalâluddîn al-Suyûthî mengadakan perjalanan ilmiah ke berbagai kota di dunia Islam. Perjalanan perdananya adalah ke kota Makkah pada tahun 869 H/1463 M. Dia tinggal dan menetap di kota Makkah ini sampai selesai musim haji. Setelah menunaikan ibadah haji, dia meminum air Zam-Zam dengan mengharapkan berkah agar dapat menyamai Sirâj al-Dîn al-Bulqînî (w. 805 H) dalam bidang *fiqh* dan dapat pula setingkat dengan Ibn Hajar al-'Asqalânî (w. 852 H/1449 M) dalam bidang *hadits*.¹⁸

Selain kota Makkah, dia juga mengadakan perjalanan ilmiah ke berbagai belahan dunia Islam lainnya, seperti ke Syiria, Yaman, dan India. Dari kota-kota tersebut dia mendapat pengetahuan yang

¹⁶ Dalam teks aslinya dia mengatakan demikian; الإمام العلامة ذا القنون الفقيه، القاضي، الحاسب، الأصولي، الإمام العلامة ذا القنون الفقيه، القاضي، الحاسب، الأصولي، المترسل البارح. الجليلي، النحوي، التصريفي، البياني، البديعي، المشتمل على...، h. 6

¹⁷ Lihat pula Sa'adî Abu Habîb, *Hayât Jalâl al-Dîn al-Suyûthî Ma'a al-'Ilm Min al-Mahd ilâ al-Lahd*, (Damsyiq: Dâr al-Manâhil, 1413 H/1993 M), Cet. I, h. 19. lihat pula Syams al-Dîn Muḥammad Ibn al-Syakhâwî, (selanjutnya ditulis al-Syakhâwî), *al-Dhau' al-Lâmi' li Ahl al-Qarn al-Tâsi'*, (Bairut: Dâr al-Maktabât al-Hayât, t.th), juz. III, h. 65. Akan tetapi Jalâluddîn al-Suyûthî merasa terhina dengan hal tersebut maka dia menulis buku yang isinya menentang penghinaan tersebut. Buku itu berjudul; *al-Nujûm al-Darâfi fî al-Sarafi*, seperti yang dikutip oleh 'Abd al-'Âli Sâlim Mukarram, dalam bukunya; *Jalâluddîn al-Suyûthî wa Âtsârûhû fî al-Dirasât al-Lughawiyâh*, (Bairut: Muassât al-Risalah, 1409 H/1989 M), Cet. I, h. 122.

¹⁸ Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Muzhir*..., h. 12-13

cukup banyak dalam berbagai disiplin ilmu. Dengan berbagai disiplin ilmu yang telah dimilikinya itulah dia mengabdikan dirinya untuk mencerdaskan umat Islam pada masa itu, baik dengan cara mengajar, memberikan fatwa maupun dengan menuliskannya ke dalam berbagai buku dalam berbagai disiplin ilmu keislaman. Semua kekayaan intelektualnya itu, sebagian besarnya, hingga sekarang masih terdapat di perpustakaan-perpustakaan internasional seperti di perpustakaan Universitas al-Azhar Kairo Mesir dan dapat dibaca dan diakses oleh generasi kita hari ini.

Setelah musim haji selesai dan dia telah selesai pula menunaikan ibadah haji maka pada tahun 869 H dia kembali ke Kairo untuk mengabdikan diri dan sekaligus mengembangkan ilmu pengetahuan yang telah diterimanya selama ini. Pada awalnya dia mengkhususkan dirinya mengajar di dalam bidang *fiqh*. Karena prestasinya dalam bidang ini yang sangat mengagumkan maka dia diangkat menjadi *ustâdz* (guru besar) pada *al-Madrasah al-Syaikhuniyyah* pada tahun 872 H/1467 M, berdasarkan rekomendasi dari gurunya, Syaikh al-Bulqînî. Jabatan ini sebelumnya pernah dipegang ayahnya sendiri hingga akhir hayatnya. Selama 12 tahun dia mengabdikan dirinya di madrasah tersebut. Pada tahun 891 H/1486 M dia pindah mengajar ke *al-Madrasah Baibarsiyâh*.¹⁹ Madrasah yang baru ini menurut pendapatnya dan juga menurut sebahagian besar ulama waktu itu lebih baik dari pada *al-Madrasah al-Syaikhuniyyah*. Di Madrasah tersebut, dia juga diangkat menjadi *ustâdz* (guru besar) akan tetapi karena suatu tindakannya yang kurang disenangi oleh penguasa, maka dia pun dibastugaskan dari jabatan tersebut pada tahun 906 H/1501 M.²⁰

¹⁹ Dari sumber-sumber yang ada, tidak ditemukan keterangan yang menjelaskan mengapa Jalâluddîn al-Suyûthî memutuskan pindah dari *al-Madrasah al-Syaikhuniyyât*, yang selama ini dibina ayahnya, ke *al-Madrasah Baibarsiyât*. Selain di kedua madrasah tersebut, Jalâluddîn al-Suyûthî juga disebutkan pernah mengajar di Madrasah Ibn Thûlûn. Lihat Muhammad Syafiq Garbal, *al-Masu'ât al-Arabiyah al-Muyassarah*, (Kairo: Dâr a-Qalam, 1965), h. 1059

²⁰ *al-Madrasah al-Baibarsiyât* adalah madrasah milik pemerintah yang dinisbatkan kepada pendiri Dinasti Mamluk yaitu, Baibars. Dengan demikian, kalau seorang aparat menyeleweng dari ketentuan-ketentuan yang dibuat maka pemerintah berhak memberi tindakan. Demikian halnya yang menimpa Jalâluddîn al-Suyûthî, dia dituduh berkhianat telah menyelewengkan barang-barang inventaris milik madrasah. Namun, setelah diselidiki dengan seksama akhirnya terbukti bahwa bukan dia yang melakukannya, sehingga penguasa memintanya kembali mengajar di madrasah tersebut akan tetapi dia

Disebutkan pula bahwa setelah umurnya mencapai empat puluh tahun dia mengasingkan diri dari kebisingan kehidupan duniawi dan memasuki kehidupan asketik (*zuhud*),²¹ sembari menkonsentrasikan diri untuk menulis. Oleh karena itu, tokoh ini mampu melahirkan banyak karya bahkan dalam berbagai lapangan ilmu pengetahuan. Kegiatan seperti inilah yang ditekuninya hingga akhir hayatnya. Tepatnya di pulau Raudah di tepian sungai Nil dia menetap sampai akhirnya jatuh sakit dan terbaring di tempat tidur selama tujuh hari dan akhirnya meninggal dunia pada 19 Jumâdi al-ûlâ 911 H bertepatan dengan 17 Oktober 1505 M.²²

B. Pendidikan

Untuk mendapatkan gambaran awal mengenai riwayat pendidikannya, sebagaimana terbaca dalam *outobiography*-nya dalam kitab *Husn al-Muhâdharah*, sebagai berikut; Aku tumbuh sebagai seorang anak yatim. Aku telah hafal al-Qur'an sebelum aku berumur delapan tahun, dan aku juga hafal (menguasai) *al-'Umdah*, *Minhâj al-Fiqh* dan *al-Nahw* dari beberapa orang syaikh. Aku belajar *al-Farâidh* dari seorang pakar pada masanya, Syeikh Shihâb al-Dîn al-Syârimisâhî yang konon berumur sangat panjang mencapai seratus tahun lebih, *wallahu a'lam*. Aku telah konfirmasikan kembali padanya semua keterangannya (oleh karena itu) aku diberinya lisensi untuk mengajarkan *al-'arabiyah* (yang dimaksud adalah *al-nahw*) pada tahun 866 H. Pada tahun ini juga

menolaknyanya. Lihat *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993), Jilid. IV, h. 324. Lihat juga Kamaluddin Abu Nawas, *Pemahaman....*, h. 34

²¹ Tentang mengapa Jalâluddîn al-Suyûthî mengasingkan diri dari kehidupan duniawi dan memasuki kehidupan asketis (*zuhud*), sejauh pelacakan penulis, tidak terdapat keterangan yang pasti mengenai hal itu. Akan tetapi besar kemungkinan karena beberapa sebab misalnya dari keterangan yang menyebutkan bahwa dirinya diserang dan dimusuhi oleh lawan-lawannya. Di samping itu, terjadi konflik antara dirinya dengan Tuman Bey, sultan dan penguasa waktu itu. Di sisi lain, boleh jadi juga karena motivasi dari dalam dirinya sendiri yang memang ingin menjalani hidup asketis atau *zuhud* tersebut karena kakeknya juga sebagai seorang sufi.

²² Ada tiga versi yang berbeda mengenai tahun meninggalnya tokoh ini. Pertama, yang paling dianggap sah adalah dia meninggal setelah azan subuh pada hari jum'at tanggal 19 Jumadi al-Ûlâ 911 H. yang bertepatan dengan tanggal 17 Oktober 1505 M. Lihat Abu al-Falah 'Abd al-Hay Ibn 'Ammad al-Hambali, Syadzarat al-Dzahab, (Bairut: al-Maktabah al-Tijârî li al-Nasyr, t. th), Juz. I, h. 234-235. Kedua, menurut al-Khawansani al-Qummi seperti yang dikutip oleh Badi' al-Sayyid al-Lahhâm, dia meninggal pada tahun 910 H. tanpa menyebutkan tanggal dan bulanya. Lihat Badi' al-Sayyid al-Lahhâm, *al-Imâm al-Hafîzd Jalâl al-Dîn al-Suyûthî wa Juhûduh wa Ulûmuh*, (Damsyiq: Dâr al-Kutaibât, 1415 H/1994 M.), h. 82. Sedang yang ketiga, menyebutkan bahwa dia meninggal pada tahun 901 H. Lihat Farid Wajdi, *Dairat al-Ma'ârif li al-Qarn al-'Isyrîn*, (Bairut: Dâr al-Ma'rifah, 1971), h. 132.

aku telah menulis. Hal pertama yang aku tulis adalah *Syarh al-Isti'âzdah wa al-Basmalah*. Karya itu aku persembahkan kepada guruku Syeikh 'Ilm al-Dîn al-Bulqînî, karena dialah yang telah memberikan inspirasi dan apresiasi hingga akhirnya aku belajar padanya (*lâzamtuhû*) tentang *fiqh* sampai akhir hayatnya. Selanjutnya aku belajar kepada *Syeikh al-Islâm*, Syarîf al-Dîn al-Munâwî. Aku pelajari darinya beberapa bab tentang kitab *al-Minhâj*, aku dengarkan keterangan-keterangannya kecuali beberapa saja yang luput dariku. Aku pelajari pula kitab *al-Bahjah*, *Hâsiyyah*-nya (komentarnya) dan juga kitab *Tafsîr al-Baidhâwî*. Dalam bidang *hadîts* dan *al-'arabiyah* aku belajar kepada Syeikh al-Imâm al-'Allâmah Taqiyyu al-Dîn al-Syiblî al-Hanafî, selama empat tahun. Aku belajar pula kepada Syeikh al-Allâmah Muhyi al-Dîn al-Kâfîjî selama empat belas tahun. Aku dapatkan darinya beberapa keterampilan (*al-funûn*) dalam *tafsir*, *ushûl*, *al-'arabiyah*, *al-ma'âni* dan lain sebagainya.²³

Keterangan di atas, paling tidak, dapat mendiskripsikan perjalanan intelektual tokoh ini. Kesungguhan dan kegigihannya dalam menuntut ilmu pengetahuan tercermin dalam perjalanan hidupnya, di mana demi untuk mendapat ilmu pengetahuan dia rela harus pergi dan mencari guru dari satu kota ke kota lainnya dan pindah dari satu guru ke guru lainnya. Indikasi yang menunjukkan bahwa ia telah menghafal al-Qur'an pada usia delapan tahun dan juga telah menguasai dan menghafal sejumlah kitab-kitab masa itu seperti kitab *Minhâj al-Âbidîn fi Furû' al-Syâfi'iyah* karya al-Nanâwî, kitab *Minhâj al-Wushûl ilâ 'Ilm al-Ushûl* karya Baidhâwî, kitab nahwu *al-Alfiyah* karya Ibn Malik, kitab hadis '*Umdah al-Ahkâm 'An Saiyid al-Anâm* karya 'Abd al-Ghanî al-Muqaddasî, dapat pula mendiskripsikan kecerdasan dan kecemerlangan otaknya dan juga kesungguhan dan ketekunannya dalam menuntut ilmu pengetahuan.

Untuk mendapatkan keterangan yang lebih jauh mengenai kondisi pendidikan Jalâluddîn al-Suyûthî di masa kecil atau di masa remaja, dapat pula dilihat dalam keterangan Jalâluddîn al-

²³ Kutipan di atas penulis terjemahkan dan sarikan dari bahasa aslinya, bahasa Arab, yang ditulis oleh Jalâluddîn al-Suyûthî dalam, *Husn al-Muhâdharah Fi Târikh Mishr wa al-Qâhirah*, (*tahtiq*, Muḥammad Abu al-Fadhal Ibrahim), (Kairo: Dâr Ihyâ'i al-Kutub al-'Araiyah, 1967), h. 140

Suyûthî sendiri. Menurutnya, ayahnya tidak lekas puas dengan hanya membawa serta anaknya ke majlis-majlis ulama bahkan dia mengarahkannya untuk menghafal al-Qur'an dan beberapa karya ilmiah. Akan tetapi sangat disayangkan bahwa Jalâluddîn al-Suyûthî tidak sempat mengenyam asuhan ayahnya itu lebih lama karena tak lama berselang ayahnya meninggal dunia ketika dia berusia 6 tahun. Pada saat itu dia telah mampu menghafal al-Qur'an hingga surat *al-Tahrîm*. Akan tetapi arahan yang sangat baik ini bila dilihat dari sisi anak kecil tentu belum begitu berpengaruh banyak terhadap perhatian ilmiahnya. Oleh karena itu, ayahnya telah berwasiat kepada beberapa ulama pada masanya, terutama al-'Allâmah al-Muhaqqiq al-Kamâl Ibn al-Himâm al-Hanafî, dengan orang inilah Jalâluddîn al-Suyûthî mendapat pengasuhan yang laik dan baik.²⁴

Karena semenjak kecil telah ditempa oleh orang tuanya sendiri dengan bekal pengetahuan dan semangat menuntut ilmu maka dengan demikian Jalâluddîn al-Suyûthî sesungguhnya telah hidup dalam suasana semangat keilmuan (ilmiah) yang tinggi. Ditambah lagi dengan dukungan suasana lingkungan yang kondusif untuk itu. Maka wajarlah dia kemudian tumbuh menjadi remaja yang cerdas dan trampil. Oleh karenanya, dalam usianya yang masih belia dia telah sering menghadiri majlis-majlis ilmiah yang dihadiri oleh ulama-ulama besar.²⁵

Setelah dewasa semangat menuntut ilmu itu bukannya malah meredup melainkan malah semakin meledak-ledak. Oleh karena itu, menurut pengakuannya, dia telah berguru kepada kurang lebih dari seratus lima puluh orang Syeikh,²⁶ dan mengadakan perjalanan ilmiah ke berbagai kota seperti yang telah disebutkan sebelumnya. Dengan kesungguhan dan ketekunannya itulah maka dia mampu menguasai berbagai ilmu pengetahuan keislaman. Jalâluddîn al-Suyûthî sendiri mengatakan bahwa dirinya telah menguasai tujuh bidang ilmu yakni; *tafsîr*, *hadîts*, *fiqh*, *nahw*, *ma'ânî*, *bayân*, *badî'*

²⁴ Lihat Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Taḥadduts...*, h. 236

²⁵ Lihat keterangan yang cukup menarik yang disampaikan oleh Al-Najm al-Ghâzi, *al-Kawâkib al-Sâirah fî A'yân al-Mi'ah al-Âsyirah*, (*tahqîq*, Jibraîl Jabûr), (Bairut: Dâr al-Âfâq al-Jadîdah, 1979), juz. I, h. 226. lihat pula Kamaluddîn Abu Nawas, *Pemahaman...*, h. 38

²⁶ Lihat Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Muzhir...*, h. 15

berdasarkan metode Arab dan ahli balaghah (*al-bulaghâ*), bukan berdasarkan metode asing (*‘ajam*) dan para filosof (*ahl al-falsafah*).²⁷ Penguasaannya terhadap ketujuh bidang ilmu di atas kecuali *fiqh*, menurutnya, tak tertandingi oleh para ulama lain. Kecuali *fiqh*, maka dalam bidang ini diakuinya bahwa gurunya lebih luas pengetahuannya dari dirinya.²⁸ Akan tetapi dia tidak menjelaskan secara eksplisit siapa guru atau *syaiikh* yang dimaksudnya itu. Akan tetapi berat kemungkinan bahwa guru yang dimaksudnya itu adalah ‘Ilm al-Dîn al-Bulqînî (791-868 H).²⁹

Di bawah dari yang tujuh itu, dia juga mampu dalam *ushûl al-fiqh*, retorika (*al-jadal*) dan *al-tashrîf* (morphologi). Di bawahnya lagi, *al-Insya’*, *al-tarassul* (korespondensi) dan *al-farâidh*. Di bawah itu, *al-qirâ’ât* –ilmu ini dipelajarinya bukan dari seorang syeikh- dan paling bawah adalah ilmu pengobatan (*al-thibb*).³⁰

Yang menarik adalah pengakuannya tentang *‘ilm al-hisâb* (matematika). Baginya, ilmu inilah yang paling sulit, yang jauh dari dirinya dan tak pernah lengket di benaknya. Oleh karena itu, dia mengatakan; “أما علم الحساب فهو أعسر شئ على وأبعده عن ذهني ، وإذا ، ”نظرت في مسألة تتعلق به فكأنما أحاول جبلا أحمله (Ada pun mengenai *‘ilm al-hisab* (matematika-pen) maka itu adalah hal tersulit bagiku dan paling jauh dari benakku, maka ketika aku melihat atau menganalisa permasalahan yang terkait dengannya maka terasa bagiku seolah-olah sedang memikul gunung di pundakku).³¹

Lebih lanjut dia mengatakan; *alḥamdulillah*, aku telah memiliki sarana atau perangkat *ijtihâd* yang sempurna (*mujtahid*), aku katakan demikian sekedar hendak menyebut nikmat Tuhan, bukan untuk berbangga-bangga atau mengejar sesuatu yang ujung-

²⁷ Lihat Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Muzhir...*, h. 14

²⁸ Keterangan ini berbeda dengan keterangan yang diberikan oleh Kamaluddin Abu Nawas dalam Disertasinya. Menurut Kamaluddin Abu Nawas, justru bidang *fiqh*-lah yang paling dikuasainya. Lihat Kamaluddin Abu Nawas, *Pemahaman...*, h. 41. Boleh jadi Abu Nawas keliru memahami teks bahasa Arab yang bunyi demikian: ... والذي أعتده أن الذي وصلت إليه من هذه العلوم السبعة سوى الفقه والنقول التي اطلعت عليها لم يصل إليه ولا وقف عليه أحد من أشياخي فضلا عن دورتهم. وأما الفقه فلا أقول ذلك فيه. بل شيخي أوسع نظرا وأطول باعا. Lihat teks ini dalam Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Muzhir...*, h. 14

²⁹ Karena terhadap gurunya ini, Jalâluddîn al-Suyûthî tidak saja telah mengakui keahliannya dalam ilmu ini tetapi dia juga memujinya dengan sebutan *imâm al-fuqahâa’* (pemimpin para ulama fikih). Adapun mengenai riwayat ‘Ilm al-Dîn al-Bulqînî (791-868 H) lihat hal 51-52 dalam buku ini.

³⁰ Lihat Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Muzhir...*, h. 14

³¹ Lihat Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Muzhir...*, h. 14

ujungnya untuk kemegahan duniawi. Meski pengembara telah mulai penat, uban pun telah mulai tampak tumbuh di kepala dan usia produktif pun mulai menurun. Akan tetapi, jika aku mau maka aku mampu menulis dalam setiap persoalan sebuah buku lengkap dengan paparan keterangannya, argumentasi-argumentasi rasional dan analoginya, sumber-sumber pengentahuan tentangnya, sanggahan beserta jawabannya, komparasi di tengah-tengah pertikaian mazhab, maka sungguh aku bisa melakukan hal itu karena karunia Tuhan, bukan berdasarkan kekuatanku sendiri.³²

Ungkapan di atas tentu saja agak terkesan subjektif, dia mengaku telah mencapai tingkat *mujtahid* dalam fikih atau telah memiliki perangkat-perangkat *ijtihad* serta mampu menulis berbagai hal dengan argumentasi rasional dan mumpuni sepertinya memang dapat dinilai sebagai sebuah “kesombongan-ilmiah” tersendiri sebab hal itu datang dari pengakuannya sendiri dan bukan dari orang lain atau masyarakat. Akan tetapi di sisi lain, kerendahan hatinya untuk mengatakan bahwa semua itu datang dari Tuhan bisa juga dinilai sebagai sebuah kejujuran dan keterbukaan yang tulus dari tradisi seorang Jalâluddîn al-Suyûthî. Semua itu terserah kepada masing-masing kita untuk menilainya kemudian.

C. Karya-karya

Tidak dapat disangkal bahwa ulama ini sangatlah produktif dalam menulis. Tidak dalam satu bidang ilmu pengetahuan tertentu saja melainkan di berbagai bidang disiplin ilmu keislaman. Kemampuannya dalam hal yang satu ini memang patut diapresiasi karena memang tiada duanya. Terdapat perbedaan di kalangan para ahli sejarah menyangkut jumlah pasti karya-karya Jalâluddîn al-Suyûthî ini, akan tetapi angka yang sering disebut berkisar 600-an karya tulis, karya-karya tersebut ada yang besar berjilid-jilid dan ada pula yang kecil-kecil saja.³³ Yang menarik

³² Lihat Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Muzhir...*, h. 14

³³ Terdapat perbedaan dalam penghitungan terhadap jumlah dari karya-karya tokoh ini. Jumlah 600 di atas termuat di dalam *al-Mausû'ah al-'Arabiyah al-Muyassarah*, (terbit atas kerjasama antara Kairo dan New York, Franklin Book Program dan Dâr al-Qalam, 1965), h. 1059 dan juga di dalam lihat dalam Luwei Ma 'luf al-Yusu'i, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-'A'lâm*, (Bairut: Dâr al-Masyriq, 1986), Cet

untuk diketahui adalah mengapa Jalâluddîn al-Suyûthî mampu menjadi salah seorang ulama yang tergolong sangat produktif dalam dunia tulis-menulis dibanding dengan ulama-ulama yang hidup semasa dengannya, sehingga ia mampu melahirkan karya-karyanya hingga ratusan buah? Sesungguhnya terdapat beberapa sebab penting mengapa tokoh ini mampu menghasilkan karya sedemikian banyak yang antara lain dapat kita angkat di sini sebagai berikut:

1. Dia telah mulai menulis dari semenjak usia belia, ketika berumur 17 tahun dia telah melahirkan karya pertamanya yang diberinya judul *Syarh al-Isti'âdzah wa al-Basmalah* yang ditulis pada tahun 865 H. pada tahun yang sama, dia juga menulis *Syarh al-Hai'alah wa al-Haiqalah* dan sebuah kitab dalam ilmu bahasa Arab yang berjudul *al-Syam'ah al-Mudhi'ah fi 'Ilmi al-'Arabiyah*, dan lain sebagainya.³⁴
2. Memiliki kemampuan menulis dengan cepat, seperti diceritakan oleh muridnya, al-Dawudi, bahwa Jalâluddîn al-Suyûthî mampu menulis dalam satu hari itu sebanyak tiga *karâris*.³⁵
3. Ketika memasuki usia 40 tahun dia meninggalkan dunia fatwa dan pengajaran. Kemudian memasuki dunia *zuhud* seraya berkonsentrasi dalam kegiatan tulis-menulis dan tetap aktif dalam dunia ilmiah. Berdasarkan keterangan muridnya, Abd al-Qâdir al-Syâzilî, seperti dikutip oleh al-Sya'rânî, yang mengatakan bahwa pada usia 40 tahun dia mulai memusatkan perhatiannya pada dunia ibadah, berpaling dari kehidupan duniawi, serta memusatkan perhatian dalam

ke-30, h. 324. Sementara menurut hitungan Brocklemen, jumlahnya 415, al-Sya'rani memprediksi sebanyak 460, Ibn al-Ammad lebih dari 500 buah, Haji Khalifat sebanyak 576, Syihab al-Din al-Bikri sekitar 600, al-Syaibani dan Ahmad Khazandar mencapai 981, sedang menurut Ahmad bin Muhammad al-Qadhi bahwa jumlah karya Jalâluddîn al-Suyûthî lebih dari 1000 buah. Lihat pula Sa'adi Abu Habib, *Hayât Jalâl al-Dîn al-Suyûthî Ma'a al-'Ilm Min al-Mahd ilâ al-Lahd*, (Damsyiq: Dâr al-Manâhil, 1413 H/1993 M), Cet. I, h. 46. Lihat pula Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Muzhir...*, h. 15. Lihat pula Kamaluddin Abu Nawas, *Pemahaman...*, h. 53. Dalam *Encyclopedia of Arabic Literature* disebutkan bahwa buku yang telah ditulis Jalâluddîn al-Suyûthî itu sebanyak 500 buah. Lihat Julie Scott Meisami dan Paul Starkey (Ed), *Encyclopedia of Arabic Literature*, (London and New York: Routledge, 1998), h. 309

³⁴Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Tahaddus...*, h. 239

³⁵Jumlah halaman dalam satu *karâris* tidaklah tentu.

kegiatan tulis-menulis, serta meninggalkan dunia fatwa dan pengajaran.³⁶

4. Langkah yang ditempuh Jalâluddîn al-Suyûthî sangatlah tepat yakni memulainya dengan *ikhtashâr* dan *mulakhhash* terhadap kitab-kitab klasik dengan gaya bahasa yang mudah dicerna dan menarik.³⁷
5. Jalâluddîn al-Suyûthî memiliki kekayaan sumber ilmu pengetahuan, ayahnya telah meninggalkan sebuah pustaka yang berisi kitab-kitab yang cukup banyak. Di samping itu, Jalâluddîn al-Suyûthî sendiri dari kecil telah bersentuhan dengan *al-Madrasah al-Mahmûdiyah*, yang memiliki perpustakaan besar dan memiliki koleksi buku yang banyak pula.³⁸
6. Jalâluddîn al-Suyûthî tidak terpengaruh dengan persoalan-persoalan *khilâfiyât* dan meninggalkan pertentangan dalam ilmu kalam. Menurutny, tidak ikut serta dalam hal-hal yang diperselisihkan memberi kesempatan berharga padanya untuk menulis.³⁹

Goldziher mengatakan bahwa ada tiga bingkai besar bidang keilmuan yang digeluti oleh ulama ini, *pertama*, adalah teologi, tafsir al-Qur'an, hadist-hadist Nabi, hukum Islam (*canon of law*), dan juga dalam Sufisme. *Kedua*, dia juga ahli dalam kajian bahasa dan kebahasaan, retorika, dan sastra. *Ketiga*, dia juga suka menulis tentang sejarah. Apapun subjek yang dia tulis maka dituliskannya dalam bahasa yang mudah dan cerdas, dan terkadang juga menyegarkan. Meski kebanyakan dari karya-karyanya itu bersifat kompilasi belaka, bukan orisinil, mengingat sangat banyak dan luasnya aspek kajian yang terangkum di dalamnya, maka sangatlah *fair* untuk menyebutnya sebagai karya-karya yang sangat berharga untuk diteliti lebih lanjut karena karya-karya tersebut

³⁶ 'Abd al-Wahab al-Sya'rânî, *al-Thabaqât al-Shugrâ*, (*tahqiq* Abdal-Qadir Ahmad 'Athâ'), (Kairo: Maktabah al-Qahirah, 1970), h. 32

³⁷ Lihat lebih rinci mengenai langkah-langkah tokoh ini dalam menuliskan karya-karyanya dalam Ahmad Akram Malibari, *Jalâluddîn...*, h. 108. Lihat pula Kamaluddin Abu Nawas, *Pemahaman...*, h. 54

³⁸ Ahmad Akram Malibari, *Jalâluddîn...*, h. 108

³⁹ Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'an*, (Bairut: Dâr al-Fikr, t. th), juz. 1, h. 7. lihat pula Kamaluddin Abu Nawas, *Pemahaman...*, h. 55

dapat dianggap sebagai pengganti karya-karya tua yang memang telah hilang dari kita.⁴⁰

Karena begitu banyaknya karya yang telah ditulis oleh tokoh ini maka sesuai dengan kepentingan penulisan ini, penulis akan membatasinya dan hanya fokus kepada kitab-kitab yang membahas atau terkait dengan masalah-masalah kebahasaan saja sebagai berikut:

1. Dalam Bidang Bahasa (*fi al-Lughah*).

1. *al-Akhhbâr al-Marwiyah fi Sabab Wadh'i al-'Arabiyah Au Daqâiq al-Akhhbâr al-Marwiyah fi Sabab Wadh'i al-'Arabiyah.*
2. *al-Ifshâh fi Asmâ'i al-Nikâh*
3. *al-Ifshâh fi Zawâid al-Qâmûs 'alâ al-Shihâh*
4. *al-Ilmâ' fi al-Itbâ'*
5. *Alwiyah al-Nashr fi Khashîshay bi al-Qashr*
6. *al-Tabarrî fi Ma'rat al-Mu'arrî (Arjûzah fi Asmâ'i al-Kalb)*
7. *al-Tadzîl wa al-Tadznîb 'Alâ Nihâyat al-Gharîb*
8. *al-Taḥdzîb fi Asmâ'i al-Dzai'b*
9. *al-Jawâb al-Asyad fi Tankîr Aḥad wa Ta'rîf al-Shamad*
10. *Husn al-Sayr fîmâ fi al-Fars Min Asmâ'i al-Thair*
11. *al-Durr al-Natsîr fi Talkhîsh Nihâyat Ibn al-Astîr*
12. *al-Riyâdh al-Anîqah fi Syarh Asmâ'i Khair al-Khalîqah*
13. *Dhau' al-Shabâh fi Lughât al-Nikâh*
14. *'Unwân al-Dîwân fi Asmâ'i al-Hayawân*
15. *Fithâm al-Sadd fi Asmâ'i al-Asad*
16. *Lum'at al-Irâq fi al-Istiqâq*
17. *al-Mutawakkilî fîmâ Warada fi al-Qur'ân bi al-Lughat al-Habsyiyah wa al-Fârisiyah wa al-Hindiyyah wa al-*

⁴⁰ Berikut akan dikutipkan sepenuhnya apa yang ditulis oleh Goldziher: *His favorite study was, first of all, theology, mainly Qur'anic exegesis, Tradition, and canon of law, but he also expanded to Sufism. Secondly, he expatiated on philology, rhetoric, polite literature. Thirdly, he like writing history. On whatever subject he wrote on, he used an easy and intelligible style, always making a point of humor. Though most of his works are compilations, rather than original ones, yet, considering the vast amount of literary antecedents comprised in them, it is fair to state that they are very valuable to research because they are substitutes for older works lost to us.* Lihat Ignach Goldziher dalam bukunya *A short History of Classical Arabic Language* (terj. Joseph Desomogyi), (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966), h.157

Nabthiyah wa al-Qibthiyah wa al-Suryâniyah wa al-Rûmiyah wa al-Barbariyah

18. *al-Muzhir fî Ulûm al-Lughah wa Anwâ'ihâ*
19. *al-Muhadzdzib fîmâ Waqa'a fî al-Qur'ân Min al-Mu'arrab*
20. *Nizhâm al-Bulûr fî Asmâ'i al-Sunûr.*

Kalau dilihat secara lebih cermat semua karya-karya tersebut di atas maka akan ditemukan bahwa karya-karya tersebut, di satu sisi, adalah semacam perluasan (*al-tawassu'*) terhadap semua ilmu bahasa Arab, seperti halnya kitab *al-Muzhir fî Ulûm al-Lughah wa Anwâ'ihâ* atau *mufradât gharîb al-ḥadîts* seperti kitab “*al-Durr al-Nastîr fî Talkhîsh Nihâyat Ibn al-Atsîr*, di sisi lain, adalah pengkhususan (*al-takhashshush*) yang meliputi nama-nama makhluk.⁴¹

2. Dalam Bidang *Nahw* dan *Sharf* (fî *al-Nahw* wa *al-Sharf*)

1. *al-Asybâh wa al-Nadhâir fî al-Nahw*
2. *al-Iqtirâh fî Ushûl al-Nahw*
3. *al-Alfiyah fî al-Nahw wa al-Tashrîf wa Tusammâ al-Farîdah*
4. *al-Bahjah (al-Nahjah) al-Mardhiyyah fî Syarh Alfîyah Ibn Mâlik*
5. *Tuhfah al-Gharîb fî al-Kalâm Alâ Mughni al-Labîb*
6. *al-Tashrîf Hâsiyyah Alâ Syarh al-Tashrîf*
7. *Taujîh al-'Azîm Ilâ Iktishâsh al-Isim bi al-Jar wa al-Fi'l bi al-Jazm*
8. *al-Tausyîh Alâ al-Taudhîh*
9. *Jam'u al-Jawâmi' fî al-Nahw*
10. *Hâsiyyah Alâ Syarh al-Syuzdûr*
11. *Hâsiyyah Alâ al-Mughni*
12. *Durr al-Tâj fî I'râb Musykil al-Minhâj*
13. *Risâlah fî I'râb Du'âi al-Qunûṭ*
14. *Sirr al-Zabûr Alâ Syarh al-Syuzdûr*

⁴¹ Iyâd Khâlid al-Thibâ', *al-Imâm al-Hâfidz Jalâluddîn al-Suyûthî, Ma'lamah al-Ulûm al-Islamiyah*, (Damsiq: Dâr al-Qalam, 1996), Cet. 1, h. 208. lihat pula Muḥammad Ibrâhîm al-Syaibânî, *Dalîl Makthûthât al-Suyûthî wa Amâkin Wujûdihâ*, (al-Kuwait: Maktab Ibn Taimiyah, 1983), h. 184-218. lihat pula Ahmad Akram Malibari, *Jalâluddîn...*, h. 130-131

15. *al-Silsilah al-Mûsyihah fi Ulûm al-'Arabiyah*
16. *Syarh Tashrîf al-Ghâzî*
17. *Syarh Syawâhid al-Mughnî*
18. *Syarh Dharûriyy al-Tashrîf li Ibn Mâlik*
19. *Syarh Kâfiyah Ibn Mâlik*
20. *Syarh Mulhat al-I'râb*
21. *al-Syahd fi al-Nahw*
22. *al-Fath al-Qarîb 'Alâ Mughni al-Labîb*
23. *Fajr al-Tsamad fi I'râb Akmal al-Hamd*
24. *Qathr al-Nadâ fi Wurûd al-Hamzah li al-Nidâ'*
25. *Mukhtashar al-Alfiyah wa Daqâiquhâ*
26. *Mukhtashar Mulhat al-I'râb*
27. *al-Mathâli'u al-Sa'îdah fi Syarh al-Farîdah*
28. *al-Mûsyahah fi al-Nahw*
29. *Nakt 'Alâ Sayrh al-Syawâhid li al-'Ainî*
30. *Hama' al-Hawâmi' fi Syarh Jam'i al-Jawâmi'*.⁴²

Semua buku-buku di atas sebagian besarnya adalah buku-buku dalam *'ilm al-nahw dan 'ilm al-sharf*. Yang menarik adalah, sebagaimana terlihat, buku-buku tersebut sebagian besarnya hanyalah berupa buku-buku *Syarh*,⁴³ atau buku-buku *Hâsiyyah*,⁴⁴ dan *Ta'liqât*,⁴⁵ bukan berupa karangan-karangan yang bersifat orisinal. Kenapa demikian? Tentu tidak di sini tempatnya menjawab pertanyaan tersebut secara tuntas, akan tetapi satu hal yang penting dipahami bahwa dalam masa, yang sering disebut

⁴² Lihat Iyâd Khalid al-Thiba', *al-Imâm al-Hâfidz Jalâluddîn al-Suyûthî, Ma'lamah al-Ulûm al-Islamiyah*, (Damsiq: Dâr al-Qalam, 1996), Cet. 1, h. 213. lihat pula Muhammad Ibrahim al-Syaibânî, *Dalil Makthûthât al-Suyûthî wa Amâkin Wujûdihâ*, (al-Kuwait: Maktab Ibn Taimiyah, 1983), h. 184-218. lihat pula Ahmad Akram Malibari, *Jalâluddîn Abd al-Rahmân al-Suyûthî Wa Manhajuhû fi al-Dirâsât al-Lughawiyah*. (Disertasi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005), h. 132-133

⁴³ *Syarh* itu secara sederhana dapat kita sebut sebagai "penjelasan". Jadi, dalam konteks ini, maka *syarh* yang dimaksud adalah penjelasan tentang satu buku tertentu. Misalnya kitab *Shahîh al-Bukhârî* di-*syarh* oleh kitab *Fath al-Bâri* karangan al-Asqalânî.

⁴⁴ *Hâsiyyah*, secara etimologi bisa juga kita terjemahkan dengan "keterangan tambahan". Dalam kontek ini, *Hâsiyyah* dimaksud, boleh jadi, keterangan tambahan terhadap suatu kitab tertentu yang dimuat di bagian pinggir dalam kitab tersebut tetapi keterangan itu ditambahkan oleh para pen-*taḥqiq*-nya. Bahkan *Hâsiyyah* ini juga bisa berarti keterangan tambahan dari kitab yang telah di-*syarh* atau disebut juga *syarh al-syarh* (penjelasan dari penjelasan).

⁴⁵ *Ta'liqat*, secara sederhana berarti mengaitkan suatu. Dalam konteks ini yang dimaksud adalah di mana seseorang ketika menulis sebuah kitab dalam ilmu-ilmu tertentu maka dia mengaitkannya kepada kitab-kitab standar pada masa itu. Istilah *Ta'liqât* ini sekarang barangkali bisa kita samakan dengan, atau kita sebut sebagai karya-karya editorial belaka.

sejarahwan sebagai era kemunduran umat Islam tersebut, tradisi ulama-ulama muslim memang hanya “pandai” men-syarah, memberi *hâsyiyah* dan menukil-nukil belaka dari karya-karya brilian para ulama-ulama pendahulunya.

3. Dalam Bidang *‘Ilm al-Balâgh*

Dalam *‘Ilm al-Balâgh* dapat pula disebutkan beberapa karya Jalâluddîn al-Suyûthî ini sebagai berikut:

1. *al-Ifshâh (nakt) ‘Alâ Talkhîsh al-Miftâh*
2. *Takhrîj Abyât al- Talkhîsh*
3. *al-Jam’u wa al-Tafrîq fi Anwâ’i al-Badî’*
4. *Janâ al-Jinâs fi Fanni al-Badî’ wa al-Iqtibâs*
5. *Syarh Abyât Talkhîsh al-Miftâh*
6. *Syarh ‘Uqûd al-Jimân fi ‘Ilm al-Ma’ânî wa al-Bayân wahuwa Syarh Alfîyatuh “‘Uqûd al-Jimân”*
7. *al-Nakt ‘Alâ al-Talkhîsh*
8. *Miftâh al-Talkhîsh*
9. *Nakt ‘Alâ Hâsyiyah al-Muthawwil Li Ibn al-Fanarî*

4. Dalam Bidang Sastra

Dalam bidang sastra sesungguhnya Jalâluddîn al-Suyûthî juga memiliki beberapa essai dalam sastra (*risâlât fi al-hikam*) dan beberapa karangan tentang puisi (*maqâmât*), yang telah dikumpulkan dan di-syarh oleh Sumair Mahmûd al-Darwibî, terbit tahun 1409 H/1989 M oleh penerbit Bairut, dalam dua jilid, dengan judul; *Syarh Maqâmat Jalâluddîn al-Suyûthî*”, seperti yang dikutip oleh Ahmad Akram Malibari,⁴⁶ di antaranya adalah sebagai berikut:

1. *al-Izdihâr fîmâ Aqadahu al-Syu’râ’ Min al-Ahâdîst wa al-Âtsâr*
2. *Hadîqat al-Adîb wa Tharîqat al-Arîb*
3. *Durar al-Kalim wa Gharar al-Hikam*
4. *Dîwân al-Suyûthî*
5. *Washf al-Âli fi Washf al-Hilâli*

⁴⁶ Ahmad Akram Malibari, *Jalâluddîn Abd al-Rahmân al-Suyûthî Wa Manhajuhû fi al-Dirâsât al-Lughawiyah*, (Disertasi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005), h. 134

6. *Kan̄h al-Murād̄ fi Syarh̄ Bint Sa'ād*
7. *al-Muḥād̄harāt wa al-Muḥāwarāt*
8. *Nuzhah̄ Julasā' fi Asy'ār al-Nisā'*
9. *al-Nuzhum al-Badī' fi Madḥ al-Syafi'*

Satu hal penting yang agaknya perlu dicatat, terutama terkait dengan perjalanan karir intelektual tokoh ini adalah perdebatannya dan tuduhan terhadapnya dari para ulama-ulama yang hidup semasa dengannya. Karena banyaknya karya yang telah dilahirkan oleh Jalāluddīn al-Suyūthī maka sebagian orang meragukan orisinalitas dari karya-karya tersebut. Oleh karena itu, sebagian orang menuduh bahwa karya-karya tersebut bukanlah berasal dari buah tangan sang tokoh sendiri melainkan adalah hasil ciplakan dari karya-karya guru-gurunya dan setelah dipoles di sana sini kemudian dinisbatkan atas nama dirinya. Terlepas dari benar atau tidaknya kisah di atas, akan tetapi pada masa itu tuduh-menuduh mengenai ciplak-menciplak karya orang lain antar sesama ulama sepertinya memang suatu hal yang hangat. Jalāluddīn al-Suyūthī sendiri pun pernah pula menuduh ulama sekelas Qashthālānī dengan tuduhan yang sama. Dia mengatakan bahwa Qashthālānī telah mencuri karyanya dan menjadikannya atas namanya sendiri, maka terjadilah perdebatan yang hangat antaranya dan Qashthālānī yang di tengahi oleh *Syaikh al-Islām*, Zakaria al-Anshāfī.⁴⁷

D. Guru-gurunya

Berikut adalah beberapa nama dari guru-guru Jalāluddīn al-Suyūthī yang sangat berjasa padanya dan dan dianggap paling berpengaruh dalam karir intelektualnya. Merekal inilah yang telah berjasa memberikan bimbingan, arahan, pengajaran dan lain sebagainya sehingga jadilah ia sebagaimana yang kita kenal. Penguasaannya terhadap bermacam-macam ilmu pengetahuan keislaman di atas, tidak dapat dipungkiri, adalah berkat bimbingan mereka selama Jalāluddīn al-Suyūthī berguru kepada mereka.

⁴⁷ Lihat Jalāluddīn al-Suyūthī, *al-Muzhir...*, h. 16. Lihat pula dalam Ahmad Akram Malibari, *Jalāluddīn...*, h. 77-86

Seperti yang telah disinggung sebelumnya bahwa Jalâluddîn al-Suyûthî menyebutkan jumlah guru-gurunya secara eksplisit yakni sekitar 150 orang.⁴⁸ Nama-nama dari guru-gurunya itu telah dituliskannya dalam kitab *al-mu'jam*. Menurut penelitian Malibari,⁴⁹ Jalâluddîn al-Suyûthî telah menulis beberapa *mu'jam* tentang guru-gurunya ini. Ada *al-Mu'jam al-Kabîr* yang kemudian diberinya nama "*Hâthib Lailin wa Jârif Sâilin*". Dalam *al-Mu'jam al-Kabîr* ini dia telah mengumpulkan nama guru-gurunya tersebut baik dengan cara "mendengar" (*sama'*) atau "memberi izin" (*ijzâh*) kepadanya. Nama-nama tersebut disusun berdasarkan huruf Hijaiyah. Di dalam *al-Mu'jam al-Kabîr* tersebut dia telah menghimpun nama-nama syeikhnya hingga sampai berjumlah 600-an, kemudian diringkasnya sedemikian rupa sehingga tinggallah sebagian saja dari mereka yang kemudian dituliskannya secara terpisah dalam *al-mu'jam* lain yang dinamainya "*al-Muntaqî*". Akan tetapi amatlah sulit bagi kami untuk menetapkan yang mana yang benar, apakah *mu'jam* yang bernama "*al-Munjim fi al-Mu'jam*" inilah dia "*al-Muntaqî*" itu atau, boleh jadi juga, dia adalah *al-mu'jam* yang ketiga. Sungguhpun demikian menurut keyakinan kami atau paling tidak diduga kuat bahwa yang benar adalah yang kedua.⁵⁰

Berikut ini hanya beberapa saja dari guru-gurunya itu yang penulis sajikan di sini yang dianggap paling berpengaruh dalam diri dan karir intelektual Jalâluddîn al-Suyûthî yaitu sebagai berikut:

1. Syams al-Dîn al-Hanafi (w. 867 H)

Nama lengkapnya adalah Muhammad bin Sa'ad bin Khlaîl al-Marzubânî al-Hanafi, yang lebih dikenal dengan Ibn Sa'ad al-Dîn. Dia dilahirkan sekita tahun 770 H. dan meninggal dunia pada tahun 867 H.⁵¹

⁴⁸ Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Muzhir* ..., h. 15

⁴⁹ Ahmad Akram Malibari, *Jalâluddîn*..., h. 60

⁵⁰ Lihat Kata Pengantar yang dari Pen-*tahqiq* kitab, *al-Munjim fi al-Mu'jam, Mu'jam Syuyûkh al-Suyûthi*, (Bairut: Dâr Ibn Hazm 1415 H/1995 M), h. 30

⁵¹ Jalâluddîn al-Suyûthî, *Bugyât al-Wu'ât fi Thabaqât al-Lughawiyîn wa al-Nuhât*, (selanjutnya disebut *Bugyât al-Wu'ât*), *Tahqiq* Muḥammad 'Abd al-Fadhli Ibrahim, (Mesir: Dâr Ihyâ al-Kutub al-'Arabiyah, 1384 H/1964 M), h. 78

Bidang keahliannya adalah bahasa, mantiq dan ‘ilm al-kalâm (teologi). Pada saat itu, ulama ini adalah termasuk orang yang paling menguasai ketiga bidang ilmu tersebut. Jalâluddîn al-Suyûthî banyak belajar dan menimba ilmu dari ulama ini dalam ketiga bidang tersebut. Dari ulama ini pula Jalâluddîn al-Suyûthî mendalami kitab *al-Kâfiyât* beserta sejarahnya, kitab *al-Mutawassithât* dan juga kitab *al-Syâfiyât* dan beberapa kitab lainnya.⁵²

2. ‘Ilm al-Dîn al-Bulqînî

Nama lengkapnya Shâleh bin Umar Ruslân al-Kinânî al-Bulqînî al-Syâfi’î. Lahir di Kairo tahun 791 H.⁵³ Dia belajar kepada ulama-ulama Mesir yang hidup pada masanya. Dia adalah seorang ulama besar yang hidup pada masa Dinasti Mamalik. Banyak menulis buku-buku di antaranya dalam bidang tafsir-hadis seperti *Tafsîr al-Qu’rân*, *Syarh Shahîh al-Bukhâri* dan juga dalam *fiqh* terutama *fiqh al-Syâfi’î*. Khusus mengenai *fiqh*, ‘Ilm al-Dîn al-Bulqînî telah mencapai martabat *mujtahid* karena dia lebih menguasai bidang ini dibanding bidang-bidang lainnya. Oleh karena itu, Jalâluddîn al-Suyûthî memuji dan memberinya gelar *Imâm al-Fuqahâ*. Di samping itu, ulama inilah yang merupakan tokoh penyebar mazhab al-Syâfi’î di berbagai belahan dunia Islam, terutama di Irak, Mesir dan Syam.⁵⁴

Jalâluddîn al-Suyûthî telah berguru kepadanya mulai tahun 865 H. sampai syeikh tersebut meninggal dunia pada tahun 868 H.⁵⁵ dengan demikian Jalâluddîn al-Suyûthî telah belajar

⁵² Jalâluddîn al-Suyûthî, *Bugyât al-Wu’ât...*, h. 78. lihat juga dalam Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Tahaddust...*, h. 237-238

⁵³ Jalâluddîn al-Suyûthî, *Husn al-Muhadharah...*, h. 444. Lihat juga dalam Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Tahaddust...*, h. 237

⁵⁴ ‘Abd al-Âli Sâlim Mukarram, *al-Madrasah al-Nahwiyah fi Mishr wa al-Syâm*, (Bairut: Dâr al-Syuruq, t. th), h. 108

⁵⁵ Terdapat dua versi mengenai tahun wafat al-Bulqînî yang justru keduanya tertulis di dalam kitab *Husn al-Muhadharah* karya Jalâluddîn al-Suyûthî sendiri. Pada juz I, h. 337 disebutkan bahwa dia (al-Bulqînî) meninggal 878 H, sedang pada juz yang sama h.445 disebutkan bahwa dia meninggal pada tahun 868 H. Menurut penelitian Kamaluddin Abu Nawas dalam disertasinya dia mengatakan bahwa; yang benar adalah dia meninggal pada tahun 868 H. karena menurutnya, ungkapan dari Jalâluddîn al-Suyûthî sendiri bahwa setelah al-Bulqînî meninggal dia baru berguru kepada al-Manâwî yakni dimulai pada tahun 868 H hingga akhir hayat al-Manâwî yakni pada tahun 871 H. Penulis setuju dengan pendapat Kamaluddin di atas, akan tetapi penulis ingin tambahkan bahwa, boleh jadi, hal itu disebabkan kesalahan atau kekurangtelitian Tim editornya, atau boleh jadi juga, hanya kesalahan cetak belaka. Oleh karenanya,

kepadanya kurang lebih selama 3 tahun. Dari pertemuan tersebut, Jalâluddîn al-Suyûthî mendalami beberapa kitab *fiqh* seperti: *al-Tadrîb*, *al-Raudhah*, *al-Takmilah* dan lain sebagainya. Setelah dia dianggap oleh gurunya itu menguasai isi dari kitab-kitab tersebut maka kemudian dia diizinkan untuk mengajarkannya dan memberikan fatwa sejak tahun 866 H.⁵⁶

3. Syarîf al-Dîn al-Manâwî

Nama lengkapnya Zakaria Yahya bin Muhammad bin Muhammad al-Manâwî. Dia dilahirkan 798 H.⁵⁷ Ulama ini pernah mendengar (*sama'*) dari al-Syaraf Ibn al-Kuwaik, pernah berguru (*lâzama*, *mulâzamah*) kepada Waliy al-Dîn al-'Irâqî, dan mendalami darinya dalam bidang *fiqh* dan *Ushûl*. Dia menguasai *fiqh al-Syâfi'* hingga mencapai martabat *mujtahid* dalam mazhab ini. Di antara karyanya *Syarh Mukhtashar al-Maznî*.

Ulama ini adalah guru kedua Jalâluddîn al-Suyûthî dalam *fiqh*. Dari ulama ini Jalâluddîn al-Suyûthî mendalami beberapa kitab *fiqh* seperti *al-Minhâj*, *Syarh al-Bahjah*, dan *Tafsîr al-Baidhâwî* dan lain sebagainya. Ulama ini kemudian meninggal dunia pada tahun 871 H.

4. Taqiy al-Dîn al-Syumûnî

Nama lengkapnya adalah Abû al-Abbâs Aḥmad bin Muhammad bin Muhammad bin Yahyâ al-Syumûnî al-Qastanthînî al-Mâlikî al-Ḥanafî. Dia dilahirkan di Iskandaria pada tahun 801 H.⁵⁸

Ulama ini adalah ahli dalam bidang *fiqh*, tafsir, hadis, *'ilm al-lughah* dan lain-lain. Dia tergolong sangat produktif dalam menulis, di antara karya-karya yang telah dituliskannya adalah *Hâsyiyah* kitab *al-Mughnî*, yang kemudian dinamainya dengan "*al-Mushnif Min al-Kalâm 'Alâ Mughnî Ibn Hisyâm*" dan "*Muzîl al-*

untuk membuktikan kebenaran itu maka kita harus merujuk ke karya aslinya. Lihat data dan analisisnya dalam Jalâluddîn al-Suyûthî, *Husn al-Muhâdharah...*, h. 445 lihat juga analisis dari Kamaluddin Abu Nawas, *Pemahaman...*, h. 47

⁵⁶ 'Abd al-Âi Sâlim Mukarram, *al-Madrasah al-Nahwiyah fi Misr wa al-Syam*, (Bairut: Dâr al-Syuruq, t. th), h. 108-109

⁵⁷ Jalâluddîn al-Suyûthî, *Husn al-Muhâdharah...*, h. 445.

⁵⁸ Jalâluddîn al-Suyûthî, *Bugyât al-Wu'ât...*, h. 375

Khafâ 'an Alfâzh al-Syifâ" dan juga "Syarh Nazhm Nukhbat al-Fikr".⁵⁹

Jalâluddîn al-Suyûthî senantiasa menghadiri majlisnya sejak tahun 868 H. sampai dia meninggal dunia. Dari pertemuannya dengan syeikh tersebut, Jalâluddîn al-Suyûthî dapat menulis beberapa kitab antara lain; *Syarh Ibn Malik* dan *Syarh al-Jawâmi'* yang keduanya merupakan karya Jalâluddîn al-Suyûthî dalam bidang bahasa.⁶⁰

Pada malam ahad tepatnya tanggal 17 Dzulhijjah 872 H, Syeikh al-Sumûnî meninggal dunia. Dengan kematiannya, Jalâluddîn al-Suyûthî merasa sangat kehilangan karena dia merasa Syeikh ini bagai orang tuanya sendiri.⁶¹

5. Muhy al-Dîn al-Khâfîjî

Nama lengkapnya Abû Abdillâh Muhammad bin Sulaimân bin Sa'ad bin Mas'ûd al-Barghamî al-Rûmî al-Hanafî. Dilahirkan kira-kira tahun 788 H.⁶² Menurut Jalâluddîn al-Suyûthî, dia adalah seorang ulama besar yang juga berguru kepada ulama-ulama ternama seperti; al-Syams bin al-Fanarî, al-Burhân Haidharât, Ibn Fursyât, dan Hâfîzh al-Dîn al-Zajî. Jalâluddîn al-Suyûthî menambahkan bahwa Muhy al-Dîn al-Khâfîjî adalah ahli dalam berbagai disiplin ilmu seperti 'ilm al-Kalâm, 'ilm al-Nahw, Sharf, al-Ma'ânî, al-Bayân, Mantiq, dan juga Filsafat.⁶³

Dalam perjalanan karir intelektual Jalâluddîn al-Suyûthî diperoleh informasi bahwa dia rata-rata berguru kepada seorang

⁵⁹ Jalâluddîn al-Suyûthî, *Bugyât al-Wu'ât...*, h. 375

⁶⁰ Setelah kedua karya tersebut rampung, dia kemudian membawanya kepada Syeikh al-Sumûnî. Menurut Syeikh al-Sumûnî kedua kitab tersebut sangat bagus. Lihat Badî al-Sayyid al-Lahhâm, *al-Imâm al-Hâfîzh Jalâl al-Dîn al-Suyûthî wa Juhûdû fî al-Hadîst wa Ulâmihî*, (Damsyiq: Dâr al-Qutaibah, 1415 H/1994), h. 113. Khusus mengenai kitab yang kedua, memuat dua disiplin ilmu yang berbeda. Pertama; *Jam' al-Jawâmi'* yang berisi *fiqh* sedang yang kedua *Jam' al-Jawâmi'* dalam bidang *al-nahw*. Khusus mengenai *Jam' al-Jawâmi'* yang berisikan *nahw* sudah di-syarah sendiri oleh Jalâluddîn al-Suyûthî dengan judul *Hama' al-Hawami' Syarh Jam' al-Jawâmi'*.

⁶¹ Untuk melihat kesedihan Jalâluddîn al-Suyûthî karena ditinggal oleh syeikh ini dapat dilihat dari "nyayian" (*qasidah*) yang dipersembhkannya untuk mengenang kepergian al-Sumûnî. *Qasidah* tersebut mencapai 50 bait. Lihat Jalâluddîn al-Suyûthî, *Bugyât al-Wu'ât...*, h. 375, dan juga dalam *Husn al-Muhâdharah...*, h. 271, dan juga dalam *al-Tahadduts...*, 245

⁶² Jalâluddîn al-Suyûthî, *Husn al-Muhâdharah...*, h. 549. lihat juga karyanya *Bugyât al-Wu'ât...*, h. 117, dan juga dalam *al-Tahadduts...*, 243.

⁶³ Abd al-Sâlim Mukarram, *al-Madrasah al-Nahwiyah fî Misr wa al-Syâm*, (Bairut: Dâr al-Syurûq, t. th), h. 117

ulama antara tiga sampai lima tahun. Namun dengan Muḥy al-Dîn al-Khâfîjî dia berguru selama 14 tahun. Dari pertemuannya yang panjang dan cukup lama itu Jalâluddîn al-Suyûthî berhasil mendalami ilmu yang cukup banyak dengan menela'ah buku-buku klasik seperti; *Tafsîr al-Kasasyâf*, *al-Talwîh*, *Tafsîr al-Baidhâwî*, *Syarḥ Kalimatain al-Syahâdah* dan lain sebagainya. Setelah bersama selama 14 tahun maka pada tahun 879 H Muḥy al-Dîn al-Khâfîjî meninggal dunia dalam usia 91 tahun.

6. Saif al-Dîn al-Ḥanafî

Nama lengkapnya adalah Muḥammad bin Muḥammad bin 'Umar bin Qathlubigha al-Baktamari al-Qâhirî al-Ḥanafî al-Naḥwî. Lahir pada tahun 800 H Dia meninggal dunia pada bulan Dzulqa'dah tahun 881 H.⁶⁴

Syaif al-Dîn al-Ḥanafî adalah ahli dalam bidang *naḥw*, *fiqh*, dan *ushûl*. Dari keahliannya tersebut Jalâluddîn al-Suyûthî belajar kepadanya beberapa kitab antara lain: *al-Kasasyâf*, *Syarḥ Syudzûdz al-Dzahab* dan *Talkhîs al-Miftâḥ* dan lain-lain. Tentang gurunya ini, Jalâluddîn al-Suyûthî mengatakan: “Dialah guruku yang terakhir yang meninggal, tidak ada seorang pun sesudahnya yang aku belajar kepadanya kecuali satu orang”.⁶⁵

Dari keenam guru-gurunya yang dikemukakan di atas dianggap yang paling berpengaruh kepadanya dibanding dengan guru-gurunya yang lain. Sekali pun demikian sesungguhnya masih banyak lagi guru-gurunya yang lain yang juga ikut memberikan andil yang tidak kecil kepadanya. Di antaranya adalah Syihâb al-Dîn al-Syarmasahî (w. 865 H), 'Izz al-Dîn al-Kinânî (w. 876 H), Jalâluddîn al-Maḥallî (w. 864 H), Syams al-Dîn al-Sirâmî (w. 866 H), Fakhr al-Dîn Maqasî (w. 877 H), 'Izz al-Dîn al-Mîqatî (w. 876 H) dan Syams al-Dîn al-Bânî (w. 885 H).⁶⁶

Dari uraian panjang mengenai profil dan biografi seorang tokoh sekelas Jalâluddîn al-Suyûthî kita dapat berkata bahwa seorang ilmuwan itu lahir dan dilahirkan oleh zamannya sesuai dengan latarbelakang yang melingkupinya. Oleh karena itu, belajar

⁶⁴ Lihat Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Taḥadduts...*, h. 243-244

⁶⁵ Lihat Jalâluddîn al-Suyûthî, *Ḥusn al-Muḥâdharah...*, h. 487

⁶⁶ Lihat Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Taḥadduts...*, h. 232-237

dari pengalaman hidup seorang Jalâluddîn al-Suyûthî dalam menuntut ilmu pengetahuan, meniti karir, menekuni profesi serta menjalani hidup ini, maka mungkin kesungguhan dan keuletan adalah dua kata kunci (*key word*) dari kesuksesan yang kemudian diraihinya sehingga sampai hari ini pun namanya masih tetap saja disebut-sebut dan karya-karyanya pun masih tetap dicari dan diteliti orang.

BAB III

KITAB “AL-MUZHİR FÎ ‘ULÛM AL-LUGHĀH WA ANWĀ’HĀ”

A. Deskripsi Isi Kitab “*al-Muzhir*”

Kitab ini bernama *al-Muzhir fî ‘Ulûm al-Lughah wa Anwâ’ihâ* (untuk selanjutnya disebut “*al-Muzhir*”). Jalâluddîn al-Suyûthî tidak menjelaskan secara eksplisit motivasinya menulis kitab “*al-Muzhir*” ini. Bahkan untuk kata pengantarnya saja dia kutipkan secara panjang lebar dari kata pengantar yang ditulis oleh Ibn Faris untuk buku *al-Shâhibî*. Akan tetapi terdapat juga sedikit keterangan sebelum itu, sebagai hantaran dari Jalâluddîn al-Suyûthî terhadap kitabnya ini. Di dalam hantarannya itu dia menjelaskan kepada kita mengapa dia menulis kitab “*al-Muzhir*” ini. Sebagaimana terbaca dalam hantaran itu, menurut Jalâluddîn al-Suyûthî bahwa: “ilmu ini (ilmu bahasa Arab) adalah ilmu yang sangat mulia, akulah orang pertama yang telah menyusunnya, akulah yang telah membuat klasifikasi dan bab-babnya, dan oleh karena itu, (disebut) *ulûm al-lughah wa anwâ’ihâ*, adapun mengenai syarat-syarat praktiknya (*adâ’*) dan teoritiknya (*samâ’*), maka aku sepenuhnya mengikuti (cara-cara) klasifikasi yang terdapat dalam ‘*ulûm hadîst*. Selanjutnya, aku tambahkan pula beberapa kajian tentang keajaiban dan keganjilan (baca: hal-hal yang baru) yang baik yang telah aku temukan. Sesungguhnya kebanyakan dari ulama-ulama terdahulu telah mengabaikan hal tersebut, mereka hanya memberikan perhatian padanya hanya pada keterangan-keterangan tambahan dalam pembahasannya. Di dalam pengoleksian semacam ini maka tidak ada satu orang pun yang melampauiku, tidak pula ada satu orang pun yang pernah menempuh caraku ini sebelumnya.”¹

¹ Kutipan ini adalah terjemahan bebas penulis dari teks aslinya sebagai berikut: هذا علم شريف، ابتكرت ترتيبه واخترت تنويحه وتبويبه، وذلك في علوم اللغة وأنواعها، وشروط أدنها وسماعها، حاكيت به علوم الحديث في التقاسيم والأنواع، وأتيت فيه بعجائب وخرائب حسنة الإبداع. وقد كان كثير ممن تقدم يلم بأشياء من ذلك، ويعتني في بيانها بتمهيد المسالك، غير أن هذا المجموع لم يسبقني إليه سابق ولا طرق سبيله قبلي طارق. Lihat kata pengantar yang ditulis Jalâluddîn al-Suyûthî dalam kitabnya “*al-Muzhir...*”, h. 1

Dari keterangannya di atas dapat diketahui bahwa motivasi penulisan kitab “*al-Muzhir*” tidak lain adalah semata-mata karena motivasi ilmiah. Karena baginya ilmu-ilmu bahasa Arab adalah ilmu yang mulia. Hanya saja seperti diakui sendiri oleh penulisnya bahwa kitab ini disusunnya berdasarkan metode dalam ilmu hadis (*al-taḥammul wa al-ada*). Oleh karena itu, kita akan menemukan dalam kitab tersebut pasal-pasal yang serupa dan mirip dengan istilah-istilah pembahasan dalam *ulûm al-ḥadîts*. Sebagai contoh pasal berikut ini; *Ma’rifah al-Shahîḥ al-Tsâbit*, *Ma’rifah al-Mutawâtir wa al-Âḥâd* atau *Ma’rifah al-Mursal wa al-Munqathi’* dan lain sebagainya.

Kitab “*al-Muzhir*” yang dijadikan objek dari penelitian ini adalah kitab yang diterbitkan di Bairut oleh percetakan Dâr al-Fikr, tahunnya tidak disebutkan. Akan tetapi menurut para editornya kitab ini sebelumnya, telah naik cetak sebanyak tiga kali. Pertama dicetak oleh Percetakan al-Amîriyah tahun 1282 H. kedua dicetak oleh percetakan al-Sa’âdah dan ketiga oleh Shabîḥ di Kairo. Menurut para Editor tersebut, tatkala mereka ingin mencetaknya maka mereka telah merujuk kepada tiga cetakan di atas. Mereka telah menemukan ketiga buah cetakan tersebut, tidak ada perubahan sedikit pun antara satu dengan lainnya akan tetapi sesuai benar dengan yang aslinya.²

Kitab “*al-Muzhir*” ini memuat 50 (lima puluh) permasalahan kebahasaan. Dari 50 persoalan kebahasaan tersebut dapat pula dikelompokkan ke dalam tema-tema besar sebagai berikut: 8 permasalahan mengenai bahasa dari sisi *isnad*-nya, 13 permasalahan mengenai kosa-kata (*al-alfâdz*), 13 persoalan mengenai makna (*al-maknâ*) 5 (lima) mengenai keindahan dan keserasian bahasa (*lathâifihâ wa malahihâ*), 1 (satu) persoalan mengenai penjagaan dan pelestarian bahasa (*ḥifzd al-lughah wa dhabthi mafârîdihâ*), 8 (delapan) menjelaskan tentang tokoh-tokoh bahasa dan para pencetus/perawinya (*rijâl al-lughah wa ruwâtihâ*), 1 (satu) persoalan mengenai syair dan para penyairnya (*al-syi’r wa*

² Lihat kata pengantar yang ditulis oleh para editor kitab “*al-Muzhir*” tersebut, yakni oleh Muhammad Ahmad Jâd al-Maulâ dkk, dalam Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Muzhir fi Ulûm al-Lughah wa Anwâ’ihâ*, (Bairut: Dâr al-Fikr, t. th), h. 3

al-syu'arâ') dan terakhir, 1 (satu) persoalan mengenai pengetahuan tentang kesalahan-kesalahan Arab (*aglâth al-arab*).³

Agar lebih jelas deskripsi tentang kitab ini maka berikut akan dipaparkan permasalahan-permasalahan kebahasaan yang telah dituangkan penulisnya di dalam kitab tersebut sebagai berikut:

1. *Ma'rifah al-Shahîh al-Tsâbit*
2. *Ma'rifah Mâ Ruwiya min al-Lughah wa lam Yashih wa lam Yustbit*
3. *Ma'rifah al-Mutawâtir wa al-Âhâd*
4. *Ma'rifah al-Mursal wa al-Munqathi'*
5. *Ma'rifah al-Afrâd*
6. *Ma'rifah Man Tuqbal Riwâyatahu wa Man Turadd*
7. *Ma'rifah Thuruh al-Akhzdi wa al-Tahammul*
8. *Ma'rifah Mashnû', wa Huwa al-Maudhû', wa Yudzkar fihî al-Mudrij wa al-Masrûq*

Delapan persoalan di atas ini adalah mengenai bahasa ditinjau dari aspek *isnad*-nya.

9. *Ma'rifah al-Fashîh*
10. *Ma'rifah al-Dha'îf wa al-Munkar wa al-Matrûk*
11. *Ma'rifah al-Radî' al-Madzmûm*
12. *Ma'rifah al-Muththarid wa al-Syâdz*
13. *Ma'rifah al-Hûsiy wa al-Gharâib wa al-Syawârid wa al-Nawâdir*
14. *Ma'rifah al-Muhmal wa al-Musta'mal*
15. *Ma'rifah al-Mafârid*
16. *Ma'rifah Mukhtalif al-Lughah*
17. *Ma'rifah Tadâkhul al-Lughât*
18. *Ma'rifah Tawâfuq al-Lughât*
19. *Ma'rifah al-Mu'arrab*
20. *Ma'rifah al-Alfâdz al-Islamiyah*
21. *Ma'rifah al-Muwallad*

³ Selengkapnya bunyi kutipan teks di atas demikian; ثمانية في اللغة من حيث الإسناد، وثلاثة عشر من حيث الألفاظ، ثلاثة عشر من حيث المعنى، وخمسة من حيث لطائفها وملحها، وواحد راجع إلى حفظ اللغة وضبط مفاردها، وثمانية راجعة إلى رجال اللغة ورواتها، ونوع لمعرفة الشعر والشعراء، والآخر لمعرفة أغلاط العرب. Lihat kata pengantar dari para Editor buku Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Muzhîr fî Ulûm al-Lughah wa Anwâ'ihâ*, (Bairut: Dâr al-Fikr, t.th), h. 3.

Tiga belas persoalan di atas menyangkut kajian bahasa ditinjau dari aspek kosakata (*al-alfâdz*)

22. *Ma'rifah Khashâish al-Lughah*
23. *Ma'rifah al-Isytiqâq*
24. *Ma'rifah al-Haqîqah wa al-Majâz*
25. *Ma'rifah al-Musyarak*
26. *Ma'rifah al-Adhdâd*
27. *Ma'rifah al-Mutarâdif*
28. *Ma'rifah al-Itbâ'*
29. *Ma'rifah al-Khâsh wa al-Âm*
30. *Ma'rifah al-Muthlaq wa al-Muqayyad*
31. *Ma'rifah al-Musyajar*
32. *Ma'rifah al-Ibdâl*
33. *Ma'rifah al-Qalb*
34. *Ma'rifah al-Naht*

Tiga belas persoalan di atas adalah kajian bahasa ditinjau dari aspek maknanya (*al-makna*).

35. *Ma'rifah al-amtsâl*
36. *Ma'rifah al-Âbâ' wa al-Ummahât wa al-Abnâ' wa al-Banât wa al-Ikhwah wa al-Akhawât wa al-Adzqwâ' wa al-Dzawât*
37. *Ma'rifah ma Warada bi Wajhaini bihâitsu Yu'manu fihî al-Tashhîf*
38. *Ma'rifah ma Warada bi Wajhaini bihâitsu Idzâ Qara'ahu al-Alstughu la Yu'âb*
39. *Ma'rifah al-Malâhin wa al-Alghâz wa Futyâ Faqîh al-Arab*

Lima persoalan di atas adalah kajian bahasa ditinjau dari aspek keserasian dan ketelitian bahasa (*lathâif al-lughah wa malaḥiḥa*).

40. *Ma'rifah al-Asybâh wa al-Nazhâir*

Pasal ini terkait dengan masalah bahasa ditinjau dari aspek penjagaan dan pelestarian bahasa (*hifzd al-lughah wa dhabthi mafâridihâ*).

41. *Ma'rifah Âdâb al-Lughawî*
42. *Ma'rifah Kitâbat al-Lughah*
43. *Ma'rifah al-Tashhîf wa al-Tahrîf*

44. *Ma'rifah al-Tabaqât wa al-Huffâdz wa al-Tsiqât wa al-Dhu'afâ'*
45. *Ma'rifah al-Asmâ' wa al-Kunniy wa al-Alqâb wa al-Ansâb*
46. *Ma'rifah al-Mu'talif wa al-Mukhtalif*
47. *Ma'rifah al-Muttafiq wa al-Muftariq*
48. *Ma'rifah al-Mawâlid wa al-Wafayât*
Delapan persoalan di atas adalah menyangkut kajian bahasa ditinjau dari aspek tokoh-tokoh bahasa dan para pencetusnya (*rijâl al-lughah wa ruwâtihâ*).
49. *Ma'rifah al-Syi'r wa al-Syu'arâ'*
50. *Ma'rifah Aghlâth al-Arab*.⁴

Deskripsi di atas adalah pokok-pokok pembahasan yang telah dituliskan secara eksplisit oleh Jalâluddîn al-Suyûthî dalam kitabnya “*al-Muzhir*”. Dari sekian banyak materi yang telah dituliskan di atas maka berikut ini penulis akan mencoba menganalisisnya dengan menggunakan pendekatan kajian kebahasaan atau frame *fiqh al-lughah*. Untuk keperluan itu, berikut penulis akan membagi-baginya ke dalam klasifikasi-klasifikasi tertentu sebagai terlihat dalam table berikut;

Tabel Materi Kajian Kebahasaan
Dalam Kitab “*Al-Muzhir*”

No	Materi	Ash wât h	Muf rad ât	Nah w	Sha rf	Dalâla h/mak na	Balâ ghah	Ket
1	معرفة الصحيح الثابت	x	X			x		Pada tema pertama terdapat 15 sub topik masalah yang dibahas termasuk
2	معرفة ما روي من اللغة ولم يصح ولو يثبت		x			x		
3	معرفة المتواتر والأحد		x			x		
4	معرفة المرسل والمنقطع		x			x		
5	معرفة الأفراد		x			x		
6	معرفة من تقبل روايته		x			x	x	
7	ومن ترد		x			x	x	
8	معرفة طرق الأخذ والتحمل		x			x	x	

⁴ Untuk lebih jelas lihat Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Muzhir fi Ulûm al-Lughah wa Anwâ'ihâ*, (Bairut: Dâr al-Fikr, t.th), h. 1-4.

9	معرفة المصنوع، وهو	x	x			x	x	di dalamnya a filsafat- bahasa
10	الموضوع، ويذكر فيه		x			x		
11	المدرج		x			x		
12	معرفة الفصح		x			x		
13	معرفة الصعيف والمنكر والمتروك		x			x		
14	معرفة الرديء الممنوم	x	x		x	x		
15	معرفة المطرد والشاذ		x			x		
16	معرفة الحوشى	x	x			x		
17	والغرائب والشوارد والنوادير		x			x		
18			x			x		
19	معرفة المستعمل المهمل	x	x			x		
20	معرفة المفارد		x			x		
21	معرفة مختلف اللغة	x	x			x		
22	معرفة تداخل اللغات	x	x	x	x	x	x	
23	معرفة توافق اللغات		x	x	x	x		
24	معرفة المعرب		x			x	x	
25	معرفة الألفاظ الإسلامية		x			x		
26	معرفة المؤد		x			x		
27	معرفة خصائص اللغة		x			x		
28	معرفة الإشتقاق		x		x	x		
29	معرفة الحقيقة والمجاز		x			x		
30	معرفة المشترك		x			x		
31	معرفة الأضداد		x		x	x		
32	معرفة المترادف	x	x	x		x		
33	معرفة الإتياع	x	x	x		x		
34	معرفة الخاص العام		x			x		
35	معرفة المطلق والمقيد						x	
36	معرفة المشجر معرفة الإبدال معرفة القلب					x		
37	معرفة النحت معرفة الأمثال	x	x			x		
38	معرفة الآباء والأمهات والأبناء والبنات والإخوة	x	x			x		
39	والأخوات والأنواء والذوات					x		
40	معرفة ما ورد بوجهين			x	x			
41	بحيث يؤمن فيه					x		
42	التصحيف	x						
43	معرفة ما ورد بوجهين	x	x			x		
44	بحيث إذا قرأ الأتغ لا يعاب			x			x	
45	معرفة الملاحن والألغاز وقتيا فقيه العرب			x			x	
46	معرفة الأشباه والنظائر	x		x			x	
47	معرفة أدب اللغوى			x			x	
48	معرفة كتابة اللغة			x			x	
49	معرفة التصحيف						x	
50	والتحريف معرفة الطبقات والحفاظ		x	x		x	x	

Dalam
pasal 40
ini tidak
kurang
302
halaman
yang
dihabisk
annya
untuk
menulisk
an topik
topik
tentang
'ilm
nahw
dan sharf
(morfolo
gi)
bahasa
Arab.

والثقات والضعفاء معرفة الأسماء والكنى والألقاب والأنساب معرفة المؤلفات والمختلفة معرفة المتفق والمفترق معرفة المواليد والوفيات معرفة الشعر والشعراء معرفة أغلاط العرب								
---	--	--	--	--	--	--	--	--

Demikianlah gambaran analisis yang telah penulis lakukan terhadap semua pokok permasalahan yang dibahas oleh Jalâluddîn al-Suyûthî dalam “*al-Muzhir*” sebagaimana yang tertera pada table di atas. Meski dalam beberapa hal penulis juga menemukan kendala dalam melakukan inventarisasi dan kategorisasi. Sebagai contoh pasal 44, 45, 48 yang membahas tentang معرفة الطبقات والحفاظ معرفة المواليد أو الثقات والضعفاء atau معرفة الأسماء والكنى والألقاب والأنساب dan معرفة المواليد والوفيات . Pasal 44 ini membahas tentang tokoh-tokoh yang telah menulis dalam berbagai bidang terutama dalam *nahw* dan *syi’r*. Oleh karena itu, meski pembahasannya bukan mengenai materi *nahw* atau *syi’ir* akan tetapi masih terkait dengannya, oleh karenanya, penulis memasukkan saja ke dalam kategorisasi dua bidang itu. Demikian pula halnya dengan pasal 45 yang pembahasannya terkait dengan masalah nama, nama kecil (*kunnî*), gelar dan *nasab*. Pasal ini juga tidak membahas materi bahasa secara langsung akan tetapi banyak juga menyinggung nama-nama tokoh yang telah berjasa dalam bidang *nahw* dan *balâghah*. Berdasarkan itu, penulis memasukkannya ke dalam kategori dua bidang tersebut. Terakhir, pasal 48 juga demikian lebih banyak berbicara tentang bibliografi tokoh-tokoh dalam dua bidang di atas. Oleh karena itu, penulis juga memasukkannya ke dalam kategorisasi dua bidang tersebut.

Kalau melihat kepada luasnya materi yang disajikan dan sumber-sumber yang dirujuk⁵ oleh Jalâluddîn al-Suyûthî dalam

⁵ Di dalam kitab “*al-Muzhir*” tercatat sekitar 171 sumber rujukan, sebagian besar sumber dan rujukan tersebut tidak lagi ditemukan di berbagai perpustakaan dunia Islam saat ini karena mungkin saja telah hilang. Lihat misalnya Kamaluddin Abu Nawas, *Pemahaman...*, h. 94. lihat pula Ahmad Akram Malibari, *Jalâluddîn...*, h. 174

karyanya tersebut maka tidak salah kiranya karya ini disebut sebagai sebuah karya besar dan monumental dalam lapangan kajian kebahasaan yang kemudian memang banyak mempengaruhi karya-karya para ulama-ulama sesudahnya. Oleh karena itu, khusus mengenai sumber-sumber yang dikutip oleh Jalâluddîn al-Suyûthî dalam “*al-Muzhir*” jika dihitung secara kuantitatif maka sumber-sumber itu dapat dibagi ke dalam tiga kategorisasi sebagai berikut:

- 1). Sumber-sumber yang banyak dikutip:
 - a). *al-Sihhâh* karya al-Jauhari sekitar 138 *nash*.
 - b). *Amâli al-Qâli* sekitar 89 *nash*.
 - c). *al-Jumhûriyyât* karya Ibn Duraid sekitar 64 *nash*
 - d). *Dîwân al-Adab* karya al-Farabi sekitar 59 *nash*.
- 2). Sumber-sumber yang dikutip hanya sekali saja seperti:
 - a). *al-Ushûl* karya Ibn Siraj
 - b). *al-Adhdhâd* karya Abi Ubaid
 - c). *al-Alfâdz wa al-Hurûf* karya Abi Nasyr al-Farabi
 - d). *al-Adhdâd* karya Ibn al-Anbari
 - e). *Amâli Abî ‘Ubaid*
 - f). *al-Abniyât* karya Ibn Qatta’
 - g). *al-‘Îdhâh* karya Abi al-Fârisî dan lain sebagainya.
- 3). Sumber-sumber yang dikutip sedang-sedang saja yakni selain kitab-kitab pada bagian pertama dan kedua. Sementara itu, kitab *al-Khashâish* karya Ibn Jinnî hanya dikutip sebanyak 15 *nash* saja hal ini menurut Kamaluddin Abu Nawas, kemungkinan Jalâluddîn al-Suyûthî sengaja tidak mengutip banyak dari Ibn Jinnî guna menghindari kesan penciplakan terhadap karya-karya terkenal yang tengah beredar di tengah-tengah masyarakat waktu itu.⁶ Akan tetapi, menurut penulis, hal itu lebih disebabkan perbedaan aliran pemikiran kebahasaan yang cukup menonjol antara Jalâluddîn al-Suyûthî dan Ibn Jinnî sendiri.

⁶ Lihat Kamaluddin Abu Nawas, *Pemahaman Kebahasaan al-Suyuthi Dalam Menafsirkan al-Qur’an*, (Disertasi, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2001), h. 95-96

B. Penilaian Terhadap Kitab “*al-Muzhir*”

Ada pendapat yang mengatakan bahwa dalam kitab “*al-Muzhir*” karya Jalâluddîn al-Suyûthî ini tidak lain hanyalah sebuah karya kompilasi belaka, bukan karya orisinal. Dengan kata lain, Jalâluddîn al-Suyûthî hanyalah sekedar menukil-nukil belaka dari karya-karya pendahulunya atau apa disebut dalam istilah Arabnya dengan *al-jam’u wa al-tartib*.⁷

Di antara yang berpendapat demikian adalah para editor kitab tersebut sebagaimana termuat dalam kata pengantar yang mereka berikan terhadap karya besar Jalâluddîn al-Suyûthî ini. Untuk lebih jelas berikut penulis kutipkan statemen mereka sebagai berikut; “ غير أن الذي تجب الإشارة إليه الآن أن هذا الكتاب على ضخامته ليس للسيوطي فيه الا الجمع والترتيب، عدا بدوات قليلة، نجدها مبعثرة في ثنايا الكتاب، وفقرات قد يقدم بها ” (yang terpenting yang harus ditunjukkan di sini sekarang adalah bahwa kitab ini, secara garis besarnya, bukanlah milik al-Suyûthî, karena di dalamnya dia hanya mengoleksi dan menyusun saja, kecuali beberapa hal saja yang tidak, yang itu kita temukan berserakkan di tengah-tengah pembahasan kitab tersebut dan ada beberapa alinea yang dikemukakannya di bagian awal bab atau di bagian penutupnya).⁸

Agak senada dengan yang di atas, Ignach Goldziher juga memberi penilaian yang mirip, akan tetapi Goldziher menambahkan bahwa meski kebanyakan dari karyanya itu bersifat kompilasi, bukan orisinal, tetapi mengingat begitu banyak dan luasnya aspek kajian yang terangkum di dalamnya, maka sangatlah *fair* untuk menyebutnya sebagai karya yang sangat berharga untuk diteliti lebih lanjut karena karya-karya tersebut dapat dianggap sebagai pengganti karya-karya tua yang memang telah hilang dari kita.⁹

Dalam batas-batas tertentu komentar-komentar di atas memang ada benarnya karena memang bila kita baca dan cermati

⁷ Muhammad Ahmad Jâd al-Mawlâ dkk. Lihat dalam kata pengantar yang mereka berikan men-tahqîq karya Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Muzhir*..., h. 3.

⁸ Muhammad Ahmad Jâd al-Mawlâ dkk. Lihat dalam kata pengantar yang mereka berikan men-tahqîq karya Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Muzhir*..., h. 3.

⁹ Ignach Goldziher dalam bukunya *A short History of Classical Arabic Language* (terj. Joseph Desomogyi), (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966), h.157

karyanya ini secara seksama maka kita akan menemukan topik-topik yang membahas persoalan-persoalan yang sesungguhnya telah dibicarakan para ahli-ahli bahasa terdahulu dan Jalâluddîn al-Suyûthî, dalam hal ini, hanya sekedar menukil-nukil belaka pendapat-pendapat para ulama terdahulu sesuai dengan topik-topik yang hendak dia tonjolkan dan tidak memberikan komentar atau ulasan sedikit pun padanya. Hal inilah yang yang kemudian sering dijadikan alasan oleh sebagian kritikus untuk mengatakan bahwa karya ini hanyalah karya kompilatif dan tidak “ilmiah” dan oleh karena itu tidak layak dijadikan sebagai rujukan atau referensi dalam bidang *fiqh al-lughah*.¹⁰ Akan tetapi perlu juga digarisbawahi bahwa kita akan menemukan ungkapan-ungkapan sebagai berikut di akhir-akhir pembahasannya, seperti هذا كله كلام ابن فارس kutipan ini berasal dari Ibn Faris atau Ibn Jinnî. Hal ini memang dapat mengesankan bahwa dia seolah-olah membiarkan para pembaca untuk menilai, mencari dan menyimpulkan sendiri.

Akan tetapi tidaklah adil rasanya kalau menuding tokoh ini dengan menafikan sama sekali orisinalitas pemikirannya dalam karya monumentalnya itu, sebab setiap karya yang lahir dari seseorang, apakah karya tersebut bersifat ensiklopedis atau kompilasi sekali pun, pasti telah terjadi bias-bias pemikiran dari sang penukil itu. Oleh karena itu, mengenai masalah pembuktian terhadap orisinalitas pemikiran tokoh ini penulis akan uraikan secara panjang lebar pada bab IV dalam tulisan ini. Penting juga dikemukakan di sini bahwa memang terdapat begitu banyak kutipan-kutipan yang diambilnya dan disadurnya dari sumber-sumber rujukkan dan dinukilnya sedemikian rupa, akan tetapi satu hal penting yang harus diapresiasi darinya adalah bahwa Jalâluddîn al-Suyûthî menyebut dan memaparkan sumber rujukkannya secara jujur dan terbuka. Artinya, dia sungguh memiliki kejujuran ilmiah yang tinggi. Di sisi lain, mengutip atau mensarikan (*talkhîs*) pemikiran orang ke dalam sebuah karya itu pun juga sebuah kemampuan yang tidak bisa dipandang enteng, ia membutuhkan

¹⁰Lihat misalnya kata pengantar dari Shubhî al-Shâleh dalam kitabnya, *Dirâsât fi Fiqh al-Lughah*, (Bairut: Dâr al-’Ilm li al-Malâyîn, 1970), Cet. ke-IV.

kemampuan bacaan yang banyak, pemahaman dan analisis yang tajam terhadap karya-karya yang hendak dikutip atau disarikan itu. Oleh karena itu, “*al-Muzhir*” adalah sebuah karya ilmiah orisinal dari seorang Jalâluddîn al-Suyûthî yang cukup representative dan otoritatif dalam ilmu-ilmu bahasa Arab (*fiqh al-lughah al-‘arabiyah*).

Telah disebutkan sebelumnya bahwa kitab “*al-Muzhir*” memiliki kelebihan dalam mengakses sumber-sumber lama yang sebagian besarnya telah hilang dari khazanah keilmuan. Sehingga dikatakan, seandainya bukan karena jasa dan informasi dari seorang Jalâluddîn al-Suyûthî mungkin karya-karya tersebut telah lenyap ditelan masa, tidak akan pernah dikenal lagi oleh generasi berikutnya dan boleh jadi dia tidak akan pernah sampai ke tangan kita hari ini. Selain itu, kelebihan lain dari kitab “*al-Muzhir*” ini bahwa ia ditulis oleh Jalâluddîn al-Suyûthî tidak hanya mengandalkan kitab-kitab bahasa tetapi juga memanfaatkan kitab-kitab dari ilmu-ilmu lainnya, seperti kitab-kitab sastra, kitab-kitab sejarah, *kutub al-Thabaqât*, kitab-kitab *fiqh* dan *Ushûl Fiqh*, *kutub al-Amtsâl*, dan *kutub al-Nawâdir*.¹¹

Sebagai uraian penutup, dalam konteks ini, sesungguhnya menarik mengikuti statemen dari seorang Jalâluddîn al-Suyûthî yang mengatakan dalam kata pengantar yang ditulis untuk karyanya ini ; “ وأتيت فيه بعجائب و غرائب حسنة الإبداع. وقد كان كثير ممن تقدم “ ” يلمّ بأشياء من ذلك “*aku tambahkan pula padanya beberapa keistimewaan dan hal-hal baru yang baik yang aku temukan. Sesungguhnya kebanyakan dari ulama-ulama terdahulu telah mengabaikan hal tersebut*”.¹²

Statemen di atas sesungguhnya memberi gambaran atau isyarat kepada kita bahwa buku ini memuat sesuatu yang baru yang merupakan kreasi dan konstribusi dari seorang Jalâluddîn al-Suyûthî untuk sebuah kerangka bangunan keilmuan. Oleh karena itu, jika hal ini bisa dibuktikan dengan pembuktian ilmiah maka hal itu sesungguhnya bisa membantah dan meruntuhkan teori di atas

¹¹ Musthafâ al-Syak‘ah, *Jalâluddîn al-Suyûthî, Masîratuhû al-‘Ilmiyah wa Mabâhistuhû al-Lughawiyah*, (Kairo: Musthafa al-Halabi 1981), h. 172-173, lihat pula Ahmad Akram Malibari, *Jalâluddîn...*, h. 173-174

¹² Lihat kata pengantar yang ditulis Jalâluddîn al-Suyûthî dalam, “*al-Muzhir*”..., h. 1

yang menyebutkan bahwa karya ini hanyalah karya yang bersifat kompilasi belaka. Tulisan ini akan mencoba membuktikan itu yakni apa saja hal-hal baru atau kreasi-kreasi baru, atau yang dalam istilah Jalâluddîn al-Suyûthî di atas, '*ajâib wa gharâib ḥasanat al-ibda'*', yang dituangkannya dalam karyanya ini.

C. Kehidupan Ilmiah di Kalangan Arab-Muslim

Satu hal yang penting dalam kaitannya dengan kehidupan ilmiah di kalangan Arab adalah bahwa kehidupan ilmiah itu tumbuh dan berkembang seiring dan sejalan dengan semangat keagamaan dan selalu berada di bawah bayang-bayang studi terhadap kitab suci al-Qur'an dan tentu juga hadis Nabi Saw. Kaum muslimin memandang bahwa al-Qur'an bukanlah semata-mata sebuah kitab suci yang hanya dibaca dalam praktik-praktik ritual seperti shalat, puasa, haji lain sebagainya, melainkan mereka percaya bahwa kitab itu memuat dan mengandung system kehidupan mereka semua. Oleh karena itu, bagi mereka kehidupan ini mestilah didasarkan kepada apa-apa yang telah digariskan oleh kitab suci tersebut. Dari hakikat yang maha besar inilah muncul dinamika ilmiah kaum muslimin, yakni dinamika keilmuan yang sepenuhnya berorientasi kepada usaha memahami teks-teks al-Qur'an dan pesan-pesan dalam sunnah Rasulullah Saw. dengan demikian diharapkan dapat menghantar mereka kepada hukum-hukum umum (universal) yang terkandung di dalam kedua sumber otoritatif agama tersebut.

Hakikat ini sesungguhnya menjelaskan perkembangan kehidupan ilmiah di kalangan Arab-muslim. Karena keterkaitan dan keterikatan mereka dengan teks-teks al-Qur'an inilah yang melandasi semangat mereka setiap kali mulai melakukan aktifitas, barulah akhirnya mereka meletakkan atau menetapkan pendekatan-pendekatan teoritik (*al-manhaj al-nazharî*) di setiap cabang studi yang akan ditekuni. Dengan kata lain, tumbuhnya *al-'ulûm al-'arabiyah* dengan segala macam cabangnya itu terkait erat dengan al-Qur'an. Jadi, bagi kaum muslimin, al-Qur'an itu bagaikan poros

atau sumbu yang di sekelilingnya dkitari oleh semua studi yang bermacam-macam itu dan terkait dengannya secara langsung.¹³

Dari sini kita dapat mengerti bagaimana aktivitas membaca al-Qur'an dengan cara *al-talaqqî wa al-'aradh*¹⁴ misalnya, lebih dahulu dari pada aktivitas menulis buku-buku yang memuat cara atau metode membacanya (*manhaj al-qirâ'at*). Bagaimana metode *tafsîr bi al-âstar*¹⁵ lebih dahulu ketimbang corak-corak tafsir (*alwân al-tafsîr*)¹⁶ lainnya, apalagi dengan *ta'wil*.¹⁷ Seperti halnya *fiqh* lebih dahulu dari *ushûl al-fiqh* dan begitu seterusnya. Berdasarkan perkembangan umum seperti inilah kita dapat mendeskripsikan perkembangan studi kebahasaan di kalangan Arab. Sebagaimana terlihat, bahwa studi kebahasaan di kalangan Arab itu dimulai dengan aktifitas pengumpulan kosakata dan memverifikasinya sedemikian rupa (*jam'u al-alfâzh wa dhabthihâ*) dan kemudian melangkah kepada studi tentang susunan atau struktur kalimat (*dirâsah al-tarâkîb al-lughawiyah*) dan akhirnya sampai kepada metode pendekatan umum (*manhaj 'âm*) dalam studi bahasa sebagaimana kemudian terlihat pada abad keempat Hijriyah.¹⁸

¹³ Ramadhân 'Abd al-Tawwâb, *Fusûl fi Fiqh al-Lughah al-'Arabiyah*, (Kairo: Maktabah al-Khânjî, 1979), h. 108

¹⁴ Metode ini adalah metode membaca al-Qur'an secara sederhana dapat kita sebut dengan metode membacakan dan memaparkan kepada murid-murid dengan suara lantang dan kemudian murid-murid menirukannya. Kata *talqîn* yang berarti mengajarkan orang cara membaca sesuatu dengan menirukan yang dibaca, adalah seakar dengan kata ini.

¹⁵ *Tafsîr bi al-Astâr* atau *Tafsîr bi al-Ma'stûr* adalah sebuah pendekatan dalam disiplin dan Ilmu Tafsir al-Qur'an. Tafsir ini disebut juga tafsir al-Qur'an dengan al-sunnah. Di mana seorang mufasir ketika dia hendak menafsirkan ayat al-Qur'an maka dia sepenuhnya bertopang kepada hadis-hadis Nabi Saw. sebagai contoh tafsir ini adalah kiab *Tafsîr Jalâlain*, *Tafsîr Ibn al-Katsîr*, *Tafsîr al-Thabari*, dan lain-lain. Untuk lebih jelasnya lihatlah M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 71

¹⁶ *Alwân al-Tafsîr* secara bebas bisa kita terjemahkan dengan corak penafsiran. Dalam ilmu tafsir terdapat sekian banyak corak penafsiran itu misalnya corak tafsir *ilmiy*, atau corak tafsir *lughawiy*, corak tafsir *adabî ijtimâ'î* dan lain sebagainya. Semua itu dapat dilihat dan diketahui dari dominasi atau kecenderungan dominan dari sang mufassirnya. M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 83

¹⁷ *Ta'wil* ini bisa kita artikan dengan mengalihkan makna yang bersifat *lafzhi* kepada yang bersifat *ma'nawî* atau pengalihan dari yang *haqiqî* (hakikat) kepada yang *majâzî* (metafora). M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 90

¹⁸ Tentang sejarah studi kebahasaan di kalangan Arab hingga akhir abad ketiga Hijriyah ini telah terbit sebuah disertasi yang baik sekali ditulis oleh Muḥammad Ḥusain Âli Yâsîn, *al-Dirâsât al-Lughawiyah 'Inda al-'Arab Ilâ Nihâyah al-Qarn al-Tsâlit*, (Bairût: Mansyûrât Dâr Maktabah al-Ḥayât, 1980), h. 30

Dari hakikat ini dapat pula memancar sebuah nilai penting lainnya terutama dalam kaitannya dengan studi pendekatan ilmiah di kalangan Arab. Yakni jika kehidupan ilmiah di kalangan Arab muncul dan berkembang dari semangat al-Qur'an maka sejarah kehidupan ilmiah merupakan sejarah yang bersifat "kesepakatan" (*maudhûiyyan*) yang seharusnya juga dimulai dari hakikat ini. Dengan kata lain, kehidupan ilmiah di kalangan Arab itu tidak bisa atau kurang pas untuk dikaji kecuali dari "dalam" (*al-dâkhîl*). Artinya, bahwa faktor-faktor kemunculan dan sebab-sebab perkembangannya tidak bisa disentuh kecuali bila dikaitkan dengan sisi kehidupan Arab itu sendiri dan bukan dari sisi pengaruh-pengaruh yang datang dari luar (*al-khârijiyah*) yang umumnya lemah dan tidak kuat menghadapi kritikan dari metode ilmiah yang benar. Oleh karena itu, tidak diragukan lagi bahwa ilmu-ilmu bahasa Arab (*al-ulûm al-'arabiyah*) yang tumbuh semenjak dini sangat terkait erat dengan hal itu dan kemudian berkembang sesuai dengan "iklim" dan tingkat kapasitas intelektual orang Arab secara umum, yang tercipta oleh suasana kehidupan Arab saat itu. Maka setiap ilmu selalu terpengaruh oleh ilmu-ilmu Arab lainnya bukan dengan oleh ilmu-ilmu lain yang dinisbatkan kepada Aristoteles atau yang dinisbatkan kepada Yunani secara umum. Ilmu bahasa di kalangan Arab sangat terpengaruh oleh metode atau pendekatan *fiqh* dan *kalâm* (teologi), demikian sebaliknya, *fiqh* dan *ilmu kalâm* juga terpengaruh oleh ilmu bahasa begitulah seterusnya.¹⁹

Para ahli sejarah tentang studi bahasa di Barat tidaklah mengingkari hal itu karena memang kenyataan menunjukkan bahwa ahli linguistik modern dari Barat pun sebenarnya juga terpegaruh oleh kondisi kehidupan intelektual (*al-zhurûf al-'aqliyah*) yang mengitarinya ketika itu. Seperti halnya para ahli linguistik abad ke-19 sangat terpengaruh oleh teori-teori Darwin, F. De Saussure, juga terpengaruh oleh metode pendekatan Durkheim dalam Sosiologi, demikian juga Bloomfield terpengaruh oleh metode pendekatan *Behaviourism* (*al-sulûkiyah*). Berbeda halnya yang terjadi di kalangan Arab sekarang. Kebanyakan para peneliti

¹⁹ 'Abduh al-Râjihî, *Fiqh al-Lughah fî al-Kutub al-'Arabiyah*, (Bairût: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1979), h. 33

di kalangan Arab sekarang yang terang-terangan telah menggunakan metode pendekatan yang dari Barat itu, malah justru mengingkari hal tersebut terutama ketika mereka melakukan penelitian terhadap satu bidang ilmu dari ilmu-ilmu Arab, mereka agak gegabah langsung loncat menggunakan sumber-sumber dari luar (*al-khârijiyyah*) untuk menafsirkan pertumbuhan dan berkembangnya ilmu tersebut. Hal itu tentulah akan menghasilkan kesimpulan yang salah dan mungkin “berbahaya”. Dengan demikian, tidaklah terlalu berlebihan jika dikatakan bahwa dalam memahami metode pendekatan Arab dalam setiap ilmu mereka haruslah dimulai dari “dalam” (*dâkhil*) kehidupan atau dinamika intelektual orang Arab (*al-hayât al-‘aqliyah al-‘arabiyah*) dan dari sisi “iklim” dan tingkat kapasitas intelektual mereka secara umum (*al-munâkh al-‘aqlî al-‘âmî*) yang tumbuh dan berkembang di bawah bayangan al-Qur’an itu.²⁰

Para peneliti di kalangan Arab telah merinci dalam sejarah studi bahasa di kalangan Arab terutama ketika mereka menjelaskan sejarah *al-Nahw*. Mereka merujuk bahwa munculnya ilmu ini adalah karena telah bertebaranya *al-lahn*²¹ sebagai konsekuensi masuknya bangsa-bangsa asing non-Arab ke dalam Islam. Singkat kata, studi bahasa muncul karena menjaga al-Qur’an dari *al-lahn*. Hal itu, tidak diragukan lagi, benar adanya, akan tapi terasa kurang lengkap karena belum menyentuh sebab terpenting dari kemunculan dan perkembangan studi ini. Benar, menjaga al-Qur’an dari *al-lahn* adalah salah satu sebab dari sebab-sebab lainnya akan tetapi dia bukanlah sebab pertama dan utama dari tujuan dalam studi ini. Sebab yang hakiki, dalam keyakinan kami, dari kemunculan ilmu-ilmu bahasa di kalangan Arab adalah sebuah usaha untuk memahami teks-teks al-Qur’an (*al-sa’yu li fahm al-nash al-Qur’ani*) karena dia dianggap sebagai sumber hukum yang mengatur hidup mereka. Sesungguhnya terdapat perbedaan yang

²⁰ ‘Abduh al-Râjîhî, *Fiqh al-Lughah fî al-Kutub al-‘Arabiyah*, (Bairût: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyah, 1979), h. 34

²¹ *al-Lahn* itu dapat kita terjemahkan dengan kesalahan-kesalahan membaca bunyi-bunyi akhir dari kalimat tertentu dalam bahasa Arab sehingga menyebabkan kesalahan dalam makna dan pemahaman. Apa lagi kesalahan-kesalahan bacaan itu terjadi dalam membaca ayat-ayat al-Qur’an. Seperti yang pernah terjadi di masa khalifah ‘Umar Ibn al-Khattâb. Untuk lebih rinci silahkan lihat catatan kaki no. 28 pada bab I dari tulisan ini. Lihat pula Ibn Manzûr, *Lisân al-‘Arab*, (Bairût: Dâr al-Shadr, t.th), juz 13, h. 380

besar antara sebuah ilmu yang berusaha “memahami” teks dan ilmu lain yang berusaha “menjaga” teks dari *al-lahn*. Kalau saja tujuan utamanya hanya sekedar menjaga teks dari *al-lahn* niscaya tak mungkin bangsa Arab dapat mencapai kekayaan dalam lapangan studi bahasa seperti ini.²²

Oleh karena itu, Jalâluddîn al-Suyûthî mengatakan; tidak diragukan lagi *‘ilm al-lughah* adalah bagian dari agama dan merupakan *fardh kifâyah*²³ karena dengannya kita dapat mengetahui makna kosakata atau *alfâzd al-Qur’ân* dan *al-sunnah*. Dirwayatkan oleh Abu Bakar Ibn al-Anbarî dalam kitab *al-Waqf wa al-Ibtidâ’* dari ‘Umar Ibn al-Khattâb berkata; “tidak boleh membaca al-Qur’ân kecuali yang mengerti dengan bahasa” (*lâ yaqra’ al-Qur’ân illa ‘âlim al-lughah*). al-Farabi dalam *Dîwân al-Adab* berkata: “al-Qur’ân adalah *kalâmullah* yang telah diturunkannya kepada Nabi Muhammad Saw. di dalamnya telah dijelaskan tentang kemaslahatan hidup manusia baik di dunia maupun di akhirat, apa-apa yang akan mereka lakukan atau mereka tinggalkan, tidak ada jalan lain untuk mengetahui dan memahaminya kecuali dengan mendalami ilmu bahasa.”²⁴

²² ‘Abduh al-Râjihî, *Fiqh al-Lughah fî al-Kutub al-‘Arabiyah*, (Bairût: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyah, 1979), h. 35

²³ *Fardh al-kifâyah*, adalah sebuah istilah dalam *‘ilm fiqh* yang biasanya disandingkan dengan sebutan lain yakni *fardh al-‘ain*. Istilah pertama, secara sederhana dapat diartikan dengan kewajiban kolektif, yakni ketika seseorang atau sekelompok orang telah melaksanakannya maka tunailah kewajiban itu. Sedangkan istilah kedua adalah kewajiban individu.

²⁴ Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”..., h. 30

BAB IV

KAJIAN *FIQH AL-LUGHAH* DI KALANGAN ARAB

A. Sejarah *Fiqh al-Lughah* di Kalangan Arab

Sebenarnya, semenjak dari masa yang paling awal dalam sejarah studi bahasa di kalangan Arab telah muncul beberapa istilah yang merupakan nama atau sebutan bagi kajian-kajian kebahasaan ini dalam bentuk khususnya. Sebagian istilah tersebut terkadang masih terpakai hingga sekarang meski dengan metodologi yang berbeda. Di antara istilah-istilah yang populer dalam kajian kebahasaan di kalangan Arab dahulu adalah *al-lughah*, *al-nahw*, *al-'arabiyah*. Seperti diketahui bahwa para ulama-ulama muslim-Arab terdahulu pertama-tama sekali menyebut aktivitas mengoleksi dan mengumpulkan kosakata-kosakata bahasa Arab (*al-mufradât al-lughawiyah*) dengan beberapa sebutan, yang paling lama adalah sebutan "*al-lughah*" atau "*ilm al-lughah*". Jadi yang mereka maksud dengan istilah "*al-lughah*" atau "*ilm al-lughah*" itu adalah ilmu khusus mengoleksi atau mengumpulkan kosakata-kosakata bahasa Arab, kemudian mereka menganalisa kosakata tersebut sedemikian rupa termasuk mengenai makna-maknanya. Hal ini mereka lakukan terutama terhadap kosakata-kosakata al-Qur'an yang mereka anggap aneh atau asing yang sulit mereka pahami. Seperti yang pernah dilakukan Ibn Abbas (w. 68 H) ketika dia memfokuskan perhatiannya kepada kosakata-kosakata aneh atau asing (*al-gharîb* atau *foreign words*) yang ada dalam al-Qur'an sehingga lahirnya "*Gharîb al-Qu'rân*".¹ Orang yang melakukan kegiatan itu mereka sebut dengan "*al-lughawî*" yakni orang yang mengerti dan menguasai sekelompok besar kosakata, terutama yang terkait

¹ Muḥammad Husain Âli Yâsîn, *al-Dirâsât al-Lughawiyah 'Inda al-'Arab Ilâ Nihâyah al-Qarn al-Tsâlist*, (Bairût: Mansyûrât Dâr Maktabah al-Ḥayât, 1980), h. 78. lihat juga Jaroslav Stetkevych, *The Modern Arabic Literary Language, Lexical and Stylistic Developments*, (London: The University of Chicago Press, 1970), h. 57.

dengan kosakata yang aneh (*gharīb*), atau bisa juga mereka yang menulis *mu'jam* (kamus).²

Berdasar pengertian itu maka Sibawaih tidak bisa disebut dengan “*al-lughawī*” (اللغوى) akan tetapi “*al-ahwī*” (النحوى), sementara al-Khalīl adalah “*al-Lughawī*” karena dia telah menulis *mu'jam*; *al-'Ain*, dan demikian juga Ibn Duraid karena dia telah menulis *mu'jam*; *Jamharah al-Lughah*, termasuk dalam kategori ini al-Jauharī karena dia telah menulis; *Tahdzīb al-Lughah*. Pengertian seperti ini kemudian belangsung beberapa abad lamanya di kalangan Arab.³

Di samping itu, sesungguhnya para ulama terdahulu juga membedakan antara apa yang mereka sebut dengan istilah “*al-lughah*” dan istilah “*al-'arabiyah*”. Jadi kalau mereka mengatakan misalnya: *كان فلان متقدما في العربية، متبحرا في اللغة، أو كان الخليل إماما في اللغة.* (*sesungguhnya si Fulan terdepan dalam al-'arabiyah dan ahli dalam al-lughah, atau sesungguhnya al-Khalīl adalah pakar dalam al-'arabiyah dan al-lughah*), maka yang mereka maksud dengan istilah *al-'arabiyah* itu adalah *al-nahw* dan dengan istilah *al-lughah* berarti *fiqh al-lughah*. Kemudian muncul lagi istilah lain yang mempunyai pengertian yang serupa dengan hal itu yang dikenal dengan sebutan “*al-matn*” atau “*matn al-lughah*” yang dimaksud adalah ilmu tentang *mufradāt al-lughah* (kosakata), perbedaan-perbedaannya, makna-maknanya, termasuk juga di dalamnya penggunaan kata-kata pada medan-medan tertentu sesuai dengan lingkungan Arab padang pasir, apakah medan itu berupa fenomena alam seperti badai, awan, mendung, hujan, atau berupa tumbuh-tumbuhan seperti pepohonan, palam, kurma, atau berupa hewan-hewan seperti unta, domba, kuda dan seterusnya.⁴

Dalam perkembangan selanjutnya istilah “*al-nahw*”, untuk menunjuk nama dari ilmu ini, dan “*al-nahwī*” untuk menunjuk orang yang menguasai ilmu ini, terkadang sering digandengkan

² 'Abduh al-Rājilī, *Fiqh al-Lughah fi al-Kutub al-'Arabiyah*, (Bairūt: Dār al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1979), h. 37

³ Maḥmūd Fahmī Hijāzī, *Ilmu al-Lughah al-'Arabiyah: Madkhal Tārīkhī Muqāran fi Dhaw' al-Turāst wa al-Lughāt al-Sāmiyah*, (Kairo: Dār Gharīb li al-Thibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī', t. th.), h. 65

⁴ Tammām Hassān, *al-Ushūl, Dirāsah Epistimūlūjīyah li al-Fikr al-Lughawī 'Inda al-'Arab*, (Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyah al-Āmmah li al-Kitāb, 1982), h. 269-270

dengan disiplin ilmu lain yakni *al-sharf*. Di dalam khazanah ilmu bahasa Arab, masing-masing ilmu tersebut memiliki medan kajian sendiri-sendiri akan tetapi sering digandengkan dalam penyebutannya. *‘Ilm al-Qawâid* juga sering dilekatkan untuk menamai kedua ilmu tersebut. Bahkan kedua ilmu ini bagi sebagian besar ilmuwan Islam dianggap sebagai ilmu-ilmu yang telah mengalami kematangan dan kemandirian dalam lapangan bahasa Arab,⁵ sama halnya dengan *‘ilm fiqh* dan *‘ilm ushûl al-fiqh* dalam lapangan hukum dan yurisprudensi Islam.

Pada abad ke-IV Hijriyah muncullah istilah teknis baru dalam wacana keilmuan Arab yakni *fiqh al-lughah*. Hal itu disebabkan karena Ibn Fâris (w. 395 H), menulis sebuah buku yang berjudul; *al-Shâhibî fî Fiqh al-Lughah wa Sunan al-‘Arab fî Kalâmihâ*. Karya inilah untuk pertama kalinya yang menggunakan istilah *fiqh al-Lughah* dalam khazanah keilmuan Arab (*al-turâst al-‘arabî*). Kemudian datang pula al-Tsa’âlibî (w. 429 H) menggunakan istilah yang sama pasca Ibn Fâris. Dia seorang ahli bahasa dan sastra dan menulis bukunya dengan judul: *Fiqh al-Lughah wa Sirr al-‘Arabiyyah*. Kedua buku tersebut, secara umum, sama-sama membahas problematika *al-alfâzh al-‘arabiyyah*, maka tema besar *fiqh al-lughah* bagi mereka berdua adalah *ma’rifah al-alfâzh al-‘arabiyyah wa dilâlâtuhâ* (studi terhadap kosakata bahasa Arab dan maknanya), *tashnîf hâdzihî al-alfâzh fî maudhu’ât* (mengklasifikasikannya ke dalam topik-topik tertentu) dan segala sesuatu yang terkait dengan itu.⁶

Kitab Ibn Fâris memuat beberapa permasalahan teoritik di seputar bahasa. Di antara yang populer darinya ialah persoalan kemunculan bahasa (*nasy’at al-lughah*) atau dalam istilah linguistik modern sekarang disebut *the origin of language*. Ketika

⁵ Dalam istilah Arabnya *nadhîja wa ihtaraqa* (telah matang dan terbakar). Lihat misalnya Muḥammad Husain Âli Yâsîn, *al-Dirâsât al-Lughawiyah ‘Inda al-Arab Ilâ Nihâyah al-Qarn al-Tsâlîs*, (Bairût: Mansyûrât Dâr Maktabah al-Ḥayât, 1980), h. 22

⁶ Memang demikianlah bentuk kajian *fiqh al-lughah* yang tertuang dalam isi kitab al-Tsa’âlibî yakni membahas tentang kata-kata atau *mufradât* dengan sekumpulan makna-makna yang dikandungnya. Seperti mengenai *al-Nabât wa al-Syajar*, *anwâ’ al-Ḥayawân*, *al-Tha’âm*, *al-Tsiyâb*, *al-Ibil*, *al-Âlât*, *al-adawât*, *awâil al-asyyâ’ wa awâkhiruhâ*, *al-thûl wa al-qashr*, *al-yabas wa al-layn*, *al-katsrah wa al-qillah*, *al-amrâdh wa al-dawâ’* dan lain sebagainya. Lihat lebih rinci dalam Abu Manshûr al-Tsa’âlibî, *Fiqh al-Lughah wa Sirru al-‘Arabiyyah (Tahqîq, Umar al-Thibbâ)*, (Bairût: Syirkah Dâr al-Arqaṃ, 1999).

para ulama bertikai tentang masalah tersebut, sebagian menganggap bahwa bahasa bersifat “konvensional” (*ishthilâhan*) atau ketetapan bersama antara sesama anggota masyarakat (‘*urfan ijtimâ’iyyan*), maka Ibn Fâris datang membantah pendapat itu dengan mengajukan teori *tawqîfî* atau berdasarkan wahyu yang diturunkan dari langit.⁷ Akan tetapi topik mengenai keterkaitan bahasa dengan wahyu ini tidak masuk dalam kajian ilmu linguistik modern karena topik itu tidak mungkin dikaji lewat kerangka teori ilmiah secara detail.⁸

Sekarang marilah kita dekati istilah *fiqh al-lughah* ini secara lebih detil. Istilah ini adalah murni istilah Arab yang terdiri dari dua kata yakni *fiqh* dan *al-lughah*. Secara etimologi *fiqh* itu berasal dari bahasa Arab *al-fiqh* yang berarti *al-fahm* (pemahaman).⁹ Di dalam sebuah hadits ditemukan pula kata yang seakar dengannya seperti hadits berikut:

من أراد الله به خيرا يفقهه في الدين

Artinya: *Siapa yang diinginkan Allah kebaikkan padanya maka Ia akan memberinya pemahaman yang dalam terhadap agamanya.*¹⁰

Senafas dengan *hadits* Nabi Saw. di atas, di dalam al-Qur’an pun terdapat pula ayat yang menggunakan kata yang sama dengan kata tersebut seperti yang terdapat dalam ayat berikut ini;

وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون

Artinya: *Tidak sepatutnya bagi orang-orang yang mu’min itu pergi semuanya (ke medan perang). Mengapa beberapa orang dari tiap-tiap golongan di antara mereka tidak pergi*

⁷ Mengenai *the origin of language* ini akan penulis bahas secara panjang lebar pada bab V dalam tulisan ini.

⁸ Maḥmūd Faḥmī Hijāzī, *‘Ilm al-Lughah al-‘Arabiyyah: Madkhal Tārīkhī Muqāran fi Dhaw’i al-Turāts wa al-Lughāt al-Sāmīyah*, (Kairo: Dār Gharīb li al-Thibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī’, t. th.), h. 66

⁹ Ibn Manzhūr, *Lisān al-Arab*, (Bairūt: Dār al-Shadr, t.th), Cet. I, Juz. 13, h. 522

¹⁰ *Hadits* ini hampir terdapat dalam semua kitab *hadis* salah satu di antaranya: حدثنا سعيد بن عفير قال حدثنا ابن وهب عن يونس عن ابن شهاب قال قال حميد بن عبد الرحمن سمعت معاوية خطيبا يقول: سمعت النبي ﷺ يقول (من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين وإنما أنا قاسم والله يعطي وإن تزال هذه الأمة قائمة على أمر الله لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله

Lihat *hadis* tersebut dalam Kitab *Shahīh al-Bukhārī*, juz. I, h. 39 no. *hadis* 71

untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama agar mereka bisa memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya. (QS. 9:122).¹¹

Adapun secara terminologis, para ulama klasik tidaklah memberikan definisi konkret menyangkut istilah *fiqh al-lughah* ini. Ibn Fâris, misalnya, yang dianggap sebagai orang pertama yang membidani lahirnya istilah ini tidak memberikan definisi yang jelas, baginya: *kullu 'ilmin lisyai'in fahuwa fiqh* (setiap pengetahuan terhadap sesuatu adalah *fiqh*).¹² Amil Badî' Ya'kûb yang pernah melakukan studi terhadap karya-karya klasik mengatakan bahwa di antara buku-buku klasik yang mengkaji tentang *fiqh al-lughah* adalah buku "*al-Shâhibî fi Fiqh al-Lughah wa Sunan al-'Arab fi Kalâmihâ*" karya Ibn Fâris dan kemudian diikuti oleh buku "*Fiqh al-Lughah wa Sirru al-'Arabiyyah*" karya Abû Manshûr al-Tsa'âlibî, akan tetapi kelihatannya Ibn Fâris dan al-Tsa'âlibî tidak membedakan istilah ini dengan pengertian-pengertian khusus. Mereka berdua memakaikan istilah tersebut hanya berdasarkan suatu pilihan (*alâ sabîli al-ikhtiyâr*) belaka, tidak berdasarkan sebuah argumen ilmiah tertentu (*lâ 'alâ sabîli al-ta'yîn*).¹³

Definisi yang barangkali agak jelas menyangkut istilah ini bisa dilihat dari penjelasan yang dikemukakan oleh Ramadhân 'Abd al-Tawwâb dalam bukunya *Fushûl fi Fiqh al-'Arabiyyah*; bahwa *fiqh al-lughah* itu adalah suatu ilmu yang berusaha mengungkap rahasia-rahasia bahasa, menetapkan kaidah-kaidah yang berlaku baginya dalam hidupnya, mengetahui rahasia perkembangannya, mengkaji fenomena-fenomenanya yang berbeda-beda, melakukan studi terhadap sejarahnya di satu sisi, dan melakukan studi-deskriptif di sisi lainnya.¹⁴

¹¹ Lihat *al-Qur'an dan Terjemahnya*, Hadiah raja Saudi Arabiyya, Fahd Ibn 'Abd al-'Aziz, tahun 1971, h. 301-302

¹² Ibn Fâris, *al-Shâhibî fi Fiqh al-Lughah wa Sunan al-'Arab fi Kalâmihâ*, (*Tahqîq* Musthafâ al-Syuwaimî), (Bairût: Muassah Budrân, 1964), h. 42

¹³ Amil Badî' Ya'kûb, *Fiqh al-Lughah al-'Arabiyyah Wa Khashâishuhâ*, (Bairût: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, 1982), h. 40

¹⁴ Bunyi teksnya demikian:

Definisi seperti ini tentu belum dikenal oleh para ulama terdahulu meski mereka sesungguhnya telah menyentuh dan memecahkan aspek-aspek tertentu dari kajian seperti ini dalam studi mereka. Terbukti dengan lahirnya karya-karya berharga dalam bidang tersebut dari buah tangan mereka. Oleh karena itu, berikut seperti deskripsi mengenai bentuk atau model *fiqh al-lughah* yang pernah ada di kalangan para ulama Arab terdahulu.

Ibn Jinnî, seorang linguis Arab yang wafat di penghujung abad ke-IV Hijriyah (392 H), telah menulis buku yang sangat berharga dan kaya dengan materi dalam lapangan kajian kebahasaan yang diberinya judul; *al-Khashâish*.¹⁵ Buku tersebut meski tidak eksplisit menyebut kajian kebahasaan dalam bentuk *fiqh al-lughah*, akan tetapi melihat isi kandungan maka banyak ulama tanpa ragu-ragu kemudian memasukkannya ke dalam kategori kajian *fiqh al-lughah*.¹⁶ Di antara tema-tema yang dibahas Ibn Jinnî adalah tentang hal-hal sebagai berikut: *Ashl al-Lughah, al-Athrâd wa al-Syuzdûzd, Maqâyis al-'Arabiyah, Ma'ânî al-Alfâzh fi al-Lughah, Ta'lîl al-Zhawâhir al-Lughawiyah, al-Qiyâs fi Kalâm al-'Arab, Tarakkub al-Lughât, Ikhtilâf al-Lahjât, al-Istiqâq, al-Isytirâk, al-Tudhât, dan al-Taradduf* dan lain sebagainya.¹⁷

Ibn Fâris (w. 395) yang merupakan sejawat Ibn Jinnî, menulis sebuah buku yang secara eksplisit menyebutkan istilah *fiqh al-lughah* pada salah satu karyanya, yakni; *al-Shâhibî fi Fiqh al-*

تطلق كلمة "فقه اللغة" عندنا الآن على العلم الذي يحاول الكشف عن أسرار اللغة والوقوف على القوانين التي تسير عليها في حياتها. ومعرفة سر تطورها المختلفة، ودراسة تاريخية من جانب، ووصفية من جانب آخر.

Lihat Ramadhân 'Abd al-Tawwâb, *Fusûl Fi Fiqh al-'Arabiyah*, (Kairo: Maktabah al-Khânijî, 1979), h. 9

¹⁵ Buku tersebut terdiri dari tiga jilid yang tebal-tebal dan telah diedit oleh Muhammad Alî al-Najjâr dan telah dicetak di Mesir, diterbitkan oleh penerbit al-Hilâl di Kairo tahun 1913.

¹⁶ Lihat misalnya penilaian dari Amil Badî' Ya'kûb, *Fiqh al-Lughah al-'Arabiyah Wa Khashâishuhâ*, (Bairût: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyah, 1982), h. 40. Bahkan 'Abduh al-Râjjihî menilai buku ini adalah buku yang lebih kaya materinya, lebih dalam teorinya, lebih banyak mendapat apresiasi, dan lebih kuat pengaruhnya di kalangan ahli-ahli bahasa, baik yang di kalangan ulama terdahulu maupun ulama sekarang. Lihat komentarnya tersebut dalam 'Abduh al-Râjjihî, *Fiqh al-Lughah fi al-Kutub al-'Arabiyah*, (Bairût: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1979), h. 51. Demikian pula Muḥammad Ḥusain Âli Yâsin, *al-Dirâsât al-Lughawiyah 'Inda al-Arab Ilâ Nihâyah al-Qarn al-Tsâlits*, (Bairût: Mansyurat Dâr Maktabah al-Ḥayât, 1980), h. 428

¹⁷ Tema-tema tersebut dapat dilihat dalam Abu al-Fath 'Usmân Ibn Jinnî, *al-Khashâish*, (Kairo: al-Mathba'ah al-Hilâl, 1913), Juz. I, h. 40, 96, 109, 215, 200, 357, 374.

Lughah Wa Sunan al-‘Arab fi Kalâmihâ,¹⁸ menulis tema-tema sebagai tersebut: *Nasy’at al-Lughah, Khashâish al-Lisân al-Arabî, Ikhtilâf Lughât al-‘Arab, Lughât al-Âmmah Min al-‘Arab, al-Qiyâs, al-Isytiqâq fi al-Lughah al-‘Arabiyah, Âtsâr al-Islâm fi al-Lughah, Asmâ’ al-Asykhâsh wa Ma’khadziha, al-Murâdif, Hurûf al-Hijâ’ al-‘Arabiyah, Hurûf al-Maknâ, Sunan al-‘Arab fi Haqâiq al-Kalâm, al-Tudhâd, al-Majâz, al-Naht, al-Isytirâk* dan lain sebagainya.¹⁹

Selanjutnya, al-Tsa’âlibî (w. 429 H) menulis pula sebuah kitab yang diberinya judul; *Fiqh al-Lughah wa Sirru al-‘Arabiyah*.²⁰ Kitab ini sebagai terlihat menuliskan pula istilah *fiqh al-lughah* secara eksplisit akan tetapi sama sekali berbeda makna dan modelnya dengan apa yang telah pernah dirintis oleh para pendahulunya di atas. Kitab ini dinilai sebagai kitab *mu’jam shagîr* (kamus mini) yang mengoleksi kosakata bahasa Arab yang tersusun sesuai dengan bab-bab beserta makna-maknanya. Tidak masuk dalamnya bab-bab *fiqh al-lughah* kecuali hanya lima belas halaman saja, yakni yang termuat dalam bab yang ke-29, yang membahas tentang perbandingan antara bahasa Arab dan bahasa Parsi (*al-muwâzanah baina al-‘arabiyah wa al-fârisiyah*) dan juga tentang beberapa kosakata yang dinisbatkan oleh para ulama sebagai bahasa Romawi (*al-Lughah al-Rûmîyah*). Bab seperti ini dinamainya dengan bab *Sirru al-‘Arabiyah*.²¹

Maka semenjak itu mulailah terminologi *fiqh al-lughah* itu bergeser dan semakin mengerucut bentuk dan modelnya. Hal itu terlihat kemudian dalam tulisan-tulisan para ulama bahasa pada saat itu. Pada abad ke-V itu pula terbitlah karya Ibn Sîdah (w. 458 H) yang berjudul; *al-Mukhashshish fi al-Lughah*²² di dalamnya

¹⁸ Kitab tersebut telah naik cetak dua kali pertama yang diedit oleh Muḥibb al-Dîn al-Khâtib dan diterbitkan di Kairo: 1910. Ada pun yang kedua diedit oleh Musthafâ al-Syuwaimî di Bairût dan dicetak oleh Muassasah Budrân, 1964.

¹⁹ Tema-tema tersebut dapat dilihat lebih rinci dalam Ibn Fâris, *al-Shâhibî Fi Fiqh al-Lughah Wa Sunan al-‘Arab fi Kalâmihâ, (Taḥqîq* Musthafâ al-Syuwaimî), (Bairût: Muassasah Budrân, 1964), h. 31, 40, 48, 53, 67, 78, 88, 96, 100, 125, 196, 201, 269, 271.

²⁰ Lihat buku al-Tsa’âlibî, *Fiqh al-Lughah wa Sirru al-‘Arabiyah, (Taḥqîq* Jamâl Thalabah), (Bairût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2001).

²¹ Muḥammad Ḥusain Âli Yâsin, *al-Dirâsât al-Lughawiyah ‘Inda al-Arab Ilâ Nihâyah al-Qarn al-Tsâlits*, (Bairût: Mansyûrat Dâr Maktabah al-Ḥayât, 1980), h. 429

²² Kitab ini telah dicetak di Kairo dengan potho copy (Opset) dalam lima jilid, 17 safar 1316 H, kemudian dicetak lagi di Bairût oleh al-Maktabah al-Tijârî, t.th. lihat Muḥammad Ḥusain Âli Yâsin, *al-*

memuat pembahasan tentang; *Nasy'at al-Lughah, al-Tudhâd, al-Tarâduf, al-Isytirâk, al-Isytiqâq, al-Ta'rib, al-Majâz, al-Mamdûd wa al-Maqshûr, al-Tadzki' wa al-Ta'nîts, Ibdâl al-Hurûf Ba'dhuhâ min Ba'dhin*, dan lain sebagainya, sama seperti kajian dalam *fiqh al-lughah*, meski pun dia tidak menyebutkan secara eksplisit istilah *fiqh al-lughah* dalam kitabnya itu akan tetapi ini jelas menunjukkan sebuah model pembahasan dalam kajian *fiqh al-lughah*. Kitab ini adalah kitab *mu'jam* murni yang menghimpun kosakata-kosakata yang tersusun berdasarkan topik-topik tertentu, sama halnya dengan kitab *al-Gharîb* karya Abû 'Ubaid al-Qâsim Ibn Salâm (w 224 H) dan *Fiqh al-Lughah* al-Tsa'âlibî yang telah disebutkan di atas. Kitab ini juga tidak membahas persoalan-persoalan *fiqh al-lughah* kecuali sebagian kecil saja darinya.²³ Maka berlanjutlah karya-karya ulama dalam topik-topik kajian *fiqh al-lughah* ini. Pada abad ke-VI Hijriyah lahir pula karya Abû Manshûr al-Jawâlîqî (w. 540 H) yang diberinya judul; *al-Mu'arrab Min Kalâm al-A'jami*,²⁴ yang membahas tentang timbulnya *al-mu'arrab*²⁵ serta syarat-syaratnya, (*Nasy'at al-Ta'rib wa Syurâthuhû*) kemudian dia menyebutkan satu persatu kosakata *al-mu'arrab* tersebut dengan menambah keterangan dari mana kosakata itu berasal.

Pada abad ke-10 Hijriyah, Jalâluddîn al-Suyûthî (w.911 H) menulis pula sebuah buku yang berjudul; *al-Muzhir fi 'Ulûm al-Lughah wa Anwâ'ihâ*, yang juga mengkaji masalah-masalah kebahasaan (*fiqh al-lughah*), bahkan tokoh ini telah menuliskan 50 topik tentang masalah kebahasaan dalam buku tersebut.²⁶ Sementara pada abad ke-11 Hijriyah muncul pula sebuah buku yang cukup monumental pula yang berjudul, *Syifâ' al-Ghalîl Fîmâ fi Kalâm al-'Arab Min al-Dakhîl*, buku ini ditulis oleh seorang

Dirâsât al-Lughawiyah 'Inda al-'Arab Ilâ Nihâyah al-Qarn al-Tsâlits, (Bairût: Mansyûrat Dâr Maktabah al-Hayât, 1980), h. 429

²³ Muhammad Husain Âli Yâsin, *al-Dirâsât al-Lughawiyah 'Inda al-'Arab Ilâ Nihâyah al-Qarn al-Tsâlits*, (Bairût: Mansyûrat Dâr Maktabah al-Hayât, 1980), h. 429

²⁴ Abu Manshûr al-Jawâlîqî, *al-Mu'arrab Min al-Kalâm al-A'jami 'Alâ Hurûf al-Mu'jam, (tahqîq F. Abd al-Rahîm)*, (Damsyiq: Dâr al-Qalam, 1990), Cet. I

²⁵ *al-Mu'arrab*, adalah kosakata asing yang masuk dan terserap ke dalam bahasa Arab akan tetapi telah mengalami proses arabisasi dan tunduk kepada ketentuan dalam system morfologinya. Untuk lebih jelas Lihat Abu Manshûr al-Jawâlîqî, *al-Mu'arrab Min al-Kalâm al-A'jami 'Alâ Hurûf al-Mu'jam, (tahqîq F. Abd al-Rahîm)*, (Damsyiq: Dâr al-Qalam, 1990), Cet. I, h. 13

²⁶ Keterangan yang lengkap mengenai deskripsi kitab ini telah penulis paparkan pada bab II dalam disertasi ini.

ulama yang sangat terkenal, Syihâb al-Dîn al-Khafâjî (w. 1061 H). Tema pokok yang diangkat di dalamnya adalah mengenai pembahasan yang terkait dengan *al-dakhîl*²⁷ atau kosakata asing yang masuk dan terserap ke dalam bahasa Arab. Kemudian pada abad Abad ke-13 H tampil pula Ahmad Fâris al-Syidyâq menulis buku dengan judul; *Sirru al-Layâl fi al-Qalb wa al-Ibdâl*, yang membahas tentang; *al-'Alâqah Baina Ashwâth al-Kalimah wa Ma'ânihâ, Dilâlah al-Hurûf fi al-Alfâzh 'Ala al-Ashl al-Ma'nawî, Irijâ' al-Kalimah Ilâ Ushûlihâ* dan lain sebagainya.²⁸

Uraian di atas sesungguhnya dapat menjelaskan kepada kita bahwa istilah *fiqh al-lughah*, terutama setelah masa al-Tsa'âlibî, tidak lagi digunakan oleh para ulama dalam kajian-kajian kebahasaan sebagaimana para pendahulunya, seperti halnya Ibn Fâris dan al-Tsa'âlibî, akan tetapi model-model kajian mereka lebih mengerucut dan fokus kepada spesifikasi-spesifikasi tertentu yakni tentang tema-tema atau topik-topik khusus yang ada dalam medan *fiqh al-lughah* itu sendiri. Jadi setelah al-Tsa'âlibî hampir-hampir istilah *fiqh al-lughah* itu tenggelam dan tidak pernah muncul lagi dalam karya-karya para ulama selama sekian abad lamanya. Barulah kemudian, pada abad modern istilah ini muncul kembali dalam khazanah kajian kebahasaan di kalangan Arab, tepatnya pada sekitar paroh pertama abad 20 atau tepatnya tahun 1941.²⁹ 'Alî 'Abd al-Wâhîd Wâfî adalah orang pertama yang disinyalir sebagai orang yang paling berjasa mempopulerkan kembali istilah ini ke tengah-tengah wacana (*discourse*) kajian

²⁷ Dalam kajian *fiqh al-lughah* sebenarnya ada beberapa istilah untuk menyebut kosakata asing yang masuk ke dalam bahasa Arab, seperti *al-mu'arrab*, *al-muwallad* dan *al-dakhîl*. Luweis Ma'lûf al-Yusû'î mengatakan, *al-dakhîl* adalah setiap kata 'ajam yang masuk ke dalam bahasa Arab, (كل كلمة أجنبية أدخلت في كلام العرب). Lihat al-Abu Luweis Ma'lûf al-Yusû'î, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lâm*, (Bairût: Dâr al-Masyriq, 1988), Cet. 30, h. 531. 'Alî Abd al-Wâhîd Wâfî, memberi definisi istilah *al-dakhîl* dengan kosa kata asing yang masuk ke dalam bahasa Arab tapi belum terarabisasikan oleh orang Arab (ما (دخل اللغة العربية من مفردات أجنبية سواء ما استعمله العرب في جاهليتهم وما استعمله من جاء بعدهم من مولدين), (kosakata-kosakata asing yang masuk ke dalam bahasa Arab, apakah yang digunakan oleh orang Arab pada masa jahiliyah atau yang juga dipakai oleh orang-orang Arab keturunan atau *muwalladîn*). Lihat 'Alî Abd al-Wâhîd Wâfî, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Dâr al-Nahdhah Mishr li Thab'i wa al-Nasyr, 1945), h. 193. Lihat juga perbedaan dari ketiga istilah tersebut dalam Abi Manshûr al-Jawâlîqî, *al-Mu'arrab Min al-Kalâm al-A'jami 'Alâ Hurûf al-Mu'jam*, (*tahqîq* F. Abd al-Rahîm), (Damsyiq: Dâr al-Qalam, 1990), Cet. I, h. 13

²⁸ Muḥammad Ḥusain Âli Yâsîn, *al-Dirâsât al-Lughawiyah 'Inda al-'Arab Ilâ Nihâyah al-Qarn al-Tsâliis*, (Bairût: Mansyûrât Dâr Maktabah al-Hayât, 1980), h. 430

²⁹ Menurut informasi 'Abduh al-Râjîhî, bahwa buku *Fiqh al-Lughah* karya 'Alî 'Abd al-Wâhîd Wâfî itu terbit dan dicetak untuk pertama kalinya pada tahun 1941. lihat 'Abduh al-Râjîhî, *Fiqh al-Lughah fi al-Kutub al-'Arabiyyah*, (Bairût: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1979), h. 9

kebahasaan di kalangan orang-orang Arab karena dialah yang telah menerbitkan sebuah buku yang diberinya judul “*Fiqh al-Lughah*”. Buku tersebut laris manis, beberapa kali naik cetak, dan mendapat penghargaan dari Dewan Bahasa Arab (*Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah*).³⁰ Kemudian hal itu diikuti oleh ulama-ulama lainnya, seperti Muhammad al-Mubâarak dan Shubhî al-Shâleh dan lain-lainnya, sebagaimana terlihat dalam karya-karya mereka yang lahir kemudian. Yang menarik dalam kajian-kajian kebahasaan yang dilakukan oleh para ulama *muta’akhhirîn* dari kalangan Arab ini adalah, di satu sisi, mereka masih terikat kepada “model” kajian-kajian kebahasaan dari ulama dulu (*salaf*), dan oleh karena itu, mereka terkesan agak hati-hati dalam melakukan perubahan meskipun mereka telah bersentuhan dengan kajian-kajian kebahasaan modern dari Barat. Di sisi lain, mereka yang agak “revolusioner” melakukan perubahan dan perombakan terhadap “model” kajian kebahasaan lama dan mengikuti sepenuhnya model kajian bahasa dari Barat.

Oleh karena itu, agaknya menarik melihat kesimpulan yang diberikan Tammâm Hassân yang mengatakan: bahwa yang dimaksud dengan *fiqh al-lughah* oleh ulama-ulama terdahulu (*al-qudâmâ’*) maupun ulama-ulama sekarang (*al-muhdatsûn*) dari kalangan Arab adalah, di satu sisi, menyangkut kajian tentang “*al-matn*” (kosakata), kajian tentang komparasi antara bahasa-bahasa Semitik (*al-muqâranah al-sâmiyyah*), kajian tentang perbedaan dialek (*ikhtilâf al-lahjât*), tentang bunyi (*al-ashwâth*), sementara di sisi lain, adalah sebuah studi tentang linguistik modern (*ilmu al-lughah al-ḥadits*).³¹

Dengan demikian istilah *fiqh al-lughah* tersebut, sepanjang sejarah perjalanannya di kalangan Arab, adalah suatu bentuk kajian bahasa yang memiliki lima model studi. Hal ini kita simpukan dari apa-apa yang telah dikemukakan Tammâm Hassân di atas. Lima model studi *fiqh al-lughah* tersebut sebagai berikut: 1). Model studi

³⁰ Dewan Bahasa mengeluarkan surat penghargaan itu pada tanggal 18/5/1945. Lihat bunyi teks tersebut dalam buku ‘Ali ‘Abd al-Wâhid Wafî, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Dâr al-Nahdhah Mishr li Thab’i wa al-Nasyr, 1945), h. 4

³¹ Tammâm Hassân, *al-Ushûl: Dirâsah Epistimûlûjiyyah li al-Fikr al-Lughawî ‘Inda al-‘Arab*, (Kairo: al-Hai’ah al-Mishriyyah al-‘Ammah li al-Kitâb, 1982), h. 276

yang mengkaji segala sesuatu yang terkait dengan masalah kosakata (*al-alfâzh al-'arabiyah*) dalam bahasa Arab, 2). Model kajian yang membahas tentang komparasi antar bahasa-bahasa semitik, 3). Model kajian tentang perbedaan dialek, 4). Model studi tentang bunyi dan terakhir, 5). Model studi yang serupa dengan linguistik modern.

B. Antara *Fiqh al-Lughah* (Philology) dan 'Ilm al-Lughah (Linguistic)

Seperti telah terungkap dari perjalanan panjang kajian ini di tengah-tengah kehidupan ilmiah bangsa Arab, bahwa para ulama *muta'akhkhirîn*, terutama mereka-mereka yang sangat terpengaruh oleh kajian kebahasaan dari Barat, maka mereka ini lebih cenderung menyamakan istilah *fiqh al-lughah* dengan istilah *philology* (Indonesia: filologi) yang lahir dari Barat itu. Oleh karena itu, untuk mendapat kejelasan yang memamadai mengenai ini maka marilah kita lihat terlebih dahulu bagaimana kilasan sejarah munculnya ilmu filologi tersebut di Barat. Setelah itu barulah kita akan lihat bagaimana proses kontaknyanya ilmu ini dengan bangsa Arab modern.

1. Philology (*Fiqh al-Lughah*)

Menurut Nabilah Lubis, secara garis besarnya, paling tidak ada tiga periode pertumbuhan dan perkembangan filologi itu yakni; 1). Filologi di Eropa daratan, 2). Filologi di kawasan Timur Tengah dan 3). Filologi di kawasan Nusantara.³² Kalau klasifikasi ini diterima maka masuknya filologi ke dunia Arab adalah pada periode kedua dari klasifikasi periode yang dibuat oleh Nabilah di atas meski sungguh disayangkan bahwa Nabilah, dalam hal ini, tidak menyebut masa atau tahun dari tiga periode tersebut secara eksplisit.

Ketika muncul abad kebangkitan di Eropa, pada saat itu tidak ada tonggak-tonggak yang menopang kebangkitan itu kecuali apa yang telah ditinggalkan oleh dua peradaban besar yakni

³² Nabilah Lubis, *Naskah, Teks, dan Metode Penelitian Filologi*, (Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2007), h.51

peradaban Yunani dan peradaban Romawi. Orang-orang Eropa pada masa itu memandang diri mereka sebagai pewaris dari kedua peradaban tersebut. Bahkan mereka melihat keberadaan diri mereka sebagai kelanjutan dari keberadaan tokoh-tokoh kuno dari Yunani dan Romawi tersebut. Kebangkitan mereka itu bukanlah kejadian yang tercabut dari akarnya tapi muncul dari masa lalu, oleh karena itu disebut *renaissance* (kelahiran kembali/*mîlâd jadîd*). Warisan peninggalan Yunani seperti terdapat dalam kajian-kajian filsafat mereka dan dalam kajian-kajian bahasa mereka semuanya adalah peninggalan dari madrasah Iskandariyah. Demikian pula halnya dengan warisan Romawi seperti Undang-undang (*al-qânûn*) dan sistem administrasi (*al-idârah*), termasuk juga studi-studi kebahasaan yang ditulis dengan bahasa Latin, yang hingga masa kebangkitan itu, masih merupakan bahasa agama, budaya dan bahasa peradaban di Eropa. Oleh karena itu, selama dua bahasa ini masih dipergunakan untuk kepentingan di atas, maka tidak ada jalan lain kecuali menghidupkan kajian terhadap keduanya, mengkritisi isi teks-teksnya dengan studi kritik teks sehingga jadilah kajian-kajian dan studi kritik teks kuno seperti ini dikenal dengan sebutan “*philology*”, yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia “studi naskah kuno”. Dalam konteks ini, Orang-orang Arab sekarang menyebutnya dengan istilah bermacam-macam antara lain “*Dirâsah al-Nushûsh al-Qadîmah*”.³³ Ada pula yang menyebutnya dengan ‘*ilm al-makhthuthât*,³⁴ *Tahqîq al-Nushûs*³⁵ dan lain sebagainya.

Orang-orang Yunani kuno memang telah mempelajari bahasa mereka kemudian diikuti pula oleh bangsa Romawi. Aristoteles telah mengemukakan pembagiannya yang terkenal terhadap kata, akan tetapi aktifitas mereka dalam kajian bahasa sangatlah dipengaruhi oleh pendekatan logika yang memang

³³ Lihat Tammâm Hassân, *al-Ushûl: Dirâsah Epistimûlûjiyah li al-Fikr al-Lughawi ‘Inda al-Arab*, (Kairo: al-Hai’ah al-Mishriyah al-Âmmah li al-Kitab, 1982), h. 263

³⁴ Aiman Fuâd Sayyid, *al-Kitâb al-‘Arabî al-Makhthûth wa ‘Ilm al-Makhthûthât*, (Kairo: al-Dâr al-Mishriyah al-Lubnâniyah, 1997), h. 4

³⁵ Ramdhân ‘Abd al-Tawwâb, *Manâhij Tahqîq al-Turâts Bain al-Qudâmâ’ wa al-Muḥdatsîn*, (Kairo: Maktabah al-Khânijî, 1986), h. 5. Nabilah Lubis juga menyebutnya dengan istilah *Tahqîq al-Nushûsh*, lihat Nabilah Lubis, *Naskah, Teks, dan Metode Penelitian Filologi*, (Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2007), h. 29

sedang populer di tengah-tengah mereka. Dengan kata lain, bahwa studi bahasa adalah merupakan aktifitas abstraksi-filosofis yang dibangun di atas logika Aristoteles. Oleh karena itu, topik-topik yang menarik perhatian mereka adalah berkisar tentang asal-muasal bahasa, hubungan antara bahasa dengan pemikiran, atau bisa juga mengenai hubungan antara kata dengan sesuatu, dan lain sebagainya.³⁶

Metode Pendekatan India menempati tempat istimewa di dalam sejarah studi kebahasaan di Barat. Orang-orang India kuno telah banyak mempelajari bahasa mereka terutama terhadap bahasa kitab suci mereka. Aktifitas itu berlangsung di seputar klarifikasi terhadap teks-teksnya atau pembatasan terhadap cara membacanya. Pendekatan ini berlangsung, mulai semenjak kemunculannya, di atas metode deskriptif. Oleh karena itu, pendapat-pendapat Panini, seorang ahli bahasa India kuno masih diterima oleh ahli-ahli linguistik Barat modern sampai sekarang, bahkan sebagian dari istilah-istilah teknis yang telah ditetapkan untuk fenomena-fenomena bahasa masih terpakai hingga kini.³⁷

Kemudian para ahli linguistik menetapkan pendekatan pertama yang mungkin dideskripsikan adalah pendekatan filologi yang telah dipelopori oleh madrasah (aliran) Iskandariah kuno pada abad ke-3 SM. Di mana aktifitasnya berkisar pada menjelaskan teks-teks nyanyian Yunani kuno dan menafsirkan kosakatanya. Belakangan penjelasan-penjelasan tersebut banyak terdapat di dalam syair-syair Heurmorius dan penyair-penyair lainnya. Ini berarti bahwa para ahli bahasa pada madrasah (aliran) Iskandariah kuno tersebut memusatkan kerjanya pada penyiapan terhadap teks-teks kuno dan memberikan penjelasan atau *syarah* padanya sehingga kemudian dapat dimengerti oleh orang-orang yang ingin mempelajarinya secara umum.³⁸

³⁶ Otto Jespersen, *Language: its Nature, Development and Origine*, London, 1964, h. 20 dikutip oleh 'Abduh al-Râjihî, *Fiqh al-Lughah fi al-Kutub al-'Arabiyah*, (Bairût: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1979), h. 12

³⁷ Otto Jespersen, *Language: its Nature, Development and Origine*, London, 1964, h. 20 dikutip oleh 'Abduh al-Râjihî, *Fiqh al-Lughah fi al-Kutub al-'Arabiyah*, (Bairût: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1979), h. 12

³⁸ Fedinand De Saussure, *Course in General Linguistics*, Translated by Wade Baskin, 1964, h. 1-2 dikutip oleh 'Abduh al-Râjihî, *Fiqh al-Lughah fi al-Kutub al-'Arabiyah*, (Bairût: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1979), h. 12-13

Pada abad-abad pertengahan hingga abad ke-19 studi bahasa masih berkuat pada dua bahasa yakni bahasa Yunani (*al-lughah al-yûnâniyah*) dan bahasa Latin (*al-lughah al-lâtîniyah*). Dahulu, melakukan studi terhadap bahasa Latin khususnya merupakan sarana untuk mencapai kehormatan di tengah-tengah masyarakat. Di mana setiap orang yang mempelajarinya berharap bisa sampai kepada strata atau martabat *shisyroun* (شيشرون). Setelah ditemukannya mesin cetak bertambahlah keinginan untuk mempelajari bahasa-bahasa asing, terutama bahasa Ibria (*al-lughah al-'ibriyah*), yang oleh sebagian orang dianggap sebagai bahasa sorga dan juga sebagai asal dari semua bahasa-bahasa. Oleh sebab itu, studi terhadap bahasa Latin ini memiliki pengaruh yang sangat nyata kuat dalam pendekatan kajian filologi (*fiqh al-lughah*) sesudah itu karena telah membatasi pendekatan ini dan menganggapnya hanya sebagai kajian terhadap bahasa “tulisan” (*maktûbah*) bukan terhadap bahasa “tutur” (*manthûqah*). Kalau tidak keliru, maka studi komparatif (*dirâsah muqâranah*) pertama adalah yang dipersembahkan oleh D. Jenisch yang telah memenangkan *reward* ketika mengikuti sayembara yang diadakan oleh Akademi German di mana akademi akan memberikan *reward* kepada siapa yang menulis atau meneliti metode terbaik dalam lapangan bahasa. Kemudian karya tersebut diterbitkan pada tahun 1796 dengan judul yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Abduh al-Râjihî sebagai berikut: *Muqâranah wa Taqdir Falsafiyâni Naqdiyâni li Arba'a 'Asyrata Lughah 'Urubiyah Qadimah wa Hadîtsah*.³⁹

Periode terpenting yang menggambarkan perkembangan studi kebahasaan di Barat ditandai dengan ditemukannya bahasa Sangsekerta (*al-lughah al-sinsikrîtiyah*) yakni bahasa India kuno. Pada tahun 1786 Sir W. Jones, orang yang bekerja sebagai hakim di mahkamah agung di Bengal, mengumumkan bahwasanya bahasa Sangsekerta, bahasa Yunani dan bahasa Latin memiliki akar dari

³⁹ Dalam bahasa Arab مقارنة وتقدير فلسفيان نقديان لأربع عشرة لغة أوربية قديمة وحديثة. Judul asli dari karyanya tersebut adalah dalam bahasa German; *Philosophisch-kritisch Vergleichung und Würding von vierzehn ältern und neuern Sprachen Europas*. Lihat Otto Jespersen, *Language: its Nature, Development and Origine*, London, 1964, h. 12-13 dikutip oleh 'Abduh al-Râjihî, *Fiqh al-Lughah fi al-Kutub al-'Arabiyah*, (Bairût: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1979), h. 13

satu bahasa. Semenjak itu, para ahli bahasa menyakini akan adanya kaitan struktural di antara masing-masing pase bahasa yang kemudian mereka sebut dengan pase bahasa-bahasa Indo-Eropa (*al-lughât al-hindiyah al-ûrubiyah*). Mereka juga menjelaskan hubungan atau keterkaitan antar satu dengan lainnya lewat studi komparasi yang kemudian dikenal dengan sebutan “*comparative philology*”. Maka sejak saat itu, mulailah istilah filologi merambat ke dalam kajian kebahasaan terutama “bahasa-bahasa kuno”.⁴⁰

Sesungguhnya penemuan ini telah ditemukan terlebih dahulu oleh seorang Prancis, Péré Caston Laurent Coerdoux, yang memproklamirkan, pada tahun 1767, keterkaitan antara bahasa-bahasa tersebut. Akan tetapi hasil kerjanya itu belum disebarluaskan kecuali setelah dua puluh tahun kemudian. Bentuk temuan dari Jones telah mengalihkan perhatian para ahli linguistik untuk melakukan studi komparatif, menurunkan prestisius bahasa Latin dari martabatnya yang tinggi dan juga mengklasifikasikan bahasa-bahasa itu berdasarkan urutan silsilahnya. Perkembangan studi ini dipelopori oleh para pakar dari aliran Jermani dan kemudian berpindah kepada pakar dari Denmark, Rasmus Rask.

Seorang Friedrich Von Schlegel, yang dianggap telah memelopori lahirnya studi “komparatif grammar” (*al-naḥw al-muqâran*), telah menulis sebuah buku, terbit pada tahun 1808, dengan judul; *‘An al-Lughah wa al-Ma’rifah ‘Inda al-Hunûd*.⁴¹ Sementara pada tahun 1816 lahir pula karya Franz Popp dengan judul; *‘An Nizhâm al-Tashrîf fi al-Lughah al-Sinsikrîtiyah Muqâranan bikullin Min al-Yunâniyah wa al-Lâtîniyah wa al-Fârisiyah wa al-Jurmâniyah*.⁴² Karya ini dianggap sebagai momen lahirnya kajian dalam “*comparative philology* atau *fiqh al-lughah al-muqâran*. Kemudian pada tahun 1833 muncul lagi bukunya yang kedua dengan judul; *al-Naḥw al-Muqâran li al-Sinsikrîtiyah*

⁴⁰ Tammâm Hassân, *al-Ushûl: Dirâsah Epistimûlûjiyah li al-Fikr al-Lughawî ‘Inda al-‘Arab*, (Kairo: al-Hai’ah al-Mishriyah al-Âmmah li al-Kitab, 1982), h. 264

⁴¹ Judul di atas diterjemahkan oleh ‘Abduh al-Râjîhî ke dalam bahasa Arab dari judul aslinya; *Über die Sprache und Weisheit der Indier* lihat ‘Abduh al-Râjîhî, *Fiqh al-Lughah fi al-Kutub al-‘Arabiyah*, (Bairût: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyah, 1979), h. 14

⁴² Diterjemahkan dari judul aslinya: *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache*. Lihat ‘Abduh al-Râjîhî, *Fqh al-Lughah fi al-Kutub al-‘Arabiyah*, (Bairût: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyah, 1979), h. 14

wa al-Sundiyyah wa al-Armîniyah wa al-Yunâniyah wa al-Lâtîniyah wa al-Lituwâniyah wa al-Salâfiyah al-Qadîmah wa al-Qûthiyah wa al-almâniyah.⁴³ Dua buku Popp di atas masih tetap mendominasi studi-studi kebahasaan di Barat hingga paroh kedua abad ke-19 sampai akhirnya muncul buku August Schleicher tahun 1861 dengan judul; *Compendium der vergleichender Grammatik der indogermanischen Sprachen*.⁴⁴

Pada tahun 1818 seorang ahli linguistik dari Denmark, Rask, meluncurkan bukunya: *Undersegelse om det gemle nordiske eller islandske sprogs oprindelse*, yang disebar-luaskan dengan bahasa Denmark. Di dalamnya dia telah menganalisis tentang asal muasal bahasa Islandia kuno (*al-lughah al-aslandiyah al-qadîmah*) dengan cara memperbandingkannya (komparasi) dengan bahasa-bahasa Indo-Eropa. Buku ini dianggap sebagai langkah terpenting dalam kajian bahasa sebagai studi ilmiah meski ia terbit dua tahun setelah buku Popp. Kemudian pada tahun 1819, Jacob Grimm juga menerbitkan jilid pertama dari bukunya tentang “Deutsche Grammatik” (*al-nahw al-almânî*) yang dianggap sebagai periode penting terhadap kajian “*Historical Grammar*” (*al-nahw al-târîkhî*). Grimm kemudian menyempurnakan bukunya itu dengan buku jilid kedua dengan menambahkan bahasan mengenai perubahan bunyi antar bahasa-bahasa yang diperbandingkannya. Kerja Grimm seperti ini kemudian dikenal dengan sebutan “Hukum Grimm” akan tetapi kontribusi Grimm adalah bahwa dia telah memperluas wilayah kajian pada bahasa, yakni ketika dia mengatakan bahwa teks-teks sastra yang tertulis belum terformat kecuali hanya sebagian kecil saja. Selanjutnya, dalam studinya itu ia juga merambat kepada kajian terhadap dialek (*al-lahjah*) dan juga terhadap sastra pada komunitas tertentu (*al-âdâb al-sya’biyah*), dengan tujuan agar dapat diketahui dinamika-kultural pada masyarakat tersebut. Dengan demikian Popp dan Grimm memiliki pengaruh besar terhadap ahli-ahli linguistik pada

⁴³ Terjemahan dari judul aslinya; *Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Send, Armenischen, Griechischen, Lateinischen, Litauischen, Altslavischen, Gotischen und Deutschen*. Lihat ‘Abduh al-Râjîhî, *Fiqh al-Lughah fî al-Kutub al-‘Arabiyyah*, (Bairût: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyyah, 1979), h. 14

⁴⁴ Judul itu diterjemahkan ke dalam bahasa Arab: *Tarkîb al-Nahw al-Muqâran fî al-Lughât al-Hindiyyah al-Jurmâniyyah* Lihat ‘Abduh al-Râjîhî, *Fiqh al-Lughah fî al-Kutub al-‘Arabiyyah*, (Bairût: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyyah, 1979), h. 14

masanya. Aliran Germani ini terus mengembangkan kajian “komparatif grammar” dan “historikal grammar” ini sehingga muncullah studi terhadap sejarah kata (*dirâsah târîkh al-kalimah*). Oleh sebab itu, lahirlah tokoh-tokoh linguistik yang besar seperti August Friedrich Pott, Max Muller, Joerg Curtius, Schleger dan lain-lain. Pada tahun 1870 muncul pula kelompok ahli-ahli grammar baru (*neogrammarians/al-nahwiyîn al-judad*) seperti Karl Verner, Herman Paul, Brugmann dan lain-lain.⁴⁵

Demikianlah sekilas deskripsi mengenai pertumbuhan dan perkembangan studi kebahasaan atau kajian filologi di Barat pada periode abad ke-19. Setelah itu barulah mulai babak baru dalam kajian bahasa yang membatasi kajian filologi (*fiqh al-lughah*) dan membedakannya dengan kajian linguistik (*ilmu al-lughah*). Dengan demikian terlihat dengan jelas bahwa bahasa Sangsekerta merupakan dasar atau asas dalam kajian bahasa di Eropa. Seorang peneliti bahasa selalu menyandarkan penjelasannya terhadap fenomena-fenomena kebahasaan Eropa kepada bahasa Sangsekerta. Max Muller mengatakan; “sesungguhnya bahasa Sangsekerta adalah dasar satu-satunya dalam kajian komparatif-filologi (*fiqh al-lughah al-muqâran*) dan akan selalu menjadi satu-satu petunjuk atau bukti bagi ilmu ini, seorang ahli *philology* (filolog) yang tidak mengerti bahasa Sangsekerta maka hal itu sama dengan seorang ahli falak (astronom) yang tidak mengerti ilmu pasti.”⁴⁶

Sajauh ini, kita sudah sampai kepada poin-poin berikut, *petama*, sesungguhnya sejarah kajian bahasa di kalangan Barat terbatas hanya kepada usaha-usaha para ahli yang berakar dari bahasa-bahasa Indo-Eropa. Artinya, mereka belumlah dapat menyamai bentuk kajian bahasa di kalangan Arab. Hal itu sudah jelas adanya. Hanya saja akan menjadi sebuah kesalahan fatal manakala kita mengikatkan studi bahasa di kalangan Arab dengan studi bahasa di Barat dan akan bertambah salah lagi jika kita

⁴⁵ Lihat ‘Abduh al-Râjihî, *Fiqh al-Lughah fi al-Kutub al-‘Arabiyah*, (Bairût: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyah, 1979), h. 14-15

⁴⁶ Lihat Otto Jespersen, *Language: its Nature, Development and Origine*, London, 1964, h. 67 seperti dikutip oleh ‘Abduh al-Râjihî, *Fiqh al-Lughah fi al-Kutub al-‘Arabiyah*, (Bairût: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyah, 1979), h. 16

gunakan cara kerja Arab pada abad-abad pertengahan dibanding dengan apa-apa yang telah di susun oleh Barat. Meski sejarah studi bahasa di Barat juga telah menggunakan cara seperti itu akan tetapi sesungguhnya Barat memiliki metode sendiri yang berbeda dengan metode di kalangan Arab.

Kedua, sesungguhnya aktivitas ahli-ahli bahasa di Barat sebelum ditemukannya bahasa Sangsekerta terbatas hanya kepada dua bahasa yakni bahasa Yunani dan bahasa Latin. Dengan kata lain, medan kajiannya masih terbatas hanya kepada bahasa “tulisan” bukan bahasa “tutur” sementara tujuannya pun hanya sekedar pengajaran.

Ketiga, penemuan terhadap bahasa Sangsekerta berimplikasi lahirnya filologi (*fiqh al-lughah*) dengan batasan-batasannya seperti yang dikenal sekarang, yakni; berupa studi terhadap teks-teks kuno dalam bentuk bahasa tulisan dan menjadikan bahasa sebagai sarana untuk mengkaji budaya masyarakat secara umum.

Keempat, penemuan bahasa Sangsekerta berimplikasi kepada pengklasifikasian bahasa secara berurutan dengan pengaruh kuat dari teori Darwin.

Kelima, sesungguhnya studi bahasa sangatlah *concern* terhadap komparasi antar bahasa-bahasa yang muncul dari lingkup Indo-Eropa, seperti membentuk ulang bahasa-bahasa kuno (*tasykîl al-lughât al-qadîmah*). Hal ini kemudian melahirkan bentuk studi *comparative philology*. Studi Komparatif ini, pada saat yang sama, juga melahirkan nilai-nilai abstrak yang kurang cocok dengan setiap bahasa yang berakar dari satu lingkungan, sampai-sampai Popp sendiri memperingatkan murid-muridnya akan pentingnya meneliti secara khusus dan terpisah dari masing-masing bahasa tersebut.

Keenam, studi komparatif semacam ini mengarahkan perhatian kepada studi sejarah kata “*Etimologi*” yang pada akhirnya melahirkan batasan “studi sejarah”.

Ketujuh, sesungguhnya kerja para ahli bahasa dalam periode ini, dalam segala situasinya, secara umum, masih terbatas kepada bahasa-bahasa kuno yang sudah mati. Di samping itu, fokus mereka terhadap huruf-huruf lebih besar ketimbang kepada bunyi-bunyi, meski sebagian ahli bahasa, pada saat itu, telah menyerukan

bahwa bahasa-bahasa itu ibarat “makhluk hidup” (*kâinât thabî’iyyah*), dan metode pendekatan studi bahasa belumlah ditetapkan di atas dasar-dasar *natural approach* (*al-manhaj al-thabî’î*).⁴⁷

Dengan demikian tak dapat disangkal lagi bahwa kajian-kajian kebahasaan yang telah dilakukan ahli-ahli bahasa Eropa seperti Popp, Rask dan Grimm di atas telah memberi pengaruh yang sangat besar bagi para peneliti-peneliti setelah mereka di negeri-negeri Eropa lainnya. Pada saat itu, mulailah dibedakan antara bentuk kajian filologi (*fiqh al-lughah*) dengan bentuk kajian linguistik (*Ilmu al-Lughah*). Meski Rask adalah seorang ahli dan filolog dalam bahasa Islandia (*fiqh al-aslandiyah*), Popp adalah seorang ahli dan filolog dalam bahasa Sangsekerta (*fiqh al-sinsikrîtiyah*) dan Grimm adalah seorang pakar dan filolog dalam bahasa German (*fiqh al-jurmiyah*), akan tetapi telah mulai menyerukan bahwa bahasa adalah “objek alamiah” (*maudhu’ thabî’î*). Rask mengatakan; “bahasa merupakan objek alamiah maka cara mempelajarinya sama dengan mempelajari sejarah alam”. Popp juga mengatakan; “kita harus melihat bahasa-bahasa itu sebagai bagian dari alam, yang terbentuk sesuai dengan hukum-hukumnya yang terbatas dan berkembang sesuai dengan dasar-dasar kehidupan dan akan mengalami kematian ketika dia tidak mampu lagi memahami dirinya”.⁴⁸ Meski begitu mereka tetap saja sebagai seorang “filolog” (*fuqahâ’ lughah*), bukan sebagai linguis (*ulama’al-lughah*). Oleh karena itu, pendapat mereka yang mengatakan “bahwa bahasa adalah objek alamiah” telah berpengaruh kuat pada murid-murid mereka, terutama pada mereka-mereka yang dikenal dengan sebutan “*neogrammarians*”, di mana mereka mengatakan bahwa mereka tidak hanya semata-mata menemukan metode baru dari studi bahasa, melainkan, menurut pendapat mereka, objek kajian mereka sama sekali berbeda dengan objek kajian *philology*. Jika seorang filolog melihat bahasa sebagai bagian dari kultur atau budaya masyarakat

⁴⁷ Lihat ‘Abduh al-Râjihî, *Fiqh al-Lughah fi al-Kutub al-‘Arabiyah*, (Bairût: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyah, 1979), h. 16-18

⁴⁸ Dikutip oleh ‘Abduh al-Râjihî, *Fiqh al-Lughah fi al-Kutub al-‘Arabiyah*, (Bairût: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyah, 1979), h. 18

maka seorang linguis (*al-lughawî*) melihat bahasa sebagai “objek alamiah” yang berdiri sendiri dan yang memerlukan kajian tersendiri pula.

Kalau di atas telah digambarkan secara panjang lebar bagaimana muncul dan berkembangnya filologi di Barat terutama pada abad ke 19, maka pertanyaan selanjutnya adalah kapan pula istilah itu masuk ke dunia Arab modern? menurut Ramadhân ‘Abd al-Tawwâb,⁴⁹ istilah “*fiqh al-lughah*” ini muncul pertama sekali ke dalam dunia Arab modern adalah pada Universitas Mesir (*al-Jâmi’ah al-Mishriyah*), terutama di saat datangnya sekelompok orientalis (*al-mustasyriqûn*) berkunjung ke sana untuk mengajar dan meneliti. Seperti yang dipaparkankan Guidi dalam kuliah perdananya di Universitas Mesir tanggal 7 Oktober 1926, bahwa istilah *philology* sulit dicarikan terjemahannya dalam bahasa Arab karena dalam bahasa Barat dia memiliki makna khusus yang tidak semua ilmuwan dan sasrawan setuju. Sebagian mereka berpendapat bahwa ilmu ini hanya sekedar studi gramatika bahasa dan kritik teks-teks sastra saja. Sedangkan yang lain berpendapat bahwa ilmu ini bukan sekedar studi bahasa saja melainkan juga mengkaji tentang dinamika intelektual (*al-hayât al-‘aqliyah*) dari segala aspeknya. Kalau ini benar maka, boleh jadi, termasuk ke dalam ranah *philology* ini adalah ilmu linguistik dengan beberapa disiplin ilmu lainnya, seperti sajarah bahasa, perbandingan bahasa, sintaksis-morphologis, stylistic (*‘ilm al-balâghah*), dan lain sebagainya. Termasuk juga di dalamnya sejarah agama-agama ditinjau dari kitab-kitab suci yang dipelajarinya atau juga sejarah filsafat ditinjau dari penulisan kitab-kitab filsafat dan kitab-kitab teologis, dan lain lain.

Oleh karena luasnya ranah kajian *philology* yang dari Barat itu, maka menurut al-Tawwâb,⁵⁰ kajian “*fiqh al-lughah*” di perguruan-perguruan tinggi Arab hanya khusus untuk studi bahasa Arab (*fiqh al-lughah al-‘arabiyah*), meski pun metode pendekatan yang digunakan berbeda yakni antara studi review atau

⁴⁹ Ramadhân ‘Abd al-Tawwâb, *Fushûl fi Fiqh al-‘Arabiyah*, (Kairo: Dâr al-Turâts, 1973), cet-1, h.

10

⁵⁰ Ramadhân ‘Abd al-Tawwâb, *Fushûl fi Fiqh al-‘Arabiyah*, (Kairo: Dâr al-Turâts, 1973), cet-1, h.

10-11

pengulangan terhadap yang lama (*al-dirâsah al-taqlîdiyah al-qadîmah*) di satu sisi dan analisis aplikasi metode pendekatan modern (*tathbîq al-manâhij al-hadîtsah*) dalam studi bahasa, di sisi lainnya.

2. *‘Ilm al-Lughah (Linguistik)*

Semenjak akhir abad ke-19 mulailah bergeser pengertian tentang "bahasa" baik secara sifat (*thabî'at*), fungsi dan bahkan studi pendekatannya. Pergeseran pemahaman itu muncul berkat usaha keras yang dilakukan oleh para pakar dari Barat terutama ketika mereka mengadakan studi terhadap bahasa-bahasa dunia secara deskriptif (*washfan*), historis (*târîkhan*) dan komparatif (*muqâranatan*). Hal itu mereka lakukan dengan tujuan agar dapat menghantarkan mereka kepada teori-teori umum tentang "bahasa" dan menguak hakikat muncul dan berkembangnya bahasa tersebut. Selain itu, diharapkan pula supaya mereka dapat menjelaskan "ketentuan-ketentuan umum" (*al-qawânîn al-'ammah*) atau "dasar-dasar umum" (*al-ushûl al-'ammah*) dari semua bahasa manusia sehingga dapat dengan mudah mempertegas batasan-batasannya, memilih metode pendekatannya dan faktor-faktor penunjangnya. Sesungguhnya usaha keras dalam bidang studi kebahasaan tersebut menjadi inspirasi dan inovasi dalam mempercepat kebangkitan gerakan pemikiran ilmiah secara umum bagi Barat pada masa itu.

Usaha keras itu kemudian melahirkan padanan yang kuat dalam studi kebahasaan sehingga studi ini dapat dianggap sebagai sebuah "ilmu" yang independen yang memiliki objek kajian (*maudhû'*) sendiri, metode pendekatan (*manhaj*) serta media (*wasâil*) sendiri pula sebagaimana ilmu-ilmu lainnya. Studi modern terhadap bahasa ini dapat disebut sebagai "ilmu" meski sedikit banyaknya terkadang berbeda dengan ilmu-ilmu alam lainnya. Sebagai contoh, bahwa materi bahasa tidak tunduk sepenuhnya kepada eksperimen laboratorium meskipun dalam studi fonetik (bunyi) telah dicoba dengan bantuan alat-alat atau perangkat-perangkat tertentu. Selain itu, "hukum-hukum bahasa" (*al-qawânîn al-lughawiyah*), tidak seperti ilmu-ilmu alam lainnya, belum mempunyai ukuran dan tingkat kepastian yang akurat.

Sesungguhnya apa yang sering disebutkan para pakar linguistik tentang hukum-hukum bahasa, pada hakikatnya tidak lain adalah kesimpulan-kesimpulan yang tersusun rapi dan menggambarkan apa adanya. Di sisi lain, ia dapat pula diumpamakan sebagai makhluk hidup, oleh karena itu, ia tidak mempunyai komentar terhadap sebuah hukum pada hal-hal yang konkret meskipun barangkali terdapat padanya syarat-syaratnya. Inilah apa yang dikenal dalam studi-studi kebahasaan dengan “hukum-hukum fonetik” (*al-qawânîn al-shawthiyah*). Jika disebutkan bahwa vokal panjang (*long vowel*) *e* dalam bahasa Ibu Indo-Eropa dibaca *ā* pada bahasa Sangsekerta, dan *ē* pada bahasa Latin, dan *ī* pada bahasa Irlandia kuno. Sejalan dengan itu, kata *rāj* dalam bahasa Sangsekerta berarti “**raja**” sama dengan bahasa Latin *rēg-em*, sedang dalam bahasa Inlandia kuno *rī*.⁵¹ Ini tidak berarti berlaku untuk semua keadaan, oleh karenanya setiap bunyi *ā* dalam bahasa Sangsekerta dalam keadaan darurat dapat saja berbunyi *ē* seperti bahasa Latin atau *ī* dalam bahasa Irlandia kuno. Sesungguhnya para peneliti studi kebahasaan tidaklah bermaksud membuat “hukum-hukum” tertentu di balik ini semua kecuali sekedar mengamati gejala-gejala tertentu yang tampak lalu mendatanya sedemikian rupa sehingga menjadilah sebuah hipotesis. Mereka telah mengamati sekian banyak contoh dari gejala-gejala yang tampak tersebut lalu mereka letakkan dalam format-format tertentu, atau dengan mencari persamaan-persamaan tertentu, atau membuat ketentuan-ketentuan tersendiri pula. Akan tetapi ketentuan-ketentuan tersebut tidak memiliki tingkat kepastian sebagaimana yang dikandung oleh ketentuan “hukum-hukum” dalam ilmu kimia misalnya.

Benar, bahwa sebagian dari “hukum-hukum kebahasaan” (*al-qawânîn al-lughawiyah*) dapat mendiskripsikan sesuatu yang

⁵¹T. Hudson Williams: *A Short Introduction To The Study of Comparative Grammar*, (Indo-European). Cardiff: The University of Wales Press Board, 1935: P. 37. Dan di sela-sela halaman 24 dan 46 dalam buku ini terdapat puluhan contoh mengenai “hukum-hukum” atau “ketentuan-ketentuan” bunyi-bahasa Indo-Eropa yang asli. Demikian pula pada halaman 29, 30, 31 dari buku ini juga terdapat pula definisi mengenai “hukum-hukum fonetis” (*al-qawânîn al-shawthiyah*) yang populer, seperti “Hukum Grimm” (Grimm’s Law), “Hukum Verner” (Verner’s Law), dan “Hukum Grassmann” (Grassmann’s Law). Lihat tulisan Otto Jespersen dengan judul “*Phonetic Laws and Analogy*” (*al-qawânîn al-shawthiyah wa al-Qiyās*) dalam bukunya: *Language: Its Nature, Development And Origin*: London, George Allen and Unwin Ltd, (first published 1922) Reprinted 1947, Pp. 93-96

benar dan umum lebih banyak dari apa yang dapat didiskripsikan oleh “hukum-hukum fonetis” (*al-qawânîn al-shawthiyah*). Sebagai contoh, perhatikanlah statemen-statemen berikut ini: “Sesungguhnya bahasa itu tidak akan muncul kecuali di masyarakat”, “sesungguhnya bahasa itu tidak akan dipakai kecuali di masyarakat”, “sesungguhnya bahasa-tutur (*al-kalâm*) itu berbeda-beda sesuai dengan tingkat sosial dalam satu masyarakat dan satu masa tertentu”, “sesungguhnya setiap bahasa memiliki hukum fonetis dan sintaksisnya sendiri” dan “Sesungguhnya setiap bahasa berpotensi besar untuk pecah ke dalam dialek-dialek tertentu”. Sesungguhnya kebanyakan dari hal-hal semacam ini diilustrasikan sedemikian rupa seolah seperti definisi-definisi, ciri-ciri khusus, atau tanda-tanda tertentu, kemudian dengan menjelaskan dasar-dasar serta standar-standarnya dengan “hukum-hukum” sebagaimana difahami oleh mereka yang mempelajari ilmu alam atau kimia tersebut misalnya. Seumpama dikatakan bahwa sesungguhnya barang-barang tambang akan memuai atau meleleh apabila dipanaskan, ini benar, bagi setiap barang tambang pada setiap waktu dan tempat. Hukum “melelehnya” barang tambang tersebut tentu tidak hanya benar dan berlaku pada masa ditemukannya oleh Newton, tidak pula pada negerinya saja akan tetapi telah berlaku pada zaman sebelum zamannya, pada zamannya, dan zaman sesudahnya dan berlanjut sampai zaman kita hari ini. Inilah pengertian dari “hukum” yang sebenarnya.

Sesungguhnya dengan meluas dan populernya penyebutan “hukum” (*qânûn*) di kalangan para linguist, atau dengan ungkapan lain, sesungguhnya ketidaksamaan antara “hukum-hukum kebahasaan” (*al-qawânîn al-lughawiyah*) dengan hukum-hukum ilmu alam tentu tidaklah berarti haram melakukan kajian-kajian kebahasaan atau mensifatinya dengan kajian “ilmiah”. Studi bahasa mempunyai lapangan atau objek studinya tersendiri yang bersifat independen, layak untuk dikaji, yakni “bahasa”. Dan kajian ini dilakukan dengan cara “ilmiah”, yakni dengan memakai medium-medium yang dapat dipergunakan dengan mudah dan dapat diukur dengan cermat. Beberapa hakikat berupa ketentuan-ketentuan umum yang telah dicapai berkat hasil studi-studi kebahasaan tersebut sesungguhnya tetap bersandar pada tabiat objek kajian

yang sesuai dengannya, seandainya tabiat bahasa dan hakikatnya berbeda dengan tabiat atau hakikat pepohonan misalnya, maka tentu tidaklah mengherankan kalau “hukum-hukum” yang menyebabkan adanya studi tentang pepohonan disifati dengan kajian “ilmiah” berbeda bentuknya dengan “hukum-hukum” yang menyebabkan adanya studi kebahasaan, maka perbedaan ini tidaklah semestinya membawa kita untuk cenderung mengatakan bahwa studi bahasa bukan sebuah “ilmu”. Sesungguhnya perbedaan antara studi bahasa dan ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu lainnya tidaklah signifikan kecuali hanya mencantolkan sifat “ilmu” saja terhadap studi ini.

Para pakar linguistik modern berbeda pandangan dalam berbagai masalah, misalnya, mereka berbeda dalam masalah-masalah esensial, seperti definisi “bahasa” (*al-lughah*) itu sendiri, atau definisi “kata” (*al-kalimah*) atau “kalimat” (*al-jumlah*). Mereka berbeda-beda memberikan fokus perhatian dalam studi bahasa pada aspek tertentu. Mereka saling berpacu dalam hal itu, akan tetapi mereka semua sepakat bahwa studi mereka yang baru itu adalah “ilmiah”. Dengan demikian sesungguhnya perbedaan yang terjadi antara mereka telah terjadi pula pada setiap bentuk studi apa pun juga tapi kita tidak ragu-ragu menyandangkan sifat ilmu padanya. Para peneliti modern dari pakar-pakar bahasa mengeluhkan bahwa sebagian besar dari mereka yang meneliti masalah kebahasaan mayoritas adalah ahli budaya yang masih buta dan belum mengerti bahwa di sana telah muncul aktifitas praktis yang baru yang objeknya adalah “bahasa”.

Oleh karenanya, menurut Maḥmūd Sya’rān, pengertian studi bahasa bagi sebagian orang Arab yang belum bersentuhan dengan ilmu baru ini (linguistik modern dari Barat) adalah masih berkisar seperti berikut ini:

1. Aktivitas-normatif (*normative-activities/al-nusyâth al-taq’îdî*) yang bertujuan untuk mengetahui ketepatan dan kecermatan berbicara (*shahîh al-kalâm wa jayyiduh*) baik secara tulisan maupun secara lisan, seraya menetapkan kaidah-kaidah (*qawâid*) yang dapat membedakan *kalâm* yang benar dan salah, yang baik dan buruk, yakni kaidah-kaidah yang terkait dengan bagaimana cara-tutur bahasa

(*hijâ'i al-lughah*), gramatikanya (*nahw*), kosakatanya (*mufradât*), keindahannya (*balâghah*) dan seterusnya. Atau tentang kaidah-kaidah bagaimana mempelajari sebab-sebab dalam ketepatan bertutur, dari situ dapat ditarik ketentuan-ketentuan khusus yang bisa mengukur benar-salah atau lurus-bengkoknya suatu bahasa.

2. Yaitu untuk mengetahui sejumlah bahasa, baik yang masih hidup maupun yang telah mati, agar dapat kehormatan karena telah mendalami suatu bahasa kaum tertentu. Pengetahuan seperti ini disebut dalam bahasa Inggris dengan ***Polyglottism*** (dalam bahasa Prancis ***Polyglottisme***). Biasanya mereka yang ahli dalam hal ini akan dapat penghormatan di mata masyarakat.⁵²

Akan tetapi ilmu bahasa (Linguistik) sesungguhnya objek kajiannya bukan ini dan bukan pula yang itu, tidak pula keduanya secara bersamaan. Sebab ilmu bahasa (Linguistik) tidaklah mempelajari bahasa untuk sekedar mengungkap bagaimana cara (*kaifiyah*) yang “seharusnya” (*yajibu*) ada dalam suatu bahasa, atau bagaimana cara yang “sebaiknya” (*yahsunu*) dalam suatu bahasa, dan tidak pula untuk mengajarkan kedua cara di atas. Memang tidak dapat disangkal bahwa para pakar bahasa mampu menggiring orang untuk menekuni studi bahasa yang bersifat normative seperti ini, dengan arahan-arahan dan petunjuk-petunjuk yang dapat memudahkan mereka dalam pekerjaannya, serta mengakui beberapa aspek tertentu darinya. Bahkan hal ini dapat menjadi suatu kewajiban kolektif bagi para pakar bahasa tersebut. Akan tetapi perlu diingat apa yang telah mereka lakukan ini, pada hakikatnya, belum menjalankan fungsi mereka yang sesungguhnya, yakni mengkaji bahasa (*dars al-lughah*), atau dengan ungkapan lain, mendeskripsikan bahasa sesuai esensinya dan karena esensinya. (وصفها في ذاتها ومن أجل ذاتها).

Berdasarkan pandangan itu, maka seseorang yang disebut ahli atau pakar bahasa (*al-‘âlim al-lughawi*) bukanlah orang yang menguasai sejumlah besar bahasa seperti dalam istilah Inggris;

⁵² Maḥmūd al-Sa’rān, *‘Ilm al-Lughah: Muqaddamah li al-Qâri’ al-‘Arabî*, (Bairût: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyah, t.th), h. 17

Polyglott dan dalam bahasa Prancis *Polyglotte* atau *muta'addidu al-lisân* dalam bahasa Arabnya, boleh jadi seseorang dapat menguasai dengan baik sejumlah bahasa tapi tidak punya pemahaman sedikit pun tentang “bahasa”. Seorang petani dapat saja mengetahui beberapa jenis tumbuhan tapi itu tidak serta merta menghantarnya untuk memahami simbolisasi dari sarjana biologi. Banyaknya jumlah jenis barang tambang yang ada dalam perut bumi tidak memaksa kita menjadi ahli dalam ilmu geologi atau ilmu alam. Benar, suatu hal yang tak dapat disangkal, bahwa pengetahuan dan penguasaan terhadap sejumlah bahasa itu merupakan sebuah keistimewaan (*maziyah*) dan sekaligus dapat menjadi alat yang efektif untuk melakukan studi komperatif antara sejumlah bahasa atau studi perkembangan terhadap satu atau beberapa bahasa. Akan tetapi pengetahuan tentang semua itu hanya sarana bukan tujuan. Para ahli bahasa yang muncul, baik yang terdahulu maupun yang sekarang, adalah mereka-mereka yang pengetahuannya terbatas hanya pada bahasa aslinya, atau pengetahuan mereka terhadap bahasa lain hanya sepintas belaka yang tidak memungkinkan mereka mempergunakannya secara praktis. Contoh yang paling dekat menyangkut hal itu adalah para “ulama” Hindu kuno, Yunani dan Arab. Ulama Hindu membatasi diri mereka dalam bahasa Sangsekerta, ulama Yunani pada bahasa Yunani, dan ulama Arab kepada bahasa Arab. Studi ulama Hindu terhadap bahasa mereka, Sangsekerta, merupakan sebuah studi deskriptif yang cukup baik sehingga mampu memberikan inspirasi kepada para pembaharu dan pakar bahasa dari Barat hingga saat kini.⁵³

Ilmu bahasa modern (*ilmu al-lughah/linguistik*) adalah ilmu yang menjadikan “bahasa” sebagai objek kajiannya. Ferdinand de Saussure berkata dalam; *Pengantar Linguistik Umum (Cours De Linguistique Générale* (محاضرات في علم اللغة العام) bahwa: “satu-satunya objek yang benar dari ilmu bahasa (linguistik) itu adalah “bahasa” itu sendiri ditinjau dari esensinya dan karena

⁵³ Maḥmūd al-Sa'rān, *‘Ilm al-Lughah: Muqaddamah li al-Qāri’ al-‘Arabī*, (Bairūt: Dār al-Nahdhah al-‘Arabiyyah, t.th), h. 18

esensinya”.⁵⁴ Dan ”bahasa” yang dikaji oleh ilmu linguistik (*‘ilm al-lughah*) bukanlah bahasa Prancis, bahasa Inggris atau bahasa Arab, dan bukan pula bahasa-bahasa tertentu, melainkan ”bahasa” yang tampak dan menjelma ke dalam bentuk bahasa-bahasa yang banyak, dialek-dialek yang berbeda, dan jenis-jenis ”tuturan/ucapan” manusia (*al-kalâm al-insânî*) yang beragam. Maka, meski bahasa Arab berbeda dengan bahasa Inggris, dan yang terakhir ini berbeda pula dengan bahasa Prancis akan tetapi, di sana, akar-akarnya (أصول) dan ciri-ciri umumnya (خصائص جوهرية) terdapat di antara bahasa-bahasa itu atau bahkan pada semua bahasa, yakni bahwa semuanya adalah ”bahasa”, dan masing-masing mempunyai sistem sosialnya sendiri (نظام اجتماعي / *social system*) yang dipakai oleh kelompok tertentu setelah dipelajarinya dari suatu masyarakat sehingga jelaslah baginya beberapa fungsi tertentu dari bahasa tersebut. Generasi sekarang mempelajarinya dari generasi lalu, sistem seperti ini akan tetap bergulir selama masa-masa tertentu dan akan berinteraksi dengan sistem-sistem sosial, ekonomi, agama dan seterusnya. Demikianlah, ilmu bahasa (linguistik) ini menjaga materinya dari teori perbedaan ”bahasa-bahasa”. Ilmu ini melakukan analisis bagaimana supaya dia bisa memahami hakikat dan ciri-ciri umum tersebut dalam satu ketetapan.

Seperti seorang ahli ilmu hewan (biologis) yang mempelajari jenis-jenis hewan dengan segala perbedaannya, hal itu dimaksudkannya agar dia bisa mengerti dengan baik tentang hakikat ”hewan”. Studinya itu memaksanya untuk mengklasifikasi jenis-jenis hewan tersebut ke dalam standar-standar tertentu, menjelaskan ciri-ciri setiap ”kelompok atau klasifikasi” hewan tersebut, mendata atau mencatat kehidupan hewan itu dan menganalisisnya sedemikian rupa untuk diinterpretasikan. Demikian pula halnya ahli bahasa berbuat terhadap bahasa-bahasa. Sesungguhnya bahasa-bahasa yang banyak itu adalah jenis-jenis yang berbeda yang di dalamnya terdapat hakikat ”bahasa”. Maka

⁵⁴ Ferdinand de Saussure: *Cours De Linguistique General*, Quatriem edition payot; Paris (1) 1949, P. 317. Statemen itu terjemahan dari bahasa Arab sebagai berikut: موضوع علم اللغة الوحيد الصحيح هو :اللغة معتبرة في ذاتها ومن أجل ذاتها seperti yang dikutip oleh Mahmûd al-Sa’rân, *‘Ilm al-Lughah: Muqaddamah li al-Qâri’ al-Arabî*, (Bairût: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyah, t.th), h. 49

mengkaji setiap bahasa tersebut baik secara deskriptif ataupun historis, mempelajari korelasi antara satu dengan lainnya, atau mengkaji fungsi-fungsinya serta menjelaskan masa-masa pemakaiannya, semua itu membentangkan jalan untuk sampai kepada pemahaman tentang hakikat fenomena umum manusia itu yakni “bahasa”. Dari sini kita mengerti bahwa “Ilmu Bahasa Umum” (علم اللغة العام / *general linguistics*) ini tidaklah akan muncul kepermukaan, dalam bentuknya yang baru ini, kalaulah tidak didahului oleh studi-studi yang detil tersebut terhadap sebagian besar bahasa manusia. Studi-studi tersebutlah yang membentangkan jalan untuk sejarah bahasa-bahasa, untuk perbandingan (komparasi) antar bahasa-bahasa, untuk pengklasifikasian tentang kemajuannya. Maka banyaklah wacana tentang “pertumbuhan” bahasa, “perkembangannya” atau tentang “ranah-ranahnya” (العائلات اللغوية) dan seterusnya. Benar, bahwa studi-studi yang lalu terhadap bahasa-bahasa manusia atau yang terpopuler darinya, membalikkan pandangan kita lagi sekarang terhadap studi tersebut, dan yang menjadi penyebab dari itu adalah hasil-hasil dari studi linguistik itu sendiri, karena sebagian dari studi itu tidak berdiri di atas dasar-dasar yang kokoh, atau hanya dibantu oleh sarana yang terbatas, akan tetapi studi-studi itu meski terbatas, adalah hal penting dan dasar bagi munculnya “ilmu bahasa modern” (Lingusitik).⁵⁵

Kalau demikian, maka objek kajian “ilmu bahasa” (*ilmu al-lughah/linguistik*) modern itu bukanlah “satu bahasa” tertentu, tetapi “bahasa” yang karena dia merupakan fungsi manusia secara umum, bahasa yang menjadi fungsi kemanusiaan (*human function/الوظيفة الإنسانية*) yang menjelma dalam bentuk institusi-institusi sosial manusia yang kemudian dikenal dengan bahasa-bahasa; seperti bahasa Arab, bahasa Rusia, bahasa Italia dan bahasa Spanyol atau apa pun namanya. Bentuk yang beragam ini pada dasarnya (esensinya) adalah satu yakni menggambarkan fungsi manusia. Inilah gambaran situasi di negeri Barat yang bersungguh-sungguh membangun dan mengembangkan studi ini dengan

⁵⁵ Maḥmūd al-Sa'rān, *‘Ilm al-Lughah: Muqaddamah li al-Qāri’ al-‘Arabī*, (Bairūt: Dār al-Nahdhah al-‘Arabiyyah, t.th), h. 50

mengerahkan semua potensi yang ada. Lalu bagaimana gambaran situasi di negeri-negeri yang berbicara dalam bahasa Arab? Studi semacam ini di negeri-negeri yang berbahasa Arab masih terasa asing bagi sejumlah pakar yang menekuni masalah kebahasaan. Terkesan mereka belum *connect* dan bahkan cenderung mengingkari keberadaannya. Mereka memahami bahwa yang dimaksud dengan studi bahasa adalah studi *nahw*, *sharf*, *isytiqâq*, pengetahuan tentang penyimpangan-penyimpangan yang terjadi dalam suatu bahasa (الشوارد النادرة فى اللغة), pengetahuan tentang ungkapan-ungkapan tambahan/pinggiran dalam suatu bahasa (حوشى الكلام), perbedaan antara *kalâm fashîh* dengan *kalâm* yang *gair fashîh*, pengetahuan tentang makna kosakata, perbedaan antara kata serapan (الدخيل) dan kata asli (الأصيل), atau sibuk dengan menerbitkan kamus-kamus (المعجمات) dan lain-lainnya yang sebenarnya tidak lagi terlalu membutuhkan penyempurnaan. Bukan ini bukan pula itu apa yang dirumuskan dan diperkenalkan oleh para pakar di Eropa atau Amerika tentang apa yang mereka namakan dengan “ilmu bahasa” (*linguistics*). Sesungguhnya yang dimaksud dengan “ilmu bahasa” atau linguistik itu adalah sebuah ilmu yang dapat membimbing kita kepada pendekatan-pendekatan (*approaches* atau *al-manâhij*) yang efektif untuk melakukan studi setiap gejala-gejala kebahasaan (*zhâhirah al-lughawiyah*), yang menuntun kita kepada pokok-pokok (*al-mabâdi'*) dan dasar-dasar (*al-ushûl*) yang saling kait-berkait, saling melengkapi antara satu dengan lainnya, menyangkut satu bahasa dan hakikatnya, yang harus selalu ada di benak setiap peneliti, apa pun objek kajiannya. Sesungguhnya “ilmu bahasa” itu suatu teori baru, falsafah baru, yang mengganti teori-teori lama atau filsafat bahasa yang lalu. Dan “ilmu bahasa” ini mampu menghindari kesalahan-kesalahan yang vital yang pernah terjadi dalam filsafat-filsafat bahasa yang lama. Dia mampu menyajikan dasar-dasar yang, tidak diragukan lagi, lebih lengkap, lebih meliputi, lebih benar dan lebih akurat. Ia bertopang pada sarana prasarana dan alat-alat yang lebih canggih dari yang lama.⁵⁶

⁵⁶ Maḥmûd al-Sa'rân, 'Ilm al-Lughah: Muqaddamah li al-Qâri' al-'Arabî, (Bairût: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyah, t.th), h. 21

Beginilah situasi mayoritas ulama kita yang masih berkuat dengan paradigma lama, kadang ada yang berargumen panjang lebar dan ada pula yang picik, tapi itu bukan paradigma baru. Dia seakan megingkari dan meremehkan hasil-usaha dan kerja keras yang telah dikeluarkan. Sesungguhnya seorang peneliti bahasa sama halnya dengan seorang peneliti geografi yang membangun teorinya atas dasar bahwa bumi adalah datar. Atau seperti seorang peneliti tentang alam yang kedua telinganya tidak pernah mendengar tentang hukum tarik-menarik. Atau seperti seorang ahli falak yang pengetahuannya tak lebih dari pengetahuan Arab Jahiliyah dahulu. Sesungguhnya pemahaman kita, yakni masyarakat yang berbicara dalam bahasa Arab, atau orang-orang kita yang sebagian sedang mempelajari, misalnya tentang karakteristik bahasa (*thabi'at al-lughah*), fungsi-fungsi bahasa (*wazhîfat al-lughah*) atau metode-metode pembahasannya, terjadi perbedaan pendapat. Mayoritas dari penilaian kita terhadap medan bahasa sangatlah simpel dan agak picik, terkadang kita menyelesaikan persoalan-persoalan kebahasaan yang rumit dengan ketidaktahuan kita. Pada hal sesungguhnya, dalam kaca mata ilmu bahasa modern, persoalan itu adalah sederhana dan pemula. Di samping itu, para ulama kita berbicara tentang, misalnya, “Cara Praktis Belajar Nahwu” (*Taisîr al-Nahwi*) atau “Cara Mudah Belajar Bahasa Arab dan Cara Pengembangannya” (*Taisîr al-'Arabiyah wa Tarqiyatuhâ*) atau “Koreksi terhadap Penulisan Bahasa Arab” (*Islâh al-Kitâbah al-'Arabiyah*), atau “Bahasa Pasaran dan Bahasa Resmi” (*al-'Amiyah wa al-Fushhâ*), atau “Arabisasi” (*al-Ta'rib*), atau “Singkatan-Singkatan” (*al-Nahî*), dan “Derivasi” (*al-Isytiqâq*), mereka menghabiskan energinya tentang ini, seandainya kebanyakan dari mereka memiliki pengetahuan tentang nilai-nilai dari ilmu bahasa dan memiliki sesuatu tentang studi-studi bahasa modern, niscaya objek kajian-kajian ilmiah mereka yang sangat praktis ini, serta problem-problem lainnya, akan lebih tepat sarannya dan lebih gamblang uraiannya.⁵⁷

⁵⁷ Penjelasan di atas sesungguhnya mendiskripsikan bagaimana situasi dan kondisi masyarakat Arab menghadapi model-model kajian linguistik modern yang datang dari Barat. Dengan sedikit penuh semangat, Mahmud Sa'rân, menjelaskan situasi tersebut. menurutnya bahwa orang-orang Arab tidak atau belum siap menerima keadaan itu, mereka terlihat agak “kelabakkan” dan “kocar-kacir” menghadapi

Benar, sesungguhnya sekarang memang telah tampak sedikit solusi ke arah itu yang patut kita syukuri dalam konteks kajian-kajian kebahasaan kita yang baru, tentu hal ini akan kita pertahankan dan terus berlanjut dan akan tetap maju melangkah setahap demi setahap sehingga diharapkan bisa mengantar mereka-mereka yang melakukan studi bahasa Arab ke arah studi bahasa yang modern. Diantara bentuk-bentuk kajian yang layak disebutkan di sini antara lain adalah buku “*Falsafah Lughawiyah wa al-Alfāz al-‘Arabiyah*” yang oleh Jurjî Zaidân, yang terbit di Bairût tahun 1886. Di dalamnya, Zaidân telah memberikan solusi tentang suatu persoalan yang mencuat dan menjadi polemik antara para ahli dari Barat pada masanya, yakni tentang karakter bahasa, fungsinya dan metode pengajarannya. Dia mampu memanfaatkan itu semua dalam studinya pada bahasa Arab dengan bertopang pada apa yang telah ditulis oleh para orientalis. Jurjî Zaidân telah memperkenalkan judul bukunya (dalam kata pengantarnya pada edisi kedua yang telah diedit) sembari berkata: “topik dari buku ini adalah studi analisis tentang bagaimana bahasa Arab itu muncul dan terbentuk (البحث التحليلي في كيف نشأت اللغة العربية وتكونت). Dengan mempertimbangkan teori “perolehan” (*iktisâbiyah*) yang sepenuhnya tunduk kepada aturan perkembangan secara umum. Dan hasil dari yang dicapai dari penelitian ini adalah; bahwa bahasa kita (bahasa Arab) tersusun dari asal-muasal yang sedikit terpotong-potong yang sebagian besar diambil dari peniruan suara alamiah yang kemudian diucapkan manusia secara instingtif.⁵⁸

Dalam konteks ini, menarik pula untuk dilihat sekilas tentang bagaimana dinamika ilmiah yang terjadi di kalangan bangsa Arab modern dalam melakukan studi-studi kebahasaan terutama dalam kaitannya dengan model kajian linguistik modern dari Barat. Beberapa kajian, di antaranya apa yang telah dilakukan oleh para Orientalis yang kebetulan berkesempatan mengajar di Fakultas Adab pada Universitas Kairo. ‘Ali ‘Abd al-Wâhîd Wâfî, seorang profesor dalam Ilmu sosiologi pada Universitas Kairo

gempuran model-model baru kajian linguistik yang datang dari Barat tersebut. Lihat Maḥmūd al-Sa’rân, *‘Ilm al-Lughah: Muqaddamah li al-Qâri’ al-‘Arabî*, (Bairût: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyah, t.th), h. 22

⁵⁸ Jurjî Zaidân, *al-Falsafah al-Lughawiyah wa al-Alfāz al-‘Arabiyah*, (Kairo: Dâr al-Hilâl, t.th), h. 16-17

dulu, mempunyai kelebihan dan andil besar dalam masalah ini, karya-karyanya tentang topik-topik ini masih menjadi referensi yang gampang diperoleh dan dekat kepada para pembaca Arab yang masih pemula dalam masalah ilmu bahasa, cabang-cabangnya dan studi-studi terhadapnya. ‘Ali ‘Abd al-Wâhid Wâfi telah menerbitkan bukunya berjudul; *‘Ilm al-Lughah*, tahun 1941, (al-mathba’ah al-salafiah al-Qâhirah), kemudian terbit lagi cetakan ke-2 yang telah diedit tahun 1944 oleh penerbit (maktabat al-nahdhah al-Misriyah-Mathba’ah al-I’timad bi al-Qâhirah). Kemudian dicetak ulang untuk kali ke-3 tahun 1950 (Lajnah al-Bayân al-‘Arabî bi al-Qâhirah). Adapun bukunya yang berjudul; *Fiqh al-Lughah* telah terbit pada tahun 1941 dan dicetak ulang ke-2 pada tahun 1944 (Mathba’ah al-I’timâd), dan untuk ke-3 kalinya pada tahun 1950 (Lajnah al-Bayân al-‘Arabî bi al-Qâhirah), kemudian dicetak ulang oleh Lajnah al-Bayân al-‘Arabi tahun 1956.

Pada tahun 1946 ‘Ali Abd al-Wâhid Wâfi menerbitkan pula bukunya yang lain yang diberinya judul; *al-Lughah wa al-Mujtama’*, buku ini adalah mata rantai dari karya-karya kelompok kajian filsafat Mesir yang dibimbing dan diketuai oleh ‘Ali Abd al-Wâhid Wâfi sendiri dan Sekretaris umumnya, ‘Usmân Amîn. Diterbitkan di Kairo oleh Dâr Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyah, Isa al-Bâbî al-Halabî wa Syirkâh. Kemudian dicetak ulang oleh penerbit yang sama untuk kali kedua, edisi yang sudah direvisi dan disunting, pada tahun 1951. Pada tahun 1947 ‘Ali Abd al-Wâhid Wâfi menerbitkan pula bukunya yang lain berjudul; *Nasy’at al-Lughah ‘inda al-Insân wa al-Thifl*, yang diterbitkan oleh Dâr al-Fikr al-‘Arabî, cetakan pertama.

Adapun Muhammad Mandzûr, seorang dosen pada Fakultas Adab Universitas Iskandariyah, telah menerjemahkan essai dari seorang pakar bahasa Prancis, Antoine Meillet, dengan nama *Manhaj al-Baḥtsi fî ‘Ilm al-Lisân*, kemudian dipersembhkannya ke perpustakaan Fakultas sebagai sebuah teks darinya yang ditulis dengan mesin tik, kemudian essai ini diedarkan bersama essai-essai lain yang juga karya terjemahan pada waktu yang sama, yang diperkirakan karya seorang Ahli Sastra Prancis yang terkenal, Loinson, topik pembahasannya tentang Metode Pembahasan Sastra (*Manhaj al-Baḥtsi fî al-Adab*), dengan judulnya Metode

Pembahasan Sastra dan Bahasa (*Manhaj al-Baḥtsi fi al-Adab wa al-Lughah*, Dâr al-‘Ilm li al-Malâyyîn, Bairût).

Sementara itu Ibrahîm Anîs, seorang dosen pada Fakultas Dâr al-‘Ulûm Universitas Kairo, telah menerbitkan pula beberapa buku, terutama setelah dia mencapai gelar Doktor pada Universitas London, di bidang Ilmu Bahasa (Linguistik). Buku pertamanya yang terbit adalah (*al-Ashwâth al-Lughawiyah*), buku ini diedarkan oleh penerbit Maktabah Nahdhah Mesir di pasar loak. Tidak tercantum padanya tahun terbit, tapi dapat diprediksi setelah dipelajari secara mendalam, dia diterbitkan pada sekitar tahun 1947, pada tahun tersebut, buku ini adalah buku yang pertama ditulis dalam bahasa Arab yang menyajikan topik-topiknya sesuai dengan sudut pandang ilmu modern. Kemudian terbit pula buku keduanya dengan judul (*al-Lahjât al-‘Arabiyah*), dalam buku ini pun tidak tercantum tahun terbitnya (diedarkan oleh Dâr al-Fikr al-Arabî-Mathba’ah Risâlah). Penerbit Lajnah al-Bayân al-‘Arabî kemudian mencetak ulang untuk cetakan kedua pada tahun 1952. Setelah itu, Anîs juga menerbitkan bukunya lain (*Mûsîqât al-Syi’ri*). Pada tahun 1951 telah terbit pula bukunya *Min Asrâr al-Lughah* yang diedarkan oleh Maktabah al-Anjalu al-Mishriyah terbitan Lajnah al-Bayân al-Arabî, Kairo. Kemudian terbit bukunya *Dilâlâh al-Alfâdz* (Multazim al-Thab’i wa al-Nasyr Maktabah al-Anjalu al-Mishriyah, Kairo. Cetakan pertama 1958).

Pada tahun 1950 telah terbit pula buku terjemahan lengkap dari buku populer “Bahasa” (*al-Lughah*) karya Ahli Bahasa Prancis terkenal, J. Vendryes: *Le Langage* (Cetakan Lajnah al-Bayân al-‘Arabî dan diedarkan oleh Maktabah al-Anjalu al-Mishriyah, Kairo). Karya ini disunting oleh ‘Abd al-Ḥamid al-Dawâkhillî dan Muḥammad al-Khashâsh, yang pertama, waktu itu adalah asisten dosen pada Fakultas Dâr al-‘Ulûm, sedang yang kedua, dosen pada Fakultas Sasra Universitas ‘Ain al-Syams. Kemudian lahirlah generasi baru, setelah yang sudah kami sebutkan di atas, mereka umumnya mengambil keahlian (*takhashshus*) dalam ilmu bahasa (Linguistik) atau salah satu cabang dari ilmu ini, di London. Sebagian dari mereka sekarang mengajar di Fakultas Dâr al-‘Ulûm Universitas Kairo seperti Tammâm Ḥassân, ‘Abd al-Raḥmân Ayyûb dan Kamâl Basyar.

Sedang pada Fakultas Sastra Universitas Iskandariyah seperti Maḥmūd al-Sya'rān dan Muḥammad Abū al-Faraj dan lain-lain.⁵⁹

Untuk menjaga kelangsungan dan keselamatan bahasa Arab, menjadikannya mampu menjawab tuntutan ilmu pengetahuan dan kesenian dan agar sesuai dengan kebutuhan hidup pada zaman modern ini maka di Mesir didirikanlah *Majma al-Lughah al-'Arabiyah*. Maksud dari pendirian tersebut antara lain adalah, di samping menjaga kelangsungan bahasa ini dari “kematian” tetapi juga untuk memenuhi kebutuhan penyesuaian dengan zaman modern. Oleh karenanya badan ini mengganti kosakata-kosakata umum (*'āmiyah*) dan asing yang belum mengalami proses Arabisasi (*mu'arrab*) menjadi bahasa Arab yang telah terarabisasikan (*mu'arrabah*), membuat kamus kecil khusus tentang kosakata-kosakata ilmu pengetahuan, kesenian dan sebagainya, kemudian disebarakan secara periodik. Membuat kamus besar yang memuat tentang penyimpangan-penyimpangan yang terjadi dalam bahasa Arab dan menerangkan akar-akar perkembangannya, seperti beredarnya tafsiran-tafsiran dan daftar kata-kata atau ungkapan-ungkapan yang menyimpang yang harus dihindari. Mengadakan kajian-kajian ilmiah terhadap dialek (*lahjah*) bahasa Arab modern di Mesir dan di Negeri-negeri Arab lainnya.⁶⁰

Untuk mencapai maksud itu, lembaga ini (*Majma' al-Lughah al-Arabiyah*) semenjak berdirinya, telah mengerahkan semua potensi yang ada, terutama untuk mencapai kedua tujuannya itu. Akan tetapi dalam realisasinya, terkadang terkesan agak *over-acting*, berlebih-lebihan dan sia-sia, seperti terlihat misalnya dalam pembahasan yang hanya berkutat pada masalah transkripsi-Arab (*al-khath al-'arabi*) dan cara-cara membetulkannya atau tentang pembatasan jumlah kamus-kamus yang akan diedarkan. Lembaga ini telah merumuskan untuk dirinya sendiri beberapa tujuan akan tetapi itu semua tidak akan bermanfaat secara tepat sasaran tanpa

⁵⁹ Gambaran tersebut di atas dapat dilihat dalam Maḥmūd Sya'rān, *Ilm al-Lughah: Muqaddamah li al-Qāri' al-'Arabi*, (Bairūt: Dār al-Nahdhah al-'Arabiyah, t. th), h. 29-34. Senada dengan yang di atas lihat pula Ramadhān 'Abd al-Tawwāb, *Fushūl fi Fiqh al-Lughah al-'Arabiyah*, (Kairo: Maktabah al-Khānījī, 1979), h. 13-22

⁶⁰ Lihat majalah *Majma' Fuād al-Awwal li al-Lughah al-'Arabiyah*, jilid-1, Oktober 1934, h. 22

mengetahui hakikat dan dasar-dasar umum yang dikemukakan oleh ilmu bahasa (linguistik). Seandainya studi kita bisa mengerti hakikat bahasa itu adalah hidup dan berkembang, maka lembaga *majma'* ini harus menemukan cara yang tepat untuk mencapai tujuan-tujuan tersebut. Akan tetapi jika studi kita terhadap bahasa adalah studi yang kaku dan terbatas, maka cara yang dipakai oleh lembaga *majma'* ini pun sangat kaku dan terbatas, yakni berupa alat-alat yang tidak memberikan kekayaan dan pencerahan pada hal zaman sudah berubah.

Oleh sebab itu, kami berpendapat, bahwa sesuatu yang dapat membantu lembaga ini untuk mencapai tujuan-tujuannya adalah bahwa lembaga ini harus “bekerja” dan “membantu” terlebih dahulu menyebarkan “ilmu bahasa” (linguistik) dalam bahasa Arab, dengan bahasa yang mudah, dapat dimengerti, sehingga terbukalah jalan, mudah dirasakan, dan terbetiklah dalam fikiran para pemikir untuk menjaga “keselamatan bahasa Arab” dan tujuan-tujuan lainnya. Dalam rangka itu, Maḥmūd Sa'rân mengusulkan bahwa kita harus menuliskannya ke dalam bahasa Arab apakah lewat penelitian, penerbitan bahkan juga dengan menterjemahankan karya-karya linguistik Barat tersebut ke dalam bahasa Arab. Maḥmūd Sa'rân⁶¹ mengatakan; jika para ahli Barat mengeluhkan lambannya penyebaran ilmu bahasa ini dan hasil-hasilnya jarang terpakai, maka keluhan kita di kalangan yang berbicara dalam bahasa Arab adalah masih asingnya kita terhadap ilmu ini dengan segala sumbernya. Sesungguhnya sudah seharusnya kita mengenali usaha keras yang telah dilakukan selama satu abad yang lalu dan inilah hasil dari perkenalan kita terhadap dasar-dasar lama yang telah dilakukan itu. Kita harus menuliskan ilmu ini dengan bahasa Arab, maka “ilmu bahasa” kita tersebut bukanlah seperti apa yang dibatasi oleh para pakar ketika melakukan studi terhadap dasar-dasarnya yang asing. Akan tetapi menulis ilmu ini dalam bahasa Arab dan menerapkannya dalam lapangan kajian bahasa Arab membutuhkan kesungguhan yang ekstra keras, terutama untuk memberikan contoh terhadap apa-apa

⁶¹ Maḥmūd Sya'rân, *ʿIlm al-Lughah: Muqaddamah li al-Qâri'î al-'Arabî*, (Bairût: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyah, t. th), h. 28

yang telah ditulis dalam ilmu ini dengan bahasa Barat, maka itu bukanlah perkara yang gampang.

Ada dua hal penting dalam konteks menyemarakkan studi bahasa atau linguistik ini di kalangan masyarakat Arab modern sekarang dengan menggunakan pendekatan modern. Hal itu penulis ringkaskan dari pemikiran seorang Maḥmūd Sa'rān⁶² sebagai berikut:

1. Menurutnya, yang harus dijawab oleh para peneliti Arab, dalam konteks kesulitan ini, adalah menerjemahkan dan menetapkan istilah-istilah (terminologi) ilmu linguistik modern ini ke dalam bahasa Arab. Kenapa demikian? Karena sesungguhnya ilmu ini memuat beberapa deskripsi yang belum tertangkap di dalam fikiran para peneliti Arab, terkadang istilah-istilah tersebut tidak tercakup dan terungkap dalam terminologi Arab karena maknanya yang dalam. Oleh karenanya, lebih baik menghindari pemakaiannya agar supaya tidak bercampur antara makna asli dan makna baru yang dimaksudnya. Para peneliti Arab, dengan sendirinya, terpaksa menetapkan beberapa istilah baru, dan kadang-kadang tetap mempertahankan istilah asing tersebut hingga suatu waktu tertentu –setelah membanjirnya karya-karya dan studi-studi tentang dasar-dasar ilmu baru ini dan cabang-cabangnya– hingga akhirnya munculnya istilah-istilah Arab yang lebih asli dan akurat. Bahwa telah terjadi perbedaan antara para penulis dan penterjemah, ini lumrah dan realistis saja, terutama terhadap beberapa istilah yang merujuk kepada satu arti. Sebagai contoh misalnya perbedaan dalam terjemahan dua istilah dasar *consonant* (Prancis: *Consonne*) dan *vowel* (Prancis: *Voyelle*).

Ibrahîm Anîs misalnya, menerjemahkan kedua istilah tersebut dalam bukunya; *al-Ashwâth al-Lughawiyah*, dengan “*al-sâkin*” dan “*al-shauth al-lîn*.”⁶³ Sedang dalam bukunya *Min Asrâr al-Lughah*, diterjemahkannya dengan “*ḥarf*” dan “*ḥarakah*.”⁶⁴ Sudah dimaklumi bahwa “*al-ḥarf*” dalam penggunaan bahasa Arab lama berarti *consonant* dan *vowel* sekaligus. Maka seakan-akan

⁶² Maḥmūd Sya'rān, *ʿIlm al-Lughah: Muqaddamah li al-Qāriʿi al-Arabī*, (Bairūt: Dār al-Nahdhah al-ʿArabiyah, t. th), h. 29-45

⁶³ Ibrahîm Anîs, *al-Ashwâth al-Lughawiyah*, (Kairo: Maktabah Nahdhah Mesir, t.th), h. 34

⁶⁴ Ibrahîm Anîs, *Min Asrâr al-Lughah*, (Kairo: Lajnah al-Bayân al-ʿArabī, 1951), h. 171

Sebagian lain menggunakan istilah Arab yang lama yang terbatas maknanya, untuk menggambarkan sesuatu yang baru. Boleh jadi dipakainya istilah itu malah membuat para pembaca semakin tak mengerti maksud pembicaraannya, terutama yang tercantum di teks dengan satu istilah bahasa Arab, sedang yang dimaksud adalah makna yang lama, atau istilah yang sama tapi yang dimaksud adalah makna yang baru, tanpa ada keterangan sedikit pun dari penulis.

2. Di antara kendala yang harus diselesaikan oleh para peneliti Arab adalah mengikis habis “cara-pandang atau persepsi” (*al-wahm*) yang lama yang telah melekat di kepala mereka sebagai hasil dari studi mereka terhadap beberapa aspek dari aktifitas bahasa Arab lama. Ini pekerjaan yang maha penting dan sangat sulit, dan boleh jadi tidak akan menghasilkan apa-apa, kecuali dengan malakukan studi bahasa Arab ini dengan menggunakan pendekatan studi-studi kebahasaan yang baru dengan memaparkan dasar-dasar ilmu linguistik modern dengan pemaparan yang lebih detil, benar, lugas dan jelas, atau paling tidak, dengan keterangan yang menjelaskan perbedaan antara beberapa deskripsi yang berbeda kepada pemilik bahasa.

Ada beberapa “cara pandang atau persepsi” yang mesti harus dikikis habis ketika berhadapan dengan ilmu modern ini, yang terpenting di antaranya adalah sebagai berikut:

a). Bahwa para pembaca dari kalangan Arab ketika terlibat secara aktif membaca ilmu baru ini akan tetapi di benaknya masih ada “pengetahuan-pengetahuan” (معلومات) yang belum sesuai dengan ilmu ini. Di antara “pengetahuan-pengetahuan” tersebut terkadang sangat terkait dengan permasalahan substansial seperti pembagian *kalâm* (أقسام الكلام), maka kata (الكلمة) misalnya, menurut kita, adalah “*isim*”, “*fi’il*” dan “*harf*”. Dan kita (orang-orang Arab) berpendapat bahwa pembagian semacam ini adalah rasional dan berlaku secara umum (عقلى عام), dalam artian, bahwa ia sesuai dan berlaku bagi semua bahasa dulu, kini dan akan datang.⁶⁶

’Ilm al-Lughah: Muqaddamah li al-Qari’i al-’Arabi, (Bairût: Dâr al-Nahdhah al-’Arabiyah, t. th), h. 29-32

⁶⁶ Lihat kitab-kitab nahwu Arab ketika mendefinisikan kata (*al-kalimat*). Di sini akan dikutipkan sebuah teks yang populer karya Ibn Hisyâm al-Anshâri al-Mishrî (w. 761 H) dalam kitabnya “ شرح شذور

Akan tetapi studi kebahasaan modern (الدراسة اللغوية الحديثة) melihat pembagian semacam ini tidaklah bersifat universal (umum). Studi ini melihat bahwa referensi dalam pembagian kata tersebut adalah bahasa itu sendiri. Oleh karena itu, terkadang apa yang tidak sesuai bagi satu bahasa tapi sesuai pada bahasa lainnya. Artinya, bahwa pembagian kata haruslah dibatasi oleh kebiasaan pemakaiannya (طبيعة الاستعمال اللغوي) di setiap bahasa itu, tidak memulai studi suatu bahasa tersebut dengan cara pembahasan tentang “*isim*”, “*fi’il*” dan “*ḥarf*”.⁶⁷

b). Hal penting lain yang telah sangat membekas dalam benak kita adalah ketidakmampuan kita membedakan antara studi deskriptif (*al-dirâsah al-washfiyah*) dan studi sejarah bahasa (*al-dirâsah al-târîkhiyah li al-lughah*). Kita terlalu memuja secara berlebihan bahasa Arab kita ini sehingga membuat kita menghayal bahwa bahasa ini tidak akan pernah berubah semenjak diturunkannya al-Qur’an al-Karim dengannya, kalau pun ada maka dia mengalami perubahan yang amat sedikit sekali. Dalam studi-studi kita, kita bersaksi dengan argumentasi pada masa Jahiliyah, masa munculnya Islam sampai masa Abbasiyah, demikian

الذهب ” Editor Muḥammad Muḥyiddîn ‘Abd al-Ḥamîd –diedarkan dan dicetak oleh al-Maktabah al-Tijâriyah al-Kubrâ milik Musthafâ Maḥmûd, tahun cetakan tidak disebutkan, hal. 6), Ibn Hisyâm menjelaskan pendapatnya tentang isi teks yang mengatakan bahwa kata (*al-kalimat*) itu adalah *isim*, *fi’il*, dan *ḥarf*: saya berpendapat; kata adalah satu jenis dari pembagian yang tiga macam itu tak ada yang lain. Dia berkesimpulan demikian untuk membantah mereka yang tidak sejalan dengan pendapatnya. Mereka itu berkata: ”sebagai argumen ringkas adalah bahwa makna ada tiga; yakni substansi (ذات), kejadian (حدث) dan penghubung (رابطة) antara substansi dan kejadian, maka substansi (ذات) adalah *isim*, kejadian (حدث) adalah *fi’il*, sedangkan penghubung (رابطة) adalah *ḥarf*. Dan kata apabila dia menunjukkan satu makna yang lain darinya maka itu adalah *ḥarf*, jika menunjuk kepada makna pada dirinya dan menunjuk masa berlakunya maka itu adalah *fi’il*, sedangkan jika tidak demikian maka itu adalah *isim*.”

Setelah itu semua, Kemudian Ibn Hisyâm langsung memaparkan pendapat Ibn al-Khubbâz yang mengatakan bahwa pembagian kata kepada *isim*, *fi’il* dan *ḥarf* tidak saja terbatas pada bahasa Arab tapi juga bagi semua bahasa karena dasar dari pembagian tersebut bersifat rasional “عقلی”. Oleh karena itu, semua bahasa dalam hal ini pasti serupa, yakni bahwa kata, pada bahasa mana saja, adalah satu jenis yang berlaku padanya tiga macam bentuk pembagian tadi; *isim*, *fi’il* dan *ḥarf*.

Ibn Hisyâm (hal. 6) berkata: Ibn al-Khubbâz berkata: “pembatasan kata ke dalam tiga macam bentuk pembagian itu tidak hanya berlaku khusus pada bahasa Arab, karena argumentasi atas pembagiannya pada tiga macam itu bersifat rasional ‘عقلی’ sedang hal-hal yang bersifat rasional (الأمر العقلية) tidak akan berbeda karena perbedaan bahasa”. Lihat hal ini dalam Maḥmûd Sya’rân, *‘Ilm al-Lughah: Muqaddamah li al-Qâri’i al-Arabî*, (Bairût: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyah, t. th), h. 38

⁶⁷Lihatlah pasal khusus tentang pembagian *kalâm* (أقسام الكلام) atau *part of speech* dalam buku Otto Jespersen: *The Philosophy Of Grammar (Falsafah al-Nahwi)*, (London, George Allen and Unwin Ltd. Pp. 58-71 (reprinted 1948) dan lihat pula Dalam buku “*La Langage*” karya Vendreyes, terjemahan al-Dawâkhillî dan al-Qashâs, pada pasal yang membahas Macam-macam Perbedaan Kata (الأشكال المختلفة للكلمات) dari hal. 155-181. lihat pula hal yang agak rinci tentang topik ini dalam “*al-Falsafah al-Lughawiyah*” pada bab khusus “Objek Ilmu Bahasa” dari buku tersebut.

seterusnya. Kita semestinya harus menerima bahwa bahasa Arab *al-fushhâ* (الفصحى) dalam masanya yang panjang, dengan penjagaan yang maksimal terhadapnya secara umum, telah mengalami perubahan di sana sini. Apa pun bentuk nama dari perubahan itu yang jelas dalam kaca mata ilmu itu adalah “perubahan” yang harus dipelajari secara tematis atau topik pertopik dengan cara bebas dari doktrin-doktrin atau dogma-dogma tertentu.

Hal yang aneh misalnya bahwa kita mempelajari “*al-dakhîl*” dan “*al-muwallaḍ*”, kita pun berbicara tentang *gharîb al-Qur’ân al-karîm* dan *al-ḥadîs al-syarîf* di mana di dalam keduanya terdapat kata-kata yang aslinya adalah dari bahasa asing. Kita juga bicara tentang “perkembangan” bahasa Arab dan “kemajuannya” (رقيه) di beberapa masa, termasuk juga tentang “sturukturanya” (أساليب) yang telah ditelan masa dan tidak terpakai lagi. Kita juga berbicara tentang sejarah sastra Arab (تاريخ الأدب العربى), tentang tahap-tahap yang dilalui oleh struktur syair (أسلوب الشعر) atau struktur prosa (أسلوب النثر), akan tetapi bersamaan dengan itu, kita menentang ketetapan hukum universal (الحكم العام), pada hal hukum itu sangat jelas dan akan tetap berlaku, suka atau tidak suka, yakni bahwa bahasa Arab telah terkena perubahan di sana sini, mulai dari turunnya al-Qur’an hingga saat ini. Kita melihat bahwa ini sangatlah penting bagi bahasa ini yang harus dijaga sebagaimana juga keharusan kita menjaga al-Qur’an al-Karim.

Adapun bahasa al-Qur’an tidaklah seperti bahasa syair jahiliyah, tidak pula seperti bahasa para pujangga Arab kuno atau para dukunnya, dia tidak akan pernah serupa dengannya sampai kapan pun. Sedangkan perubahan-perubahan yang terjadi dalam bahasa Arab *fushhâ* (الفصحى) itu tidaklah menimpa dasar-dasar sturuktur bahasa ini secara umum, oleh karena itu, membicarakan dan mendaftarnya tidaklah akan membahayakan penjagaan kita kepada kitab Allah tersebut dan tidak pula kepada peninggalan-peninggalan sastra dahulu, bahkan pembahasan tentang semua itu adalah sebuah keniscayaan terhadap kewajiban ilmiah karena dengan begitu akan menambah wawasan kita terhadap bahasa ini dan sejarahnya. Pemahaman yang baik terhadap bahasa dan sejarahnya itu adalah langkah utama yang seharusnya didahulukan ketika kita berbicara tentang “penjagaan bahasa” atau

“pertumbuhannya” atau “pemanfaatannya” untuk memenuhi kepentingan aktivitas ekonomi dan perdagangan sesuai dengan tuntutan zaman modern dan peradabannya sekarang.

Sesungguhnya pengamatan sepintas tentang aspek bunyi saja, terutama ketika mereka berbicara dalam bahasa Arab yang fasih, sebagaimana yang diperagakan oleh beberapa negara Arab, sungguh merupakan kenyataan yang tak terbantahkan, karena bunyi (نطق) di Mesir berbeda dengan bunyinya di Irak, dan bunyinya di Irak berbeda pula dengan yang di Libya, Tunis, Aljazair dan di Magrib.⁶⁸ Sesungguhnya studi tentang aspek-aspek

⁶⁸ Di antara contoh-contoh kosakata yang seperti ini adalah penggunaan istilah “الجامعة” (universitas) di Tunis maknanya adalah “الرابطة” (perkumpulan) atau “النقابة العمالية” (perserikatan buruh). Salah seorang mahasiswa dari Fakultas Adab dan Tarbiyah di “الجامعة الليبية” (Universitas Libya), bercerita bahwa mereka pada suatu saat pernah mengadakan studi tour (رحلة الجامعة) ke Tunisia dengan mengendarai mobil/bus kampus (حافلة الجامعة) dan di bus tersebut tertulis kata “الجامعة الليبية”, spontan saja orang-orang Tunis yang menyambut kedatangannya menyangka bahwa mereka salah satu rombongan “serikat buruh” dari Libya.

Penduduk Tunisia memakai istilah “وزارة الفلاحة” dengan makna “وزارة الزراعة” (Kementerian Pertanian). Berikut ini adalah kosakata Irak yang dipakai dalam bahasa Arab *fushhâ* tapi tidak dipakai di Mesir, di antaranya hampir-hampir tidak pernah terpakai sama sekali hingga hari ini. Misalnya, kata “محابس” di Irak apabila digandengkan dengan “محاسب الكلية” (Dekan) setara dengan “معاون الكلية” di Mesir. Sedangkan kata “معاون الكلية” di Irak maka artinya “Pembantu Dekan” (مساعد عميد الكلية). Kata “الجابي ح الجبابة” di setiap instansi pemerintahan. Kata “ملاّحظ” di Irak artinya “kepala kantor” (رئيس الكتاب) di Mesir. Kata “البرق” (kilat) dalam bahasa Irak, di Mesir, kita sebut dengan “التلغراف” (telegram). Kata “رزمة ج رزم” (paket) dipakai oleh orang Irak dengan arti “طرد” (paket dalam bahasa ‘amiyah) yang dikirim lewat pos. Mereka mengatakan “دائرة الرمز” maka kata “دانرة” bagi mereka dipergunakan dalam arti bagian-bagian tertentu untuk kepentingan/kemashlahatan negara dan semisalnya. Kata “الصف” di Irak, sebagaimana juga di Suriya, diartikan dengan “السنة الدراسية” (tahun ajaran), dan ketika terjadi kerjasama antara Mesir dan Suriya, maka mulailah mereka menyatukan sebagian besar kata-kata dan istilah-istilah, dan pada saat yang sama, mulailah buku-buku kantor kementerian pendidikan dan pengajaran dicetak di Kairo memakai istilah “تلاميذ السنة الخامسة” (murid-murid kelas lima), pada hal sebelumnya mereka mengatakan “تلاميذ الصف الخامس”.

Kalau disebutkan kata “معلم” (pengajar/guru) di Irak maka para pendengar mengerti bahwa yang dimaksud adalah orang yang mengajar di madrasah-madrasah Ibtidaiyah atau sekolah-sekolah Dasar. Ada pun kalau disebutkan kata “مدرس” (juga berarti pengajar/guru) maka pendengar mengerti bahwa yang dimaksud adalah pengajar/guru di madrasah Tsanawiyah atau Sekolah Menengah. Kata “المعاون ج الماوعين” di Irak berarti “الطين” (susu) yang dimaksud adalah “البن الذي تتختر” (susu yang dibekukan atau dikentalkan). Ada pun “البن المحلوب” (susu yang diperah) disebut “الحليب” (susu perah), sedangkan kita di Mesir menyebut “الحليب” dengan اللبن atau اللبن. (pemakaian ala di Irak ini itulah yang dominan di Libiya). Mereka juga menggunakan istilah “خاتر” dalam arti “لبن زبادى” (susu yang bercampur mentega), (tapi yang banyak dipakai dalam bahasa buku adalah “لبن” ada pun “خاتر” hanya tambahan untuk menunjuk detilnya). Kata “علية” (kotak/kaleng) di Irak diartikan dengan “الانية الخشبية التي يختر فيها” (bejana dari kayu yang digunakan untuk memerah susu), tidak bisa untuk menunjukkan “البن عليه من الورق” (kaleng susu), (seaimana yang digunakan di Mesir), yang bisa juga menunjukkan “صفوح المقوى” (kotak kertas karton/dokumen) dan dapat pula “علية سجائر” (kotak rokok), (seperti yang dipakai di Mesir).

Ada pun kata “ثوب ج ثياب” (pakaian), di Irak berarti merujuk ke salah satu jenis pakaian yakni yang dikenal dengan sebutan “القميص الإفرنجى” (baju ala Prancis). Kata “ندافون –نداف ج ندافون” yang dikenal dalam bahasa pasarannya ‘amiyah-nya, menyebut bentuk pluralnya dengan ندايف “yang berarti “منجد”

perbedaan dalam bunyi bahasa Arab yang fasih di beberapa negara Arab yang berbeda-beda itu tentu bukanlah dimaksudkan sebagai himbauan untuk melenyapkan kesatuan Arab (uni-Arab atau الوحدة العربية) atau untuk melemahkannya. Dan sungguh hal yang menarik bahwa kita tidak peduli dengan perbedaan-perbedaan antar mereka dari postur tubuh atau tanda-tanda yang ada di wajah mereka, tidak pula pada perbedaan negeri-negeri mereka dalam aspek udara atau iklim, sungai-sungai atau tanah-tanah mereka, tidak juga perbedaan dalam keunggulan-keunggulan tertentu seperti makanan, minuman atau perhiasan. Kita tidak mengambil itu semua atau sebagian darinya sebagai standar hukum yang baik bagi yang mengakui hal itu lalu mengklaim bahwa dia sebagai orang yang “fundamentalis” (رجعي) atau “kolonialis” (استعماري) atau “berwawasan sempit” (الافتق). Akan tetapi mayoritas dari kita tidak mau menerima fakta dan kenyataan yang tengah berlangsung terutama yang berkaitan dengan bahasa Arab. Pengamatan seperti ini, atau yang semacamnya, tergambar dalam benak kita yang akan “menghakimi” bahasa Arab dengan hukuman yang buruk, akan menodainya dengan luka yang dalam. Sebenarnya, dengan begitu, dia tidak menyadari bahwa dia telah menghukum dirinya sendiri dengan kebodohnya dan ketidaktahuannya bahwa bahasa itu hidup dan berkembang. Apabila seseorang berkata bahwa bentuk-bentuk perbedaan antara bahasa Arab yang *fashih* di beberapa negara Arab itu tidak hanya terbatas pada perbedaan pada bunyi belaka (seperti aspek *makhraj* dari tempat keluarnya bunyi tersebut, atau mengenai langgamnya dan lain-lain) bahkan lebih luas lagi hingga meliputi kosakata (مفردات) dan ungkapan-ungkapan

(yakni orang membusar kapas dan membuat tempat-tempat tertentu untuk pembusarannya). Mereka menyebut “الجزار” (penjagal/penyembelih/pembantai) di Irak dengan “قصاب” (penjagal/penyembelih/pembantai), (di Mesir yang lebih sering dipakai adalah kata yang pertama sedangkan yang kedua terbatas pemakaiannya hanya pada buku-buku pelajaran atau yang semisal). Kata “امتلات العلو” berarti “سوق الخضروات والفواكه” (pasar sayur-mayur dan buah-buahan). Mereka mengatakan: “امتلات علوى المخبضرات” (pasar itu penuh dengan sayur-mayur). Mereka juga mengatakan “علوى الحنطة والشعير” (pasar *al-hinthah* dan *al-sya’ir* ‘sejenis gandum’) itu berarti tempat-tempat berjualan *al-hinthah* dan *al-sya’ir* (atau sejenis gandum). Yang mereka maksud dengan perkataan “مخبض ج مخبضرات” adalah seperti apa yang di Mesir disebut dengan “خضار”. Kata “الزقي” (sejenis buah buah semangka) di Irak, mereka menyebutnya di Mesir dengan “البطيخ” (buah semangka), mereka mengatakan “اشتريت رقية أو ثلاث رقية” (saya membeli satu buah atau tiga buah semangka). Sedangkan kata “البطيخ” mereka pergunakan seperti “الشمام” dalam bahasa kita di Mesir. Lihat Mahmūd Sya’rān, *‘Ilm al-Lughah: Muqaddamah li al-Qāri’i al-Arabi*, (Bairūt: Dār al-Nahdah al-‘Arabiyah, t. th), h. 41

(العبارات). Bentuk serangan seperti ini lebih keras lagi ketimbang pendapat pertama seperti yang telah kita sebutkan di muka.⁶⁹ Mereka lupa bahwa pengetahuan tentang bentuk-bentuk perbedaan tersebut adalah langkah awal untuk mendefinisikannya agar mudah dimengerti oleh anak-anak kita di berbagai belahan negaranya dan sungguh pendefinisian ini akan membuahkan kedekatan (*al-taqrîb*) dan persatuan (*al-tauhîd*) antara sesama mereka.

c). Di antara hal penting lain yang masih saja melekat dibenak para pengkaji bahasa di kalangan kita orang Arab ialah bahwa menggambarkan bahasa pasaran atau umum “العامية” dengan gambaran yang salah dan penuh emosi. Oleh karena itu, bahasa pasaran (العامية) bagi kita adalah sebuah “virus” (منحطة) atau sejenis penyakit yang merusak bahasa Arab *al-fashîh* atau *al-shahîh*. Anggapan semacam ini telah menjadi-jadi di kalangan kelompok mereka sehingga mereka berpendapat bahwa bahasa ini tidak sesuai dengan kaidah-kaidah (*qawâid*) atau dasar-dasar yang telah baku (أصول), tidak mudah bagi mereka untuk menerima bahasa semacam ini. Ditinjau dari berbagai aspeknya, bahasa ini adalah tetap disebut “bahasa” seperti bahasa-bahasa lainnya dan sangat mungkin untuk diungkap kaidah-kaidahnya dan dideskripsikan hakikatnya. Dan sangat boleh jadi ia merupakan salah satu dialek (*lahjah*) dari dialek-dialek umum lainnya atau dikenal juga dengan sebutan (لغة عامة مشتركة) yang boleh jadi suatu hari kelak dikenal dengan sebutan (لغة أدبية فصيحة). Dengan ungkapan lain, bahwa pengertian tentang korelasi antara “bahasa” (*al-lughah*) dan “dialek” (*al-lahjah*), atau pengetahuan tentang perkembangan bahasa-bahasa masih merupakan hal asing di benak mayoritas pelajar kita.

d). Diantara problema yang cukup besar dan masih menancap di benak mayoritas para pengkaji bahasa dari kalangan

⁶⁹ Adapun contoh-contoh ungkapan khusus yang dipakai dalam bahasa buku/tulis di dalam distrik Arabia dan tidak dipakai oleh yang lainnya adalah seperti apa yang telah teramati dalam bentuk-bentuk undangan resepsi atau perkumpulan di Libya. Mereka mengatakan misalnya: نشرف بدعوتكم لحضور حفل الشاي الذي يقام على شرف الأستاذ... عند الساعة... (kami mengundang saudara untuk menghadiri pesta teh dalam rangka menyambut bapak... pada jam...). Sedangkan kita di Mesir menulis “تكريماً” atau “احتفالاً” sebagai ganti dari “على شرف”... dst, dan sebagai ganti dari “عند الساعة” (terdakang ditulis dengan “على” atau “في الساعة”). Lihat kutipan yang panjang ini dalam Maḥmūd Sya’rān, *‘Ilm al-Lughah: Muqaddamah li al-Qāri’i al-Arabi*, (Bairūt: Dār al-Nahdhah al-‘Arabiyah, t. th), h. 41-42

kita adalah mereka tidak membedakan antara studi “grammatika” (*al-naḥw*) dan studi “bahasa” (*al-lughah*) sehingga sebagian besar dari mereka masih mengira bahwa bahasa Arab *al-fushā* itu adalah gramatika (*al-naḥw*) itu sendiri. Sungguh mereka telah mengkultuskan *al-naḥw* ini secara berlebihan. Oleh karena itu, jika anda ingatkan mereka bahwa *al-naḥw* ini mungkin saja, suatu saat nanti, akan mengambil bentuk lain dan akan mengalami pembaruan-pembaruan, dan boleh jadi akan datang seorang ilmuwan (*‘ālim*) mencetuskan *al-naḥw* baru bagi bahasa Arab yang sama sekali berbeda dengan *al-naḥw* yang telah mapan, sebagaimana yang telah dipelajari ini, maka sungguh hal itu akan mengacaukan mereka dan mereka tidak akan pernah mampu memahaminya.⁷⁰

Maka ini harus dijelaskan kepada mereka bahwa bahasa apa saja atau dialek apa saja, atau apa pun bahasa yang dipergunakan oleh sekelompok orang pasti pada dasarnya sendiri, memiliki “sistemnya” sendiri dan mengandung kaidah-kaidahnya tersendiri pula. Maka kewajiban ahli bahasa atau ahli grammarlah (*al-naḥw*) mendeskripsikan bahasa, dialek atau bentuk-bentuk dari tuturan (*al-kalām*) tersebut, kewajibannya menyingkap hakikat dan kaidah-kaidahnya, kemudian memahami dan menentukan cara atau metode perbaikannya. Maka tatkala seorang ahli bahasa atau ahli grammar mendeskripsikan, menganalisis atau melakukan studi terhadap sesuatu yang pada dasarnya teratur itu maka ia boleh saja berbeda dalam ketetapanannya, dalam deskripsinya, studinya atau dalam analisisnya dengan para ahli lainnya, sesuai dengan dasar-dasar yang telah ditetapkan, atau sesuai dengan metode pendekatan (*المناهج*) yang diikutinya, atau sesuai dengan sarana dan prasarana yang telah dibuatnya. Karena sesungguhnya grammar (*al-naḥw*) itu adalah salah satu bentuk dari studi bahasa deskriptif

⁷⁰ Sesungguhnya sekarang, pada abad modern ini, telah terjadi pembaharuan-pembaruan terhadap *‘ilm al-naḥw* ini. Sesungguhnya sudah banyak tokoh-tokoh *naḥw* yang menggugat atau mempertanyakan epistemologi ilmu ini. Di antara tokoh-tokoh yang agak vocal menyuarakan hal ini adalah Syaḡī Dhayf yang sudah menulis buku yang diberinya Judul; *Tajdid al-Naḥw* pada tahun 1981. Untuk lebih jelasnya lihat Sahkholid Nasution, *Reformulasi Materi Naḥwu Sebagai Solusi Alternatif Upaya Mengatasi Problematika Pembelajaran Bahasa Arab Untuk Tingkat Pemula: Studi Pemikiran Naḥwu Syaḡī Dhayf*, (Tesis Megister, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2003), h. 114-115

bagi satu aspek dari aspek-aspek lainnya dari bahasa ini atau bisa juga berupa sebuah analisis deskriptif terhadapnya.

Jika kita angkat contoh misalnya dari seorang ahli ilmu alam yang bertujuan untuk mendekatkan (التقريب) atau menjelaskan (التوضيح) tidak untuk menyamakan maka kita akan mengatakan bahwa sesungguhnya “sekumpulan sinar matahari” (المجموعة الشمسية) berjalan di atas aturan tertentu semenjak zaman dahulu, maka dia sudah “teratur” (منظمة) pada esensinya, maka jika kita tidak mampu memahami “aturan” tersebut tentu tidaklah berarti bahwa dia tidak teratur, dan andai kata suatu saat kita menyadari bahwa deskripsi kita terhadap “aturan” itu atau ketetapan kita terhadapnya ternyata keliru, tidaklah masalah itu. Maka janganlah langsung disimpulkan secara tergesa-gesa bahwa aturan tersebut telah rusak dan salah. Sesungguhnya ia pada dasarnya teratur kemudian datanglah seorang ilmuwan mendeskripsikan aturan itu atau mengalisis dan mendeskripsikannya sesuai dengan kapasitas “ilmunya” itu.

Kami akan melangkah selangkah lagi terutama menyangkut masalah pendekatan (التقريب) ini, kami akan mengatakan: sesungguhnya para ahli ilmu bumi (geologist/الجغرافيون) zaman dahulu berkeyakinan bahwa bumi ini bersifat “datar” (مسطحة), lalu mereka menyusun beberapa kesimpulan terhadapnya, kemudian pandangan ini berubah lalu “ditetapkan” (أثبتت) oleh para ahli bahwasanya bumi itu “bulat seperti bola” (كروية). Ini tentu tidak berarti bahwa bumi adalah datar meski mereka mengira demikian, atau kemudian ia berubah menjadi bulat setelah dilihat demikian, akan tetapi dia pada dasarnya memang memiliki aturan, dia memiliki sifat-sifat dan ciri-ciri tersendiri, dan kewajiban para ahli falak (فلكي) atau ahli geologilah untuk menganalisis deskripsi dari aturan tersebut, dan terkadang mereka tersalah karena keterbatasan sarana-prasarananya untuk memahami “hakikatnya”, dan terkadang boleh jadi dua orang ahli akan berbeda dalam membuat sarana-prasarana itu sendiri guna menetapkan hasil-hasil studinya.

Ada satu contoh lagi dalam rangka tujuan untuk mendekatkan (التقريب) atau menjelaskan (التوضيح) ini, kali ini berdasarkan kepada lapangan *physiology*: sesungguhnya setiap kita memiliki anggota tubuh yang masing-masing mempunyai aturan-

aturan dan dasar-dasarnya sendiri akan tetapi ketidaktahuan kita terhadap aturan itu tidak berarti bahwa anggota tubuh tersebut, pada kondisi normal, tidak menjalankan fungsinya atau dia tersalah dalam menjalankan fungsinya atau kurang “bagus” fungsinya. Sesungguhnya ketidaktahuan orang biasa terhadap bagaimana proses terjadinya penglihatan tidak berarti bahwa ia tidak dapat melihat, sebagaimana juga seseorang yang tidak tahu proses mendengar, meraba, mencium, mencerna, dan mengalirnya darah, tidaklah dapat disimpulkan bahwa fungsi-fungsi ini tidaklah berlaku pada dirinya. Sesungguhnya setiap kita mempunyai semua anggota tubuh yang teratur (sistemik) secara esensial ini, kemudian datanglah para ahli, mereka menetapkan hakikat dari aturan tersebut. Sebagaimana kita ketahui dalam sejarah ilmu-ilmu bahwa deskripsi itu sangatlah terbatas atau bahkan, dalam masa-masa tertentu, salah karena keterbatasan sarana-prasarana atau tersalah dalam menetapkan dasar-dasar ini dan itu, dikarenakan sebab-sebab lain, lalu dibetulkan dan dirinci di kemudian hari manakala telah memadainya saran-prasarana, dan demikian pula dengan metode pendekatannya begitu seterusnya. Studi ilmiah telah mengantar kita sampai kepada pengumpulan rincian-rincian yang banyak atau perubahan-perubahan mendasar sebagaimana yang kita ketahui saat ini, demikian seterusnya.⁷¹

Demikianlah kira-kira gambaran yang agak bersemangat dikemukakan oleh seorang ahli linguistik modern dari Arab lulusan universitas Barat yakni bagaimana ketika kajian linguistik modern yang muncul di Barat tersebut bersentuhan dengan bentuk-bentuk kajian kebahasaan di kalangan Arab. Menurut penulis, ada dua teori besar di kalangan para linguistik Arab modern ini yang saling bertentangan antara satu dengan lainnya, teori pertama; seperti yang diungkap oleh Abduh al-Râjîhî, yang mengatakan bahwa ketika kita hendak menganalisis dan melakukan studi terhadap bahasa Arab maka analisis tersebut haruslah dimulai dari “dalam” yakni dari khazanah para ulama-ulama klasik bukannya dari

⁷¹ Lihat Maḥmūd Sya`rân, *‘Ilm al-Lughah: Muqaddamah li al-Qâri`i al-‘Arabi*, (Bairût: Dar al-Nahdhah al-‘Arabiyah, t. th), h. 43-45

pengaruh-pengaruh “luar”.⁷² Berbeda dengan itu, maka Maḥmūd Sya’rân malah mengemukakan teori yang berbeda dengan yang di atas. Meski tidak menyebutkan secara eksplisit namun dari ulasan-ulasannya, seperti terbaca di atas, dapatlah disimpulkan dia lebih menekankan bahwa paradigma kajian-kajian bahasa Arab yang lama haruslah mampu dirubah dan disesuaikan dengan model kajian-kajian linguistik modern yang datang dari Barat sebab bukanlah hal aneh dan tidak ada yang mesti dikawatirkan, karena hal itu biasa dan lumrah dalam siklus perjalanan sebuah peradaban. Bahwa terjadi benturan-benturan dan penyesuaian-penyeseuai istilah di sana-sini itu adalah konsekuensi logis dari masuk atau bersetuahnya kajian linguistik modern dengan kajian-kajian kebahasaan yang memang telah eksis lama di kalangan Arab. Siklus seperti itu sesungguhnya sudah pernah terjadi dalam perjalanan sejarah panjang bangsa Arab muslim zaman klasik. Bukankah peradaban Islam dahulu tumbuh dan berkembang juga disebabkan karena bersentuhannya dengan peradaban Yunani dan Persi?

C. Tema-tema Yang Dikaji Dalam *Fiqh al-Lughah*

Dari uraian panjang menyangkut kemunculan penggunaan istilah *fiqh al-lughah* di kalangan Arab dengan berbagai macam variannya tersebut dan kemudian memperbandingkan penggunaannya di kalangan para ulama terdahulu (*al-qudamâ*) dengan para ulama sekarang (*muhdatsîn*) seperti yang telah dibentangkan di atas, maka dapat diketahui bahwa tema-tema *fiqh al-lughah* yang mereka bahas meliputi tema-tema yang sekarang dikenal dengan tema-tema dalam *‘Ilm al-Lughah al-‘Arabiyah*, atau apa yang penulis sebut dengan *Arabic Linguistics* (Linguistik Arab). Untuk lebih jelasnya maka berikut akan dikemukakan tema-tema tersebut sebagai berikut: *pertama*, akan penulis ringkaskan dari uraian panjang ‘Ali ‘Abd al-Wâḥid Wâfî dalam bukunya *‘Ilm al-Lughah*⁷³ sebagai berikut; menurut Wâfî bahwa lapangan

⁷² Lihat keterangan ini dalam ‘Abduh al-Râjīhî, *Fiqh al-Lughah fî al-Kutub al-‘Arabiyah*, (Bairût: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyah, 1979), h. 33

⁷³ ‘Ali ‘Abd al-Wâḥid Wâfî, *‘Ilm al-Lughah*, (Kairo: Maktabah al-Nahdhah, 1962), h. 6-13

pembahasan ilmu bahasa itu meliputi, paling tidak, tujuh hal penting sebagai berikut;

1. Pembahasan mengenai kemunculan/asal bahasa manusia “نشأة اللغة” atau “أصل اللغة” atau (*The origin of language/origine du langage*).
2. Pembahasan mengenai kelangsungan hidup bahasa atau yang dikenal dengan istilah “حياة اللغة” atau (*The life of language/Vie du langage*).
3. Pembahasan mengenai bunyi bahasa “علم الأصوات” atau *Phonetik*.
4. Pembahasan mengenai makna atau *meaning* “علم الدلالة/علم المعنى” atau yang dikenal juga dengan sebutan Ilmu Semantik. Pembahasan tentang makna ini terkait dengan beberapa pembahasan seperti; a) pembahasan mengenai makna kata (*al-kalimât*) atau *Lexicology* atau dalam bahasa Arab disebut *‘Ilm al-Mufradât*, b) pembahasan mengenai derivasi dan infleksi kata (اشتقاق الكلمات وتصريفها) atau juga dikenal dengan *Morphology* dan di dalam bahasa Arab disebut “علم البنية”, c). pembahasan mengenai pembagian kata (seperti bagiannya dalam *ism, fi’il* dan *huruf*, dan seterusnya, dalam bahasa Arab) serta fungsinya dalam makna. Ilmu ini dikenal dengan *Syntaxe* atau “علم التنظيم”. Gabungan dari dua ilmu di atas yakni “علم البنية” dan “علم التنظيم” inilah yang dikenal dengan sebutan *Grammar (al-Qawâid)*, d). pembahasan mengenai gaya bahasa dan perbedaan-perbedaannya seperti gaya bahasa syair (الشعر), bahasa prosa (النثر), bahasa monolog (الخطابة), bahasa dialog (المحادثة), bahasa drama (المسرح) dan lain sebagainya. Ilmu ini dikenal dengan sebutan *Ilmu Stylistik* dalam bahasa Arab disebut dengan “علم الأسلوب”.
5. Pembahasan mengenai asal kata dalam satu bahasa tertentu. Ilmu ini dikenal dengan sebutan *Etymology* atau “أصول الكلمات”.
6. Pembahasan mengenai kemasyarakatan yang menjelaskan hubungan bahasa dengan kehidupan sosial-masyarakat serta pengaruh masyarakat, peradabannya, sistem-sistemnya, sejarahnya, lingkungannya, georafinya dan sebagainya di

dalam beberapa fenomena kebahasaan. Ilmu ini disebut dengan Sosio-Linguistik (علم الاجتماع اللغوى).

7. Pembahasan mengenai kejiwaan yang mengkaji kaitan antara fenomena bahasa dengan fenomena kejiwaan. Ilmu ini dikenal dengan sebutan psycho-linguistik (علم النفس اللغوى).⁷⁴

Agak senada dengan di atas, maka berikut ini kita akan lihat pula ulasan mengenai tema-tema *fiqh al-lughah* tersebut dari seorang pakar bahasa Arab, Muhammad Husain Âli Yâsîn, yang menulis disertasinya dengan judul *Dirâsât al-Lughawiyah 'Inda al-Arab Ilâ Nihâyah al-Qarn al-Tsâlits* sebagai berikut:

1). *Nasy'at al-Lughah* atau yang dikenal di Barat dengan sebutan (*The Origin of Language*). Pembahasan ini meliputi antara lain; periodisasi kemunculan bahasa, dasar-dasarnya, dan juga mengenai sumber-sumber bahasa bagi manusia dan seterusnya. Sementara para pakar sekarang telah menyeret-nyeretnya keluar dari medan atau objek linguistik itu sendiri hingga akhirnya merambat-merambat kepada kajian sejarahnya, falsafahnya (yang bersifat metafisika), dengan menggunakan pendekatan dan metode yang berbeda dengan metode dan pendekatan studi bahasa itu sendiri. Hal inilah yang dipaparkan oleh para pakar linguistik sekarang.

⁷⁴ Para linguist berbeda-beda dalam pembagian tersebut, di antara mereka ada yang membaginya kepada enam bagian yakni; *pertama*, mengenai fonologi (علم الأصوات) yaitu kajian yang tentang bunyi-bunyi bahasa menurut fungsinya. *Kedua*, tentang morfologi (علم الصرف) adalah a). bidang linguistik yang mempelajari morfem dan kombinasi-kombinasinya, b). bagian dari struktur bahasa yang mencakup kata dan bagian-bagian kata. *Ketiga*, mengenai sintaksis (علم النحو) yakni pengaturan hubungan antara kata dengan kata atau dengan satuan-satuan yang lebih besar dari itu dalam bahasa. *Keempat*, mengenai leksikologi (علم المعجم) yakni cabang linguistik yang mempelajari lesikon atau juga bidang linguistik yang mempelajari semua informasi tentang makna dan pemakaian kata dalam bahasa. *Kelima*, mengenai semantik (علم الدلالة / علم المعنى) yakni cabang linguistik yang menyelidiki makna atau arti dalam suatu bahasa pada umumnya. *Keenam*, mengenai stylistik (علم الأسلوب) adalah bagian dari kajian bahasa yang menyelidiki gaya bahasa. Biasanya ilmu stylistik ini biasa diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dengan علم البلاغة yang terbagi ke dalam tiga cabangnya yakni علم البيان, علم البديع, علم المعاني. bahkan ada diantara mereka yang hanya membaginya ke dalam tiga aspek pembahasan saja yakni 1). pembahasan mengenai bunyi, mencakup kajian tentang fonetik dan fonologi. 2). Pembahasan mengenai struktur bahasa yang meliputi kajian tentang *al-nahw* dan *al-sharf*, 3). Pembahasan mengenai makna, yang meliputi kajian leksikal, derivasional, semantik dan stylistik. Lihat Muhammad al-Mubârak, *Fiqh al-Lughah wa Khashâishu al-'Arabiyah*, (Damsyik: Dâr al-Fikr, 1964), h. 21, lihat pula J.W.M. Verhar, *Pengantar Linguistik*, (Yogyakarta: UGM Press, 1989), h. 9. lihat Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, (Jakarta: Gramedia, 2001), h. 5. lihat juga Chatibul Umam, *Aspek-aspek Fundamentalis Dalam Bahasa Arab*, Studia Islamika, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta: no. 3, 1977, h. 30-47.

Sesungguhnya para linguis Arab (*al-lughawiyyûn al-'arab*) dahulu telah membahas masalah *nas'at al-lughah* dari semenjak dini. Misalnya lihatlah paparan dari Ibn Abbâs (w. 68 H), al-Khalîl (w. 175 H). Pada abad ke-4 Hijrah ada Abû 'Alî al-Fârisi (w. 377 H), Ibn Jinnî (w. 391 H), Ibn Fâris (w. 395 H) dan lain-lain. Sementara pada abad ke-5 Hijrah ada Ibn Sîdah (w. 458 H). Berlanjut ke abad ke-9 ada Ibn Khaldûn (w. 808 H), dan abad ke-10 ada Jalâluddîn al-Suyûthî (w. 911 H). Semua itu adalah para liguis Arab yang telah ikut serta dalam diskusi mengenai masalah di atas.

2). *Hayât al-Lughah*, pembahasan ini meliputi hal-hal berikut; perkembangan bahasa, pembagian bahasa ke dalam dielek-dialek tertentu, terpisahnya dialek-dialek tersebut menjadi dialek-dialek tertentu yang seolah-olah menyerupai suatu bahasa yang berdiri sendiri, tentang asimilasi bahasa (*shirâ'u al-lughât*) dan sebab-sebab terjadinya, termasuk juga ketentuan-ketentuan yang berlaku padanya seperti studi terhadap kelahiran suatu kosakata tertentu atau kematiannya atau karena jaranganya dia digunakan dalam tuturan dan tulisan, atau bisa juga tentang kosakata yang masih digunakan dalam tuturan tapi tidak dalam tulisan dan seterusnya. Studi semacam ini dikenal di Barat dengan sebutan *life of language*.

Dalam tema ini masuk juga pembahasan mengenai apa yang dikenal sekarang dengan sebutan '*ilmu al-lahjât (dialectology)*' yakni ilmu yang mempelajari fenomena-fenomena yang berkaitan dengan perbedaan-perbedaan dialek yang terjadi ditinjau dari perspektif perbedaan geografi-bahasa.

Sesungguhnya para linguis Arab terdahulu telah mengkaji tentang tema ini dalam karya-karya mereka seperti terlihat dalam topik-topik yang mereka bahas sebagai berikut: *al-gharîb*, *al-lughât*, *al-nawâdir al-lahj*, *al-qira'ât*, *al-mu'arrab*, *al-dakhîl* dan lain sebagainya, yang khusus mengkaji tentang fenomena-fenomena perkembangan bahasa terutama dalam konteks kosakatanya, perbedaan-perbedaan dialek, peminjaman atau pungutan kosakata dan sebab-sebab terjadinya pungutan itu, kelahiran kosakata, kematiannya dan jarangannya dipergunakan (*gharîb*), hingga kepada asal suatu dielek yang kemudian

menduduki derajat *al-fashâḥah* dan lain sebagainya. Seperti terlihat dalam topik-topik pembahasan yang telah dipaparkan oleh Ibn Fâris, Ibn Jinnî dan juga Jalâluddîn al-Suyûthî, sebagai terlihat misalnya mengenai; *ikhtilâf lughât al-‘arab*, *lughât al-‘Ammah min al-‘arab*, *Âstâr al-Islâm fi al-lughah*, *tarakkub al-lughât*, *al-hûsyi wa al-Gharâib*, *al-syawâdir wa al-nawâdir*, *al-musta‘mal wa al-muhmil*, *tadâkhul al-lughât wa tawâfuquhâ*, *al-mu‘arrab*, *al-muwallad* dan seterusnya.

3). *al-Ashwâth al-lughawiyah*, pembahasan tentang tema ini meliputi; *makhraj* dan pembagiannya, sifat-sifatnya, spesifikasi dari masing-masing bagian itu, juga mengenai alat-alat ucap (*a‘dhâ‘ al-nuthq/organ of speech*), perbedaan cara mendengarnya, perbedan cara ucapnya sesuai dengan perkembangan bunyi itu sendiri, selanjutnya, mengenai hukum-hukum tertentu yang berlaku padanya dan lain sebagainya. Istilah ini di Barat dikenal dengan sebutan *phonetique*.

Para peneliti sekarang tidaklah akan meragukan lagi bagaimana kreativitas para linguis Arab terdahulu yang telah melakukan pengkajian akan tema ini dan bagaimana mereka telah membuka tabir yang menyelimuti hakikatnya. Sesungguhnya ahli-ahli membaca al-Qur‘an (*al-Qurrâ‘*) memiliki andil cukup besar dalam studi terhadap bunyi ini, hukum-hukumnya, cara menuturkan dan membacanya, termasuk juga mengenai perbedaan-perbedaan bacaan (*ikhtilâf al-qira‘ât*). Sesungguhnya kitab *al-Hamz* karya Ibn Abi Ishâq (w. 117 H)⁷⁵ adalah kitab pertama yang terkait dengan bunyi dan yang telah melakukan kajian tentangnya. Kemudian juga al-Khalîl Ibn Aḥmad (w. 175 H) seperti tertuang dalam *muqaddimah* kitabnya *al-‘Ain*.⁷⁶ Sebagaimana juga yang dinukil oleh muridnya, Sibawaihi dalam karyanya *al-Kitâb*⁷⁷ dialah orang yang kemudian menempurnakan pembahasan sehingga meliputi pembahasan mengenai *makhârij al-hurûf*, ciri-ciri dan sifatnya ditinjau dari bunyi yang jelas (*al-jahr*) dan yang samar (*al-*

⁷⁵ Lihat dalam Abû Thayyib al-Lughawî, *Marâtib al-Nahwiyyîn*, (*tahqîq* Muhammad Abi al-Fadhl Ibrahim, (Kairo: t. p., 1955), h. 12. lihat juga dalam Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Muzhir*..., juz. 2, h.38

⁷⁶ Lihat al-Khalîl Ibn Aḥmad al-Farâhidî, *al-‘Ain*, (*tahqîq* Abdullah Darwîsi, (Bagdad: Mathba‘ah al-‘Âmî, 1967), h. 52-67

⁷⁷ Lihat Sibawaihi, *al-Kitâb*, (Bûlâq: al-Mathba‘ah al-Kubrâ al-Amîriyah, 1316 H), h. 404-405

hams), *al-qalqalah* dan konsonan (*al-ashmât*), *al-sukûn* dan *al-lain*, *al-tajâwur* dan *al-ta'tsîr*, gejala-gejala bunyi yang berbeda (*al-zhawâhir al-mukhtalifah*), kaidah-kaidah perkembangan bunyi, hasil dari adanya *al-tamâtsul*, *al-tasyâbuh* dan *al-tanâfur* antara dua bunyi yang kontras. Hal itu telah dianalisis oleh Sibawaihi dalam *al-Kitâb* dalam pembahasannya mengenai *al-ibdâl*, *al-idghâm* dan hal-hal lain yang terkait dengan gejala-gejala atau kaidah-kaidah dalam kajiannya tentang bunyi.⁷⁸

Setelah itu mulailah orang-orang Arab menuliskan karya-karyanya yang membahas tentang bunyi-bunyi (*al-ashwâth*), *al-ibdâl* dan juga tentang *al-idghâm*. Mereka mempelajari segala sesuatu yang terkait dengan bunyi, perkembangannya, perbedaan-perbedaannya dan nilai-nilainya. Kajian-kajian tentang *mu'jam al-lughah* telah membahas tentang bunyi terutama ketika para penulisnya ingin menganalisis huruf-huruf dari aspek bunyinya. Kajian seperti ini dapat dikatakan tuntas di tangan Ibn manzhûr dalam *Lisân al-'Arab*. Sementara di antara karya yang terkenal dan khusus mencurahkan perhatiannya pada masalah *al-qalb* dan *al-ibdâl* ini adalah karya al-Syidyâq (*Sirr al-Layâl fi al-Qalb wa al-Ibdâl*). Di antara topik yang dibahasnya adalah *ibdâl al-ashwâth*, *'ilâqat al-ashwâth bi al-ma'nâ*, dan *dilâlat al-ashwâth al-musyarakah fi alfâzh muta'addidah 'alâ al-ashl al-ma'nawî al-jâmi'*.⁷⁹

4). *al-Dalâlah*, yakni yang mengkaji bahasa dari perspektif fungsinya sebagai sarana komunikasi dan transformasi pemikiran. Seorang linguist Barat, M. Breal menyebut medan kajian bahasa seperti ini dengan sebutan Semantik (*Semantique*). Hal ini kemudian diikuti oleh para pakar-pakar linguistik di Barat sehingga Ilmu semantik sekarang berkembang dan meliputi kajian-kajian sebagai berikut: a). studi tentang makna-makna kata, sumber-sumbernya, dan perbedaan-perbedaannya dalam bahasa sesuai dengan perbedaan waktu. Cabang semantik seperti ini dikenal

⁷⁸ Lihat lebih detail mengenai hal itu dalam Sibawaihi, *al-Kitâb*, (Bûlâq: al-Mathba'ah al-Kubra al-Amîriyah, 1316 H), h. 313-404

⁷⁹ Lihat mengenai ini secara lebih detail dalam Ahmad Faris al-Syidyâq, *Sirr al-Layâl fi al-Qalb wa al-Ibdâl*, (Istanbul, t.p. 1284 H), h. 5 seperti yang dikutip oleh Muhammad Husain Âli Yâsîn, *al-Dirâsât al-Lughawiyah 'Inda al-Arab Ilâ Nihâyah al-Qarn al-Tsâlist*, (Bairût: Mansyûrat Dâr Maktabah al-Hayât, 1980), h. 22

dengan istilah *Lexicology*. b). Studi tentang Derivasi (*isytiqâq*), *al-tashrif*, *al-abniyah*, serta perubahannya sesuai dengan perubahan makna. Cabang ini dikenal sebutan *Morphology*. c). Studi tentang pembagian kata (*aqsâm al-kalimât*), jenis dari masing-masing bagian, fungsi-fungsinya, bagian dari susunan kalimat dan pengaruh setiap bagian itu terhadap yang kalimat lainnya. Maka cabang ini dinamai dengan '*ilm al-tanzhîm (Syntaxe)*. d) Studi tentang struktur bahasa (*asâlib al-lughah*), perbedaannya sesuai dengan perbedaan dalam teksnya atau waktunya atau juga para penuturnya, perkembangan struktur kalimat dan kaidah-kaidahnya. Cabang inilah yang disebut dengan '*ilm al-uslûb (Stylistique)*.

Sesungguhnya orang-orang Arab telah membahas topik-topik seperti ini, mereka telah melahirkan karya-karya tentangnya bahkan terhadap masing-masing topik itu telah mereka tuliskan karya tersendiri. Pertama-tama mereka fokus pada gejala-gejala makna bahasa. Dalam hal ini, misalnya mereka telah menganalisis tentang kata-kata *al-musytarak*, *al-mutarâdif* (sinonim) dan *al-adhdâd* (anonim) dan melacak sumber-sumber dari makna-makna tersebut. Sehingga mereka meyakini bahwa faktor waktulah (*âmil al-zamân*) yang kemudian mempengaruhi lahirnya makna-makna kedua (*al-ma'ânî al-tsânawiyah/secound meaning*) tersebut.⁸⁰ Di samping itu, mereka juga membahas mengenai sistem derivasi (*al-isytiqâq*) serta jenis-jenisnya sehingga meluaskan kajian mereka tentang ini. Mereka juga membahas tentang struktur kata dan kaitannya dengan makna.⁸¹ Bukankah studi mereka yang semacam ini termasuk dalam lapangan kajian tentang struktur kalimat (morphologi), memang mereka agak kurang *concern* dengan kajian tentang *historical-morphology* yang selalu diikuti dengan perkembangan analisis-historis dan kajian tentang komparatif morphologi yang selalu membandingkan gejala-gejala ilmu ini dengan dua bahasa berbeda atau dengan sekelompok bahasa lainnya. Hal itu karena kurangnya pengetahuan mayoritas ulama terdahulu terhadap bahasa-bahasa lainnya, baik bahasa-bahasa

⁸⁰ Lihat misalnya dalam Ibn Fâris, *al-Shâhibî*,...h, 65 lihat pula Ibn Jinnî, *al-Khashâish*..., juz.2, h. 113, lihat pula Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Muzhir*..., juz.1, 405

⁸¹ Lihat misalnya dalam Ibn Fâris, *al-Shâhibî*,...h, 33. Lihat pula Ibn Jinnî, *al-Khashâish*..., juz.1, h. 527. Lihat pula Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Muzhir*..., juz.1, 346

semitik maupun bahasa-bahasa non-semitik, kecuali hanya sedikit saja dan tidak terlalu signifikan.

Orang-orang Arab juga membahas tentang pembagian kalimat (*al-kalâm*), jenis dari masing-masing bagian, serta fungsi setiap jenis tersebut. Mereka berbicara mengenai bagian-bagian antara satu kalimat dengan kalimat lainnya (misalnya tentang teori *al-‘âmil*) dan penyusunan bagian-bagian kalimat (*al-taqdîm* dan *al-ta’khîr* atau mengenai *al-shadârah fî al-kalâm*) dan lain sebagainya yang terkait dalam medan kajian ‘ilm *al-tanzhîm*. Mereka membahas kajian tersebut berdasarkan pendekatan ‘ilm *al-tanzhîm al-ta’lîmî* dan tidak dengan pendekatan historis dan komparatif. Ketika ilmu linguistik modern telah memperluas pembahasan kajiannya tentang cabang ini maka sesungguhnya orang-orang Arab telah terlebih dahulu dari mereka mengkaji hal tersebut dengan apa yang mereka sebut dengan ‘ilm *al-nahw*. Sungguh telah banyak hal itu yang tertuang dalam kitab-kitab *al-nahw* dan juga kitab-kitab *fiqh al-lughah*.

Orang-orang Arab juga telah membahas mengenai apa yang dikenal dengan gaya bahasa (*al-asâlîb al-lughawiyah*). Tentang perbedaan-perbedaan baik dari sisi teks-teksnya, waktunya dan para penuturnya. Mereka telah melahirkan karya-karya dalam lapangan ini yang mereka sebut dengan ‘ilm *al-asâlîb*, yang pada mula dimotivasi oleh semangat menjaga al-Qur’an dan kemukjizatan struktur bahasanya. Mereka mengingatkan bahwa kajian ini tidak termasuk ke dalam lapangan kajian ‘ilm *al-lughah* melainkan masuk ke dalam kajian studi kritik teks (*dirâsah naqdiyah bayâniyah*) yang kemudian mereka sebut dengan ‘ilm *al-bayân*, ‘ilm *al-badî*’ dan ‘ilm *al-ma’ânî* sesuai dengan bab-bab yang dibahas di dalamnya. Dan kemudian semua itu mereka masukkan ke dalam pembahasan ‘ilm *al-balâghah*. Jadi orang-orang Arab mempelajari struktur kalimat dari perspektif *al-ta’lîmiyah* (edukasi) bukan berdasarkan *al-târîkhiyah* (sejarah) atau *al-muqâranah* (komparasi).

5). *Ushûl al-Kalimât*, yang mengkaji asal satuan kata dari bahasa yang dalam linguistik modern disebut dengan *Etymology*. Di antara cabang-cabang ilmu ini adalah cabang yang membahas tentang asal nama-nama seseorang (*ushûl a’lâm al-asykhâsh*),

etnisistas (*qabâil*), keturunan (*al-'asyâ'ir*), gunung, sungai, kota, yang disebut dengan *Onomastique*. Ada lagi cabang yang lebih sempit dari itu yang membahas asal-usul tempat sesuai dengan perbedaan-perbedaan dalam jenisnya yang kemudian dikenal dengan *Toponomastique*.⁸²

Sebagai contoh dalam cabang ini adalah karya Ibn Abbas (*al-Gharîb fi al-Qur'ân*) yang merujuk puluhan kata-kata asing yang berasal bukan dari bahasa Arab tapi dari Parsi (*Fârisiyah*), Romawi (*Rûmiyah*), Habsyi (*Habsyiyah*), Ibrani (*'Ibrâniyah*), Nabthi (*Nabthiyah*) dan Suryani (*Suryâniyah*) dan lain-lain. Contoh lain adalah teks al-Khalîl dalam *al-'Ain* tentang asal-muasal kata-kata yang *mu'rabah*. Termasuk juga, dalam kategori ini, kajian-kajian para penulis *mu'jam* (kamus). Para linguis Arab dahulu pun, ketika mereka membahas tentang gejala bahasa, mereka tidak lupa membahas tentang asal-usul kata ini dalam karya-karya mereka. Lihatlah misalnya para *fuqahâ' al-lughah* seperti Ibn Fâris,⁸³ Ibn Jinnî,⁸⁴ al-Tsu'âlîbi,⁸⁵ Ibn Sîdah⁸⁶ dan lain-lain, termasuk juga Jalâluddîn al-Suyûthî,⁸⁷ yang menyediakan satu fasal khusus dalam karya-karyanya tentang kajian mengenai asal-usul kata ini. Dalam konteks ini pula muncul kajian tentang *al-mu'arrab* di kalangan mereka seperti kitab "*al-mu'arrab*" karya al-Jawâlîqî,⁸⁸ dan juga kitab "*Syifâu al-Ghalîl*"⁸⁹ karya al-Khafâjî. Buku-buku ini membahas dan merujuk sejumlah besar kata-kata dalam bahasa Arab yang berasal bukan dari bahasa Arab (bahasa '*ajam*). Semua ini tentu dapat dimasukkan ke dalam kelompok kajian '*ilm ushûl al-kalimât* (*Etymologi*).

6). *Buhûts Ijtimâ'iyah*, yakni melakukan kajian tentang hubungan antara bahasa dengan fenomena-fenomena kehidupan masyarakat yang beraneka ragam atau sebaliknya, melihat

⁸² Muḥammad Ḥusain Âli Yâsîn, *al-Dirâsat al-Lughawiyah 'Inda al-'Arab Ilâ Nihâyah al-Qarn al-Tsâliis*, (Bairût: Mansyurat Dâr Maktabah al-Hayât, 1980), h. 439

⁸³ Ibn Fâris, *al-Shâhibî*,...h. 88-89

⁸⁴ Ibn Jinnî, *al-Khashâish*, ...juz.2, h.133

⁸⁵ Al-Tsa'âlîbi, *Fiqh al-Lughah*..., h. 565

⁸⁶ Ibn Sîdah, *al-Mukhashshish*, (Bairût: Thab'ah Bûlâq, 1318 H), h. 16

⁸⁷ Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Muzhir*..., juz.1, h. 255, 262, 266

⁸⁸ Lihat pula pembahasan mengenai ini dalam al-Jawâlîqî, *al-Mu'arrab min al-Kalâm al-A'jami*, (*tahqîq* F. Abd al-Rahmân), (Damsyiq: Dâr al-Qalam,1990).

⁸⁹ Lihat pembahasan ini secara detail dalam al-Khafâjî, *Syifâ al-Ghalîl Fimâ fi Kalâm al-'Arab min al-Dakhîl*, (Kairo: Mathba'ah, 1952).

pengaruh peradaban suatu masyarakat, sistem kehidupannya, sejarahnya, srutuktur-sosialnya, dan kondisi geografisnya dengan fenomena-fenomena kebahasaan. Medan inilah yang menjadi objek kajian *Sociology linguisticses* atau '*Ilm al-Ijtimâ'* *al-Lughawî*.

Orang-orang Arab, sesungguhnya juga mempunyai peran dalam bidang kajian seperti ini. Misalnya ketika mereka membahas masalah pengaruh struktur-sosial masyarakat Islam terhadap munculnya *al-lahn* dalam perkembangan bahasa.⁹⁰ Atau pembahasan mereka tentang pengaruh Islam terhadap bahasa di mana Islam telah menimbulkan lahirnya kata-kata baru serta makna (*meaning*) yang baru pula di kalangan komunitas Arab. Dalam konteks ini mereka telah menulis fasal-fasal khusus dalam karya-karya mereka yang dikenal dengan *al-muwallad* dan *al-alfâzh al-islâmiyah al-jadidah*.⁹¹ Selain itu, mereka juga membahas tentang pengaruh sosio-geografis terhadap bahasa, terutama manakala mereka mengkaji tentang *fashâhah al-lahjât* (kefasihan dialek), tentang tingkatan atau stratanya (*darajatuhâ*), atau tentang kemurniannya (*naqâwatuhâ*). Di situ mereka menyingung tentang faktor kedekatan geografis (*âmil al-mujâwirah al-jughrâfi*), seperti yang lakukan oleh Abû Zaid (w. 215H), Ibn Khaldûn (w. 808 H) dan Jalâluddîn al-Suyûthî (w. 911 H)⁹² dan pembahasan lainnya yang medeskripsikan perhatian mereka dengan keterkaitan antara bahasa dan kehidupan sosial-kemasyarakatan.

7). *Buhûts Nafsiyah*, yakni membahas hubungan antara bahasa dan gejala-gejala kejiwaan (*al-dawâfi' al-nafsiyah*) serta pengaruh fenomena-fenomena kejiwaan, seperti berfikir (*tafkîr*), berimajinasi (*khayâl*), mengingat (*tadzakkur*), merasa (*wijdân*), perasaan malu (*îhâ'*) pada bahasa. Para pakar sekarang telah mendalami persoalan-persoalan seperti ini sehigga kayalah materi

⁹⁰ Dalam konteks ini dapat dilihat karya-karya seperti, Abu Bakar al-Zubaidî, *Lahn al-'Awâm*, (*taḥqîq* Ramadhân 'Abd al-Tawwâb), (Kairo: al-Mathba'ah al-Kamâliyah, 1964), h. 4. lihat juga Abu Bakar al-Anbarî, *al-Adhdâd*, (*taḥqîq* Muḥammad Abi al-Fadhil Ibrâhîm), (Kuwait: t.p, 1960), h. 240. lihat juga misalnya al-Jâhîz, *al-Bayân wa al-Tabyîn*, (*taḥqîq* 'Abd al-Salâm Hârûn), (Kairo: t. p, 1946), h. 62 dan lain-lainnya.

⁹¹ Lihatlah misalnya pembahasan-pembahasan tersebut dalam karya-karya mereka seperti Ibn Fâris, *al-Shâhibî*,...h. 78 lihat pula Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Muzhir*..., h. 304.

⁹² Abu Zaid al-Anshârî, *al-Nawâdir fî al-Lughah*, (*taḥqîq* Sa'îd al-Khûrî al-Syartûnî), (Bairût: Tab'ah Mushawwirah, 1967), h. 1, lihat pula Ibn Khaldûn, *Muqaddimah Ibn al-Khaldân*, (*taḥqîq* Muḥammad 'Abd al-Khâliq al-Mahdî), (Kairo: t. p, 1930), h. 492, lihat juga Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Muzhir*..., juz.1, h. 211

mereka tentang ini hingga menjelma menjadi sebuah ilmu yang dikenal kemudian dengan sebutan *'ilm al-nafs al-lughawî* (*sycology of language*).

Para linguis Arab (*al-lughawiyyûn al-'arab*) juga tidak terlalu jauh melenceng dari pembahasan mengenai hubungan antara fenomena kejiwaan dengan gejala kebahasaan. Mereka juga memberi perhatian kepada pengaruh gejala kejiwaan pada bahasa. Benar, bahwa pembahasan mereka dalam aspek hubungan ini belumlah begitu luas, belum ada karya-karya mereka tentang ini. Akan tetapi mereka telah memberi isyarat akan hal itu. Seandainya ditelusuri bab-bab yang telah mereka bahas misalnya tentang *al-ighrâ' wa al-tahdzîr* (الإغراء و التحذير), (ajakan dan peringatan), *al-tahdhîdh wa al-'Ardh* (التحذير والعرض), (anjuran dan penolakan), *al-amr wan al-nahy* (الأمر والنهي), (perintah dan larangan), *al-du'â wa al-thalab* (الدعاء والطلب), (permohonan/doa dan permintaan), *al-hast* (الحث), (dorongan/ajakan), *al-tamannî* (التمنى), (angan-angan), *al-ta'ajjub* (التعجب), (kagum), *al-tawahhum* (التوهم), (was-was), *al-îhâm* (الإيهام), (kekawatiran) dan topik-topik lainnya yang fokus mencermati secara jelas apa yang disebut dengan faktor-faktor kejiwaan.⁹³ Dengan demikian bukankah semua itu dapat menjadi indikasi akan kedalaman dan kesungguhan perhatian para linguis Arab dahulu terhadap pengaruh kejiwaan dan kaitannya dengan bahasa atau sebaliknya?⁹⁴

Dalam konteks ini, menarik melihat kesimpulan yang dikemukakan oleh Âli Yâsîn terkait dengan tema-tema di atas sebagai berikut; Inilah kira-kira tema-tema penting yang dibahas ilmu linguistik modern. Kalau demikian maka kita dapat menyimpulkan bahwa tema-tema *'ilm al-lughah al-hadits* (linguistik modern) adalah juga tema-tema *fiqh al-lughah* terdahulu, karena para linguis Arab dahulu tidak meninggalkan satu bab pun kecuali telah digarapnya, tidak pula meninggalkan satu objek pun kecuali telah dikajinya, bahkan, dalam beberapa hal,

⁹³ Lihat bab-bab atau topik-topik itu secara lebih rinci misalnya dalam buku-buku *'ilm al-balâghah* atau juga dalam buku-buku *al-nahw* yang memang telah banyak ditulis para ulama terdahulu. Atau lihat juga dalam Ibn Fâris, *al-Shâhibî*..., h. 138, 187, 188, 225, 248.

⁹⁴ Muḥammad Ḥusain Âli Yâsîn, *al-Dirâsât al-Lughawiyah 'Inda al-'Arab Ilâ Nihâyah al-Qarn al-Tsâlist*, (Bairût: Mansyurat Dâr Maktabah al-Ḥayât, 1980), h. 442

‘ilm al-lughah al-ḥadits (linguistik modern) belum memberikan konstribusi penting terhadap tema-tema yang telah dibahas para ulama terdahulu. Para ulama kita terdahulu maupun yang sekarang lebih dulu melahirkan apa yang seharusnya dibahas ilmu ini, mereka telah memisahkannya dalam bentuk kajian tersendiri, mereka telah mencetuskan istilah-istilah tersendiri pula. Akan tetapi memang, harus pula diakui bahwa kajian-kajian para ulama terdahulu belumlah menyentuh dua bentuk kajian lainnya yakni kajian sejarah (historis) dan kajian perbandingan (komparasi). Hal itu disebabkan kerana mereka tidak meneliti dan tidak memiliki pengetahuan yang memadai tentang bahasa-bahasa semitik dan bahasa-bahasa non-semitik sehingga mereka tidak mampu menyingkapkan kegelapan itu. Di sinilah letak keunggulan pakar-pakar sekarang atas mereka, dikarenakan adanya sebab-sebab tertentu yang menuntut mereka melakukan studi tersebut dan ditambah lagi dengan ketersediaan sarana prasarana yang cukup memadai untuk menyingkapkannya.⁹⁵

Untuk menguji kebenaran statemen dari Âli Yâsîn di atas maka marilah kita perhatian karya-karya dari para pakar bahasa Arab sekarang, seperti karya ‘Alî ‘Abd al-Wâḥid Wâfi, *Shubḥ al-Shâleḥ*, termasuk juga Ramadhân ‘Abd al-Tawwâb, yang kesemuanya menyebut secara eksplisit karya-karya mereka dengan sebutan *fiqh al-lughah*, maka akan kita temukan dalam pembahasan mereka tema-tema yang terkait dengan dua model kajian yang belum disentuh oleh para ulama-ulama terdahulu, yakni model kajian historical dan komparatif studi itu. Lihatlah misalnya tema-tema yang ada dalam kitab *Fiqh al-Lughah Wâfi*, sebagai berikut;

- تمهيد في الشعوب السامية ولغاتها
 1. الشعوب السامية ولغاتها
 2. اللغات السامية
 3. دراسة اللغات السامية ...
 الباب الأول : اللغات الأكادية

⁹⁵ Muhammad Ḥusain Âli Yâsîn, *al-Dirâsât al-Lughawiyah ‘Inda al-‘Arab Ilâ Nihâyah al-Qarn al-Tsâlîst*, (Bairût: Mansyûrat Dâr Maktabah al-Ḥayât, 1980), h. 442-443

1. نشأتها وانتشارها
 2. خصائصها ومدى تأثيرها بلغات السكان الأصليين
 3. رسم اللغات الأكادية ...
- الباب الثاني: اللغات الكنعانية
- الفصل الأول: نظرة عامة في الشعوب الكنعانية وأثارها ولغتها
1. الشعوب الكنعانية
 2. اختراع الكنعانية للرسم السامى ...
- الفصل الثاني: اللغة الفينيقية واللهجة البونية
1. اللغة الفينيقية الأصلية
 2. اللهجة البونية ...
- الفصل الثالث: اللغة العبرية
1. أهميتها والمتكلمون بها وصلتها باللغات الكنعانية الأخرى
 2. المراجع التي وصلت اليها اللغة العبرية عن طريقها ...
- الباب الثالث: اللغات الأرامية
1. نشأة الأرامية
 2. اللهجات الأرامية ...
- الباب الرابع: اللغات اليمنية القديمة
1. نشأتها ومنزلتها من الفصيحة السامية وصلتها باللغة العربية
 2. أدوارها وأقسامها
 3. الرسم اليمنى ...
- الباب الخامس: اللغة العربية
- الفصل الأول: حياة اللغة العربية
1. شعبيتها ومنزلتها من اللغات السامية
 2. نشأتها وقسامها ...⁹⁶

Di dalam deskripsi di atas terlihat bagaimana Wâfi hampir menghabiskan setengah dari pokok pembahasan bukunya itu mengenai sejarah bangsa-bangsa Semit dan bahasa-bahasa mereka. Barulah setengah bagian lagi dia melakukan analisis-historis dan juga komparatif terhadap sejarah bahasa Arab. Pembahasan mengenai sejarah bangsa-bangsa Semitik dan juga bahasa-bahasa mereka ini hampir dapat dipastikan tidak akan pernah kita temukan dalam kajian-kajian *fiqh al-lughah* sebelumnya yang pernah dilakukan oleh ulama-ulama terdahulu.

⁹⁶ Ini adalah kutipan penulis dari daftar isi yang telah dibuat oleh 'Alî 'Abd al-Wâhîd Wâfi dalam kitabnya *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Mashr li al-Thab'î wa al-Nasyr, 1941)

Tidak jauh berbeda dengan yang di atas, Shubhî al-Shâleh⁹⁷ dan Ramadhân ‘Abd al-Tawwâb,⁹⁸ melakukan hal sama yakni tak luput membahas mengenai bangsa-bangsa dan bahasa-bahasa Semitik seperti yang dilakukan Wâfi di atas. Semua itu bisa kita lacak dalam bab-bab yang mereka tulis dalam buku-buku mereka.

⁹⁷ Lihat pembahasan mereka dalam bab-bab yang terkait dengan bangsa-bangsa Semitik dan bahasa-bahasa mereka. Sebagai contoh misalnya lihatlah Shubhî al-Shâleh yang menuliskan salah satu bab dalam bukunya; *al-'Arabiyah bain Akhawâtiha al-Sâmiyah*. Bab ini tidak kurang menghabiskan ratusan halaman (37-105). Shubhî al-Shâleh, *Dirâsât fi Fiqh al-Lughah*, Bairut: Dâr al-'ilm li al-Malâ'în, 1970, Cet. 4

⁹⁸ Senada dengan itu, Tawwâb pun tak luput pula membahas sejarah bangsa-bangsa Semitik dan bahasa-bahasa mereka. Lihatlah pada bab-bab dalam bukunya tersebut seperti bab I yang membahas mengenai *al-Lughah al-'Arabiyah wa al-Lughât al-Sâmiyah*, bahkan pakar ini juga memaparkan mengenai aksara-aksara bahasa-bahasa semitik kuno yang telah ditemukan oleh peneliti-peneliti modern, seperti temua-temuan para ahli arkeologi, paleografi, filologi dan lain-lain. Lihat Ramadhân ‘Abd al-Tawwâb, *Fushûl fi Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Maktabah al-Khânijî, 1979), h. 36-37

BAB V

PEMIKIRAN KEBAHASAAN JALÂLUDDÎN AL-SUYÛHTÎ

A. Pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî Tentang Keistimewaan Bahasa Arab

Untuk melihat bagaimana keistimewaan bahasa Arab dalam pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî maka pertama-tama yang mesti diingat adalah bahwa kedudukan bahasa Arab bagi para ulama terdahulu adalah sangat penting. Oleh karena itu, suatu hal yang menarik untuk dicermati lebih jauh, terutama dalam kaitannya dengan keistimewaan bahasa Arab, yakni bahwa hampir semua ulama terdahulu, termasuk Jalâluddîn al-Suyûthî sendiri, sangatlah mengagungkan, memuja dan bahkan kadang terkesan “mengkultuskan” bahasa ini. Untuk keperluan membela dan mengangkat bahasa ini dari bahasa-bahasa lainnya terkadang mereka kurang selektif dalam memilah dan memilih dalil-dalil *naql*, seperti ayat-ayat al-Qur’an, hadist-hadist Nabi Saw, atau pun riwayat-riwayat lainnya. Oleh karena itu, banyak sekali ditemukan argumen-argumen mereka yang hamper-hampir tidak masuk akal sehat kita hari ini. Sebagai contoh lihatlah misalnya bagaimana Jalâluddîn al-Suyûthî mengutip begitu saja, tanpa kritik, hadis-hadis atau pun riwayat-riwayat yang mendukung teori bahwa bahasa itu berdasarkan wahyu dari Tuhan (*tawqîf*), dengan mengatakan bahwa bahasa pertama yang diberikan dan diajarkan Tuhan kepada Adam itu adalah bahasa Arab. Argumen di atas dibangunnya berdasarkan sebuah hadist berikut yang penulis coba terjemahkan secara bebas:

Dari Ibn Asâkir dalam al-Târîkh dari Ibn Abbas bahwa sesungguhnya Adam a.s. di dalam sorga itu berbahasa Arab akan tetapi ketika dia melakukan dosa maka kemampuan berbahasa

*Arab itu dicabut oleh Allah, akan tetapi setelah dia bertobat maka kemampuan itu dikembalikan lagi padanya...!*¹

Dalam hal ini, Jalâluddîn al-Suyûthî sama sekali tidak memberikan komentar ataupun membubuhkan keterangan tambahan mengenai hal ini. Dia semata-mata mengutipkan riwayat ini hanya untuk memperkuat argument dan keyakinannya bahwa bahasa Arab inilah bahasa pertama yang diajarkan Tuhan kepada Adam ketika di sorga. Oleh karena itu, dia kemudian mengutip riwayat ini dan memuatnya dalam karyanya itu. Berdasarkan hal di atas maka sangat beralasan bila kita katakan bahwa besar kemungkinan dia pun setuju dengan riwayat di atas dan berpendapat sama dengannya. Kalau ini benar, maka kita bisa memposisikan Jalâluddîn al-Suyûthî sebagai seorang tokoh kebahasaan yang menganut teori *tawqîfi* terutama bila dikaitkan dengan pemikiran kebahasaan atau dalam diskursus kajian falsafah bahasa yakni yang dikenal dengan konsep *the origin of language*

Argumen lain yang juga diangkat Jalâluddîn al-Suyûthî dalam kaitannya dengan *afdhaliyât al-‘arabiyah* adalah bahwa bahasa ini merupakan bahasa kitab suci al-Qur’an yang sengaja dipilih Tuhan. Argumen itu didasarkan pada dalil *naql* dari al-Qur’an sendiri: *وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من قبله من آياته لآيات مبين* (sesungguhnya dia ‘al-Qur’an’ itu adalah diturunkan dari Tuhan Seru Sekalian Alam, yang dibawa oleh Ruh al-Amin ‘Jibril’ ke dalam hatimu ‘hai Muhammad’ agar kamu memberi peringatan, (dan diturunkan) dengan bahasa Arab yang jelas). Menurut Jalâluddîn al-Suyûthî, dengan dilekatkannya secara khusus sifat *al-bayân* (عربي مبين) kepada bahasa Arab oleh Tuhan, hal itu mengisyaratkan bahwa bahasa-bahasa lainnya berada di bawah bahasa ini.²

¹ Berikut penulis kutipkan teksnya sebagaimana terdapat dalam Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”... h. 30-31 sebagai berikut:

وأخرج ابن عساکر في التاريخ عن ابن عباس أن آدم عليه السلام كان لغته في الجنة العربية فلما عصى عليه الله العربية فكلم بالسريانية فلما تاب رد الله عليه العربية. قال عبد الملك بن حبيب: كان اللسان الأول الذي نزل به آدم من الجنة عربياً إلى أن بعد العهد وطال حَرْف وصار سُريانياً وهو منسوب إلى أرض سُورِيَا أو سُورِيَانَة وهي أرض الجزيرة بها كان نوح عليه السلام وقومه قبل الغرق قال: وكان يُشاكل اللسان العربي إلا أنه محرف وهو كان لسان جميع من في سفينة نوح إلا رجلاً واحداً يقال له جُرم فكان لسانه لسان العربي الأول فلما خرجوا من السفينة تزوج إرم بن سام بعض بناته ففهم صار اللسان العربي في ولده عَوْصُ أبي عاد وعييل وجاثر أبي نمود وجديس وسُمِّيَت عادُ باسم جرم لأنه كان جدُّهم منالأم وبقي اللسان السرياني في ولد أُرْفُخْشَد بن سام إلى أن وصل إلى يشجب بن قحطان من ذريته وكان باليمن فنزل هناك بنو إسماعيل فتعلم منهم بنو قحطان اللسان العربي.

² Dalam bahasa aslinya ungkapan itu berbunyi demikian; سائر اللغات قاصرة عنه وواقعة دونه. (Maka ketika Tuhan mengkhususkan bahasa Arab ini dengan sifat al-bayân

Argumen ini tentu saja agak terkesan apologis, sebuah kesimpulan yang loncat (*jumping conclusion*) karena tak ada penjelasan rasionalnya mengapa bahasa Arab berada di atas dan bahasa-bahasa lainnya berada di bawah bahasa ini. Satu-satunya penjelasan tentang hal itu hanyalah semata-mata karena alasan ideologis-rasialis,³ dari para ulama Arab dahulu termasuk Jalâluddîn al-Suyûthî sendiri. Akan tetapi itu tidaklah berarti salah, karena kenyataan menunjukkan bahwa setiap komunitas bahasa di dunia ini pasti mengklaim bahwa hanya bahasanya yang terbaik, orang-orang Cina akan mengatakan bahwa bahasa Cinalah yang terbaik, demikian pula orang Ibrani, orang Yunani dan lain sebagainya. Bangsa Arab juga demikian mengklaim bahwa bahasa Arab adalah bahasa terbaik di antara bahasa-bahasa lain di dunia. Bahkan, seperti telah disinggung di muka tadi, tak tanggung-tanggung mereka menyanjung-nyanjung bahasa ini dengan sesuatu yang sulit diterima akal sehat. Seperti dengan mengatakan bahwa sesungguhnya nabi Adam a.s. ketika dia berada di sorga dahulu, bahasa yang digunakannya adalah bahasa Arab akan tetapi ketika dia durhaka maka Tuhan mencabut bahasa ini darinya, kemudian dia berbicara dengan bahasa Suryani, setelah dia bertobat maka Allah mengembalikan lagi padanya kemampuan berbahasa Arab itu.

Kita tentu saja sangat sulit menerima argumen ini karena tidak saja susah untuk dibuktikan secara empirik tetapi juga sangat sulit dicerna oleh akal sehat dan riwayat ini terkesan sangat mengada-ada.⁴ Memang, oleh sebagian orang muslim, termasuk di Indonesia, bahasa Arab ini dianggap sebagai bahasa yang sakral seperti sakralnya kitab suci al-Qur'an. Bahasa ini tidak saja secara sengaja telah dipilih Tuhan menjadi bahasa kitab-Nya melainkan

(unlimited) maka jelas itu menunjukkan bahwa bahasa-bahasa lainnya sangatlah terbatas (limited) dan derajatnya berada di bawah bahasa Arab ini). Lihat Jalâluddîn al-Suyûthî, ““*al-Muzhir*”...”, h. 322

³ Istilah **ideologis-rasialis** tersebut adalah istilah Komaruddin Hidayat yang ditulis dalam bukunya, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, (Jakarta: Penerbit Taraju, 2004), Cet. ke-2, h. 35

⁴ Senada dengan yang di atas, Komaruddin Hidayat juga menceritakan bahwa Andres Kemke, ahli fisiologi asal Swedia, dengan nada patriotic-primordialistik menyatakan bahwa Tuhan di Surga berbicara dalam bahasa Swedia, Adam dengan bahasa Denmark, sedang ular jelmaan setan berbicara dengan bahasa Prancis. Kisah ini, kata Komaruddin Hidayat, tentu merupakan sentiment etnis yang dicampur dengan pseudo-teori ilmiah. Lihat Red West, *The Way of Language*, (New York: Hartcourt Brace Jovanovich, 1975), h. 4. Kisah itu dikutip Komaruddin Hidayat dalam bukunya, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, (Jakarta: Penerbit Taraju, 2004), Cet. ke-2, h. 36

juga bahasa ini “wajib” dipergunakan ketika melaksanakan ritual-ritual keagamaan, terutama dalam pelaksanaan ritus-ritus yang bersifat *ta’abbudi*. Sepanjang menyangkut bahasa al-Qur’an, terdapat kesepakatan bulat di kalangan orang-orang Islam, bahwa al-Qur’an tidak disebut al-Qur’an lagi manakala bahasanya diganti dengan bahasa selain bahasa Arab, sungguh pun itu sinonim dari kata-katanya. Oleh karena itu, terjemahan tidak dapat menggantikan kedudukan kitab ini dalam bahasa aslinya. Konsep seperti ini tidak berlaku dalam kitab-kitab suci lainnya.⁵

Sementara itu, pangalaman empirik menunjukkan bahwa penggunaan bahasa Arab dalam tindakan-tindakan formal keagamaan, seperti dalam ritus-ritus tadi, memberi rasa kesatuan sedunia tersendiri (universalitas). Meski terdapat kontroversi menyangkut hal ini; seperti pengalaman Turki di masa silam yang mengganti lafazh-lafazh *azân* dan *iqâmat* dengan bahasa Turki. Belakangan, terjadi pula di salah satu kota di pulau Jawa, di mana sekelompok orang mencoba menerjemahkan bacaan *al-fâtiyah*, dalam pelaksanaan ritual shalat, ke dalam bahasa Indonesia. Menurut mereka, dengan diterjemahkannya lafazh-lafazh shalat itu ke dalam bahasa Indonesia ketika pelaksanaan shalat, membuat shalat mereka semakin *khusu’* dibanding dengan hanya membacanya dalam bahasa aslinya. Hal itu, menurut mereka, disebabkan karena kebanyakan masyarakat tidak mengerti bahasa Arab. Kejadian ini sempat pula menghebohkan masyarakat muslim Indonesia.

Terlepas dari itu semua, memang sebaiknya keseragaman bacaan dalam pelaksanaan ritus-ritus keagamaan itu tetap dipertahankan. Akan tetapi, hal ini dilakukan dengan tetap adanya keharusan memahami secara kognitif makna dari bacaan yang dibaca. Sebab jika tidak, maka suatu ritus tidak lagi berfungsi sebagai sarana penghayatan ajaran yang benar, tetapi dapat berubah menjadi sejenis matra yang magis, suatu hal yang bertentangan dengan keseluruhan semangat Islam berdasarkan Tauhid yang berimplikasi antara lain pembebasan manusia dari takhayul dan

⁵ Lihat keterangan tentang ini dalam Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press, 1985), h. 24

mitologi. Di sinilah pentingnya mempelajari bahasa Arab, agar kita dapat mengerti dengan baik kandungan al-Qur'an, tentu juga sunnah Nabi Saw, dan semangat ajarannya secara keseluruhan.⁶

Selanjutnya, ada beberapa pertanyaan mendasar yang mesti dijelaskan di sini sejauh menyangkut kedudukan bahasa Arab dan kaitannya dengan agama Islam. Apakah bahasa Arab identik dengan al-Qur'an? Bukankah bahasa ini hanya alat untuk penyampaian pesan Tuhan? Apakah sama antara ke-Islam-an dan ke-arab-an? Dalam konteks ini menarik disimak ulasan Cak Nur (Nurcholish Madjid) sebagai berikut: Secara historis, terdapat pandangan di kalangan banyak orang, baik yang muslim maupun yang bukan, tentang kesejajaran antara "ke-islam-an" dan "ke-arab-an". Tetapi dalam tela'ah lebih lanjut, pandangan itu nampak didasarkan lebih banyak kepada kesan dari pada kenyataan. Sebab kenyataannya ialah bahwa bahasa Arab bukanlah bahasa khusus orang-orang muslim dan agama Islam, melainkan juga bahasa kaum non-muslim dan agama bukan Islam seperti Yahudi dan Kristen. Minoritas-minoritas bukan Arab yang non-muslim sampai sekarang masih tetap bertahan di seluruh dunia Arab, termasuk Jazirah Arabia, kecuali kawasan yang kini membentuk kerajaan Arab Saudi Arabia, lebih khusus lagi provinsi Hijaz (Makkah-Madinah). Bahkan orang-orang Kristen Libanon adalah keturunan langsung Banû Ghassân yang sudah terkristenkan lama sejak sebelum Rasulullah Saw. Yaitu sejak mereka menjadi satelit kerajaan Romawi yang telah memeluk agama Kristen sejak raja Konstantin.

Begitu pula bahasa Arab bukanlah satu-satunya bahasa Islam. Ketika orang-orang Arab muslim Arab melakukan ekspansi militer dan politik keluar jazirah Arabia, mereka membawa agama Islam kepada masyarakat bukan Arab. Memang sebagian besar bangsa-bangsa itu akhirnya mengalami arabisasi, yang di zaman modern ini menghasilkan kesatuan budaya dan kawasan sosial-politik Liga Arab. Persia atau Iran pun, khususnya Khurasan, juga pernah mengalami pengaraban. Tetapi kemudian pada bangsa ini

⁶ Untuk lebih jelas bagaimana kedudukan bahasa Arab ini di kalangan kaum muslimin ini maka lihat dalam Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Tela'ah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), Cet.3, h.359

tumbuh gerakan nasionalisme yang disebut *syu'ûbiyah*, dan bahasa Persi dihidupkan kembali dengan penuh semangat. Namun hasilnya adalah sebuah “bahasa Persi Islam” yaitu sebuah bahasa yang masih kukuh mempertahankan sintaks dan gramatika Persi sebagai suatu bahasa Indo-Eropa tapi dengan kosakata yang didominasi oleh pinjaman dari bahasa Arab, serta dengan muatan ideologis yang bersumber dari ajaran Islam. Lebih dari itu, bahasa Persi kemudian tampil sebagai alat menyatakan pikiran-pikiran Islam yang tidak kalah penting dari bahasa Arab, jika bukannya dalam beberapa hal malah lebih penting (seperti dalam bidang tasawuf, filsafat, dan teori-teori pemerintahan atau politik).

Disebabkan oleh peranan bahasa Persi, maka sesungguhnya dunia Islam dapat dibagi menjadi dua; *pertama*, ialah kawasan pengaruh bahasa Arab, yaitu “Dunia Arab” seperti yang dikenal dewasa ini, dan, *kedua*, kawasan pengaruh bahasa Persi yang meliputi seluruh wilayah Islam bukan-Arab, khususnya Persia atau Iran sendiri, kemudian Afghanistan, Transoxiana, anak-Benua Indo-Pakistan dan Turki, yang secara *racial stock* umumnya Eropa kebetulan juga terdiri dari bangsa-bangsa Indo-Eropa, bukan Semitik. Meskipun daerah-daerah selain Iran itu mempunyai bahasa-bahasa mereka sendiri, namun bahasa-bahasa itu amat terpengaruh oleh bahasa Persi dan banyak membuat pinjaman dari bahasa itu. Di samping kedua daerah budaya Arab dan Persi itu, ada beberapa kawasan atau lingkungan Dunia Islam lainnya dengan corak budaya tertentu dan ditandai oleh dominasi bahasa tertentu. Salah satunya yang bias disebut ialah kawasan Asia Tenggara dengan ciri dominasi bahasa Melayu/Indonesia. Tetapi Bahasa Melayu/Indonesia pun cukup berat mendapatkan pengaruh dari bahasa Persi berupa pinjaman banyak kosakata Persi itu yang berasal dari bahasa Arab. Petunjuk besarnya pengaruh bahasa Persi itu dapat ditemukan pada kenyataan pergantian hampir semua *ta' marbûthah* menjadi *ta' maftuhah*, seperti pada kata-kata *adat*, *dawat*, *darurat*, *firasat*, *harakat*, *isyarat*, *laknat*, *masyarakat*, *mufakat*, *qiraat*, *salat*, *siasat*, *taat*, *warkat*, *zakat*, dan lain-lain. Begitulah adanya, meskipun ada juga sedikit kata-kata Melayu/Indonesia dengan akhiran *ta' marbûthah* yang menunjukkannya sebagai pinjaman langsung dari bahasa Arab

tanpa melalui bahasa Persi, seperti kata-kata *bid'ah*, *gairah*, *marah*, (dari *ammârah*), *makalah*, *nuktah*, *risalah*, *zarrah* dan lain-lain.⁷

Oleh karena itu, Islam yang bersifat universal itu, yang berlaku di semua tempat dan waktu, tidak boleh dihambat atau tergantung kepada suatu bentuk formalisme tertentu, termasuk di dalamnya formalisme bahasa. al-Qur'an sendiri menegaskan bahwa ia diturunkan untuk seluruh umat manusia. Karena Nabi Muhammad Saw. memang diutus Tuhan untuk semua manusia.⁸ Ini berarti bahwa ajaran Islam itu berlaku bagi bangsa Arab dan juga bangsa-bangsa non-Arab dalam tingkat yang sama. Dari sudut pandang itulah kita dapat mengerti penjelasan, baik dari al-Qur'an maupun hadis-hadis Nabi Saw, bahwa segi kebahasaan, begitu pula kebangsaan, tidak relevan dengan universalisme Islam. Oleh karena itu, kita dapat mengerti pesan Nabi Saw. misalnya “*tidak ada kelebihan seorang Arab atas seorang non-Arab selain dengan taqwa*”⁹. Semakna dengan itu, kita temukan pula firman Allah dalam al-Qur'an (QS. al-Hujurât 49:13), “*Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di hadapan Allah adalah yang paling bertaqwa*”¹⁰

Dalam konteks ini pulalah kita mengerti pesan Tuhan mengenai perbedaan bahasa, dan perbedaan warna kulit, hanyalah merupakan tanda-tanda kebesaran atau ayat-ayat Allah semata. Seperti ditegaskan dalam firman-Nya: “*Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah penciptaan langit dan bumi serta perbedaan bahasa-bahasamu sekalian dan warna-warna (kulit)-mu sekalian. Sesungguhnya dalam hal yang demikian itu terdapat tanda-tanda bagi mereka yang berpengetahuan*” (QS.al-Rûm 30:22).¹¹ Maka sebagai tanda kebesaran Tuhan, suatu bahasa, termasuk bahasa Arab, memberi petunjuk tentang kemahakuasaan Sang Maha

⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), Cet.3, h.360

⁸ Di antara ayat yang berbicara mengenai ini adalah (QS. al-A'râf 7:158). Yang bunyinya adalah: *قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا* (katakan 'hai Muhammad'; wahai seluruh manusia! Sesungguhnya aku adalah utusan Allah untuk kalian semua).

⁹ Hadis itu berbunyi: *لا فضل لعربي على اعجمي الا بالتقوى*

¹⁰ Ayat itu berbunyi: *ان اكرمكم عند الله اتقاكم*

¹¹ Ayat tersebut berbunyi: *ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف السنتكم والوانكم ان في ذلك لايات للعالمين*

Pencipta itu, yaitu Allah, tanpa nilai intrinsik dalam bahasa itu sendiri. Dengan kata lain, kedudukan semua bahasa adalah sama di sisi Allah.

Kembali kepada keistimewaan-keistimewaan bahasa Arab menurut Jalâluddîn al-Suyûthî. Selain argumen-argumen yang telah disebutkan di atas, Jalâluddîn al-Suyûthî menyebutkan bahwa keistimewaan bahasa Arab adalah dalam mengungkapkan satu objek tertentu dengan sifat-sifatnya yang banyak. Dengan kata lain, bahasa ini memiliki kekayaan dalam kosakata (*ghazârat al-mufradât*), oleh karena itu misalnya, kata Jalâluddîn al-Suyûthî, ketika kita mengungkapkan kata pedang dan sifat-sifatnya dalam bahasa Parsi maka hal itu tidaklah mungkin kita ungkapkan kecuali dengan satu sebutan saja. Akan tetapi dengan bahasa Arab maka kita dapat mengungkapkan kata *al-saif* (pedang) itu dengan sifat-sifatnya yang banyak sekali. Begitu pula halnya dengan kata *al-asad* (singa) atau *al-faras* (kuda) dan kata-kata lainnya yang bersinonim (*al-mutarâdifah*).¹²

Selanjutnya, dari sekian banyak keistimewaan-keistimewaan yang dipaparkan Jalâluddîn al-Suyûthî di dalam bukunya “*al-Muzhir*” tersebut maka yang terpenting adalah terdapatnya sistem *al-i'râb* dan sistem *al-tashrif* dalam bahasa ini. Dengan adanya sistem *al-i'râb* itu maka kita dapat membedakan makna dan memahami yang dimaksud oleh si penutur bahasa. Oleh karena itu, jika dikatakan misalnya: *زيد ما أحسن زيد* kalimat ini belumlah mengalami proses *i'râb* (*ghair mu'rabin*) oleh karenanya belum bisa dimengerti maksudnya. Akan tetapi bila dikatakan: *ما أحسن زيداً* atau *زيد ما أحسن زيد* atau *زيد ما أحسن زيد* dengan adanya sistem *i'râb* di atas jelaslah apa yang dimaksud. Sistem seperti inilah yang tidak

¹² Lihat Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”,..., h. 322.

وإن أردت أن سائر اللغات تُبين إبانة اللغة العربية فهذا غلط لأننا لو احتجنا إلى أن نُعزِّر عن السيف وأوصافه باللغة الفارسية لما أمكننا ذلك إلا باسم واحد ونحن نذكر للسيف بالعربية صفات كثيرة وكذلك الأسد والفرس وغيرهما من الأشياء والمنسَمَّيات بالأسماء العترادفة فإين هذا من ذاك وأين لسائر اللغات من الشعة ما للغة العربية بهذا ما لا خفاء به على ذي نُهيبة.

Sampai sekarang pun para ulama masih berpendapat bahwa di antara keistimewaan bahasa Arab itu adalah keluasan kosakatanya dalam sinonim ini. Oleh karenanya, untuk mendapatkan keterangan lebih jauh mengenai hal ini lihat buku ‘Ali Abd al-Wâhid Wâfi, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Lajnah al-Bayân al-‘Arabî, 1962), h. 125. Senada dengan itu dilihat pula buku Muhammad Quraish Shihab, *Mu’jizat al-Qur’an Dari Aspek Bahasa, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Ghaib*, (Bandung: Mizan, 1999), h. 69

Untuk keperluan itu maka berikut ini penulis akan ringkaskan beberapa poin lainnya mengenai keistimewaan-keistimewaan bahasa Arab ini menurut pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî sebagai berikut:

1. Di antara tradisi Arab adalah mengungkapkan makna yang berbeda dengan *lafazh* lahirnya, seperti ungkapan mereka dalam bentuk *al-madh* (ungkapan pujian); قاتله الله ما أشعره ! (semoga Tuhan membinasakannya sampai ke akar-akarnya). Mereka mengatakan ini tapi tidak menginginkannya terjadi.
2. Di antara tradisi Arab adanya sistem *isti'ârah*, yakni menggunakan kata untuk sesuatu sebagai pinjaman untuk ditempatkan pada tempat lain. Misalnya mereka mengatakan kepada seseorang yang keras kepala kata *al-himâr* (keledai).
3. Di antara tradisi Arab adanya sistem *al-hadzfu wa al-ikhtishâr* (menghapus dan memendekkan). Misalnya mereka mengatakan; والله أفعل ذلك (demi Allah akan aku kerjakan itu), yang dimaksud لا أفعل (tidak mengerjakan). Atau contoh lain; وأتانا عند مغيب الشمس أو حين أرادت أو حين كادت تغرب; (dia datang kepada kami ketika matahari telah tenggelam atau ketika ia mau tenggelam atau hampir tenggelam).
4. Di antara tradisi Arab adanya *al-ziyâdah* (menambah), baik pada nama (*ism*), kata kerja (*fi'il*), atau huruf (*harf*). Seperti contoh berikut ini; نحو: (ويبقى وجه ربك) أي ربك. (ليس كمثلته شيء) . (وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله) أي عليه.
5. Di antara tradisi Arab adalah adanya *al-takrîr wa al-i'âdah* (pengulangan-pengulangan).
6. Di antara tradisi Arab menyebutkan bentuk tunggal (singular) tapi yang dimaksud banyak (plural). Seperti contoh berikut; كقولهم للجماعة : ضَيْفٌ وَعُدُوٌّ قَالَ تَعَالَى : (هؤلاء ضيفي) وقال : (ثم يخرجكم طفلاً) وذكرُ الجمع والمراد واحد أو اثنان، قال تعالى : (إن نعت عن طائفة) . والمراد واحد. (إن الذين ينادونك من وراء الحجرات) والنادى واحد (seperti ungkapan mereka untuk banyak; *dhaif* (tamu) dan *'aduw* (musuh). Allah berfirman: “*mereka adalah tamu-Ku*”. Dalam firman-Nya yang lain: “*Dialah yang*

mengeluarkanmu 'dari rahim ibumu' sebagai seorang anak". Kemudian ada ungkapan berbentuk *jama'* (plural) yang dimaksud adalah tunggal atau dual seperti firman-Nya; "Jika Kami memaafkan kelompok" yang dimaksud adalah satu orang. Atau "sesungguhnya mereka yang menyerumu dari belakang hijab" yang penyeru hanya satu, dan lain sebagainya.

7. Di antara tradisi Arab adalah menyebut atau menunjuk satu orang dengan menggunakan *lafazh jama'*. Seperti panggilan kepada orang terpendang; انظروا في أمرى ('kalian' perhatikanlah urusanku).
8. Di antara tradisi Arab adalah menyebutkan *fi'il madhi* (*past*) pada hal yang dituju adalah sekarang (*present*) atau yang akan datang (*future*), atau dengan menggunakan *lafazh mustaqbal* tapi yang dimaksud adalah masa kemaren (*past*) dan seterusnya...¹⁶

¹⁶ Berikut teks aslinya yang dikutip Jalāluddīn al-Suyūthī dari Ibn Fāris:

قال ابن فارس : فمن سنن العرب مخالفة ظاهر اللفظ معناه كقولهم عند المدح : قاتله الله ما أشعره ! فهم يقولون هذا ولا يريدون وقوعه. وكذا هَوَتْ أمه وهبيلته وتكلمته. وهذا يكون عند التعجب من إصابة الرجل في زُميه أو في فعل يفعله.
 قال : ومن سنن العرب : الاستعارة وهي أن يَضْعُوا الكلمة للشيء مُستعارةً من موضع آخر فيقولون : انشَقَّتْ عَصَاهم إذا تَفَرَّقُوا. وكثُفَتْ عن ساقها الحرب، ويقولون للبليد : هو حمار.
 قال : ومن سنن العرب الحذف والاختصار فيقولون : والله أفعلُ ذلك، تريدُ لا أفعل. وأتانا عند مغيب الشمس أو حين أرادت أو حين كادت تُغْرِبُ. قال ذو الرِّمَّة : فلما ليمن الليل أو حين نصبتُ ... له من خَذَا أذنانها وهو جاثقُ
 قال : ومن سنن العرب الزيادة إما للأسماء أو للأفعال أو الحروف نحو (ويبقى وجه ربك) أي ربك. (ليس كمثل شيء). (وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله) أي عليه.
 قال : ومن سنن العرب الزيادة في حروف الاسم إما للمبالغة وإما للتسوية والتقييد نحو رَغِشْنِ لذي يرتعش وُرُفْمُ للشديد الرُّزْقِ وشدقَمُ للواسع الشدق وصلدَمُ للناقع الصلابة والأصل صدَدُ. ومنه كَبَارُ وطَوَالُ وطرْمَاحُ للمفرط الطول وسمِعْتُهُ نظْرَتُهُ للكثرة التسمُّعِ والنظُّرِ. ومن سننهم الزيادة في حروف الفعل مُبالغةً يقولون : حلا الشيء فإذا انتهى قالوا : اخلُولى ويقولون : اقلُولى والتثؤنى.
 قال : ومن سنن العرب : التكريرُ والإعادة إرادة الإبلاغ بحسب العناية بالأمر، قال الحارث بن عباد : (قَرَبَا مُرْبِطَ النُّعْمَةِ مِنِّي ... لَقَحْتُ حَرْبَ وائِلٍ عَن حِبَالِ)
 فَكَّرَ قَوْلُهُ : (قَرَبَا مُرْبِطَ النُّعْمَةِ مِنِّي) فِي رُووسِ آيَاتِ كَثِيرَةٍ، عنايةً بالأمر، وإرادة الإبلاغ في التنبيه والتحذير.
 قال : ومن سنن العرب إضافة الفعل إلى ما ليس فاعلاً في الحقيقة، يقولون : أراد الحائض أن يقع : إذا مال وفلان يريد أن يموت إذا كان مُختصراً.
 قال : ومن سنن العرب ذَكَرَ الواحد والمراد الجمع كقولهم للجماعة : ضَيِّفْ وَعَدُوْ قَالِ تَعَالَى (هُوَ لَا ضَيْفِي) وقال : (ثم يخرجكم طفلاً) وذكَّرَ الجمع والمراد واحد أو اثنان، قال تعالى : (إن نفع عن طائفة). والمراد واحد. (إن الذين ينادونك من وراء الحجرات) والنادى واحد. (بم يرجع المرسلون) وهو واحد بذليل أرجع إليهم. (فقد صنعت ظلوبكما) ومما قلبان.
 وصفة الجمع بصفة الواحد نحو (وإن كنتم جنياً)، (والملائكة بعد ذلك ظهير). وصفة الواحد أو الاثنان بصفة الجمع نحو بُرْمَةٌ أَعْشَارٌ وَتَوْبٌ أَهْدَامٌ وَحِبْلٌ أَخْدَاقٌ. قال : (جاء التَّنَاءُ وقميصي أخلاقٌ)
 وأرض سِتَابِسَبٌ يَسْمُونُ كُلَّ بَقْعَةٍ مِنْهَا سِتَابِسَبًا لِأَسَاعِيهَا.
 قال : ومن الجمع الذي يُرَادُ بِهِ الاثنان قولهم : امرأة ذات أوزك ومآكم
 قال : ومن سنن العرب مخاطبة الواحد بلفظ الجمع فيقال للرجل العظيم : انظروا في أمرى، وكان بعض أصحابنا يقول : إنما يُقال هذا، لأن الرجل العظيم يقول : نحن فعُتْنَا، فعلى هذا الابتداء خُوطِبُوا في الجواب. ومنه في القرآن : (قال رب ارجعون).
 قال : ومن سنن العرب أن تذكر جماعة وجماعة، أو جماعة وواحداً، ثم تخبر عنهما بلفظ الاثنان كقوله : إِنَّ الْعَيْثَةَ وَالْحَوْتِ فَ كِلَاهِمَا ... يُؤْفِي الْمَخَارِمَ يَرْقِيَانِ سَوَادِي
 وفي التنزيل : (إن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما).
 قال : ومن سنن العرب أن تخاطب الشاهد ثم تحوّل الخطاب إلى الغائب أو تخاطب الغائب ثم تحوله إلى الشاهد وهو الالتفات وأن تخاطب المخاطب ثم يرجع الخطاب لغيره، نحو : (فإن لم يستجيبوا لكم). الخطاب للنبي ثم قال للكفار : (فاعلموا أنما أنزل بعلم

Demikianlah beberapa pokok pikiran yang telah dituangkan Jalâluddîn al-Suyûthî dalam kitabnya “*al-Muzhir*” mengenai keistimewaan-keistimewaan dari bahasa Arab ini. Kalau di lihat dari poin-poin yang telah disebutkan di atas dapat kita ketahui bahwa bahasa ini memang memiliki sistem tata bahasanya tersendiri yang merupakan ciri khas dan sekaligus juga mungkin keistimewaan dan keunikan dari bahasa ini, terutama apabila dibanding dengan bahasa-bahasa lainnya. Akan tetapi, hemat penulis, bahwa bahasa Arab memiliki keistimewaan-keistimewaan dan keunikan-keunikan tersendiri adalah suatu hal yang wajar. Sebagaimana bahasa-bahasa lain pun sesungguhnya memiliki keistimewaan-keistimewaan dan keunikan-keunikan tersendiri pula. Akan tetapi klaim yang mengatakan bahwa bahasa Arab adalah bahasa terbaik dan berada di atas bahasa-bahasa lainnya, bahasa termulia, bahkan bahasa tersuci dibanding dengan bahasa-bahasa lainnya, maka sesungguhnya itu klaim yang kurang berdasar, tidak rasional dan lebih cenderung emosional. Klaim semacam ini tentu terkesan agak berlebihan dan oleh karenanya masih bisa diperdebatkan, misalnya saja dengan mengajukan pertanyaan-pertanyaan sebagai berikut; atas dasar apa suatu bahasa dapat disebut lebih baik, lebih tinggi dan bahkan lebih suci dari bahasa lainnya? Memangnya berapa bahasa yang dikuasai oleh seorang Jalâluddîn al-Suyûthî? Atau pernahkan Jalâluddîn al-Suyûthî melakukan studi komparasi antara bahasa Arab ini dengan bahasa-bahasa dunia lainnya? dan lain sebagainya. Sekali lagi, menurut penulis, klaim ini tidak lebih hanya sekedar refleksi dari

الله). يدل على ذلك قوله : (فهل أنتم مسلمون). وأن يُبتدأ بشيء ثم يُخبر عن غير نحو : (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن) . فخير عن الأزواج وترك الذين .
قال : ومن سنن العرب أن تُنسب الفعل إلى اثنين وهو لأحدهما نحو : (مرج البحرين) إلى قوله : (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) . وإنما يخرجان من الملح لا العذب . وإلى الجماعة وهو لأحدهم نحو : (وإذ قتلتم نفساً فادراتم فيها) والقاتل واحد . وإلى أحد اثنين وهو لهما نحو : (والله ورسوله أحق أن يرضوه) .
قال : ومن سنن العرب أن تأمر الواحد بلفظ أمر الاثنين نحو : (افعل ذلك ويكون المخاطب واحداً . أنشد الفراء : (فقلت لصاحبي لا تخبيئاً ... بنزع أصوله واخذ شيجا) . وقال : (فإن تزجرني يابن عقان أنزجر ... وإن تدعاني أحم عرساً ممعاً) . وقال الله تعالى : (ألقيا في جهنم) وهو خطاب لخزنة النار والمزبانية) قال : ونرى أن أصل ذلك أن اللفظة أدنى ما تكون ثلاثة نفر فجرى كلام الواحد على صاحبيه لا ترى أن الشعراء أكثر الناس قولاً : يا صاحبي ويا خليلي .
قال : ومن سنن العرب أن تأتي بالفعل بلفظ الماضي وهو حاضر أو مستقبل أو بلفظ المستقبل وهو ماضٍ نحو قوله تعالى : (أتى أمر الله) أي يأتي . (كنت خير أمة) أي أنتم . (واتبعوا ما تلتو الشياطين) أي ما تلت .
وأن تأتي بالمفعول بلفظ الفاعل نحو سر كاتم أي مكتوم . وماء دافق أي مدفوق . وعيشة راضية أي مرضي بها وحرماً أمناً مأموماً فيه . وبالفاعل بلفظ المفعول نحو عيش مغبون أي غابن ، ذكره ابن السكيت . . .

Lihat dalam Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”, ..., h. 331-342

sebuah rasa *ideology-religijs-rasialis* dari seorang Jalâluddîn al-Suyûthî yang memang dikenal taat, zuhud dan berasal dari keturunan Arab.

B. Pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî Tentang *Nasy'at al-Lughah*

Paling tidak terdapat empat teori besar yang sering disebut-sebut sebagai teori tentang asal-muasal bahasa atau apa yang di dalam bahasa Arab di sebut dengan istilah *nasy'at al-lughah* dan di dalam bahasa Inggris disebut dengan istilah *the origin of language*. Keempat teori tersebut adalah sebagai berikut, a). teori ilham, wahyu atau *tawqîfi* (teologis), b). teori *al-tawâdhu'* atau *al-ittifâq* (konvensional), c). teori *al-gharîzah* atau instinc manusia (nativistik) dan d). teori peniruan suara alam (naturalis).¹⁷

Berbicara mengenai konsep asal-usul bahasa ini sangatlah spekulatif sifatnya. Karena sifatnya yang spekulatif tersebut maka teori-teori tentang asal-usul bahasa ini berkembang sedemikian rupa sejak dari yang bersifat ilmiah, ideologis-rasialis, sampai kepada yang bernada mistos dan terkesan main-main.¹⁸

Menarik kemudian melihat bagaimana sesungguhnya pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî mengenai konsep *nasy'at al-lughah* atau *ashl al-lughah* tersebut? Untuk mengetahui itu pertama-tama yang harus dipahami adalah bahwa sesungguhnya Jalâluddîn al-Suyûthî telah merekam ulang kembali perdebatan panjang yang terjadi di kalangan para ilmuwan terdahulu mengenai konsep asal-usul bahasa. Jalâluddîn al-Suyûthî memaparkan dalam “*al-Muzhir*” perdebatan yang terjadi di kalangan ulama *al-mutaqaddimûn* mengenai konsep *nasy'at al-lughah* atau *ashl al-lughah* ini hanya berkisar pada tiga teori besar saja yakni; *pertama*, apa yang disebutnya dengan teori *tawqîfi* (توقيفي) atau ilham. Menurut teori ini bahwa asal-muasal bahasa itu adalah berdasarkan wahyu atau ilham dari Tuhan. *Kedua*, teori yang disebutnya dengan

¹⁷ ‘Ali ‘Abd al-Wâhid Wâfi, *‘Ilm al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Mashr li al-Thab’i wa al-Nasyr, 1945), h. 96-106. atau lihat juga ‘Abd al-Shabûr Syâhîn, *Fi ‘Ilm al-Lughah al-‘Am*, (Bairut: Muassah al-Risâlah, 1980), h. 69-73

¹⁸ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, (Jakarta: Penerbit Taraju, 2004), Cet. ke-2, h. 35

ishthilâhî (اصطلاحی) atau konvensi. Menurut teori ini bahwa asal-muasal bahasa bukanlah berasal dari Tuhan melainkan berdasarkan ketetapan atau kesepakatan manusia. Dalam hal ini, Tuhan hanya memberikan potensi pada manusia (Adam) untuk berbahasa. Sementara teori *ketiga* adalah teori yang mengatakan bahwa asal-muasal bahasa adalah dari peniruan bunyi-bunyian yang didengar dari suara-suara alam (أصل اللغة من الأصوات المسموعات).¹⁹ Terhadap teori yang ketiga ini sepertinya Jalâluddîn al-Suyûthî tidak banyak menyinggung dan membahasnya sebagaimana dua teori lainnya.

Selanjutnya, di dalam kajian-kajian linguistik modern yang muncul di Barat sekitar abad ke-18, pembahasan ini masih saja menjadi permasalahan yang hangat diperbincangkan. Misalnya saja seperti apa yang disebutkan oleh ‘Ali ‘Abd al-Wâhid Wâfi dalam karyanya *‘Ilm al-Lughah*²⁰ atau juga seperti yang diulas oleh ‘Abd al-Shabûr Syâhîn dalam karyanya *Fî ‘Ilm al-Lughah al-Âm*.²¹ Kedua pakar ini, sebagaimana terlihat dalam karya-karyanya, juga ikut mengulas persoalan-persoalan seputar teori asal-muasal bahasa itu dan bahkan mereka mencoba menunjukkan bahwa hal ini dahulunya telah pernah pula dibicarakan oleh para linguist Yunani kuno yang hidup jauh sebelum para ulama Arab. Bahkan ‘Ali ‘Abd al-Wâhid Wâfi misalnya, telah memberikan kritikan terhadap argumen-argumen dari masing-masing teori tersebut.

a). Teori *pertama*, asal bahasa manusia adalah berdasarkan wahyu dari Tuhan yang diturunkan-Nya kepada manusia. Dialah yang mengajarkan tentang nama-nama segala sesuatu. Teori ini dahulu telah dianut oleh filosof Yunani kuno, Heraclite.²² Pada abad pertengahan, dianut pula oleh sebagian peneliti *fiqh al-lughah al-‘arabiyah* (dari kalangan Arab) seperti Ibn Fâris dalam kitabnya *al-Shâhibî*.²³ Sementara pada masa modern, teori ini masih juga dianut oleh sebagian pakar, yang terkenal di antaranya adalah Lami

¹⁹ Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”,...h. 8

²⁰ ‘Ali ‘Abd al-Wâhid Wâfi, *‘Ilm al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Mishr li al-thibâ’ah wa al-Nasyr, 1940), h. 96

²¹ ‘Abd al-Shabûr Syâhîn, *Fî ‘Ilm al-Lughah al-Âm*, (Bairut: Muassah al-Risalah, t.th), h. 68

²² Dia adalah seorang filosof Yunani kuno (lahir tahun 576 SM. dan wafat tahun 380SM). Lihat ‘Ali ‘Abd al-Wâhid Wâfi, *‘Ilm al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Mishr li al-Thibâ’ah wa al-Nasyr, 1940), h. 97

²³ Ibn Fâris, *al-Shâhibî*,...h. 5-7

dalam bukunya *L'Art de parler (Fannu al-Kalâm)*,²⁴ dan juga filosof De Bonald dalam bukunya *Législation primitive (al-Tasyrî' al-Qadîm)*.²⁵ Wâfî mengatakan bahwa para penganut teori ini masih saja ngotot mengemukakan argumen-argumen rasional ('*aqliyah*) yang mereka yakini kebenarannya. Sementara argumen-argumen *naqliyah* (normative) yang mereka kemukakan itu masih memerlukan tafsiran lebih lanjut. Seperti terlihat bagaimana para penulis-penulis Arab yang mendasarkan argumen-argumen mereka kepada ayat al-Qur'an (QS.2:13).²⁶ Demikian pula yang terjadi di kalangan para linguis Prancis. Mereka mendasarkan argumen mereka kepada kitab kejadian (*safar al-takwîn*) dalam perjanjian lama yang berbunyi kira-kira seperti ini; "*dan Allah telah menciptakan dari tanah liat semua hewan peliharaan dan semua burung langit, kemudian Tuhan memperlihatkannya kepada Adam agar dia melihat bagaimana Dia menamainya, sehingga masing-masing mereka memiliki nama sebagaimana yang ditetapkan manusia. Maka Adam pun kemudian menamai semua hewan yang jinak juga burung langit dan binatang-binatang melata*".²⁷ Teks ini, seperti terlihat, tidak membuktikan apa-apa terhadap sesuatu yang dikatakan oleh para penganut teori ini. Bahkan lebih dari itu semua, teori ini menutup rapat kesulitan utama yang menjadi *concern* kita dalam pembahasan ini.²⁸ Teori ini dalam bahasa Arab biasa disebut dengan *tawqîfî* atau teori teologis seperti istilah Hidayat di atas.

²⁴ Dia adalah Dom Francois Lami, lahir di Montireau Prancis 1636, wafat di Saint Denis tahun 1711. Dia telah mengajar filsafat di berbagai sekolah keagamaan. Dialah orang yang paling berjasa menyebarkan pemikiran-pemikiran filosof Decrates pada sekolah-sekolah tersebut. Lihat 'Ali 'Abd al-Wâhîd Wâfî, *'Ilm al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Mishr li al-thibâ'ah wa al-Nasyr, 1940), h. 97

²⁵ Namanya sebenarnya Louis-Gabriel-Ambroise, lahir di kota Millau Prancis tahun 1754 dan meninggal juga di kota yang sama pada tahun 1840. Dia memiliki karya yang cukup banyak dalam lapangangan politik dan filsafat. Sangat fanatik dengan sistem monarki yang tunduk di bawah kekuasaan agama Katolik. Lihat 'Ali 'Abd al-Wâhîd Wâfî, *'Ilm al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Mishr li al-thibâ'ah wa al-Nasyr, 1940), h. 56

²⁶ Argumen seperti ini di kalangan Arab, seperti telah penulis paparkan sebelumnya, menimbulkan perdebatan cukup panjang di antara mereka. Tak obahnya seperti perdebatan teologis yang pernah terjadi di kalangan para *mutakallimin* (para teolog-muslim) terdahulu yang seolah-olah tidak pernah berujung.

²⁷ Ini terjemahan penulis dari kutipan 'Ali 'Abd al-Wâhîd Wâfî tentang kitab kejadian dalam perjanjian lama. Lihat 'Ali 'Abd al-Wâhîd Wâfî, *'Ilm al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Mishr li al-thibâ'ah wa al-Nasyr, 1940), h. 98

²⁸ Lihat 'Ali 'Abd al-Wâhîd Wâfî, *'Ilm al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Mishr li al-thibâ'ah wa al-Nasyr, 1940), h. 98. Senada dengan ini lihatlah pula Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, (Jakarta: Penerbit Taraju, 2004), Cet. ke-2, h. 35

b) Teori *kedua*, menyebutkan bahwa bahasa tercipta dan terjadi atas ketetapan atau kesepakatan. Pendapat ini, pada zaman dahulu telah dianut oleh filosof Yunani, Démocrite (salah seorang filosof abad ke-5 SM). Pada abad pertengahan juga diperpengangi oleh sebagian besar para penulis *fiqh al-lughah* di kalangan Arab. Sementara pada zaman modern teori ini dipakai pula oleh Adam Smith, Reid dan Dugald Stewart.²⁹

Menurut Wâfi, teori ini belumlah memiliki sandaran rasional ('*aqlî*) dan tekstual (*naqli*) bahkan juga historikal atau kesejarahan (*târikhî*). Bahkan apa yang telah mereka tetapkan itu bertentangan dengan ketentuan-ketentuan umum yang berlaku di dalam sistem masyarakat. Maka perhatian kami, dalam konteks ini, bahwa sistem itu tidak berlaku secara spontanitas melainkan terjadi secara gradual (*bi al-tajrîj*) dari yang mereka temukan.³⁰ Teori kedua ini dalam bahasa Arab disebut dengan *ishthilâhi*³¹ atau dikenal juga dengan sebutan konvensionalis.

c) Teori *ketiga* menyebutkan bahwa *nasy'at al-lughah* berasal dari instink khusus yang pada dasarnya terdapat dalam setiap diri manusia. Instink inilah yang menggiring setiap orang mengungkapkan segala sesuatu baik yang konkret maupun yang abstrak dengan kosakata tertentu. Seperti halnya instink “reaksi ungkap terhadap aksi” (التعبى الطبعى عن الانفعالات) yang menggiringnya melahirkan gerak atau suara khusus seperti berteriak, tertawa, menangis dan lain-lainnya, manakalah terjadi atasnya situasi-situasi tertentu seperti marah, takut, sedih dan lain-lainnya. Sesungguhnya semua itu, pada dasarnya, akan berlaku sama bagi setiap manusia. Berdasarkan itu maka lahirlah kesatuan kata-kata dan kesamaan cara mengungkapnya di dalam satu kelompok komunitas manusia pertama sehingga terjadilah saling-memahami antara sesama anggota dalam komunitas tersebut. Setelah lahirnya bahasa manusia pertama tersebut mereka tidak lagi menggunakan instink ini maka mulailah ia hilang sedikit demi sedikit hingga

²⁹ Lihat 'Ali 'Abd al-Wâhid Wâfi, *'Ilm al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Mishr li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, 1940), h. 98

³⁰ Lihat 'Ali 'Abd al-Wâhid Wâfi, *'Ilm al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Mishr li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, 1940), h. 98

³¹ Jalâluddîn al-Suyûthî, "*al-Muzhir*",...h. 8

akhirnya lenyap sama sekali sebagaimana lenyapnya instink-instink lainnya disebabkan oleh faktor ini. Orang yang terkenal menganut teori ini adalah Max Muller dan Renan.³² Teori ini biasa disebut dengan *nativistic theory*.³³

d). Teori *keempat*, disebutkan bahwa bahasa itu muncul dari menirukan bunyi-bunyi atau suara-suara alam. Baik bunyi dari suara-suara binatang atau suara-suara alam lainnya seperti suara pukulan, suara memotong atau memecahkan sesuatu dan lain sebagainya. Kemudian hal itu berkembang seiring dengan pertumbuhan pemikiran dan perkembangan peradaban manusia serta meningkatnya tuntutan dan kebutuhan hidup mereka. Teori ini telah diperpegangi oleh banyak kalangan para linguis modern yang terkenal di antaranya adalah Whitey.³⁴ Juga para linguis terdahulu termasuk para ahli bahasa dari kalangan Arab seperti Ibn Jinnî.³⁵ Teori ini dikenal dengan sebutan teori *naturalis*.

Kalau kita melihat kepada yang dipaparkan Jalâluddîn al-Suyûthî dalam kitabnya “*al-Muzhir*” maka tokoh ini juga terlibat dalam wacana tersebut terutama menyangkut dengan ketiga teori besar di atas. Akan tetapi kalau diperhatikan uraiannya maka agak terfokus dan terkonsentrasi kepada teori pertama dan kedua saja yakni teori teologis dan konvensionalis, sementara teori ketiga, *naturalis*, seperti telah disinggung di muka, terkesan kurang mendapat perhatian yang layak dari Jalâluddîn al-Suyûthî. Terbukti misalnya dalam hal ini Jalâluddîn al-Suyûthî hanya menghabiskan tidak kurang tiga atau empat baris saja ulasan mengenai ini. Berikut teksnya;

وذهب بعضهم إلى أن أصل اللغات كلها إنما هو من الأصوات المسموعات، كدوى
الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء، وشحيج الحمار، ونعيق الغراب، وصهيل الفرس،
ونزيب الطي، ونحو ذلك. ثم ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد.³⁶

(sebagian dari mereka berpendapat bahwa asal-muasal bahasa-bahasa itu adalah dari bunyi-bunyi yang didengar seperti,

³² Lihat hal tersebut dalam ‘Ali ‘Abd al-Wâhid Wâfi, *‘Ilm al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Mishr li al-Thibâ’ah wa al-Nasyr, 1940), h. 100

³³ Alek Sobur, *Semiotika Komunikasi*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2006) cet. ke-3, h. 284

³⁴ Lihat hal tersebut dalam ‘Ali ‘Abd al-Wâhid Wâfi, *‘Ilm al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Mishr li al-Thibâ’ah wa al-Nasyr, 1940), h. 103-104

³⁵ Lihat Ibn Jinnî, *al-Khashâish*, juz. 1, h.44-45

³⁶ Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”,...h. 14-15

desiran angin, gelagarnya guntur, gemerinciknya air, suara keledai, suara burung gagak, ringkikan kuda, biawak dan lain sebagainya. Kemudian dari itu semua maka lahirlah bahasa bahasa ini).

Sedangkan dengan dua teori lainnya, Jalâluddîn al-Suyûthî malah menuliskan dan mengulasnya secara panjang lebar bagaimana polemik tersebut terjadi di kalangan para ulama *al-mutaqaddimûn* dengan mengutip dari berbagai sumber. Kutipan itu disebutkannya secara jujur dan terbuka. Oleh karena itu, di dalam ulasannya kita akan temukan ungkapan-ungkapan seperti: قال ابن جنى *atau* *فقه اللغة في الخصائص* *pada* *awal-awal tulisannya* *atau* *ungkapan-ungkapan lain* seperti: انتهى هذا كله كلام ابن جنى *atau* *كلام الزبيدي في صدر كتاب الاستدراك* *pada* *akhir* *alinea* *dari pembahasannya.* Kenapa demikian? argument yang mungkin dimajukan adalah bahwa perdebatan mengenai asal-usul bahasa ini sesungguhnya telah lama berlangsung mulai dari semenjak zaman Plato dan Aristoteles. Plato menganut teori *naturalis* sementara Aristoteles menganut teori *konvensionalis*.³⁷ Orang-orang Arab muslim datang pula dengan teori ketiga yakni teori *teologis* dan mengaitkannya dengan bahasa Arab sebagai bahasa wahyu dari Tuhan. Ibn Fâris (w 395 H) dan Ibn Jinnî (w. 392), dua orang ulama muslim abad ke-4 H, sebagaimana terbaca dalam karya-karyanya, juga terlibat intens dalam diskusi mengenai asal-muasal bahasa ini. Ibn Fâris misalnya, jelas-jelas menyebut secara eksplisit bahwa bahasa Arab berasal dari Tuhan. *اعلم أن لغة العرب توقيف* *(ketahuilah bahwa bahasa orang Arab itu berasal dari Tuhan)*.³⁸ Dengan demikian sangatlah masuk akal jika Jalâluddîn al-Suyûthî

³⁷ Paradigma Plato berintikan bahwa bahasa adalah *physei* atau mirip dengan realitas, disebut juga non-arbitrer atau ikonis. Paradigma Aristoteles berintikan bahwa bahasa adalah *thesei* atau tidak mirip dengan realitas, kecuali onomatope, disebut arbitrer atau non-ikonis. Kedua paradigma ini saling bertentangan, tetapi dipakai oleh peneliti dalam memecahkan masalah bahasa, misalnya tentang hakikat tanda bahasa. Pada masa tertentu paradigma Plato banyak digunakan ahli bahasa untuk memecahkan masalah linguistik. Penganut paradigma Plato ini disebut kaum *naturalis*. Mereka menolak gagasan kearbitreran. Pada masa tertentu lainnya paradigma Aristoteles digunakan juga untuk mengatasi masalah linguistik. Penganut paradigma Aristoteles disebut kaum *konvensionalis*. Mereka menerima adanya kearbitreran antara bahasa dengan realitas. Lihat Robins, R.H. 1990. *A Short History of Linguistics*. (London: Longman, 1990), seperti dikutip oleh Oleh: Deny A. Kwary: *Gambaran Umum Ilmu Bahasa* (Linguistik), makalah tidak terbit, h. 9

³⁸ Jalâluddîn al-Suyûthî, "*al-Muzhir*",...h. 8

(w.911.H), dalam tulisannya ini, lebih banyak mencurahkan perhatiannya kepada dua teori saja, karena dia, meski hidup jauh setelah dua ulama itu, akan tetapi banyak mengutip dan terpengaruh oleh tulisan-tulisan mereka.

Jalâluddîn al-Suyûthî memulai ulasannya dengan mengemukakan pertanyaan mendasar tentang asal-muasal bahasa. Pertanyaan itulah kemudian yang menjadi pokok masalah yang diperdebatkan, yakni bagaimanakah sesungguhnya bahasa itu muncul, apakah bahasa itu muncul berdasarkan wahyu dari Tuhan atautan ia berdasarkan ketetapan atau kesepakatan manusia saja (konvensional)? (أتوقیف هی ووحی أم اصطلاح وتواطؤ). Sembari mengutip tidak saja ahli-ahli bahasa seperti Ibn Fâris, Ibn Jinnî tetapi juga ahli tafsir dan para teolog muslim, seperti al-Râzî, dan al-Ghazâlî, Imâm al-Haramain dan lain-lain sebagainya. Sungguh banyak argument yang dimajukan sesuai dengan perpektif masing-masing. Artinya, kalau perspektifnya teologis maka argument yang diangkat adalah argument teologis, kalau perspektifnya linguistik maka argumentnya juga linguistik.

Oleh karena itu, berikut penulis sajikan sari terjemahan teks yang ditulis Jalâluddîn al-Suyûthî dalam kitabnya “*al-Muzhir*”. Terjemahan ini adalah terjemahan bebas dari penulis sebagai berikut: *Penjelasan mengenai peletak bahasa*, apakah bahasa itu ditetapkan berdasarkan *tawqîfî* atau wahyu atau malah berdasarkan kesepakatan (konvensi) manusia? Abu al-Husain Ahmad Ibn Fâris di dalam bukunya *Fiqh al-Lughah* berkata; ketahuilah bahwa bahasa Arab (*lughat al-‘arab*) adalah berdasarkan ketetapan dari Tuhan (*tawqîfî*). Dalil yang dimajukan mengenai itu adalah sebuah ayat al-Qur’an yang berbunyi: وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (Tuhan telah mengajarkan kepada Adam semua nama-nama). Ibn Abbas mengatakan bahwa yang dimaksud dengan “Tuhan telah mengajarkan Adam setiap nama” itu ialah semua nama yang dikenal manusia, seperti binatang-binatang melata (*dâbbah*), bumi, lembah, gunung, dari unta (*jamal*) dan keledai (*himâr*) dan lain sebagainya. Akan tetapi sebagian ulama lain berpendapat bahwa yang diajarkan Tuhan itu adalah nama-nama malaikat. Ulama lain berpendapat bahwa yang diajarkan itu adalah nama-nama seluruh anak keturunan mereka.

Kalau memang yang diajarkan itu adalah semua nama-nama maka seharusnya bunyi dari kelanjutan ayat itu adalah (ثم عرضهن أو) (عرضها), akan tetapi bunyinya (عرضهم) maka itu dimaksudkan untuk manusia, (bani Adam) atau malaikat-malaikat. Sebab sesuai dengan objek *kinâyah* dalam sistem bahasa Arab bagi mereka yang berakal "عرضهم" dan bagi yang tidak berakal adalah "عرضهن أو عرضهن". Hal itu kemudian di jawab; bahwa apabila ada dua objek, yang berakal dan yang tidak berakal disatukan maka objek yang berakal lebih diutamakan. Inilah sistem yang berlaku dalam bahasa Arab, yang dikenal dengan *bâb al-taḡhlīb*. Sama halnya dengan firman Tuhan lainnya:

وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ (Allah telah menciptakan setiap makhluk itu dari air, di antara mereka ada yang berjalan di atas perutnya, ada pula yang berjalan di atas dua kaki, dan sebagian lain ada pula yang berjalan di atas empat kaki) maka ini adalah penghormatan (*taḡhlīb*) bagi mereka yang berjalan di atas dua kaki, yakni manusia (bani Adam).³⁹

Begitulah kira-kira gambaran sekilas bagaimana polemik tersebut dinukil dan dipaparkan kembali oleh Jalâluddîn al-Suyûthî dalam bukunya "*al-Muzhir*" tersebut. Sesungguhnya terlalu panjang uraian yang disajikan Jalâluddîn al-Suyûthî mengenai perdebatan di seputar masalah ini akan tetapi satu hal yang penting adalah bahwa banyak sekali persoalan-persoalan lain yang kemudian muncul mengiringinya. Sejauh terkait dengan masalah konsep ini maka terlihat bagaimana Jalâluddîn al-Suyûthî kemudian menyeret-nyeret permasalahan tersebut kepada persoalan-persoalan lain yang sesungguhnya bukanlah merupakan objek kajian bahasa melainkan objek kajian ilmu-ilmu lain seperti ilmu tafsir, ilmu kalam (teologi) bahkan juga filsafat. Hal itu bisa dibuktikan antara lain dari perdebatan mereka dalam menyelesaikan pertanyaan-pertanyaan seperti misalnya; apakah Tuhan menetapkan satu bahasa dalam satu waktu tertentu ataukah Tuhan hanya memberikan potensi berbahasa kepada Adam? Kalau bahasa berdasarkan kepada wahyu maka bahasa apakah yang

³⁹ Jalâluddîn al-Suyûthî, "*al-Muzhir*",...h. 8-9

diajarkan Tuhan kepada Adam? Apakah bahasa Arab ini adalah bahasa yang pertama? Dan bagaimana dengan bahasa-bahasa lainnya yang banyak ragamnya ini? Dan lain-lain sebagainya.

Pertanyaannya sekarang adalah kemanakah kecenderungan pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî dalam kaitannya dengan perdebatan panjang mengenai teori tentang asal-muasal bahasa di atas? Sepanjang penelitian yang penulis lakukan maka tidak ada satu pun indikasi yang dapat diperpegangi dan dapat meyakinkan penulis untuk mengatakan bahwa kecenderungan tokoh ini adalah kepada salah satu dari teori-teori di atas. Karena Jalâluddîn al-Suyûthî dalam konteks ini hanya sebatas menukil-nukil belaka pendapat-pendapat para ahli bahasa yang telah berkembang sebelumnya sesuai dengan objek-objek yang hendak dipaparkannya. Oleh karena itu, walaupun hendak disebutkan kontribusinya dalam masalah tersebut maka itu adalah kemampuannya dalam memperluas permasalahan, ditambah dengan kemampuannya memperkaya persoalan tersebut dengan menyebutkan referensi-referensinya yang begitu banyak.

Dalam deskripsi yang telah disebutkan sebelumnya terlihat bagaimana tokoh ini menyeret-nyeret persoalan kebahasaan ke dalam persoalan-persoalan lain yang sesungguhnya tidak terkait dengan persoalan kajian kebahasaan. Jalâluddîn al-Suyûthî telah telah “berjasa” memperluas objek pembahasannya kepada hal-hal lain yang bukan lagi berada di wilayah kajian kebahasaan melainkan di wilayah kajian dalam bidang-bidang lainnya. Seperti bidang tafsir, teologi dan bahkan juga filsafat.

Akan tetapi untuk mengetahui kecenderungan sang tokoh ini maka penulis menemukan pendapatnya yang dituliskannya di dalam bukunya yang lain yakni “*al-Iqtirâh*”, sebagaimana terlihat dalam teks berikut ini:

وكان السيوطي فيما نقله من آراء العلماء أكثرهم إبانة عن فحوى هذه النظرية فقال :
واختلف على هذا : هل وصل إلينا عملها بالوحي إلى نبي من أنبيائه، أو بخلق أصوات
في بعض الأجسام تدل عليها واسمائها لمن عرفها ونقلها أو بخلق العلم الضروري في
بعض العباد بها، على ثلاثة آراء أرجحها الأول.⁴⁰

⁴⁰ Teks di atas dikutip oleh Muhammad Husain Âli Yâsîn, *al-Dirâsât al-Lughawiyah ‘Inda al-Arab Ilâ Nihâyah al-Qarn al-Tsâlits*, (Bairut: Mansyûrat Dâr Maktabah al-Hayât, 1980), h. 452

(Adapun Jalâluddîn al-Suyûthî yang telah mengutip pendapat-pendapat para ulama maka lebih jelas lagi perspektifnya menyangkut teori ini, dia mengatakan: mereka berbeda pendapat mengenai hal ini: apakah pengetahuan bahasa itu sampai kepada kita berdasarkan wahyu kepada para nabi atau dengan menciptakan bunyi-bunyi dalam berbagai bentuk yang dapat dimengerti dan didengar dari penutur atau penukilnya atau dengan menciptakan al-'ilm al-dharûrî di sebagian orang. Berdasarkan tiga pendapat di atas maka yang lebih kuat adalah yang pertama).

Kalau menyimak dari untaian kalimat-kalimatnya di atas maka tidaklah terlalu salah jika kita dapat menyimpulkan bahwa kecenderungan Jalâluddîn al-Suyûthî adalah lebih kuat kepada bentuk teori pertama yakni teori yang mengatakan bahwa bahasa itu berasal dari ketetapan Tuhan (*tawqîf*). Kecenderungan pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî ini sepertinya lebih terpengaruh oleh pemikiran dan pendapat Ibn Fâris yang memang jelas-jelas menganut teori pertama.

Berbeda halnya dengan Ibn Jinnî, tokoh ini, sebagaimana terbac dalam kitabnya *al-khashâish*, sepertinya lebih cenderung kepada kepada teori kedua yakni bahwa bahasa berasal dari ketetapan atau kesepakatan manusia, konvensional. Tuhan dalam hal ini hanya memberi manusia potensi untuk berbahasa.⁴¹ Akan tetapi di tempat lain, ulama ini mengatakan secara lebih eksplisit bahwa dia lebih cenderung menganut teori ketiga, dalam pembagian teori-teori di atas, yakni bahwa bahasa itu berasal dari kemampuan manusia dalam meniru suara-suara alam (naturalistik). Dia mengatakan: *هذا عندى وجه صالح، ومذهب متقبل* (inilah menurutku bentuk yang pas dan teori yang dapat diterima).⁴²

⁴¹ Ibn Jinnî dalam kitabnya *al-Khashâish* mengatakan demikian: أن أبا علي قال لي يوما: هي من عند الله، واحتج بقوله سبحانه "علم آدم الأسماء كلها" وهذا لا يتناول موضع الخلاف. وذلك أنه قد يجوز تأويله: أقدر آدم على أن واضع عليها.

(Suatu hari datang kepadaku Abu 'Ali mengatakan bahwa bahasa itu berasal dari sisi Tuhan. Dia memberi argumen dengan firman Tuhan; 'Tuhan mengajar Adam nama-nama semuanya'. Hal ini tentulah tidak menjadi sumber perdebatan. Akan tetapi ayat itu tentu boleh pula ditakwil dalam bentuk lain, yakni bahwa Tuhan telah memberi Adam potensi untuk menetapkan nama-nama tersebut). Lihat Ibn Jinnî, *al-Khashâish*...., juz-1, h. 40-41

⁴² Lihat Ibn Jinnî, *al-Khashâish*...., juz-1, h. 42

C. Pemikirannya Tentang Perkembangan Bahasa Arab (*Hayât al-Lughah al-'Arabiyah*)

Dalam kajian-kajian *fiqh al-lughah* terdahulu, seperti yang telah pernah dilakukan oleh orang-orang Arab dahulu, maka pembahasan mengenai *Hayât al-Lughah al-'Arabiyah* ini berkisar antara lain mengenai pertumbuhan dan perkembangan bahasa, termasuk di dalamnya mengenai perbedaan-perbedaan dialek (*lahjât*-nya) sehingga kemudian dia menjadi bahasa tersendiri. Selanjutnya, pembahasan ini juga membahas mengenai proses asimilasi bahasa (*al-shirâ' al-lughawî*), seperti mengenai sebab-sebab terjadinya asimilasi itu, kemenangan satu bahasa atas bahasa lainnya, kaidah-kaidah umum yang tunduk padanya serta hasil yang telah dicapainya. Kemudian pembahasan tersebut juga membahas mengenai hilangnya suatu kata dari bahasa tutur (atau juga dari bahasa tulis) karena telah jarang dipakai atau juga menyangkut persoalan lahirnya kata-kata baru yang kemudian menggantikan kedudukan kata-kata lama dan lain sebagainya.⁴³

Oleh karena itu, sejauh menyangkut permasalahan perkembangan bahasa Arab di atas dan dalam kaitannya dengan pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî maka sesungguhnya kita dapat melihat dan mengamati pemikirannya itu dalam topik-topik yang disajikannya dalam karyanya "*al-Muzhir*" seperti berikut ini:

معرفة الفصح , معرفة الضعيف والمُنْكَر والمتروك , معرفة الرديء المذموم , معرفة المطرّد والشاذ , معرفة الحوشي والغرائب والشوّارد والنوادر , معرفة المُهْمَل والمستعمل , معرفة المَفَارِيد , معرفة مختلف اللغة , معرفة تَدَاخُل اللّغا , معرفة توافق اللغات , معرفة المُعَرَّب , معرفة الألفاظ الإسلامية , معرفة المولّد .

Di dalam topik-topik di atas terlihat bahwa Jalâluddîn al-Suyûthî tidak secara ekplisit mengaitkan pembahasannya tersebut dengan pembahasan mengenai *lahjât* atau dialek sebagaimana dibahas oleh para ulama bahasa Arab sekarang, akan tetapi kalau dicermati lebih jauh topik-topik di atas, maka kita dapat berkata bahwa dalam topik-topik itu Jalâluddîn al-Suyûthî sesungguhnya

⁴³ Muhammad Husain Âli Yâsîn, *al-Dirâsât al-Lughawiyah 'Inda al-'Arab Ilâ Nihâyah al-Qarn al-Tsâltis*, (Bairut: Mansyûrat Dâr Maktabah al-Hayât, 1980), h. 434

telah mendiskripsikan sedemikian rupa pembahasan mengenai pertumbuhan dan perkembangan bahasa Arab ini meski sangat terbatas pada *lahjât* atau dialek-dialek Arab tertentu saja. Kita akan temukan misalnya ungkapannya seperti berikut ini; “Dengan demikian maka jadilah suku Quraisy itu orang-orang yang terfasih dari kalangan suku-suku Arab lainnya. Oleh karena itu, kita tidak akan menemukan dalam pembicaraan mereka dialek suku Tamim (عننة تميم), dialek suku Qais (عجرفية قيس), dialek suku Asad (كشكشة (أسد), dialek Rabi’ah (كسكسة ربيعة), dan lain-lain”.⁴⁴

Topik-topik di atas lebih difokuskan pembahasannya kepada pertumbuhan dan perkembangan bahasa Arab dari sisi *al-alfâzh* atau kosakatanya. Misalnya dapat kita lihat dalam pembahasannya mengenai *al-fashîh* dan *al-dhâ’f*.

1. *al-Fashîh*

Dalam pembahasan yang disebut Jalâluddîn al-Suyûthî dengan *ma’rifah al-fashîh* misalnya, kita melihat bahwa Jalâluddîn al-Suyûthî membagi pembahasan ini kepada dua bagian besar, *pertama* mengenai *lafazh* (kata atau tuturan) dan *kedua* mengenai *mutakallim bihî* (atau si penutur). Sembari mengutip keterangan dari al-Tsa’lab, dia mengatakan bahwa standarisasi suatu bahasa atau kata dianggap telah mencapai kualitas *fashâhah* apabila bahasa atau kata tersebut sering digunakan atau dipakai oleh orang-orang Arab.⁴⁵

Rumusan atau formula itu, bila ditinjau dari perspektif zaman ketika Jalâluddîn al-Suyûthî hidup saja, tentu sangatlah menyulitkan karena sifatnya yang begitu umum. Akan tetapi para ulama belakangan (*al-muta’akhhirîn*) dari kalangan ulama *al-balâghah* berpendapat bahwa tentu tidak mungkin setiap orang mampu mengetahui hal itu karena di samping masanya sudah terlalu jauh, ditambah lagi siapa mereka orang-orang Arab yang dimaksud. Oleh karena itu, mereka (para ahli *balâghah*) mengatakan bahwa suatu bahasa atau kata itu disebut *fashâhah*

⁴⁴ Mengenai dialek ini, Jalâluddîn al-Suyûthî sering sekali menyinggung dalam pembahasan-pembahasannya seputar topik-topik yang penulis kutip di atas. Antara lain dapat dilihat dalam Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”..., h. 210,

⁴⁵ Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”..., h. 185

apabila: *pertama*, kata-katanya tersebut huruf-hurufnya tidak berat di lidah (orang-orang Arab) atau dalam istilah Arabnya *khulûshuhu min tanâfur al-hurûf*. Kedua, bahasa atau kata-kata tersebut tidaklah aneh terdengar di telinga orang-orang Arab (*al-gharâbah*) dan ketiga, berlainan dengan ketentuan *al-qiyâs (mukhâlif al-qiyâs)*. Ketiga syarat di atas dibicarakan oleh Jalâluddîn al-Suyûthî secara detail, lengkap dengan contoh-contohnya.⁴⁶

Sementara mengenai *al-mutakallim bih* atau para penuturnya maka Jalâluddîn al-Suyûthî mengatakan bahwa orang ter-*fashîh* dalam menuturkan bahasa Arab adalah nabi Muhammad Saw. hal itu berdasarkan suatu hadis yang mengatakan bahwa: *أنا أفصح من نطق بالصاد* yang kira-kira terjemahannya “*Aku adalah orang yang terfasih di antara yang bertutur dengan al-dhâd (bahasa Arab).*” Selanjutnya dia mengatakan bahwa di antara suku-suku Arab yang ter-*fashîh* adalah suku Quraisy. Salah satu argumen yang dimajukannya demi mendukung pemikirannya ini adalah bahwa Tuhan telah memilih Muhammad Saw. sebagai Nabi dan Rasul-Nya dari kalangan mereka dan menjadikan suku Quraisy Qathtan sebagai penjaga rumah-Nya (ka’bah). Ketika musim haji datang maka seluruh suku datang untuk berhaji ke Makkah, mereka itu meminta keputusan (bertanya) kepada suku Quraisy. Sementara itu, suku Quraisy, dengan ke-*fashâhah*-annya, keelokan bahasanya dan ketelitian redaksinya, manakala datang kepada mereka utusan-

⁴⁶ Bunyi teks aslinya adalah demikian;

ورأى المتأخرون من أرباب علوم البلاغة أن كل أحد لا يمكنه الإطلاع على ذلك لتقدم العهد بزمان العرب فحزروا لذلك ضابطاً يُعَرَّف به ما أكثر العرب من غيرهم فقالوا : الفصاحة في المفرد : خلوصه من تنافر الحروف ومن الغرابة ومن مخالفة القياس اللغوي
فالتنافر منه ما تكون الكلمة بسببها متناهية في الثقل على اللسان وغنر الطُّقُّ بها كما روي أن أعرابياً سئل عن ناقته فقال تركتها تُرعى الهَيْغَظَ، ومنه ما هو دون ذلك كلفظ مُسْتَنْزَر في قول امرئ القيس : غدائره مُسْتَنْزَرَاتٌ إلى الغلأ. وذلك لتوسط الشين وهي مَهْمُوسَةٌ رخوة بين التاء وهي مَهْمُوسَةٌ شديدة والزاي وهي مجهورة.
والغرابة أن تكون الكلمة وخشيئة لا يظهر معناها فيحتاج في معرفتها إلى أن يُنْفَر عنها في كتب اللغة المبسوطة كما روي عن عيسى بن عمر النحوي أنه سقط عن حمار فاجتمع عليه الناس فقال : ما لكم تكأكؤم عليّ تكأكؤم عليّ ذي جئة أفرقعوا عني أي اجتمعتم تنحوا.

أو يخرج لها وجه بعيد كما في قول العجاج : وقاحماً ومزسناً مُسْتَرْجَا
فإنه لم يعرف ما أراد بقوله : مسرجا حتى اختلف في تخريجه فقيل : هو من قولهم للسُّيُوفِ سُرُجِيَّةٌ منسوبة إلى قَيْن يقال له سُرِيحٌ يريد أنه في الاستواء والدقة كالسيف السُّرِيحِيّ وقيل من السُّرَاحِ يريد أنه في البريق كالسُّرَاحِ
ومخالفة القياس كما في قول الشاعر : الحمد لله العليّ الأجل. فإن القياس الأجل بالإدغام.
وزاد بعضهم في شروط الفصاحة : خلوصه من الكراهة في السَّمْعِ بأن يميح الكلمة وينبؤ عن سماعه كما ينبؤ عن سماع الأصوات المنكّرة فإن اللفظ من قبيل الأصوات منها ما تستلذُّ النفسُ بسماعه ومنها ما تكره سماعه كلفظ الجرشي في قول أبي الطيب : كريمة الجرشي شريف التمثيب. أي كريمة النفس وهو مردود لأن الكراهة لكون اللفظ خوشياً فهو داخل في الغرابة.

هذا كله كلام القزويني في الإيضاح

Lihat selengkapnya teks tersebut dalam Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”...., h. 184-208

utusan dari kalangan suku-suku Arab lainnya itu, memilih atau memilah bahasa-bahasa yang bagus dari mereka untuk digunakan dalam percakapan atau dalam penggubahan syair-syair sehingga terkumpul di kalangan mereka bahasa-bahasa yang telah tersaring itu sehingga menjadi kebiasaan mereka berbahasa sehari-hari. Dengan demikian maka jadilah suku Quraisy itu orang-orang yang ter-*fashîh* dari kalangan suku-suku Arab lainnya. Kita tidak akan menemukan dalam pembicaraan mereka dialek suku Tamim (عننة تميم), dialek suku Qais (عجرفية قيس), dialek suku Asad (كشكشة (أسد), dialek Rabi'ah (كسكسة ربيعة), dan dialek-dialek lainnya.⁴⁷ Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa yang disebut dengan bahasa Arab fasih itu adalah bahasa yang digunakan oleh mereka yang sama sekali tidak atau belum bersentuhan dengan penduduk negeri beradab (*hadharî*) dan tidak pula dengan penduduk negeri maju (*barâî*).⁴⁸

Sebaliknya, kalau di atas dia berbicara tentang *fashâhat al-kalâm* maka berikut Jalâluddîn al-Suyûthî juga berbicara mengenai masalah bahasa-bahasa yang ditinggalkan atau yang tidak terpakai lagi di kalangan Arab karena terdengar aneh atau ganjil di telinga mereka atau boleh jadi disebabkan karena akibat sebuah proses asimilasi bahasa (*al-shirâ' al-lughwî*) dengan bahasa-bahasa lainnya. Bahasa yang sudah mulai terasa aneh atau ganjil di telinga itu dimasukkan Jalâluddîn al-Suyûthî dalam kategori *al-dha'îf*.

2. *al-Dha'îf*

Pembahasan mengenai *ma'rifah al-fashîh* atau pun *ma'rifah al-dha'îf* ini sangatlah tergantung kepada pendekatan yang digunakan penulisnya dalam menganalisis *al-alfâzh al-'arabiyah* atau kata-kata dalam bahasa Arab. Sebagaimana telah terungkap dalam penelitian Malibari bahwa pendekatan yang digunakan pakar ini dalam kitabnya "*al-Muzhir*" ini adalah pendekatan yang sesuai dengan pendekatan atau metode dalam *'ulûm al-ḥadîs*. Oleh karenanya, terminologi *al-fashîh* dan *al-dha'îf* ini sendiri sesungguhnya memang mengacu kepada istilah-istilah yang

⁴⁷ Jalâluddîn al-Suyûthî, "*al-Muzhir*"..., h. 210

⁴⁸ Jalâluddîn al-Suyûthî, "*al-Muzhir*"..., h. 212

dipinjam dari ilmu-ilmu hadist itu. Bahkan kalau diperhatikan lebih jauh ia juga menggunakan istilah-istilah seperti *al-munkar*, *al-matrûk*, *al-mazdmûm*, *al-syâzd* dan *al-gharîb* atau *al-gharâib* dan lain sebagainya. Semua itu memang tidak asing lagi karena istilah-istilah itu memang sangat familier dalam metode '*ulûm al-hadits* atau *musthalah al-hadîts*. Menurut penulis, di sinilah sesungguhnya kekuatan karya ini dibanding dengan karya-karya lainnya dalam bidang yang sama. Sejauh pengetahuan yang ada dan referensi yang dapat penulis jangkau, maka penulis berkesimpulan bahwa Jalâluddîn al-Suyûthî adalah orang pertama yang telah berhasil menerapkan metodologi pendekatan '*ulum al-hadist* dalam studi kebahasaan.

Apa yang dimaksud dengan *al-dha'îf* di sini? Jalâluddîn al-Suyûthî memberikan definisi bahwa *al-dha'îf* itu adalah kata-kata yang derajatnya berada di bawah derajat *al-fashîh* atau dalam bahasa Arabnya:

الضعيف : ما انحطَّ عن درجة الفصيح، والمُنْكَرُ أَضْعَفُ مِنْهُ وَأَقْلُ اسْتِعْمَالاً، بَحِيثٌ أَنْكَرَهُ بَعْضُ أُمَّةِ اللُّغَةِ وَلَمْ يَغْرِفْهُ، وَالمْتْرُوكُ : مَا كَانَ قَدِيمًا مِنَ اللُّغَاتِ ثُمَّ تَرَكُوا اسْتِعْمَالَ غَيْرِهِ، وَأَمْثَلُهُ ذَلِكَ كَثِيرَةٌ فِي كِتَابِ اللُّغَةِ.⁴⁹

(*al-dha'îf* itu adalah: sesuatu (kata-kata) yang (kuwalitasnya) berada di bawah derajat *al-fashîh*. Sedangkan *al-munkar* lebih lemah lagi dari itu karena jarang dipakai atau digunakan, oleh karenanya, diingkari oleh sebagian pakar bahasa karena tidak pernah mereka ketahui sebelumnya. Ada pun *al-matrûk* adalah: suatu kata yang sudah usang yang telah lama ditinggalkan dan kemudian digunakan kata lainnya yang berbeda dengannya).

Sesungguhnya apabila diamati lebih jauh pembahasan seputar topik-topik di atas maka kita akan mendapatkan banyak sekali contoh-contoh kata yang dipaparkan Jalâluddîn al-Suyûthî yang dianggapnya masuk dalam kategori *al-dha'îf*, *al-munkar*, dan juga *al-matrûk* ini.⁵⁰ Bahkan ada juga bahasa atau kata yang

⁴⁹ Jalâluddîn al-Suyûthî, "*al-Muzhir*"..., h. 214

⁵⁰ Untuk lebih jelas maka berikut contoh-contohnya yang penulis kutipkan dari teks aslinya. Lihat Jalâluddîn al-Suyûthî, "*al-Muzhir*"..., h. 214, dan 218
منها في ديوان الأدب للفارابي: اللُّهْجَةُ لُغَةٌ فِي اللُّهْجَةِ وَهِيَ ضَعِيفَةٌ. وَأَنْبَدُ نَبِيذًا لُغَةٌ ضَعِيفَةٌ فِي نَبَذٍ. وَانْتَقَعَ لَوْنَهُ لُغَةٌ ضَعِيفَةٌ فِي امْتَقَعَ. وَتَمَنَّنَلْ بِالْمَنْدِيلِ لُغَةٌ ضَعِيفَةٌ فِي تَنَنَّلْ. وَوَاخَاهُ لُغَةٌ فِي أَخَاهُ وَهِيَ ضَعِيفَةٌ. وَالْإِمْتَحَاءُ لُغَةٌ ضَعِيفَةٌ فِي الْإِمْحَاءِ.

disebutnya sebagai kata yang masuk kategori *al-radî' al-mazdmûm*.⁵¹ Untuk kategori terakhir ini, menurut penulis, Jalâluddîn al-Suyûthî telah masuk ke dalam bentuk kajian tentang asilimasi bahasa yakni percampuran antara dialek-dialek di kalangan suku-suku Arab. Terjadinya asilimilasi itu kemudian menghasilkan bentuk-bentuk bahasa atau dialek-dialek yang berbeda-beda yang sangat jauh melenceng dari bahasa Arab *fushhâ*.

Untuk dapat melihat pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî selanjutnya meyangkut perkembangan bahasa Arab ini mungkin dapat pula kita lihat dalam pembahasannya mengenai *al-mu'arrab* dan *al-muwallad*. Tentang *al-mu'arrab* dia mendefinisikannya demikian: (yakni *kosakata-kosakata yang digunakan Arab untuk makna-makna yang tidak ada dalam bahasa mereka*).⁵² Di dalamnya Jalâluddîn al-Suyûthî juga menuliskan tentang polemik yang terjadi antara para ulama terdahulu mengenai persoalan apakah di dalam al-Qur'an itu terdapat kata-kata selain dari kata-kata Arab? Ataukah di dalam tidak terdapat kata-kata lain (*mu'arrab*) kecuali hanya kata-kata Arab saja karena berdasarkan ayat bahwa al-Qur'an diturunkan *bilisânin 'arabiyyin*? berikut teksnya:

ومن أمثلة المنكر ما في الجمهرة : قال قوم : بلق الدابة وهذا لا يعرف في أصل اللغة. وفيها : قال قوم : نبله واحدة الثبل وليس بالمعروف. وفي الصحاح : جرعت الماء بالفتح لغة أنكرها الأصمعي والمعروف جرعت بالكسر.
ومن أمثلة المتروك قال في الجمهرة : كان أبو عمرو بن العلاء يقول : (مضني) كلام قديم قد ترك قال ابن دريد : وكأنه أراد أن أمضني هو المستعمل.

Di antaranya dalam *Diwân al-Adab* karya al-Farabi disebutkan bahwa; dialek (*al-lahjah*) itu adalah suatu bahasa dan itu termasuk yang *dhaif* (lemah). Seperti kata *نَبَذَ* atau juga seperti *وَأَنْبَذَ* لغة ضعيفة في نَبَذَ atau *وَأَنْبَع* لونه لغة ضعيفة في أَمْنَع atau *وَأَوَاخ* لغة في أخاه وهي ضعيفة atau *وَتَمَنَّدَل* بالمندبل لغة ضعيفة في تَمَنَّدَل atau *وَأَتَمَّع* لونه لغة ضعيفة في أَمْتَع dan seterusnya.

Sedangkan dari contoh-contoh *al-munkar* adalah seperti yang termaktub dalam *al-Jamharah*: sekelompok orang mengatakan; *نَبَل* kata ini tidak dikenal dalam bahasa asal. Contoh lain; dikatakan, *نَبَل*

نَبَل kata ini juga tidak dikenal. Di dalam *al-shihâh* disebutkan; *جرعت الماء* dibaca dengan *fathah*, diingkari oleh al-Ashma'i, yang biasa adalah *جرعت الماء* dibaca *kasrah*.

⁵¹ Secara harfiah yang dimaksud dengan *al-radî' al-mazdmûm* itu dapat kita terjemahkan dengan bahasa-bahasa atau kalimat-kalimat yang tak berguna alias sampah. Jalâluddîn al-Suyûthî sendiri menyebutnya juga demikian *هو أقيح اللغات وأزلها درجة* di antara contoh-contoh bahasa-bahasa sampah ini adalah sebagai berikut:

من ذلك : الكشكشة وهي في ربيعة ومضر يجعلون بعد كاف الخطاب في المؤنث شيئاً فيقولون : رأيتكش ويكش وعليكش فمنهم من يُثَبِّها حالة الوقف فقط وهو الأشهر ومنهم من يُثَبِّها في الوصل أيضاً ومنهم من يجعلها مكان الكاف ويكسرهما في الوصل ويسكنها في الوقف فيقول : مئش وعليش. ومن ذلك : الكشكسة وهي في ربيعة ومضر يجعلون بعد الكاف أو مكانها في المذكر شيئاً على ما تقدم وقصدوا بذلك الفرز بينهما، ومن ذلك : العتنة وهي في كثير من العرب في لغة قيس وتميم تجعل الهمزة المبدوء بها عيناً فيقولون في أنك عتك وفي أملم عتلم وفي أذن عذن.

Lihat Jalâluddîn al-Suyûthî, "*al-Muzhir*",..., h. 221

⁵² Lihat Jalâluddîn al-Suyûthî, "*al-Muzhir*",..., h. 268

وقال أبو عبيد القاسم بن سلام : أما لغاتُ العَجَمِ في القرآنَ فإنَّ الناسَ اختلفوا فيها فرُوي عن ابن عباس ومجاهد وابن جبير وعكرمة وعطاء وغيرهم من أهل العلم أنهم قالوا في أحرف كثيرة إنها بلغات العَجَمِ منها قوله : طه واليَمِّ والطور والرَّبَائِيُون فيقال : إنها بالسُّرْيَانِيَّة

والصَّرَاطِ والقَسْطَاسِ والفرْدَوْسِ يقال : إنها بالرُّومِيَّة

ومشكاة وكَفْلَيْنِ يقال : إنها بالحَبَشِيَّة

وهيَّت لك يقال : إنها بالحوَرَانِيَّة قال : فهذا قولُ أهل العلم من الفقهاء

قال : وزعم أهلُ العَرَبِيَّةِ أن القرآنَ ليس فيه من كلام العجم شيءٌ لقوله تعالى (قرأنا عربيا) وقوله: بلسان عربي مبين .

قال أبو عبيدة والصواب عندي مذهبٌ فيه تصديقُ القَوْلين جميعاً وذلك أنَّ هذه الحروف أصولها عجمية كما قال الفقهاء إلا أنها سقطت إلى العرب فأعزبتها بالسننيتها وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها فصارت عربيةً ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب فمن قال إنها عربية فهو صادق ومن قال عجمية فهو صادق.⁵³

Abû Ubaid al-Qâsim Ibn Salâm berkata; ada pun mengenai bahasa 'ajam dalam al-Qur'an maka orang berbeda pendapat. Diriwayatkan dari Ibn Abbâs, Mujâhid dan Ibn Jabîr, 'Ikrimah dan 'Athâ' dan para ilmuwan lainnya, mereka mengatakan bahwa ada banyak terdapat huruf-huruf dalam al-Qur'an yang berasal dari bahasa 'ajam, antara lain misalnya; الطور واليَمِّ والرَّبَائِيُون ini semua berasal dari bahasa Suryaniyah (al-lughah al-suryâniyah). Sedang الصَّرَاطِ والقَسْطَاسِ والفرْدَوْسِ berasal dari bahasa Rumawi (al-lughah al-Rûmiyah), ومشكاة وكَفْلَيْنِ adalah berasal dari bahasa Habsyi (al-lughah al-Habsyiyah), demikian pula kata وهيَّت لك berasal dari bahasa Huraniyah (al-lughah al-hûraniyah). Ini adalah pendapat para ilmuwan fikih (ahl al-'ilm min al-fuqaha'). Abû Ubaid al-Qâsim Ibn Salâm selanjutnya mengatakan; bahwa menurut para ilmuwan bahasa (ahl al-'arabiyah) tidak ada satu pun dalam al-Qur'an dari bahasa 'ajam berdasarkan firman-Nya (قرأنا عربيا) dan juga (بلسان عربي مبين). Berkata Abû Ubaidah, yang benar menurutku adalah pendapat yang membenarkan kedua pandangan di atas, yakni bahwa huruf-huruf ini memang asalnya dari bahasa 'ajam, seperti pandangan para fuqahâ' tadi, tapi telah menjadi bahasa Arab, telah mengalami proses arabisasi, orang-orang Arab dahulu telah mengubahnya dari lafazh-lafazh 'ajam

⁵³ Lihat Jalâluddîn al-Suyûthî, "al-Muzhir",..., h. 269

menjadi lafazh-lafazh Arab sehingga telah menjadi bahasa Arab, kemudian al-Qur'an turun dengannya ketika huruf-huruf itu telah bercampur dengan bahasa Arab. Oleh karena itu, siapa yang mengatakan dari bahasa Arab dia benar dan barang siapa yang mengatakan dia dari bahasa 'ajam maka dia pun benar juga.

Jalâluddîn al-Suyûthî menambahkan bahwa dalam konteks ini telah ada sebuah karya yang brilian yang ditulis oleh al-Imâm Abû Manshûr al-Jawâliqî berjudul “*al-Ma'arrab*”. Oleh karena itu, Jalâluddîn al-Suyûthî, di samping mengutip dari buku tersebut dia juga mengutip dari ulama-ulama lain sehingga pembahasannya mengenai topik ini cukup panjang dan luas,⁵⁴ meliputi berbagai persoalan mengenai proses arabisasi ini seperti bagaimana cara mengetahui atau mengukur suatu kata itu *mu'arrab* atau bukan atau bagaimana kalau kata-kata yang *mu'arrab* tersebut telah terdapat sebutannya dalam bahasa Arab apakah berlaku atasnya hukum-hukum atau kaidah-kaidah bahasa Arab? Dan bagaimana contoh kosakata-kosakata asing yang telah menjadi kosakata Arab tersebut? Dan lain-lain sebagainya, kesemuanya itu dipaparkan oleh Jalâluddîn al-Suyûthî dengan baik sekali.⁵⁵

Ada pun mengenai *al-muwalladah* maka sesungguhnya tidak jauh berbeda dengan *al-mu'arrabah*. Bedanya hanya terletak pada waktu pemakainya saja, kalau *al-mu'arrab* adalah kata-kata yang telah muncul dan telah dipakai oleh orang-orang Arab jauh sebelum kemunculan Islam akibat terjadinya kontak antara suku-suku Arab dengan suku-suku non-Arab sehingga terjadilah kontak antara bahasa Arab ini dengan bahasa-bahasa non-Arab lainnya. Akan tetapi *al-muwallad* ini adalah kosakata-kosakata yang lahir dan dipakai oleh orang-orang Arab *muwallid*. Yang dimaksud dengan Arab *muwallid* itu, menurut Jalâluddîn al-Suyûthî, adalah orang-orang keturunan Arab yang hidup setelah kedatangan dan perkembangan Islam.⁵⁶

⁵⁴ Pakar ini telah menghabiskan tidak kurang dari 26 lembar halaman untuk menjelaskan segala persoalan yang terkait dengan *al-mu'arrab* ini. Untuk jelasnya lihat Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”, ..., h. 268-294

⁵⁵ Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”, ..., h.283-286

⁵⁶ Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”, ..., h. 304

D. Pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî Tentang *al-Ashwât* (bunyi).

Kalau diperhatikan secara sepintas terutama melihat kepada fasal-fasal yang ditulis Jalâluddîn al-Suyûthî dalam kitabnya “*al-Muzhir*” ini sepertinya tidak ada satu pasal pun dari 50 pasal itu yang khusus yang membahas masalah *al-ashwât*, pada hal persoalan *al-ashwât* ini adalah persoalan kebahasaan yang paling penting dalam kajian bahasa. Kenapa demikian? apakah itu bisa berarti bahwa Jalâluddîn al-Suyûthî tidak atau lupa membahasnya? Bukankah masalah *al-ashwât* ini sangatlah urgen dalam kajian bahasa Arab? Sesungguhnya masalah *al-ashwât* atau masalah bunyi ini adalah hal pertama yang mendapat perhatian dari kalangan ulama terdahulu. ‘*Ilm Tajwîd* dan ‘*ilm al-Qirâ’ah* adalah dua ilmu yang lahir, sebagaimana kita ketahui, sebagai konsekuensi logis dari studi-studi mereka terhadap *al-ashwât*. Di antara tujuan terpenting dari kedua ilmu di atas adalah untuk memperbaiki dan menjaga bacaan terhadap kitab suci al-Qur’an. Demikian pula halnya dengan ‘*ilm al-nahw* yang juga lahir akibat munculnya *al-lahñ* dalam membaca al-Qur’an. Oleh karena itu, sungguh tidaklah mungkin rasanya seorang Jalâluddîn al-Suyûthî alpa membicarakan atau membahas masalah yang sangat penting ini. Hanya saja dalam buku ini memang kita tidak temukan pembahasannya secara khusus mengenai ini. Oleh karena itu, untuk mengetahui bagaimana pemikirannya menyangkut masalah ini maka penulis terpaksa harus melacak ke berbagai sub-sub topik yang ada dalam pembahasannya. Sejauh yang dapat penulis jangkau maka ditemukan beberapa pokok pemikirannya di sela-sela pembicaraan atau pembahasannya mengenai *al-fashîh* atau *al-fashâhah* seperti yang penulis kutipkan berikut ini:

قال ابنُ دريد في الجمهرة : اعلم أن الحروفَ إذا تقاربت مخرجُها كانت أثقلَ على اللسانِ منها إذا تباعدت، لأنك إذا استعملتَ اللسانَ في حروفِ الحلقِ دونِ حروفِ الفمِ ودونِ حروفِ الدُّلاقةِ كلفته جَرساً واحداً وحركاتٍ مختلفة ألا ترى أنك لو ألَّفتَ بينِ الهمزةِ والهاءِ والحاءِ فأمكن لوجدتَ الهمزةَ تتحوَّلُ هاءَ في بعضِ اللغاتِ لُقربِها منها نحو قولهم في : (أم والله): هم والله، وكما قالوا في أراق هَراقِ (الماء)، ولو جَدَّتِ الحاءُ في بعضِ الألسنةِ تتحوَّلُ هاءَ. وإذا تباعدتْ مخرجُ الحروفِ حَسُنَ (وجه) التأليفِ.

قال : واعلم أنه لا يكاد يجيء في الكلام ثلاثة أحرف من جنس واحد في كلمة واحدة لصعوبة ذلك على ألسنتهم وأصغيتها حروف الحلق، فأما حرفان فقد اجتمعا: مثل أخ (بلا فاصلة، واجتمعا في مثل) أحد، وأهل، وعهد ونحع، غير أن من شأنهم إذا أرادوا هذا أن يبدؤوا بالأقوى من الحرفين ويؤخروا الألين كما قالوا : وَرَل وَوَد فبدؤوا بالتاء مع الدال وبالراء مع اللام فذق التاء والدال فإنك تجد التاء تنقطع بجرس قوي (وتجد الدال تنقطع بجرس لين، وكذلك الراء تنقطع بجرس قوي)، وكذلك اللام تنقطع بغنة ويدلك على ذلك أيضاً أن اغتياص اللام على الألسن أقل من اغتياص الراء وذلك للين اللام فافهم.⁵⁷

Ibn Duraid dalam kitab al-Jamharah berkata: ketahuilah bahwa (bunyi) huruf-huruf jika makhraj-nya berdekatan maka akan berat di lidah, lain halnya jika bunyi makhraj-nya berjauhan. Ketika anda menggunakan lidah mengucapkan huruf-huruf al-halq (tenggorokan), sebelum huruf-huruf al-fam (bibir) sebelum huruf-huruf al-dzilâqah (tepi lidah), maka anda sudah menyusun suatu bunyi tertentu dengan beraneka ragam harakat-nya. Oleh karena itu, bila anda menyusun antara huruf-huruf al-hamzah lalu al-hâ' dan al-hâ' hal itu mungkin saja, bahkan anda akan lihat bagaimana (bunyi) al-hamzah akan berganti dengan (bunyi) al-hâ' (sebagaimana terdapat) di beberapa bahasa karena kedekatan bunyinya itu. Seperti contoh ini; اراق مَرَأَق (الماء) atau (أم والله): هم والله، dan bahkan di dalam beberapa bahasa anda lihat bagaimana bunyi al-hâ' berganti dengan al-hâ'. Dan apabila bunyi makhraj huruf-huruf tersebut berjauhan maka semakin baik bentuk susunannya.

Selanjutnya dia berkata: ketahuilah bahwa hampir-hampir tidak mungkin terjadi (dalam struktur bahasa ini) tiga huruf dari satu jenis pada satu kata karena hal itu sangat sulit sekali di lidah mereka, apa lagi bunyi huruf-huruf al-halq (tenggorokan). Ada pun pada yang dua huruf saja maka ada seperti contoh ini مثل أخ (بلا فاصلة، واجتمع في مثل أحد، وأهل، وعهد ونحع) hanya saja menjadi kebiasaan mereka jika mereka menginginkan hal ini maka mereka memulai dengan bunyi huruf yang lebih kuat mengkahirkan huruf yang bunyinya lebih lemah. Contohnya kata وَرَل وَوَد mereka memulai dengan huruf al-tâ' baru huruf al-dâl dan juga huruf al-

⁵⁷ Jalâluddîn al-Suyûthî, "al-Muzhir",, h. 191

râ' baru huruf al-lâm. Cobalah anda rasakan bunyi huruf al-tâ' dan al-dâl maka anda akan mengerti bahwa huruf al-tâ' akan terputus dengan bunyi yang kuat (sedangkan al-dâl akan terputus dengan bunyi yang lunak, demikian juga al-râ' akan terputus dengan bunyi yang kuat), ada pun al-lâm akan terputus dengan bunyi ghunnah. Di sisi lain, hal itu menjelaskan kepada anda bahwa peran huruf al-lâm pada lidah sesungguhnya lebih sedikit ketimbang peran huruf al-râ' hal itu tak lain disebabkan oleh lemahnya huruf al-lâm, pamilah itu...!

Kutipan ini sebagaimana terlihat dinukil pula oleh Jalâluddîn al-Suyûthî dari Ibn Duraid dalam *al-Jamharah*. Karena tidak ada ulasan dan komentar dari Jalâluddîn al-Suyûthî maka berarti dia setuju dengan pendapat Ibn Duraid di atas. Oleh karena itu, kalau melihat kepada pembahasan di atas jelas sangat terkait dengan bunyi-bunyi huruf dalam bahasa Arab (fonologi). Bagi orang Arab ada huruf-huruf tertentu yang sulit bagi mereka untuk melafazhkannya jika huruf-huruf tersebut berdekatan. Oleh Karena itu, mereka menggantinya dengan huruf-huruf yang lebih ringan agar mudah di lidah mereka menuturkannya.

Untuk melihat dan memahami pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî tentang *'ilm al-ashwât* maka berikut akan disarikan di antara pokok-pokok pemikiran tokoh ini mengenai *'ilm al-ashwât* atau sekarang lebih kita kenal dengan fonologi itu. Salah satu pokok pemikirannya yang cukup sentral dalam kaitannya dengan *'ilm al-ashwât* atau fonologi bahasa Arab ini adalah konsep *al-fashâhah*. Konsep *al-fashâhah* ini dalam fonologi Arab sungguh sangat penting, sebab inilah konsep yang akan mengukur tepat atau tidaknya susunan suatu kata dalam bahasa Arab. Kata yang terangkai atau tersusun dari huruf-huruf yang bunyinya berdekatan atau kata yang tersusun dari huruf-huruf yang bunyinya berjauhan, semua dibicarakan dalam fonologi bahasa Arab di atas.

Bersamaan dengan itu konsep *al-fashâhah* ini kemudian juga melahirkan apa yang kita sebut dengan konsep *tanâfur al-hurûf*. Sebagaimana maklum, adanya konsep *tanâfur al-hurûf* dalam fonologi bahasa Arab disebabkan oleh karena orang-orang Arab sendiri yang membagi bunyi huruf-huruf bahasa mereka itu, paling

tidak, ke dalam dua kategori besar yakni huruf-huruf yang bunyinya ringan (*al-khiff*) dan kedua, huruf-huruf yang bunyinya berat (*al-tsiqal*). Oleh karena itu, dengan mengutip Ibn Duraid, Jalâluddîn al-Suyûthî mengatakan; “ketahuilah bahwa huruf-huruf yang sering digunakan orang-orang Arab adalah *al-waw* (و), *al-yâ'* (ي), *al-hamzah* (ء), sedang yang jarang dipergunakan karena berat di lidah mereka adalah huruf-huruf seperti *al-zhâ'* (ظ), *al-dzâl* (ذ), *al-tsâ'* (ث), *al-syîn* (ش), *al-Qâf* (ق), *al-khâ'* (خ), *al-nûn* (ن), *al-lâm* (ل), *al-râ'* (ر), *al-bâ'* (ب), dan *al-mîm* (م), maka yang lebih ringan dari masing-masing huruf itu semua adalah yang digunakan orang-orang Arab dalam tambahan huruf pada susunan kata aslinya yakni untuk membedakan makna”.⁵⁸

Oleh karena itu, menurutnya, tingkatan ke-*fashâhah*-an suatu kata itu bermacam-macam sesuai dengan tingkat keringanan dan tingkat keberatan dari huruf-huruf yang disusun atau juga sesuai dengan kejauhan dan kedekatan bunyi-bunyinya. Dalam bahasa Arab, jika kata tersebut adalah *tsulâsî* (tersusun dari tiga huruf), maka susunannya ada 12 bentuk sebagai berikut:

1. Penurunan *makhraj* atau bunyi dari yang paling tinggi kepada yang tengah dan baru yang rendah, contoh (ع د ب)
2. Perpindahan bunyi dari tinggi-rendah-tengah, contoh (د ر ع)
3. Tinggi-rendah-tinggi, contoh (ه م ع)
4. Tinggi-tengah-tinggi, contoh (ن ل ع)
5. Rendah-tengah- tinggi, contoh (ع د ب)
6. Rendah- tinggi-tengah, contoh (د ع ب)
7. Rendah-tinggi-rendah, contoh (م ع ف)
8. Rendah-tengah-rendah, contoh, (م د ف)
9. Tengah- tinggi-rendah, contoh (م ع د)
10. Tengah-rendah-tinggi, contoh, (ع د م)
11. Tengah-tinggi- tengah, contoh, (ل ع ن)
12. Tengah-rendah-tengah, contoh, (ل م ن)

⁵⁸ Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”, ..., h. 195

Di antara susunan bunyi ini yang paling sering dipakaikan orang Arab dalam bahasa mereka adalah yang turunan bunyi dari tinggi-tengah-rendah, kemudian perpindahannya dari tengah-rendah-tinggi, kemudian dari tinggi-rendah-tengah. Sementara yang paling jarang dipakaikan adalah dari rendah-tinggi-tengah.⁵⁹

Demikianlah susunan bunyi-bunyi yang baik dalam sistem bahasa Arab. Selanjutnya perlu juga ditambahkan bahwa dalam praktiknya perubahan bentuk atau struktur kata itu juga berimplikasi kepada baik atau buruknya bunyi dari bahasa itu, sebagai contoh kata (حَوَّد) yang berbentuk *fi'il mādhi* (verba) yang berarti “mempercepat” adalah buruk bunyinya, berbeda jika kita jadikan dalam bentuk *ism* (nomina) yaitu (حَوْدًا) yang berarti (wanita pesolek), maka akan berkurang keburukan bunyinya tadi. Demikian juga kata kerja perintah (*fi'il amr*) دَعَّ yang berarti “tingglakan!” akan buruk jika digunakan dalam bentuk *fi'il mādhi*-nya, karena kata ودع dalam bentuk *fi'il mādhi* ini jarang sekali dipakaikan, oleh karena itu, akan lebih baik digunakan dalam bentuk *fi'il al-amr* atau *mudhāri*'-nya. Kata اللبّ yang berarti akal, akan buruk digunakan dalam bentuk singular (*mufrad*) akan tetapi baik bila digunakan dalam bentuk plural (*jama'*). Dia digunakan dalam bentuk singular (*mufrad*) ini hanya ketika *mudhāf* saja, misalnya; ما رأيت من ناقصات عقلٍ ودينٍ أذهبٍ لللبِّ الرجل الحازم من إحدائِكُنَّ. dan lain sebagainya.⁶⁰

⁵⁹ Jalāluddīn al-Suyūthī, “*al-Muzhir*”, ..., h. 197

⁶⁰ Agar lebih jelas berikut kutipan teks aslinya;

قال : واعلم أن أكثر الحروف استعمالاً عند العرب الواو والياء والهمزة وأقل ما يستعملون على السنتيم لتقلها الطاء ثم الذال ثم الناء ثم الشين ثم القاف ثم الخاء ثم العين ثم النون ثم اللام ثم الراء ثم الباء ثم الميم فأخف هذه الحروف كلها ما استعملته العرب في أصول أبينتهم من الزوائد لأختلاف المعنى
قال في عروس الأفرح : رتب الفصاحة مُقَابَرةً فإن الكلمة تخف وتثقل بحسب الانتقال من حرف إلى حرف لا يلائمه قُرباً أو بُعداً فإن كانت الكلمة ثلاثية فتركيبتها اثنا عشر :

- الأول - الاتحاد من المخرج الأعلى إلى الأوسط إلى الأدنى نحو (ع د ب)
- الثاني - الانتقال من الأعلى إلى الأدنى إلى الأوسط نحو (ع ر د)
- الثالث - من الأعلى إلى الأدنى إلى الأعلى نحو (ع م ه)
- الرابع - من الأعلى إلى الأوسط إلى الأعلى نحو (ع ل ن)
- الخامس - من الأدنى إلى الأوسط إلى الأعلى نحو (ب د ع)
- السادس - من الأدنى إلى الأعلى إلى الأوسط نحو (ب ع د)
- السابع - من الأدنى إلى الأعلى إلى الأدنى نحو (ف ع م)
- الثامن - من الأدنى إلى الأوسط إلى الأدنى نحو (ف د م)
- التاسع - من الأوسط إلى الأعلى إلى الأدنى نحو (د ع م)
- العاشر - من الأوسط إلى الأدنى إلى الأعلى نحو (د م ع)
- الحادي عشر - من الأوسط إلى الأعلى إلى الأوسط نحو (ن ع ل)
- الثاني عشر - من الأوسط إلى الأدنى إلى الأوسط نحو (ن م ل) .

Ibn Jinnî, seperti dikutip oleh Jalâluddîn al-Suyûthî, mengatakan bahwa menyusun huruf-huruf yang bunyinya berjauhan inilah yang terbaik dan paling sering dipergunakan dalam bahasa Arab. Dengan kata lain, bahwa bangunan kata yang terbaik itu adalah yang disusun atau yang dirangkai dengan memadukan huruf-huruf yang bunyinya berjauhan tersebut.

التأليف ثلاثة أضرب:

أحدها : تأليف الحروف المتباعدة وهو أحسنه وهو أغلب في كلام العرب والثاني : الحروف المتقاربة لضعف الحرف نفسه وهو يلي الأول في الحسن والثالث : الحروف المتقاربة فيما رُفض وإما قلَّ استعماله وإنما كان أقلَّ من المتماثلين وإن كان فيهما ما في المتقاربين وزيادة لأن المتماثلين يخفان بالإدغام ولذلك لما أرادت بنو تميم إسكان عَيْنٍ (معهم) كرهوا ذلك فأبدلوا الحرفين حائنين وقالوا : (محم) فرأوا ذلك أسهل من الحرفين المتقاربين.⁶¹

Struktur kata yang baik itu ada tiga bentuknya yakni; pertama, susunan huruf-hurufnya (yang berbunyi) jauh inilah yang terbaik yang sering dipakai dan digunakan susunan bahasa Arab. Kedua, huruf-huruf (yang bunyinya) berdekatan karena kelemahan (bunyi) huruf itu sendiri. Bentuk ini berada di bawah yang derajat yang pertama. Ketiga, huruf-huruf (yang bunyinya) berdekatan baik karena ditolak atau karena jarang dipakai. Sesungguhnya yang jarang dipakai itu adalah dari huruf-huruf *al-mutamâtsilain* (dua huruf yang mirip atau serupa) meski pun terkadang keduanya

إذا تفرَّز هذا فاعلم أن أحسن هذه التركيب وأكثرها استعمالاً ما انحدر فيه من الأعلى إلى الأوسط إلى الأدنى ثم ما انتقل فيه من الأوسط إلى الأدنى إلى الأعلى ثم من الأعلى إلى الأدنى إلى الأوسط. وأما ما انتقل فيه من الأدنى إلى الأوسط إلى الأعلى وما انتقل فيه من الأوسط إلى الأعلى إلى الأدنى فهما سيان في الاستعمال، وإن كان القياس يقتضي أن يكون أرجحهما ما انتقل فيه من الأوسط إلى الأعلى إلى الأدنى. وأقلُّ الجميع استعمالاً ما انتقل فيه من الأدنى إلى الأعلى إلى الأوسط. وأحسن التركيب ما تقدمت فيه نغلة الانحدار من غير طفرة بأن ينتقل من الأعلى إلى الأوسط إلى الأعلى أو من الأوسط إلى الأدنى إلى الأوسط ودون هذين ما تقدمت فيه نغلة الارتفاع من غير طفرة . وأما الرِّباعي والخماسي فعلى نحو ما سبق في الثلاثي ويخص ما فوق الثلاثي كثرة اشتماله على حروف الذلاقة لتَجْبُر حَفْظُهَا ما فيه من الثقل وأكثر ما تقع الحروف الثقيلة فيما فوق الثلاثي مفصلاً بينها بحرف خفيف وأكثر ما تقع أولاً وأخيراً وربما قصد بها تشنيع الكلمة لئلاَّ أو غيره. انتهى

الثامنة - قال في عروس الأفراح : الحروف كلها ليس فيها تنافر حروف وكلها فصيحة التاسعة - قال ابن القيس في كتاب الطريق إلى الفصاحة : قد نُثِقِلَ الكلمة من صيغة لأخرى أو من ورث إلى آخر أو من مُضَيَّ إلى استقبال وبالعكس فَتُخَسِّنُ بعد أن كانت قبيحة وبالعكس فمن ذلك خُوِّد بمعنى أمرع قبيحة فإذا جعلت اسماً (خُوِّدًا) وهي المرواة الناعمة قلَّ فُخِّبُهَا وكذلك دَعَّ بصبغة الماضي لأنه لا يُسْتَعْمَلُ ودَعَّ الأ قليلاً ويخسِّن فعل أمر أو فعلاً مضارعاً. ولفظ اللَّب بمعنى العقل يفتح مفرداً ولا يفتح مجوعاً كقوله تعالى (لاولي الألباب). قال : ولم يرد لفظ اللَّب مفرداً إلا مضافاً كقوله ﷺ : ما رأيت من ناقصات عقلٍ ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداهنَّ. أو مضافاً إليه كقول جرير : يَمْرُغُنْ ذَا اللَّبِّ حتى لا خَرَّكَ به، وكذلك الأجزاء تحسن مجموعة كقوله تعالى : (والملك على أرجائها). ولا تحسن مفردة إلا مضافة نحو رَجَا البئر وكذلك الأصواف تحسن مجموعة كقوله تعالى : (ومن أصوافها)، ولا تحسن مفردة كقول أبي تمام : * فكلنا لبين الزمان الصوفا * وما يحسن مفرداً ويفتح مجوعاً المصادِرُ كلها وكذلك بُغِّعَ ويقاع وإنما يحسن جمعها مضافاً مثل بقاع الأرض.

Lihat dalam Jalâluddîn al-Suyûthî, "al-Muzhir",, h. 197

⁶¹ Jalâluddîn al-Suyûthî, "al-Muzhir",, h. 194

dalam bentuk huruf-huruf *al-mutaqâribain* (dua huruf yang bunyinya berdekatan). Sebagai tambahan, huruf-huruf *al-mutamâtsilain* (dua huruf yang mirip atau serupa) terangkatkan dengan proses *idgham*. Oleh karena itu, ketika Banî Tamîm ingin me-*sukun*-kan huruf *al-‘ain* pada kata (مغهم) mereka menolak hal itu, mereka lalu mengganti kedua huruf itu dengan dua huruf *al-hâ’* sehingga menjadi (محمم), mereka berpendapat bahwa itu lebih mudah di lidah dari dua huruf dalam bentuk *al-mutaqâribain*.

E. Pemikirannya Tentang *al-Alfâzh al-‘Arabiyah*

Di samping istilah *al-alfâzh al-‘arabiyah* ini terdapat istilah lain yang juga merujuk kepada makna yang sama yakni *al-mufradât*. Di dalam pembahasan ini, penulis menggunakan kedua istilah tersebut dengan pengertian yang sama yaitu tentang kata dalam bahasa Arab.

Sejauh menyangkut kata (*al-mufradât*) dalam bahasa Arab maka pasal ini akan memfokuskan pembahasan kepada tiga masalah pokok saja yakni *pertama*, tentang metode pengembangan kata dalam bahasa Arab (*tharîqat tawlîd al-alfâzh al-‘arabiyah*) dan *kedua*, jenis-jenis kata dalam bahasa Arab (*anwâ’ mufradât al-‘arabiyah*), dan terakhir mengenai makna kata (*dalâlah al-alfâzh*).

1. Metode *Tawlîd al-Alfâzh al-‘Arabiyah*

Dalam kajian *fiqh al-lughah al-‘arabiyah*, paling tidak terdapat tiga metode *tawlîd al-alfâzh al-‘arabiyah*, yang *pertama* apa yang dikenal dengan sebutan metode *al-isytiqâq* dan *kedua*, apa yang dikenal dengan metode *al-naht* dan *ketiga*, disebut dengan metode *al-ta’rib*. Berikut akan dibahas masing-masing masalah tersebut sebagai berikut;

a. *al-Isytiqâq* (الإشتقاق)

Salah satu keistimewaan bahasa Arab dari bahasa-bahasa lain, seperti yang telah disinggung sebelumnya, adalah bahwa bahasa ini sangat kaya dengan kosakatanya atau *ghazârat al-*

mufradât.⁶² Baik dari segi jumlah maupun dari segi bentuknya. Kekayaan dari segi bentuk salah satunya disebabkan adanya proses derivasi yang dalam istilah Arabnya disebut dengan (الإشتقاق). *al-Isytiqâq* dalam istilah Arab mungkin bisa disebut atau diterjemahkan dengan derivasi.⁶³ Kata ini secara leksikalnya terambil dari kata اشتقّ - يشقّ yang merupakan derivasi dari kata شقّ - يشقّ - شقّ yang berarti أخذ شقّ الشئ (mengambil belahan sesuatu).⁶⁴ Sedangkan secara terminologi, seperti yang dikemukakan oleh Jalâluddîn al-Suyûthî sendiri dalam “*al-Muzhir*” demikian:

الإشتقاق أخذ صيغة من أخرى مع اتفاقهما معنى ومادة الأصلية وهيئة تركيب لها ليدل بالثانية على معنى الأصل بزيادة مفيدة لأجلها اختلافا حروفا أو هيئة⁶⁵

(al-Isytiqâq itu adalah membuat satu bentuk kata dari kata lainnya yang sama maknanya, yang sama materi dasarnya dan jenis bentuk susunannya akan tetapi kata kedua itu tetap harus menunjukkan makna aslinya meski telah ditambah sedemikian rupa dan telah berubah huruf-huruf dan bentuknya.)

Sesungguhnya terdapat beberapa definisi yang dikemukakan oleh para linguist Arab baik yang dahulu mau pun yang sekarang. Berikut beberapa di antaranya sebagaimana yang disarikan oleh ‘Ali Yâsîn;

ويقصد بالإشتقاق توليد بعض الألفاظ من بعض بحيث ترجع جميع المشتقات إلى أصل يحدد معناها المشترك ويشير إلى معناها الخاص.⁶⁶

⁶² Sekedar hendak menyebut contoh, Khalîl mengatakan bahwa terdapat lebih dari 12 juta (*milyân*) kosakata yang dapat dirangkum dari huruf Hijaiyah. Keistimewaan-keistimewaan dan kekayaan bahasa Arab tersebut bukan saja terlihat pada jenis kelamin kata atau bilangannya yaitu singular (*mufrad*), dual (*mutsannâ*) dan plural (*jama'*), tetapi juga pada kekayaan kosakata dan sinonimnya. Sebagai contoh, kata yang bermakna tinggi –misalnya– mempunyai enam puluh sinonim. Kata yang bermakna *singa* bersinonim lima ratus kata, *ular* dua ratus kata. Kata (عسل) yang berarti *madu* ditemukan sebanyak delapan puluh kata. Sedang kata yang menunjuk kepada *aneka pedang* ditemukan sebanyak lebih kurang seribu kata. Kata yang menunjuk kepada *unta* dan keadaannya 5.644 kata. Bahkan ada sementara pakar berpendapat bahwa terdapat 25 juta kosakata bahasa Arab. Lihat misalnya, ‘Ali ‘Abd al-Wâhid Wâfi, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Lajnah Bayân al-‘Arabiy, 1962), h. 132 lihat juga Muhammad Quraish Shihab dalam bukunya, *Mukjizat al-Qur’an: Ditinjau Dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib*, (Bandung: Mizan, 2003), Cet. XIV, h. 96

⁶³ Jaroslav Stetkevych, *The Modern Arabic Literary Language*, (London: The University Of Chicago Press, 1970), h. 7

⁶⁴ Amîl Badî ‘Ya’qûb, *Fiqh al-Lughah al-‘Arabiyah wa Khashâishuhâ*, (Bairut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyah, t.th), h. 186

⁶⁵ Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”, ..., h. 346

(Yang dimaksud dengan *al-isytiqâq* adalah melahirkan (menjadikan) beberapa kata baru dari kata-kata lainnya dengan mengembalikan semua kata yang terlahir atau (kata-kata jadian) itu kepada kata asalnya, (untuk) membatasi makna-maknanya yang banyak dan menunjukkan maknanya khusus.)

Senada dengan yang di atas, Ya'qûb juga memberikan beberapa definisi yang dikutipnya dari Fuâd Tarzî dalam bukunya *al-Isytiqâq*, antara lain sebagai berikut:

الأشتقاق : "أخذ كلمة من أخرى بتغيير ما، مع التناسب في المعنى" و "رد كلمة إلى أخرى لتناسبها في اللفظ والمعنى" و "نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتها معنى وتركيبها ومغايرتهما في الصيغة"⁶⁷ ...

(*al-Isytiqâq* itu adalah: "mengambil satu kata dari yang lainnya dengan melakukan perubahan tertentu, akan tetapi masih terdapat kesamaan dalam makna", atau "mengembalikan satu kata kepada kata lainnya karena adanya kesamaan dalam (lafazh) tutur dan makna" dan juga "merombak suatu bentuk kata dari kata lainnya dengan syarat ada kesamaan antara keduanya dari segi makna dan susunan walau pun berbeda-beda dari segi bentuk shîghat-nya.)

Dari definisi-definisi yang disebutkan di atas dapat ditarik beberapa persamaan yang kemudian menjadi persyaratan *al-isytiqâq* atau derivasi ini dalam bahasa Arab yaitu:

1. Harus ada kata dasar dan ada kata jadian (yang dibentuk)
2. Ada kesamaan antara kata dasar dan kata jadian dari segi huruf asal.
3. Ada kesamaan antara keduanya dari segi makna.
4. Ada perubahan makna baru dari bentuk kata jadian.

⁶⁶ Definisi di atas adalah formulasi dari Muḥammad Ḥusain 'Āli Yāsīn yang penulis kutip dari bukunya, *al-Dirāsāt al-Lughawiyah 'Inda al-'Arab Ilā Nihāyah al-Qarn al-Tsālits*, (Bairut: Mansyūrāt Dār Maktabah al-Hayat, 1980), h. 310. Senada dengan yang di atas Ibrahim Anīs dan Shubḥī al-Shālīḥ telah terlebih dahulu memberikan definisi yang sama. Lihat Ibrahim Anīs, *Thuruq Tammiyah al-Alfāz*, (Kairo: Mathba'ah al-Nahdhah al-Jadidah, 1966), h. 41. Lihat pula Shubḥī al-Shālīḥ, *Dirāsāt fi Fiqh al-Lughah*, (Bairut: Dār al-Ilm li al-Malāyīn, 1970), cet. 4, h. 174

⁶⁷ Amīl Badī 'Ya'qûb, *Fiqh al-Lughah al-'Arabiyah wa Khashā'ishuhā*, (Bairut: Dār al-Tsaqāfah al-Islāmiyah, t.th), h. 187

Terhadap jenis *al-isytiqâq* ini Jalâluddîn al-Suyûthî sepertinya terkesan kurang setuju dengan Ibn Jinnî. Dia mengatakan bahwa inilah jenis *al-isytiqâq* yang “dibuat-buat” oleh Ibn Jinnî dan gurunya Abu Ali al-Farisi. Karena bentuk *al-isytiqâq* seperti ini, yang menjaga huruf-huruf asal dan mengabaikan bentuk-bentuk susunannya, hal itu dapat merusak system bahasa. Dengan ungkapan lain, ففي اعتبار المادة دون هيئة التركيب من فساد اللغة, di samping itu, pola seperti ini tidak mungkin berlaku di semua susunan kata dalam bahasa Arab. Berdasarkan itulah Jalâluddîn al-Suyûthî tidak setuju dan tidak sejalan dengan Ibn Jinnî.⁷⁰

(و ke semua bentuk pertukaranannya yang enam tersebut, dan semua itu akan bermuara kepada makna “ringan” dan “cepat”. Lihat Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”..., h. 347

⁷⁰ Teksnya berbunyi :

وهذا مما ابتدعه الإمام أبو الفتح ابن جنّي وكان شبيهه أبو علي الفارسي يأنس به يسيرا، وليس معتمداً في اللغة، ولا يصح أن يستبطن به اشتقاق في لغة العرب، وإنما جعله أبو الفتح بيئاً لقوة ساعده ورده المختلفات إلى قدر مشترك مع اعترافه وعلمه بأنه ليس هو موضوع تلك الصنيع، وأن تركيبها تفيد أجنباً من المعاني مغايرة للقدّر المشترك، وسبب إهمال العرب وعدم التفات المتقدمين إلى معانيه أن الحروف قليلة وأنواع المعاني المتفاهمة لا تكاد تنتهي، فخصوا كلّ تركيب بنوع منها، ليفيدوا بالتركيب والهيئات أنواعاً كثيرة، ولو اقتصرنا على تغاير المواد، حتى لا يبدؤا على معنى الإكرام والتعظيم إلا بما ليس فيه من حروف الإيلام والضرب، لمنافاتهما لهما، لصاق الأمر جدّاً، ولاختناجوا إلى اللفظ حروفاً لا يجدونها، بل فرّقوا بين مُعْتَقٍ ومُعْتَقِي بحركة واحدة حصل بها تمييزٌ بين ضديّن. هذا وما فعلوه أخصر وأنسب وأخت ولنا نقول : إن اللغة أيضاً اصطلاحية بل المراد بيان أنها وقعت بالحكمة كيف فرضت، ففي اعتبار المادة دون هيئة التركيب من فساد اللغة ما بينت لك ولا يُنكر مع ذلك أن يكون بين التراكيب المتحدّة المادة معنى مشترك بينهما هو جنسٌ لأنواع موضوعاتها ولكن التحليل على ذلك في جميع موادّ التركيبات كطلب لعناء مغرب ولم تُحمل الأوصاف البشرية إلا على فيوم قريبة غير غامضة على البديهة فلذلك إن الاشتقاقات البعيدة جداً لا يقبلها المحققون.

Terjemahan bebasnya:

Inilah jenis *al-isytiqâq* yang “dibuat-buat” oleh al-Imâm Abu al-Fath Ibn Jinnî. Gurunya, Abu ‘Ali al-Farisi, sangatlah suka mempermudah persoalan tanpa bersandarkan kepada sistem bahasa. Tidakkah pas dia mensarikan model *isytiqâq* seperti itu di dalam bahasa Arab. Akan tetapi Abu al-Fath malah menjadikannya sebagai argumen untuk memperkuat bantahannya dan penolakannya terhadap perbedaan-pebedaan pada jumlah yang tersusun tersebut. Apalagi dengan pengakuan dan pengetahuannya bahwa sesungguhnya bukanlah itu tempat dari *shighat-shighat* tersebut. Sesungguhnya struktur kata-katanya menjelaskan beberapa jenis makna yang berbeda atau berlainan dengan jumlah homonim (*homonym*). Sebab kenapa orang-orang Arab tak terlalu peduli dan kurang perhatian terhadap makna-makna tersebut adalah karena huruf-hurufnya sedikit sedangkan jenis-jenis maknanya yang bisa dimengerti hampir-hampir tak terbatas. Maka mereka membatasi setiap susunan dengan satu jenis makna untuk menunjukkan bahwa dengan susunan-susunan (*al-tarâkîb*) atau bentuk-bentuknya (*al-hai’ât*) itu terdapat jenis-jenis makna yang banyak. Jikalau mereka membatasi perubahan itu pada materi aslinya sehingga tidak lagi menunjukkan makna *al-ikrâm* atau *al-ta’zhîm* kecuali yang tidak ada padanya *hurûf al-ilâm wa al-dharb* karena terlalu jauh, maka sempitlah persoalannya, karena akan butuh kepada ribuan huruf yang tak pernah ditemukan sebelumnya, bahkan mereka akan membedakan antara kata *mu’tiq* dan *mu’taq* dikarenakan satu harakat saja yang kemudian bisa menghasilkan perbedakan antara dua hal yang bertentangan.

Inilah, apa-apa yang telah mereka perbuat, lebih singkat, lebih tepat dan lebih ringan, bukanlah kami bermaksud hendak mengatakan bahwa sesungguhnya bahasa adalah berdasarkan kesepakatan (konvensi), akan tetapi yang dimaksud adalah menjelaskan bahwa bahasa itu terjadi berdasarkan hikmah sebagaimana dia ditetapkan. Dan ungkapannya seperti ini; “lebih menjaga meteri huruf-hurufnya (*al-mâddah*) ketimbang bentuk susunan (*hai’at al-tarkîb*)”, maka di situ terdapat pengrusakan terhadap bahasa itu sendiri, seperti yang telah saya jelaskan pada anda sebelumnya. Memang terdapat hal yang tak bisa dipungkiri bahwa di antara susunan-susunan yang materinya bersatu itu terdapat makna yang *musytarak* (homonym), yang merupakan satu jenis dari beberapa topiknya, akan tetapi menghayalkan hal itu pada semua bentuk susunan struktur kata adalah seperti mengharapkan sebuah petaka yang aneh. Hal-hal semacam ini belumlah pernah terjadi kecuali di kalangan orang-orang yang memang agak suka

Para ulama terdahulu berbeda-beda pandangannya terhadap hakikat *al-isytiqâq* ini akan tetapi umumnya mereka berpendapat bahwa sebagian kalam (bahasa) ada yang *musytaq* dan sebagian lainnya tidak. Di antara mereka yang berpendapat demikian adalah al-Khalîl, Sibawaih, al-Ashmâ'î, Abu Zaid, Abu 'Umar, al-Syaibânî, dan Ibn al-A'râbî. Sebagian mereka berpendapat bahwa semua kata (*al-kalim*) adalah asli atau dihukumkan berdasarkan hukum asli, oleh karenanya, mereka menolak adanya bentuk *al-isytiqâq* yang baru (*al-isytiqâq al-jadîd*). Mereka yang berpendapat demikian adalah mereka yang percaya pada teori *tawqîfî* (teori bahasa berasal dari Tuhan). Seperti kata Ibn Faris sendiri: "*kita sekarang tidaklah bisa membuat (kata-kata) yang baru, atau mengatakan sesuatu di luar apa yang telah pernah mereka (ulama-ulama terdahulu) katakan, tidaklah pula kita boleh menganalogikan sesuatu di luar yang telah pernah mereka dulu lakukan, karena hal itu akan membawa kepada rusaknya bahasa dan hancurnya hakikat bahasa itu.*"⁷¹

Menurut penulis, Jalâluddîn al-Suyûthî termasuk ke dalam kategori ini, yakni mereka yang sangat berpegang teguh kepada ketentuan-ketentuan yang telah dibuat oleh para pendahulunya. Itu sebabnya, mengapa dia menentang wujud kreasi Ibn Jinnî mengenai *al-isytiqâq al-akbar* seperti yang telah dibahas di atas tadi.

Berbicara mengenai bentuk-bentuk *al-isytiqâq* atau derivasi dalam bahasa Arab nampaknya para linguis Arab berbeda-beda dalam pembagiannya. Perbedaan tersebut lebih didasarkan kepada proses *al-isytiqâq* atau derivasi itu sendiri. Berikut ini akan dikemukakan beberapa pendapat para ahli bahasa Arab. Menurut para ahli linguis Arab, bahwa sampai pertengahan abad ke-4, seperti Ibn Duraij, al-Ashma'î, al-Nahs dan al-Zajjâj, mereka pada umumnya membagi *al-isytiqâq* atau derivasi itu hanya ke dalam dua bentuk, termasuk Jalâluddîn al-Suyûthî sendiri yang secara

gegabah. Oleh karena itulah maka bentuk-bentuk *istiqaq* yang sangat jauh melenceng ini tidaklah dapat diterima di kalangan para ilmuwan (*al-muḥaqqiqûn*).

Lihat Jalâluddîn al-Suyûthî, "*al-Muzhir*"..., h. 347-348

⁷¹ Teks aslinya berbunyi demikian: وليس لنا اليوم أن نخترع ولا أن نقول غير ما قالوه، ولا أن نقيس قياسا لم يقيسوه،
Lihat Ibn Faris, *al-Shâhibî Fi Fiqh al-Lughah Wa Sunani al-'Arab Fi Kalâmihâ*, (*Tahqîq* Musthafâ al-Syuwimî), (Bairut: Muassah Budrân, 1963), h. 33

eksplisit hanya membagi *al-isytiqâq* ini ke dalam dua bagian saja yakni *al-isytiqâq al-ashghar* dan *al-isytiqâq al-akbar*.

Berikut akan dibicarakan jenis-jenis *al-isytiqâq* tersebut secara rinci:

1). *al-Isytiqâq al-Ashghar*

al-Isytiqâq al-ashghar ini adalah membentuk suatu kata dari kata yang lain yang merupakan huruf-huruf aslinya, dengan syarat, kata yang baru dan yang lama mengandung kesamaan makna, kesamaan huruf-huruf asal, dan juga dalam bentuk susunannya.⁷²

al-Isytiqâq jenis ini oleh ‘Ali Abd al-Wâhid Wâfi disebut dengan istilah *al-isytiqâq al-‘âm* di mana setiap huruf aslinya yang tiga (*tsulâsi/triktua*) yang ada dalam bahasa Arab itu terikat pada makna umum yang ditetapkan. Makna tersebut akan tergambar dalam setiap kata yang terdapat padanya bunyi-bunyi dari tiga huruf tersebut dan telah tersusun sesuai susunan aslinya.⁷³

Oleh karena itu, makna umum dari kata *al-‘ilm* (العلم) misalnya, yang terdiri dari susunan bunyi huruf *al-‘ain* (ع), *al-lâm* (ل) dan *al-mîm* (م), adalah memahami sesuatu, tampak atau jelas (ادراك الشيء وظهوره ووضوحه). Maka pada setiap kata yang muncul darinya selalu ada tiga bunyi huruf tersebut yang tersusun dalam bentuk ini, meski terkadang diselingi dengan bunyi-bunyi ringan lainnya, baik berupa awalan ataupun akhiran, sebagaimana yang terdapat dalam contoh berikut ini;

Sebagai contoh;

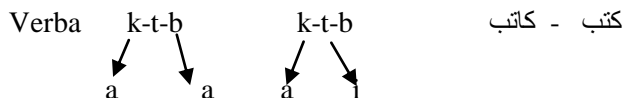
علم علمنا، أعلم نعلم، أعلم اعلمى...، علم علموا...، يعلم نعلم...، تعلم تعلموا...، تعلم تعلموا...، غلم يعلم...، علم علم، علام، معالم، معالم، عالم، عليهم، علامة، علماء، عالمون، علوم،...، متعلم م، متعلم...، معلم، معلم، معلم معلوم...، عالم عالمون... هلم جرا.⁷⁴

Contoh lain:

⁷² Amil Badi’ Ya’qûb, *Fiqh al-Lughah al-Arabiyyah wa Khashâishuhâ*, (Bairut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, t.th), h. 188

⁷³ ‘Ali ‘Abd al-Wâhid Wâfi, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Misr li al-Thab’i wa al-Nasyr, 1945), h. 178

⁷⁴ ‘Ali ‘Abd al-Wâhid Wâfi, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Misr li al-Thab’i wa al-Nasyr, 1945), h. 178



yang termasuk derivasi ini adalah nomina (*masdar*), *ism marraḥ*, *ism al-hai'ah* dan *masdar mîmî*, *ism al-zamân*, *ism al-makân*, *ism al-fâil*, *ism al-maf'ûl*, seperti; *musyâbahah*, *shîghah mubâlaghah*, *ism al-tafdhîl*, *ism al-âlat*. Perubahan bentuk *mujarrad* ke *mazîd* baik yang *tsûlâsi* (triktua) atau *rubâ'i* (quarlitua) dan lain sebagainya. Oleh karena itu, jenis *al-isytiqâq al-ashgar* ini disebut juga dengan sebutan "*al-sharf*".⁷⁵

Senada dengan itu, Clive Holes mengelompokkan derivasi morfologi dalam bahasa Arab ini menjadi dua kelompok sebagai berikut:

1. Morphosemantik, yaitu perubahan bentuk kata yang akan membawa kepada modifikasi makna, contoh:

كِرْم - أَكْرَم
قَطْع - قَطَعَ
غَفْر - اسْتَغْفَرَ

Perubahan bentuk tersebut terjadi dengan perubahan pola-pola (*wazan*) verba dari trilateral menjadi quadlilateral dan seterusnya.

2. Morphosintaksis, yaitu perubahan bentuk kata yang akan membawa kepada perubahan dari sudut struktur atau fungsi kata dalam kalimat. Salah satu contoh perubahan semacam ini adalah perubahan verba dari *maklûm* ke *majhûl*.⁷⁶

2). *al-Isytiqâq al-Kabîr*

Ada yang menyebutnya dengan *al-isytiqâq al-akbar*⁷⁷ atau disebut juga dengan *al-qalb al-lughawî*⁷⁸ (*big derivation*) adalah pembentukan kata baru dari kata dasar yang *triktua* tanpa terikat dengan urutan huruf dalam kata dasar. Pertukaran bentuk huruf itu biasanya dapat terjadi dalam enam bentuk perubahan huruf dan

⁷⁵ Amîl Badi' Ya'qûb, *Fiqh al-Lughah al-Arabiyyah wa Khashâishuhâ*, (Bairut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, t.th), h. 190

⁷⁶ Clive Holes, *Modern Arabic*, (London: Longman Linguistic Library, 1995), h. 81-82

⁷⁷ Ibn Jinnî, *al-Khashâish*,..., jilid 2, h. 133

⁷⁸ Fuâd Tarzî, *al-Isytiqâq*, (Bairut: Dâr al-Kutub, 1968), h. 323

letter itu, meski melahirkan makna baru akan tetapi tetap mengacu kepada makna dasar dan sama sekali tak merubah makna dasar.⁷⁹ *Isytiqâq* atau derivasi seperti ini untuk pertama kali dikemukakan oleh Ibn Jinnî dalam bukunya *al-Khashâish*, sebagaimana telah disinggung sebelumnya, akan tetapi Ibn Jinnî menyebutnya dengan istilah *al-isytiqâq al-akbar* bukan dengan istilah *al-isytiqâq al-kabîr* seperti di atas. Sebagai contoh dari *isytiqâq* atau derivasi seperti ini dapat dilihat sebagai berikut:

Kata	J – R – B	ج ر ب (جرب)
J-B-R		جبر
B-J-R		بجر
B-R-J		برج
R-J-B		رجب
R-B-J		ربج

Semua perubahan yang terjadi atas susunan struktur bunyi kata tersebut akan mengacu kepada satu makna umum yakni *al-quwwah* (kuat) dan *al-syiddah* (keras).⁸⁰

Mengenai **big derivation** ini para ahli bahasa Arab terbagi ke dalam tiga kelompok besar; *pertama*, kelompok yang menolak derivasi jenis ini dengan mutlak karena dianggap mengada-ada dan derivasi tidak mungkin dilakukan seperti ini. Mereka menganggap apa yang dilakukan Ibn Jinnî terlalu berlebihan. Yang termasuk ke dalam kelompok yang menentang ini antara lain Jalâluddîn al-Suyûthî, Ibrahîm Anîs, dan Fuâd Tarzî. *Kedua*, kelompok yang mendukung Ibn Jinnî, secara agak terlalu berlebihan pula, misalnya mereka mengatakan bahwa setiap kata yang mempunyai dua huruf yang sama, walau tidak seluruhnya, dapat dimaksukkan ke dalam derivasi. Sementara kelompok *ketiga*, adalah kelompok penengah antara kedua kelompok di atas berpandangan bahwa Ibn Jinnî,

⁷⁹ ‘Ali ‘Abd al-Wâhid Wâfi, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Misr li al-Thab’i wa al-Nasyr, 1945), h. 180

⁸⁰ Lebih lengkapnya contoh-contoh di atas dapat dilihat dalam Ibn Jinnî, *al-Khashâish*, ..., jilid 2, h. 133-134 dan juga dalam karya ‘Ali ‘Abd al-Wâhid Wâfi, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Misr li al-Thab’i wa al-Nasyr, 1945), h. 180

walaupun di satu sisi dianggap berlebihan dalam sistem derivasi, namun apa yang telah dilakukannya telah mendatangkan hasil berharga bagi para linguis Arab.⁸¹

3). *al-Isytiqâq al-Akbar* atau (*Mayor Derivation*).

Berbeda dengan dua bentuk derivasi di atas, maka *al-isytiqâq* atau derivasi dalam bentuk ketiga ini adalah adanya keterkaitan atau hubungan antara sebagian kelompok bunyi fonem dengan makna, melalui ikatan yang bersifat umum, makna itu tak terikat dengan fonem itu sendiri, bahkan tidak juga dengan urutan dasarnya dan jenis fonem yang tercakup di bawahnya, oleh karenanya, ketika salah satu ikatan bunyi fonem itu muncul menurut susunan bunyi aslinya, maka ikatan fonem itu haruslah menunjukkan makna yang homonym (*musytarak*), baik itu tersusun dari bunyi-bunyi fonemnya sendiri ataupun fonem yang digantikannya ataupun juga dengan huruf-huruf lain yang berdekatan *makhraj*-nya dan bersamaan sifatnya.⁸² Sesungguhnya banyak sekali contoh-contoh mengenai hal ini yang dapat ditemui di dalam buku-buku *fiqh al-lughah*. Berikut beberapa contoh di antaranya mengenai pertukaran fonem yang berdekatan *makhraj*-nya (atau dalam istilah arabnya *tanâwub al-hurûf*):

K - Sy - Th	Q - Sy - Th	→	(كشط - قشط)
K - B - H	K - <u>M</u> - H	→	(كبح - كمح)

Yang sama sifatnya contoh:

SH - R - TH	S - R - TH	→	(صرط - سرط)
N - <u>H</u> - Q	N - A - Q	→	(نحق - ناق)

⁸¹ Untuk melihat argument-argumen dari masing kelompok pembela dan penentang di atas dapat dilihat dalam karya Shubhî al-Shâliḥ, *Dirâsât fî Fiqh al-Lughah*, (Bairut: Dâr al-'Ilmi li al-Malâiyin, 1989), h. 106-187. Lihat juga Amil Badi' Ya'qûb, *Fiqh al-Lughah al-'Arabiyah wa Khashâishuhâ*, (Bairut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyah, t.th), h. 202-205

⁸² Lihat Shubhî al-Shâliḥ, *Dirâsât fî Fiqh al-Lughah*, (Bairut: Dâr al-'Ilmi li al-Malâiyin, 1989), h. 210. Lihat juga Amil Badi' Ya'qûb, *Fiqh al-Lughah al-'Arabiyah wa Khashâishuhâ*, (Bairut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyah, t.th), h. 205

Untuk lebih lengkap maka berikut penulis akan kutipkan sepenuhnya dari buku *fiqh al-Lughah* ‘Ali ‘Abd al-Wâhid Wâfi sebagai berikut;

فمن أمثلة التقارب في المخرج تناوب الميم والنون في مثل امتنع لونه وانتقع، واللام والنون في مثل أسود حالك وحانك وفلان خامل الذكر وخامنه، والراء واللام في مثل هدر الحمام وهدل، والواو والميم في مثل أوشاج وأمشاج أي ضروب مختلطة متداخلة، والباء والميم في مثل ضربة لازب وضرب لازم، وكبحت الفرس وكمحته، والباء والدال في مثل قاب قوسين وقاد قوسين، والهمزة والهاء في مثل درأ عنه ودره، والعين والحاء في مثل بعثرت المتاع وبعثرتة، والقاف والكاف في مثل القهيه والكهية (وهي البياض الضارب إلى الغبرة) و كشط الجلد وقشطه، والسين والثاء في مثل ساخت الأرض وثاقت، والفاء والثاء في مثل فوم وثوم، وثروة وفروة أي مال كثير، والصاد والضاد في مثل ناص وناص إذا تحرك. ومن أمثلة الاتفاق في الصفات ما عدا الإطباق تناوب الصاد والسين في مثل ساطع و صاطع، والصراط والسرائط، وسخره في العمل وصخره، وخطيب مسقع ومصقع، وصقر وسقر، الصدغ والسدغ.⁸³

Terjemahan bebasnya kira-kira demikian:

Di antara contoh-contoh kedekatan *makhraj*-nya adalah kedekatan antara bunyi *al-mîm* dengan *al-nûn* seperti dalam kata *انتقع* (menjadi pucat)⁸⁴ dan *انتقع* (berubah menjadi pucat).⁸⁵ Antara huruf *al-lâm* dan huruf *al-nûn* seperti pada kata *حالك وحانك* (kedua-duanya bisa berarti hitamlah keadaanmu atau harimu), atau juga pada kata *خامل* dan kata *خامن* (keduanya sama-sama berarti tak dikenal. jadi, dalam kalimat *فلان خامل الذكر وخامنه* di atas bisa diartikan sama yakni *Fulan adalah orang yang tak dikenal dan misterius*).⁸⁶ Atau pada huruf *al-râ* dan huruf *al-lâm* seperti pada kata *هدر* dan *هدل* (mendekur ‘suara burung merpati’).⁸⁷ Antara huruf *al-wâw* dan huruf *al-mîm* seperti pada kata *أوشاج* dan *أمشاج* yang

⁸³ ‘Ali ‘Abd al-Wâhid Wâfi, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Misr li al-Thab’i wa al-Nasyr, 1945), h. 184. hal yang sama dapat pula dilihat dalam buku-buku lainnya seperti Shubhî al-Shâliḥ, *Dirâsât fi Fiqh al-Lughah*, (Bairut: Dâr al-Ilmi li al-Malâ’yîn, 1989), h. 211. Lihat juga Amil Badi’ Ya’qûb, *Fiqh al-Lughah al-Arabiyyah wa Khashâishuhâ*, (Bairut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, t.th), h. 205

⁸⁴ Lihat arti kata tersebut dalam Ahmad Walson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, (selanjutnya disebut Munawwir, *Kamus al-Munawwir*), (Yogyakarta Pondok pesantren “al-Munawwir”, 1984, h.1447

⁸⁵ Lihat Munawwir, *Kamus al-Munawwir*..., h. 1556

⁸⁶ Lihat arti kedua kata tersebut dalam Munawwir, *Kamus al-Munawwir*..., h. 399 dan 400

⁸⁷ Lihat arti kedua kata tersebut dalam Munawwir, *Kamus al-Munawwir*..., h. 1594 dan 1595

berarti saling bercampur-baur. Antara huruf *al-ba'* dan *al-mîm* seperti pada kata *لازم* dan *لازب* (keduanya bisa diartikan lazim atau tetap, jadi *لازم* dan *لازب* *ضربة* bisa diartikan dengan contoh yang sudah lazim dan sudah tetap), dan juga pada kata *بحت* dan kata *محت* keduanya berarti murni, jadi contoh *وكبحت الفرس* dan *وكمحته* bisa diartikan seperti orang Persi asli.⁸⁸ Antara huruf *al-bâ'* dan huruf *al-dâl* (pada kata *قباد* dan kata *قباد*) dalam kalimat *قباد قوسين وقاد قوسين* (keduanya berarti 'dalam jarak dekat' yang digunakan sebagai bahasa kiyasan).⁸⁹ Antara huruf *al-hamzah* dan *al-hâ'* seperti dalam *دره* dan *دره* *درأ عنه* (kata *درأ* dan *دره* keduanya berarti mendesak).⁹⁰ Antara huruf *al-'ain* dan huruf *al-hâ'* (pada kata *بعثرت* dan *بعثرت* keduanya berarti mengeluarkan)⁹¹ jadi *بعثرت المتاع* dan *بعثرت* saya telah mengeluarkan harta saya. Antara huruf *al-qâf* dan *al-kâf* pada kata *الكهبة* dan *الكهبة* yang berarti (yang berwarna putih keabu-abuan) atau juga pada kalimat *كشط الجاد وقشطه* yang berarti kulitnya mengelupas. Antara huruf *al-sîn* dan *al-Tsâ'* pada kata *ساخت الأرض* dan *ساخت* yang berarti bumi akan tenggelam. Antara huruf *al-fâ'* dan huruf *al-tsâ'* pada kalimat *ثروة* dan *ثروة* *فرو* yang kesemuanya itu bermuara kepada satu makna yakni kaya. Dan antara huruf *al-shâd* dan *al-dhât* pada kata *ناض* dan *ناض* (bergerak, bangkit).⁹²

Sementara beberapa contoh persamaannya pada sifat, terkecuali pada *al-Ithbâq*, adalah kedekatan antara huruf *al-shâd* dengan *al-sîn* dalam kata *شاطع* (cemas) dan *شاطع* (?), dan pada kata *الصراط* (jalan, pedang panjang yang tajam) dan *السرائط* (jalan, pedang tajam),⁹³ dan pada kalimat *وسخره في العمل* dan *وسخره* yang berarti dia memaksanya berkerja dan memperkerjakan, serta kata *مسقع* dan *مصقع* dalam kalimat *ومصقع* dan *ومصقع* (yang berarti penceramah yang lancar bicarannya), dan kata *وسقر* dan *وسقر* (burung elang),⁹⁴ dan pada kata *الصدغ* dan *الصدغ* (pelipis).

Dari contoh-contoh di atas dapat dikatakan bahwa *al-isytiqâq al-kabîr* atau *big derivation* bisa didasarkan pada

⁸⁸ Lihat arti kedua kata tersebut dalam Munawwir, *Kamus al-Munawwir*,..., h. 63 dan 1406

⁸⁹ Lihat arti kedua kata tersebut dalam Munawwir, *Kamus al-Munawwir*,..., h. 1256 dan 1257

⁹⁰ Lihat arti kedua kata tersebut dalam Munawwir, *Kamus al-Munawwir*,..., h. 425 dan 432

⁹¹ Lihat arti kedua kata tersebut dalam Munawwir, *Kamus al-Munawwir*,..., h. 64 dan 102

⁹² Lihat arti kata tersebut dalam Kamus Munawwir, *Kamus al-Munawwir*,..., h. 1575

⁹³ Lihat arti kedua kata tersebut dalam Munawwir, *Kamus al-Munawwir*,..., h. 669 dan 827

⁹⁴ Lihat arti kedua kata tersebut dalam Munawwir, *Kamus al-Munawwir*,..., h. 683

pemutarbalikkan letak huruf atau yang dikenal dengan istilah *al-qalb*, sedangkan *al-istiqâq al-akbar* atau *mayor derivation* didasarkan pada penggantian antar fonem atau yang dikenal dengan sebutan *al-ibdâl*. Hal ini, sesuai dengan yang dikatakan Shubhî al-Shâleh, sembari mengutip pendapat Ibn Jinnî yang mengatakan bahwa pertukaran huruf itu adalah hal yang lumrah yang terjadi pada bahasa Arab:

من سنن العرب ابدال الحروف وإقامة بعضها مقام بعض، ويقولون : مدحه ومدده،
وفرس رفل ورفن، وهو كثير مشهور قد ألف فيه العلماء.

(di antara tradisi bahasa Arab adalah mengganti huruf-huruf dan menempatkannya pada tempat lainnya, mereka mengatakan: madahahu dan madahahu, farasa, rafala, rafana, itu semua banyak dan sangat terkenal dan telah banyak ditulis oleh para ulama).⁹⁵

Menarik dikemukakan di sini, terutama dalam konteks perkembangan pemikiran bahasa Arab masa kini dan dalam hubungannya dengan metode pengembangan kata-kata baru dalam bahasa Arab (*tharîqat tawlîd al-alfâzh al-'arabiyah*). Maka kajian *isytiqâq* ini sangatlah relevan dan penting. 'Ali 'Abd al-Wâhid Wâfî menambahkan dua bentuk *isytiqâq* lagi yang menurut dia, meski telah disinggung-singgung oleh para ulama terdahulu di sela-sela kajian mereka, akan tetapi belumlah banyak digunakan oleh orang-orang Arab, dengan kata lain metode ini belumlah digunakan oleh mereka secara maksimal. Barulah pada zaman modern ini karena kebutuhan akan hal itu sangatlah mendesak terutama kebutuhan dalam mengadopsi istilah-istilah ilmiah dan seni yang semakin hari semakin berkembang. Oleh karena itulah, *Majma' al-Lughah al-'Arabiyah*, sebagai sebuah lembaga otoritatif yang berperan dalam melestarikan bahasa Arab, mengatakan bahwa sekarang *Majma'* membolehkan "pencaplokan" atau (*isytiqâq*) seperti ini disebabkan karena kebutuhan akan ilmu pengetahuan, (المجمع يجيز هذا الاشتقاق للضرورة في العلوم).⁹⁶

⁹⁵ Shubhî al-Shâlih, *Dirâsât fî Fiqh al-Lughah*, (Bairut: Dâr al-Ilmi li al-Malâyi'n, 1989), h. 212

⁹⁶ 'Ali 'Abd al-Wâhid Wâfî, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Dâr NahdhahMisr li al-Thab'i wa al-Nasyr, 1945), h. 180

Kedua bentuk *isytiqâq* yang disebut-sebut oleh Wâfî itu adalah apa yang dikenal dengan istilah *al-isytiqâq min asmâ' al-a'yân*⁹⁷ dan kedua adalah *al-isytiqâq min al-mashdar al-shinâ'î*.⁹⁸ Senada dengan yang di atas, Muḥammad al-Mubâarak juga menambahkan satu jenis lainnya dari *isytiqâq* tersebut dan dia menyebutnya dengan *al-isytiqâq al-murakkab*. Yang dia maksud dengan derivasi dalam bentuk *al-isytiqâq al-murakkab* ini adalah membentuk kalimat baru dari yang *musytaq* atau dalam bahasa Arabnya الاشتقاق من المشتق⁹⁹. Sebagai contoh:

T-M-Z-H-B	dari	M-Z-H-B	(تمذهب - مذهب)
T-M-N-TH-Q	dari	M-N-TH-Q	(تمنطق - منطق)
T-M-S-K-N	dari	M-S-K-N	(تمسكن - مسكن)

Kalau ini kita kaitkan dengan pemikiran-pemikiran sang maestro, Jalâluddîn al-Suyûthî dalam “*al-Muzhir*”, maka kita akan berkata bahwa meski kelihatannya secara ekplisit Jalâluddîn al-Suyûthî ini hanya membagi bentuk *al-isytiqâq* itu ke dalam dua bagian saja yakni; *al-isytiqâq al-ashgar* dan *al-isytiqâq al-kabîr*, itu tidaklah berarti bahwa Jalâluddîn al-Suyûthî alpa atau tidak menyinggung sama sekali model derivasi yang lainnya. Untuk memperjelas argumen itu maka berikut akan penulis tunjukkan bahwa Jalâluddîn al-Suyûthî juga telah pernah menyinggung prinsip apa yang disebut *isytiqâq min asmâ' al-a'yân* oleh Wâfî itu,

⁹⁷ Kira-kira terjemahan dari istilah di atas adalah Derivasi dari nama-nama benda. Sebagai contohnya adalah nama-nama seperti *al-asad* (الأسد) yang berarti singa, atau *Baghdad* (بغداد) yang berarti kota Baghdad, atau kata *mazhab* (مذهب) yang berarti aliran. Kalau anda ingin “mencaplok” kata tersebut dengan jalan *isytiqâq* dan anda ingin mengatakan, misalnya, bahwa orang itu berperilaku seperti singa, maka anda cukup berkata: *ista'sada al-rajulu* (استأسد الرجل) kalimat itu sudah berarti orang itu ganas seperti singa. Demikian pula, jika anda ingin mengatakan bahwa orang itu meniru orang-orang Baghdad maka anda cukup berkata: *tabaghdada al-rajulu* (تبغدد الرجل) dan juga jika anda ingin mengatakan orang itu fanatic kepada aliran tertentu maka anda cukup berkata: *tamazdhaba al-rajulu* (تمذهب الرجل) dan lain-lainnya. Untuk lengkapnya lihat 'Ali Abd al-Wâhid Wâfî, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Misr li al-Thab'i wa al-Nasyr, 1945), h. 179

⁹⁸ Wâfî mengatakan bahwa model *mashdar al-shinâ'î* ini adalah dengan menambahkan huruf *yâ'* *al-nisbah* dan *al-tâ'* untuk mengungkapkan makna jadian dari *mashdar* ini. Wâfî menambahkan, bahwa model *mashdar* yang begini belumlah banyak digunakan orang-orang Arab kecuali di beberapa puluh kata saja. Seperti kata *al-jâhiliyah* (الجاهلية), *al-a'râbiyah* (الأعرابية), *al-rajûliyah* (الرجولية), *al-rubûbiyah* (الربوبية), *al-ulûhiyah* (الألوهية), *al-ruhbanîyah* (الرهبانية), (dan mungkin juga dapat dimasukkan di sini kata *al-indûnîsiyah* “الإندونيسية”, sebagai *mashdar shinâ'î* untuk kata indonesia). Kata ini kemudian berkembang setelah berada di tangan para Filosof, para Ulama, terutama pakar-pakar bahasa, seperti Ibn Sîdah dan al-Zamakhsyari dan lain-lain. Untuk lengkapnya lihat 'Ali 'Ali 'Abd al-Wâhid Wâfî, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Misr li al-Thab'i wa al-Nasyr, 1945), h. 180

⁹⁹ Muḥammad al-Mubâarak, *Fiqh al-Lughah wa Khashâ'ish al-'Arabiyah*, (Bairut: Dâr al-Fikr, 1964), Cet. Ke-2, h. 149-150

atau apa yang disebut al-Mubârak dengan *al-isytiqâq al-murakkab* tersebut. Meski, sekali lagi, harus diakui juga bahwa pembahasannya itu tidaklah secara mendalam melainkan hanya sekedar keterangan-keterangan sambil lewat saja. Dalam konteks ini, Jalâluddîn al-Suyûthî menggunakan istilah *al-isytiqâq min al-jawâhir*, maka berikut teks aslinya;

التاسع - كونه جوهرًا والأخر عرضاً لا يصلح للمصدرية ولا شأنه أن يشتق منه، فإن الردَّ إلى الجوهر حينئذٍ أولى لأنه الأسبق فإن كان مصدرًا تعيَّن الردُّ إليه لأن اشتقاق العرب من الجواهر قليلٌ جداً والأكثر من المصادر ومن الاشتقاق من الجواهر قولهم: استَحَجَّرَ الطينَ واستنوقَ الجمَلَ.
فوائد - الأولى - قال في شرح التسهيل : الأعلام غالبها منقولٌ بخلاف أسماء الأجناس فلذلك قلَّ أن يُشتقَ اسمٌ جنس لأنه أصل مُرْتَجَلٌ. قال بعضهم : فإن صحَّ فيه اشتقاقٌ حمل عليه. قيل : ومنه غُرَابٌ من الاغتراب وجرادٌ من الجُرْدِ
وقال في الارتشاف : الأصل في الاشتقاق أن يكونَ من المصادر، وأصدق ما يكون في الأفعال المزيدة والصفات منها وأسماء المصادر والزَّمان والمكان ويغلبُ في العَمِّ ويقَلُّ في أسماء الأجناس كغُرَابٍ يمكن أن يُشتقَ من الاغتراب وجرادٌ من الجُرْدِ.¹⁰⁰

Teks ini terjemahannya kira-kira demikian:

Kesembilan: dikarenakan yang pertama adalah inti (*jauhar*) sementara yang lain hanyalah pelengkap (*'ardh*) maka kurang pas dijadikan sebagai sumber dan pada asalnya tidak mungkin di-musytaq-kan (diambil) darinya. Pada saat itu, mengembalikannya kepada yang inti lebih utama, kerena dia lebih dulu. Sedangkan jikalau dia berupa *masdhar* maka jelas pengembalian itu mesti mengarah kepadanya, karena *isytiqâq* Arab pada yang inti (*jauhar*) ini sangatlah sedikit sekali, yang banyak justru dari *al-mashâdir* (masdar-masdar). Di antara contoh *al-isytiqâq min al-Jauhar* ini adalah kata mereka; استَحَجَّرَ الطينَ (bila kita terjemahkan kira-kira demikian; “tanah itu mengeras seperti batu”) atau استنوقَ الجمَلَ (onta jantan itu bertingkah seperti onta betina).

Faedahnya, pertama; berkata (pengarang) *Fî syarh al-Tashîl: al-A'lam* (nama-nama alam) umumnya *manqûl* berbeda dengan *asmâ' al-ajnâs* (nama-nama jenis). Oleh karena itu, *ism al-jinsi*

¹⁰⁰ Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”,...,h. 350

itu sedikit sekali yang di-*isytiqaq*-kan karena dia adalah asal yang terjadi spontanitas (أصل مرتجل). Sebagian ulama juga berkata: walaupun benar ada padanya *isytiqâq* maka itu akan ditahannya. Dikatakan; di antara contohnya kata غراب (burung gagak) berasal dari kata الاغتراب (yang berarti pergi jauh ke arah barat) atau kata الجراد (belalang) berasal dari kata الجرد (yang berarti tanah gundul, pakian usang dan lain-lain).¹⁰¹

Dari pembahasan di atas kita dapat berkata bahwa Wâfi dan al-Mubârak benar ketika mereka mengatakan bahwa jenis *isytiqâq* seperti ini belumlah mendapat perhatian penuh dari para ulama terdahulu. Pembahasan mengenai hal itu hanya terselip di sela-sela kajian atau pembahasan mereka ketika mereka membahas tentang *al-alfâzh al-‘arabiyah*, khususnya tentang *al-isytiqâq*. Hal itu dapat juga berarti bahwa Wâfi dan al-Mubârak mengakui bahwa pembahasannya mengenai hal ini telah pernah dilakukan sebelumnya oleh para ulama klasik akan tetapi kurang focus dan optimal.

Sejauh menyangkut model-model *isytiqâq* yang dikemukakan di atas dan dalam kaitannya dengan pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî, maka sepanjang penelitian penulis, yang belum disinggung dan tersentuh sama sekali oleh Jalâluddîn al-Suyûthî, terutama yang tertuang di dalam bukunya “*al-Muzhir*” ini, adalah model atau teori kedua yakni mengenai *al-mashdar al-shinâ’î*. kenapa demikian? Karena, menurut pendapat umum waktu itu, bahwa kita harus berhati-hati atau kalau perlu menghindari mengambil sesuatu (*me-mustaqkan* sesuatu) dalam bahasa Arab dari bahasa ‘*ajam*. Oleh karena itu, boleh jadi, Jalâluddîn al-Suyûthî terpengaruh oleh pendapat umum yang ada pada masa itu atau boleh jadi juga ia masih sangat berpegang teguh kepada pendapat umum tersebut. Karena ketika dia mengutip pendapat al-Jawâliqî yang mengatakan;

قال الجواليقي في (المعرب) قال ابن السراج في رسالته في الاشتقاق : مما ينبغي أن يُحذَر كلُّ الحذر أن يشتق من لغة العرب لشيء من لغة العجم.

¹⁰¹ Arti-arti yang penulis letakkan dalam dua kurung tersebut bisa dilihat dalam Munawwir, *Kamus al-Munawwir*,..., h. 195, 1073.

(*al-Jawâlîqî* berkata dalam ‘al-Mu’arrab’, berkata Ibn al-Sirâj dalam risalahnya tentang al-isytiqâq: bahwa sesuatu yang harus dijaga dengan sangat hati-hati adalah mengambil sesuatu dalam bahasa Arab untuk sesuatu dari bahasa asing/‘ajam),¹⁰² sungguh sangat di sayangkan kenapa dia hanya mengutip saja dan sama sekali tidak memberikan ulasan atau keterangan tambahan sedikit pun mengenai hal ini. Oleh karenanya, diduga kuat bahwa Jalâluddîn al-Suyûthî tidak saja setuju dengan pendapat umum di atas, malah boleh jadi, dia sangat berpegang teguh padanya.

Selanjutnya, Apabila dibandingkan dengan kajian-kajian linguistik secara umum, maka kajian terhadap derivasi ini baru mendapat perhatian yang sama dengan infleksi dan sintaksis pada abad ke-19. Sebelum itu, derivasi hampir-hampir terabaikan sama sekali jika dibandingkan dengan kajian mengenai infleksi yang ditemukan oleh pertama kali oleh Goethe yang pada mulanya dipakai dalam biologi, terutama untuk penyelidikan bentuk organisme kehidupan, dan seperti diketahui, bahwa pada pertengahan abad ke-19 tersebut kajian linguistik sangat dipengaruhi oleh biologi-evolusi.¹⁰³

Sepertinya, pendapat Jhon Lions di atas benar bila dikaitkan dengan kajian-kajian linguistik yang berlaku pada bahasa-bahasa Eropa akan tetapi berbeda halnya dengan bahasa Arab, terlebih-lebih lagi bila dikaitkan dengan kajian-kajian yang dilakukan para ulama-ulama Arab-muslim terdahulu terhadap bahasa Arab. Kalau yang dimaksud Lions dengan derivasi itu adalah ilmu etimologi modern yang terdapat di dalam bahasa-bahasa Eropa, maka mungkin hal itu dapat dimengerti tetapi apabila yang dimaksud dengan derivasi itu adalah ‘ilm al-isytiqâqiyah atau ‘ilm al-mu’jamiyah dalam bahasa Arab maka, rasanya, Lions keliru ketika mengatakan bahwa derivasi itu baru mendapat perhatian pada abad ke-19, karena terdapat sekian banyak bukti menunjukkan sebaliknya, di antaranya ialah terdapatnya sekian banyak *mu’jam* yang ditulis oleh para ulama terdahulu yang itu

¹⁰² Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”,..., h. 351

¹⁰³ Jhon Lions, *Pengantar Teori Linguistik*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1955), h. 78-83

semua menunjukkan kekayaan akan bentuk kajian derivasi ini dalam bahasa Arab.¹⁰⁴

Akan tetapi memang harus diakui juga bahwa ‘*ilm al-isytiqâq*’ ini baru mengalami perkembangan yang cukup signifikan setelah terjadinya perubahan paradigma di kalangan para pemikir kebahasaan di kalangan orang-orang Arab modern, sebutlah semisal Shubhî al-Shâleh, Muhammad al-Mubârak dan lain-lainnya. Oleh karenanya, derivasi dalam bahasa Arab memang agak terseok-seok jika dibandingkan dengan ilmu-ilmu bahasa Arab lainnya, seperti ilmu-ilmu *nahw* dan *sharf* yang memang telah terlebih dahulu mengalami perkembangan dari pada ilmu-ilmu bahasa Arab lainnya.

b. *al-Naht* (النحت)

Para ahli *fiqh al-lughah* Arab berbeda-beda pendapat tentang *al-naht* ini. ‘Amil Badi’ Ya’qûb¹⁰⁵ dan Shubhî al-Shâleh¹⁰⁶ misalnya, memasukkan *al-naht* ini ke dalam salah satu bentuk *al-isytiqâq* atau derivasi. Oleh karena itu, Shubhî al-Shâleh misalnya, menyebut *al-naht* itu dengan *al-isytiqâq al-kubbâr*.¹⁰⁷ Sementara ‘Ali Abd al-Wâhid Wâfi tidaklah demikian, dia malah memisahkannya dengan pembahasan tersendiri.¹⁰⁸

Ada beberapa definisi yang ditulis oleh para ahli *fiqh al-lughah* Arab menyangkut apa yang disebut dengan *al-naht* itu, akan tetapi semua definisi yang dikemukakan itu hampir-hampir mirip antara satu dengan lainnya. Bahkan, sejauh bacaan yang terjangkau, hemat penulis, tidak ada satu definisi pun yang terlalu menonjol perbedaannya. Berikut penulis kutipkan beberapa diantaranya sebagai berikut, akan tetapi sebelum kita masuk kepada definisi terminologis, kita lihat terlebih dahulu *al-naht* itu secara etimologi; sebagaimana ditemukan dalam kamus-kamus

¹⁰⁴ Diantaranya *Lisân al-‘Arab*, karya Ibn Manzhûr, *al-Qâmûs al-Muhîth*, al-Fairzâbadî, dan lain-lainnya.

¹⁰⁵ ‘Amil Badi’ Ya’qûb, *Fiqh al-Lughah al-‘Arabiyah wa Khashâishuhâ*, (Bairut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyah, t.th), h. 208

¹⁰⁶ Shubhî al-Shâlih, *Dirâsât fî Fiqh al-Lughah*, (Bairut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâ’în, 1989), h. 243.

¹⁰⁷ Shubhî al-Shâlih, *Dirâsât fî Fiqh al-Lughah*, (Bairut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâ’în, 1989), h. 243

¹⁰⁸ ‘Ali Abd al-Wâhid Wâfi, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Misr li al-Thab’i wa al-Nasyr, 1945), h. 186

bahasa Arab, kata ini berasal dari akar kata *n-h-t* (نحت - ينحت), yang berarti *al-nasyr* (menebarkan) atau *al-qasyr* (menguliti atau mengupas) dapat juga berarti *al-qath'u* (memutus, atau memotong dan bahkan memahat).¹⁰⁹ Dalam al-Qur'an ditemukan ayat-ayat yang memuat kata tersebut dan diterjemahkan oleh tim penterjemah Depag RI dengan kata 'memahat' seperti di bawah ini:

واذكروا ان جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم في الأرض وتتخذون من سهولها قصورا
وتتحتون الجبال بيوتا فاذكروا آلاء الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين (الأعراف 7: 74)

Artinya: *Dan Ingatlah olehmu di waktu Tuhan menjadikan kamu pengganti-pengganti (yang berkuasa) sesudah kaum 'Ad dan memberikan tempat bagimu di bumi. Kamu dirikan istana-istana di tanah-tanahnya yang datar dan kamu pahat gunung-gunungnya untuk dijadikan rumah, maka ingatlah nikmat-nikmat Allah dan janganlah kamu merajalela di muka bumi membuat kerusakan.*¹¹⁰

Dengan redaksi yang mirip dengan ayat di atas kita temukan lagi pada ayat lain yang bunyinya demikian:

وتتحتون من الجبال بيوتا فارهين (الشعراء 26: 149)

Artinya: *Dan kamu pahat sebahagian dari gunung-gunung untuk dijadikan rumah-rumah dengan rajin.*¹¹¹

Sementara itu, secara terminologis, terdapat beberapa pendapat dari beberapa orang ahli sebagai berikut:

1. أن تنزع من كلمتين أو أكثر كلمة جديدة تدل على معنى ما انتزعت منه.¹¹²

Terjemahannya: *Membuat sebuah kata baru dari dua buah kata atau lebih yang maknanya tercakup dalam kata tersebut.*

¹⁰⁹ Berikut bunyi teks aslinya والنَّحْتُ النَّشْرُ وَالْقَشْرُ وَالنَّحْتُ نَحْتُ النَّجَارِ الخَشْبِ نَحْتِ الخَشْبَةِ ونحوها يُنْحَتُها وَيُنْحَتُها وَنَحْتُ الجبالِ بيوتاً آمنين نَحْتًا فَانْحَتَتْ وَالنَّحَاتُ ما نُحِتَ من الخَشْبِ ونَحْتِ الجبلِ يُنْحَتُهُ قَطْعُهُ وهو من ذلك وفي التنزيل العزيز وَتَجْعَلُونَ من الجبالِ بيوتاً آمنين الخ. (Bairut: Dâr Shâdir, t.th), PC.CD rom, h. 97

¹¹⁰ *al-Qur'an dan Terjemahannya*, Depag RI, hadiah dari *Khâdim al-Haramain al-Syarifain* (pelayan kedu Tanah Suci), 1971, h. 233

¹¹¹ *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Depag RI, hadiah dari *Khâdim al-Haramain al-Syarifain* (pelayan kedu Tanah Suci), 1971, h. 583

¹¹² 'Amil Badî' Ya'qûb, *Fiqh al-Lughah al-'Arabiyah wa Khashâishuhâ*, (Bairut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyah, t.th), h. 209

2. أن تنتزع أصوات كلمة من كلمتين فأكثر أو من جملة للدلالة على معنى مركب من معاني الأصول التي انتزعت منه.¹¹³

Terjemahannya: *Bunyi sebuah kata terbentuk dari dua kata atau lebih, atau bahkan juga dari satu kalimat tertentu yang menunjukkan satu makna rangkap dari makna-makna dasarnya.*

Sementara definisi yang dikemukakan oleh Jalāluddīn al-Suyūthī sepenuhnya mengutip dari definisi yang dikemukakan oleh Ibn Fāris sebagai berikut:

قال ابن فارس في فقه اللغة - باب النحت : العرب تَنَحَّتْ من كلمتين كلمة واحدة وهو جنسٌ من الاختصار، وذلك (رجل عَبْشَمِيّ) منسوبٌ إلى اسمين وأنشد الخليل :
(أقولُ لها ودمغ العين جَارٍ ... ألم تُحزَنُك حَيْعَلَةُ المُنادي)
من قوله : (حَيّ عَلَى) وهذا مَذْهَبُنَا في أن الأشياء الزائدة على ثلاثة أحرف فأكثرها منحوتٌ مثل قول العرب للرجل الشديد ضَبَطْرٌ من ضَبَطَ وضَبَّرَ وفي قولهم : صَهْصَلَقُ إنه من (صَهَلٌ) (وصلَقٌ) وفي (الصنلدم) إنه من (الصنلْد) (والصنْدَم). قال : وقد ذكرنا ذلك بوجهه في كتاب مقاييس اللغة.
انتهى كلام ابن فارس.¹¹⁴

Artinya: *Ibn Fāris berkata dalam bukunya fiqh al-lughah-bab al-naht: orang Arab me-naht-kan (memendekkan/memangkas) dari dua kata menjadi satu. Hal ini termasuk ke dalam kategori pemendekan (al-ikhtshār). Contohnya; kata عَبْشَمِيّ ('Absyamī) sesungguhnya kata ini terambil dari dua kata (عبْد شمس). Khalīl mengubah sebuah syair: Aku katakan padanya dengan tetesan air mata # masih belum tersentuhkah engkau dengan ajakan si penyeru. Kata حَيْعَلَةُ (hai'alah) berasal dari perkataannya حَيّ عَلَى (hayya 'alā) Inilah mazhab (pendirian) kami, bahwa semua tambahan tambahan terhadap tiga huruf atau lebih itu adalah pemendekkan (manhūt). Seperti perkataan orang Arab terhadap seseorang yang keras atau tegas (al-rajul al-syadīd); ضَبَطْرٌ yang berasal dari*

¹¹³ 'Alī 'Abd al-Wāhīd Wāfi, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Dār Nahdhah Misr li al-Thab'i wa al-Nasyr, 1945), h. 187

¹¹⁴ Jalāluddīn al-Suyūthī, "al-Muzhir", ...,h. 482

kata ضَيْط (memaksa, menguasai) dan ضَبْر (mengatur, menyusun). Kata lainnya seperti; صَهْلُكُ kata ini berasal dari kata صَهْل (meringkik) dan صَلَّكُ (bertyeriak), dan juga pada kata; الصَّالِمُ yang berasal dari kata الصَّالِد (keras) dan الصَّام (menambrak). Dia (Ibn Fâris) berkata: semua itu telah kami sebutkan dalam kitab *Maqâ'yîs al-Lughah*. Selesailah perkataan Ibn Fâris.

Ada beberapa bentuk *al-naḥt* ini dalam bahasa Arab akan tetapi yang paling popular ada tiga yakni;

- a). *al-naḥt* (memendekkan kata) dari suatu kalimat yang berguna untuk memperbincangkan kalimat tersebut misalnya, بِسْمَل، حَمْدَل، بِسْمِ اللَّهِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، وَحَسْبُنَا اللَّهُ، وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ، وَحَىٰ عَلَى الصَّلَاةِ حَىٰ عَلَى الْفَلَاحِ، أَدَامَ اللَّهُ عَزَّكَ، بِالسَّمَلَةِ، وَالْحَمْدَلَةُ، وَالْحَوْلَةُ... الخ. sejalan dengan itu juga singkatan ada singkatan; وبأبأ... بسم الله، والحمد لله، ولا حول ولا قوة الا بالله، وحسبنا الله، والسلام عليكم، وحى على الصلاة حى على الفلاح، أدام الله عزك، ... البسملة، والحمدلة، والحوقة... الخ.

Singkatan atau *al-naḥt* seperti ini belumlah muncul kecuali di beberapa kata saja yang sebagian besar dibicarakan atau digunakan pada masa Arab Islam.

- b). Singkatan dari ‘alam (*ism ‘alam*) yang tersusun dari *mudhâf* dan *mudhâf ilaihi* atau yang dikenal juga dengan *murakkab idhâfi*, hal itu berguna untuk menunjukkan ‘alam itu sendiri atau untuk menunjukkan keterkaitannya karena sebab-sebab tertentu, seperti singkatan berikut: عبشمى، وعبدرى، وعبقسى، وتيملى، عبد شمس، عبد الدار، وعبد القيس، وممرقسى، وعبشم الرجل، تعبش وامرى القيس dan sejalan dengan ini terdapat pula kata singkatan seperti; *عبشم الرجل، تعبش* apabila dia terkait dengan ‘Abd Syams atau ‘Abd al-Qais karena besumpah atau karena bertetangga (berdekatan) atau karena pengagum beratnya (fans) dan lain-lainnya.

Jenis *al-naḥt* yang seperti ini dalam bahasa Arab sangatlah sedikit hampir-hampir tak pernah didengar kecuali pada contoh-contoh di atas saja.

- c). Memendekkan (*al-naḥt*) suatu kata dari dua huruf asal atau beberapa huruf asal yang mandiri, untuk menunjukkan makna

yang rangkap dalam suatu bentuk tertentu dari dua atau lebih huruf yang mandiri tersebut.

Sebagai contoh sebagaimana yang disebutkan Khalil bahwa “لن” adalah pecahan dari “لا” dan “أن” setelah digabungkan susunannya maka dia memiliki makna yang tidak ada pada dua asalnya tersebut.

Senada dengan itu, al-Farrâ’ juga berkata bahwa “هلم” asalnya “هل” (هل لك فى كذا) dan “أم” (بمعنى أقصد وتعال). Dikatakan juga bahwa dia berasal dari gabungan “هاتئنيبه” dan “لم” (بمعنى ضم). Contoh lain, seperti kata sebagaimana ulama: “أيان” adalah pecahan dari “أى أن” dihilangkan hamzah dari “أن” dua kata digabung jadi satu yang mengandung makna keduanya. Kata “لما” asalnya “لا” dan “ما” dihapus huruf alif dan di-*tasydid*-kan *al-mîm*. Kata “لكن” adalah pecahan dari “لا” dan “كاف الخطاب” dan “ان” (الخفيفة او الثقيلة) dihapus hamzah “ان” digabunglah tiga kata menjadi satu untuk menunjukkan (*ma’na al-istidrâk*). Demikian juga dalam kata “ليس” asalnya adalah “لا” dan “أيس” (أيس ini adalah kata kerja keadaan (*fi’l al-kainûmah*) di sebagian besar bahasa-bahasa semitik meski, dalam bahasa Arab, hal ini sudah mulai punah).

Sebagian lain mengatakan bahwa kebanyakan dari kata-kata yang bersifat *rubâ’î* (yang berhuruf empat) atau *khumâsî* (yang berhuruf lima) sesungguhnya tersusun dari hal seperti ini. Mereka menyebutkan misalnya; kata “دحرج” berasal dari “دحر فجر”, kata “هرول” berasal dari “هرب وولى”, kata “بحثر” atau “بعثر” asalnya dari “بحث” atau “بعث” dan “أثار”.

Kata-kata Arab yang terpecah dari dua huruf asli atau beberapa huruf asli yang mandiri tersebut tidaklah banyak kira-kira hanya puluhan saja. Sebagian besarnya belum nampak padanya *al-naht* kecuali hanya dengan jalan menduga-duga yang kadang-kadang kelihatan beberapa jenis yang dikerjakan secara serampangan atau asal-asalan belaka.¹¹⁵

Berbeda dengan pembagian di atas, ‘Amil Badi’ Ya’qûb membagi *al-naht* itu ke dalam tiga kategori akan tetapi dari

¹¹⁵ ‘Ali ‘Abd al-Wâhid Wâfi, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Misr li al-Thab’i wa al-Nasyr, 1945), h. 186-188

pembagiannya tersebut terlihat bahwa perbedaannya tidaklah terlalu mencolok dengan yang di atas. Pembagian itu kita lihat sebagai berikut;

- a). *al-Naht al-nisbi*, yakni dengan menisbatkan sesuatu, seseorang, atau sebuah kata kerja ke dalam dua nama seperti contoh; عبشمى، وعبدرى، وعبسى، وتيملى، ومرقسى، عبد شمس، عبد الدار، وعبد القيس، وتيم اللات، وامرئ القيس dan seterusnya.
- b). *al-Naht al-fi'li*, yakni pemendekan (*naht*) dari suatu kalimat untuk menunjukkan kepada penuturannya atau pembatasan terhadap isi kandungannya. Sepeti contoh berikut: بسم، حمدل، سمعل، حسبل، حوقل، yang merupakan singkatan atau *al-naht* dari kalimat berikut; بسم الله، والحمد لله، ولا حول ولا قوة الا بالله، وحسبنا الله، dan seterusnya.
- c). *al-Naht al-ismî*, yaitu memendekkan (*naht*) dua kata menjadi satu nama contoh; جلمود yang berasal dari جلد dan جمد dan juga kata حبقرّ dari kata حب dan قرّ (أى البرّد) dan juga kata عقابيل dari kata عَقَبَى dan عِلَّة .
- d). *al-Naht al-washfi*, yakni memendekkan dua kata menjadi satu yang menunjukkan satu sifat atau yang semaknanya atau yang lebih dari itu, seperti; الرّجل الشّدِيد) yang ditunjukkan kepada ضبط yang berasal dari kata ضبط dan ضبر Demikian juga dengan kata الصّهلِق yang berasal dari kata الصّهيل dan الصّلق¹¹⁶

Dalam kaitannya dengan pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî mengenai *al-naht* maka kita dapat berkata bahwa meski secara eksplisit tokoh ini tidak membagi *al-naht* ke dalam kategorisasi-kategorisasi di atas akan tetapi dari contoh-contoh yang dikemukakannya maka kita dapat menyimpulkan bahwa semua kategorisasi yang dikemukakan di atas sesungguhnya telah dikemukakan dan dibahasnya dalam “*al-Muzhir*”. Bahkan rasanya tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa pembahasan Jalâluddîn al-Suyûthî tentang ini lebih kaya dan lebih beragam. Untuk sekedar membuktikan hal itu maka berikut akan penulis kutipkan teks aslinya yang termuat dalam “*al-Muzhir*” yang secara spesifik dapat difahami sebagai sesuatu yang membicarakan tentang metode atau

¹¹⁶ Amil Badi' Ya'qûb, *Fiqh al-Lughah al-'Arabiyah wa Khashâishuhâ*, (Bairut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyah, t.th), h. 210-211

cara *al-naht* dalam bahasa Arab. Metode atau cara proses *al-naht* dalam bahas Arab itu belum disinggung oleh para penulis sekarang termasuk oleh ‘Ali ‘Abd al-Wâhîd Wâfî sendiri, seperti terlihat di atas, maka berikut bunyi teksnya:

وفي المستوفي لابن الفرخان : ينسب إلى الشافعي مع أبي حنيفة شفعتي وإلى أبي حنيفة مع المعتزلة حنفتي.
 وفي المجلد لابن فارس : الأزل : القدم يقال هو أزلّي قال : وأرى الكلمة ليست بمشهوره وأحسب أنهم قالوا للقديم لم يزل ثم نسب إلى هذا فلم يستقم إلا بالاختصار فقالوا : يزلّي ثم أبدلت الياء ألفاً لأنها أخف فقالوا : أزلي وهو كقولهم في الرمح المنسوب إلى ذي يزن : أرني وفي الصحاح قولهم : بلحارث لبني الحارث بن كعب من شوادّ التخفيف لأن النون واللام قريباً المخرج فلماً لم يمكنهم الإدغام لسكون اللام حذفوا النون كما قالوا : مسئت وظلّت وكذلك يفعلون بكل قبيلة تظهر فيها لام المعرفة مثل بلعبير وبلهجيم فأما إذا لم تظهر اللام فلا يكون ذلك.¹¹⁷

Terjemahannya:

Di dalam al-Mustaufâ karya Ibn Farhân: penisbatan kepada al-Syâfi’î dan Abî Hanîfah adalah dengan singkatan kata “ شفعتي ”¹¹⁸ sedang penisbatan antara Abî Hanîfah dengan al-Mu’tazilah adalah dengan kata حنفتي. Di dalam *al-Mujmal* karya Ibn Faris; kata الأزل yang berarti القدم dan terkadang disebut juga dengan أزلّي , dia berkata: saya berpendapat bahwa kata tersebut tidaklah begitu populer dan saya kira bahwa mereka mengatakan لم يزل kemudian dinisbatkan kepada kata ini akan tetapi kurang pas kecuali dengan memendekkannya. Oleh karena itu, mereka katakan “ يزلّي ” kemudian huruf *al-yâ* diganti dengan huruf *al-alif* karena lebih ringan maka jadilah “ أزلي ”. Sama halnya dengan perkataan mereka ketika menisbatkan kata الرمح dengan kata ذى يزن yang kemudian menjadi أرني

Di dalam al-Shihâh mereka menyebut: بلحارث untuk menunjuk كعب ابن الحارث بن كعب (Bani Harits bin Ka’ab) karena

¹¹⁷ Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”,...h. 485

¹¹⁸ Para pen-*taḥqîq* atau para editor kitab “*al-Muzhir*” ini meragukan hal itu, menurut mereka, barangkali yang dimaksud dari penisbatan antara *al-Syâfi’î* dan *Abî Hanîfah* di atas adalah kata شفعتي bukan kata شفعتي lihat catatan kaki yang diberikannya dalam Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”,...h. 485

kesulitan membaca karena huruf *al-nûn* dan *al-lâm* berdekatan bunyi atau *makhraj*-nya, ketika mereka tidak mungkin men-*idgham*-kannya karena huruf *al-lâm* konsonan (*sukûn al-lâm*) maka huruf *al-nûn* dihapuskan, seperti kata mereka pada kata مَسْنُوتٌ وَظَلْتُ. Demikian pula halnya yang mereka lakukan di setiap kabilah yang *lâm al-ma'rifah* muncul secara jelas, seperti بُلْعُنْبِرٌ وَبُلْهُجِيمٌ akan tetapi apabila huruf *al-lam*-nya tidak bergitu jelas maka tidak demikian.

Dalam mensikapi adanya *al-naht* dalam bahasa Arab maka paling tidak terdapat dua kelompok besar, *pertama*, mereka yang menolak adanya *al-naht* dalam bahasa Arab. Kelompok ini menilai bahwa bahasa Arab sesungguhnya tidaklah dapat menerima *al-naht*. Hal itu terbukti betapa sedikitnya jumlah kata yang dipendekkan itu dalam bahasa Arab. Sementara kelompok *kedua* mungkin agak lebih moderat, bagi mereka, memang bahasa Arab tidak sebagaimana bahasa-bahasa lainnya, seperti bahasa-bahasa yang terpaut dengan bahasa Latin, yang banyak sekali menerima *al-naht*. Akan tetapi hal itu bukanlah berarti bahwa bahasa Arab ini tidak menerima *al-naht*, karena kita tidak bisa mengingkari adanya proses *al-naht* itu, bahkan orang-orang yang mengingkari adanya *al-naht* ini pun mengakui ada pemendekkan kata di beberapa kata dalam bahasa Arab sekarang ini, seperti kata برمانى yang merupakan pemendekkan dari (بر + ماء), kata مدرحى أو مدرحية yang merupakan pemendekkan dari (مادة + روح). Bahkan sekarang, sesungguhnya kata-kata yang dipendekkan itu telah banyak terpakai dalam bahasa percakapan lihatlah misalnya kata-kata berikut: kata مكرمانى kependekkan dari (مكان + زمان), kata زمكانى kependekkan dari (زمان + مكان), kata نرعى (nisbat kepada دار العلوم), kata /suara halus yang keluar dari hidung dan mulut bersamaan), kata وقتاريخ kependekkan dari (قبل + تاريخ)¹¹⁹ dan lain sebagainya.

Oleh karena itu, kebutuhan akan adanya *al-naht* dalam bahasa Arab adalah hal yang tak terelakkan, apalagi pada masa sekarang dimana orang-orang Arab mulai mentransfer istilah-

¹¹⁹ Amil Badi' Ya'qûb, *Fiqh al-Lughah al-'Arabiyah wa Khashâishuhâ*, (Bairut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyah, t.th), h. 212

istilah ilmiah ke dalam bahasa Arab. Maka keluarlah “fatwa” *Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyah* tentang pembolehan hal tersebut sebagaimana tertuang dalam “SK”-nya yang antara lain berbunyi sebagai berikut: *...مما دفع مجمع اللغة العربية إلى اصدار قرار يجيز النحت... (yang kemudian memaksa Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyah mengeluarkan keputusan memperbolehkan al-naht ketika hal itu untuk kepentingan ilmiah).*¹²⁰

Di antara cara atau metode *al-naht* dalam bahasa Arab tersebut adalah demikian:

1. الصاق الكلمة بالأخرى، دون تغيير شيء بالحروف والحركات نحو: برمائي
2. تغيير بعض الحركات دون الحروف نحو: شقحطب (من شق حطب)
3. ابقاء احد الكلمتين كما هي، واحتزال الأخرى نحو: مُشَلَّوَز (منحوت من المشمش واللوز)، ومُحَيَّرَم (منحوت من حب الرمان).
4. احداث اختزال متساوٍ في الكلمتين، فلا يدخل في الكلمة المنحوتة إلا حرفان من كل منهما نحو: تَعَيَّيْتَم
5. احداث اختزال غير متساوٍ في الكلمتين نحو: سَبَّجَل
6. حذف بعض الكلمات حذفاً تاماً دون أن تترك في الكلمة المنحوتة أى أثر نحو: طلبق (أى أطل الله بقاءك)، وهيلل (لا اله الا الله)، فإن كلمة " الله " فى الأول، وكلمتى " لا " و " الا " فى الثانية، قد حذفتم تماماً، ولم يبق لها أى أثر فى الكلمتين المنحوتتين المذكورتين.¹²¹

Artinya:

1. Menggabungkan suatu kata dengan kata lainnya tanpa perubahan pada huruf dan bunyi (*harakat*) seperti kata *برمائي* (*barmâi*).
2. Merubah sebagian bunyi (*harakat*) tidak pada huruf seperti *من شق حطب* (*syaghathab*) berasal dari *شقحطب* (*syaghathabun*).
3. Membiarkan salah satu dari dua kata sebagaimana adanya dan memangkas kata yang lain seperti: *مُشَلَّوَز* yang berasal dari kata (*المشمش واللوز*) dan juga kata *مُحَيَّرَم* yang berasal dari (*حب الرمان*).

¹²⁰ Bunyi “SK” *Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyah* tersebut dikutip oleh ‘Amil Badî’ Ya’qûb dari majalah *Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyah*, jilid ke-7, h. 158. Lihat Amil Badî’ Ya’qûb, *Fiqh al-Lughah al-‘Arabiyah wa Khashâishuhâ*, (Bairut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyah, t.th), h. 210-211

¹²¹ Amil Badî’ Ya’qûb, *Fiqh al-Lughah al-‘Arabiyah wa Khashâishuhâ*, (Bairut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyah, t.th), h. 213

4. Membuat pemangkasan yang sama dalam dua kata, maka tidak masuk dalam kata yang dipangkas itu kecuali hanya dua huruf dari masing-masingnya, seperti kata *تَعْلِيْمٌ*
5. Membuat pemangkasan yang tidak sama dalam dua kata, seperti kata *سَبْحَلٌ*
6. Menghapuskan sebagian kata secara total tanpa meninggalkan bekas sedikitpun pada kata yang dipangkas, seperti *طَلِيْقٌ* yang berasal dari kalimat *(أَطَالُ)* ، *(لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ)* dan kata *وَهَيْلٌ* berasal dari kalimat *(اللَّهُ بَقَاءُكَ)* .
 Sesungguhnya kata “الله” pada bagian pertama dan dua kata “لا” dan “إلا” pada bagian kedua, telah terhapus secara total dan tak berbekas sedikitpun pada dua kata yang dipendekkan di atas.

Dalam kaitannya dengan pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî maka kita dapat berkata bahwa secara eksplisit Jalâluddîn al-Suyûthî tidak menyebut dan mendiskusikan bagaimana sikap para ulama terhadap adanya *al-naħt* ini dalam bahasa Arab. Bahkan menurut penulis, Jalâluddîn al-Suyûthî tidaklah terlalu *concern* dengan masalah *al-naħt* dalam bahasa Arab karena dari sekian banyak masalah yang dituliskannya dalam “*al-Muzhir*” dia mampu menghabiskan berpuluh-puluh halaman, namun untuk ini, dia hanya menuliskan empat halaman saja.

Terakhir, menarik pula dikutipkan di sini komentar ‘Amîl Badî’ Ya’qûb ketika dia menuliskan tentang *al-naħt* ini sebagai berikut: Meski pun ada *al-naħt* ini akan tetapi *al-isytiqâq*, di dalam bahasa Arab itu, masih merupakan cara terbaik untuk merumuskan kosakata baru yang menunjukkan makna terbaru pula. Oleh karena itu, kita seharusnya jangan berpegang dulu kepada *al-naħt* ini kecuali apabila dia menjadi bagian yang tak terpisahkan dari pekerjaan *al-isytiqâq*. Di tambah lagi, karena *al-naħt* itu membutuhkan kepekaan tersendiri (*dzauq salîm*). Maka sering terjadi apa-apa yang diterjemahkan dari kata asing kepada dua kata bahasa Arab lebih cocok dan lebih jelas maknanya daripada memangkas satu kosakata bahasa Arab, yang dapat menggoncangkan rasa dan mengambangkan makna. Maka kalau

kita terpaksa juga menggunakan *al-naht* ini maka kata-kata yang dipendekkan itu, agar dapat diterima umum, haruslah memenuhi syarat-syarat tertentu, yang terpenting adalah keserasian antara huruf-hurufnya dan ketundukannya kepada sistem hukum bahasa Arab itu sendiri.¹²²

c. *al-Ta'rib* (التعريب)

al-Ta'rib (التعريب) terambil dari kata *عرب* - *يعرب* - *تعربا* yang kalau diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia bisa berarti proses arabisasi. Maka istilah "*ta'rib al-alfāz*" bisa diartikan dengan "proses arabisasi kata". Seakar dengan itu terdapat pula kata *معرب* (*mu'arrab*) yang bisa diartikan "sesuatu atau keadaan yang telah mengalami proses arabisasi". Oleh karena itu, kosakata asing yang telah mengalami proses arabisasi dinamakan juga dengan *al-mu'arrab*. Dalam kaitannya dengan kajian *fiqh al-lughah*, maka sesungguhnya terdapat beberapa istilah lain yang biasanya sejalan dengan kajian di atas. Misalnya istilah *al-dakhil* dan juga istilah *al-muwallad*.

Untuk lebih mudah membedakannya maka ada baiknya kita pakai kerangka teori yang dikemukakan oleh 'Ali 'Abd al-Wāhid Wāfi sebagai berikut:

يراد بالدخيل الأجنبي ما دخل اللغة العربية من مفردات أجنبية سواء في ذلك ما استعمله العرب الفصحاء في جاهليتهم وإسلامهم ، وما استعمله من جاء بعدهم من المولدين. وقد اصطلح المحدثون من الباحثين على أن العرب الفصحاء هم عرب البدو من جزيرة العرب إلى أواسط القرن الرابع الهجرى وعرب الأمصار إلى نهاية القرن الثانى الهجرى (ويسمون هذه العصور "بعضور الاحتجاج" كما سبقت الإشارة إلى ذلك). وأن المولدين هم ما عدا هؤلاء ولو كانوا من أصول عربية. ويطلق على القسم الأول من الدخيل الأجنبي، وهو ما استعمله فصحاء العرب اسم "المعرب"، وعلى القسم الثانى منه، وهو ما استعمله المولدون من أفاظ أعجمية ولم يعربها فصحاء العرب، اسم "الأعجمى المولد".¹²³

Terjemahannya:

¹²² Amil Badi' Ya'qub, *Fiqh al-Lughah al-'Arabiyyah wa Khashāishuhā*, (Bairut: Dār al-Tsaqāfah al-Islāmiyyah, t.th), h. 214

¹²³ 'Ali Abd al-Wāhid Wāfi, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Dār Nahdhah Misr li al-Thab'i wa al-Nasyr, 1945), h. 199

Yang dimaksud dengan *al-dakhil al-ajrabî* ialah kata-kata asing yang masuk ke dalam bahasa Arab, baik itu yang telah dipakai oleh *al-'arab al-fushahâ* di masa Jahiliyah dan di masa Islam, maupun yang telah dipakai oleh *muwallidîn*, yakni mereka yang datang setelahnya. Para pakar sekarang menyebutkan bahwa *al-'arab al-fushahâ* adalah *'arab al-badawi* yang hidup di jazirah Arab hingga pertengahan abad ke-4 Hijrah, dan *'arab al-amshâr* yang hidup hingga penghujung abad ke-2 Hijriyah (masa ini dikenal dengan sebutan *'ushûr al-ihitjâj*, seperti telah kami sebutkan sebelumnya). Sedangkan *al-muwallidûn* adalah mereka yang bukan dari dua kelompok Arab di atas meski mereka juga berasal dari Arab. Oleh karena itu, kelompok pertama tentang *al-dakhil al-ajrabî* yakni yang digunakan oleh *al-'arab al-fushahâ* disebut dengan nama "*al-mu'rab*" sedang kelompok kedua, kosakata yakni yang digunakan *al-muwallidûn* dan belum di-*ta'rib*-kan oleh *fushâ* *al-'arab*, disebut dengan sebutan "*al-'jami al-muwallad*").

Sesungguhnya secara terminologi telah banyak definisi yang diberikan oleh ulama bahasa Arab mengenai istilah ini. Misalnya seperti yang dikemukakan al-Jauharî dalam kitabnya *al-Shihâh*, sebagaimana dikutip oleh 'Amîl Badî' Ya'qûb, bahwa *al-ta'rib* itu adalah; أن تتكلم العرب بالكلمة الأعجمية على نهجها و أسلوبها (artinya: manakala orang Arab menyebut atau mengatakan satu kata dari bahasa asing yang berlandaskan pada cara dan sistim bahasanya). Atau أن تتكلم العرب بالكلمة الأعجمية مطلقا (artinya: apabila orang Arab menyebut atau mengatakan satu kata dari bahasa asing secara mutlak). Definisi lain adalah نقل الكلمة من العجمية إلى العربية (artinya: transfer kata dari bahasa asing ke bahasa Arab). Atau juga disebut: اللفظ الأجنبي الذي غيَّره العرب بالنقص أو الزيادة أو القلب: (kosakata asing yang telah dirubah orang Arab 'menjadi bahasa mereka' dengan cara pengurangan '*al-naqsh*', penambahan '*al-ziyâdah*' dan pembalikan '*al-qalb*').¹²⁴

¹²⁴ Semua definisi di atas dikutip oleh Amîl Badî' Ya'qûb, masing-masing dari karya al-Jauhari dalam kitabnya *al-Shihâh*. Dari Abd al-Qâdir al-Maghribî, *al-Isyitiqâq wa al-Ta'rib*, h. 65. juga dari Thâhir al-Jazâirî, *al-Taqrîb Li Ushûl al-Ta'rib*, h. 3 dan terakhir dari Majma' al-Lughah al-'Arabiyah, al-

Sementara itu, Jalâluddîn al-Suyûthî dalam “*al-Muzhir*” juga menuliskan sebuah definisi tentang *al-mu’arrab* ini sebagai berikut; هو ما استعملته العرب من الألفاظ الموضوعية لمعانٍ في غير لغتها; (*al-mu’arrab: itu ialah kosakata-kosakata yang sengaja dipakaikan orang Arab pada makna-makna di luar bahasa mereka*).¹²⁵

Di antara permasalahan yang muncul dalam kaitannya dengan *al-mu’arrab* ini adalah perdebatan ulama di seputar apakah terdapat dalam al-Qur’an kosakata ‘*ajam* atau tidak? Sesungguhnya terdapat tiga kelompok besar yang terlibat dalam diskusi itu. *Pertama*, kelompok yang menerima akan adanya kosakata ‘*ajam* dalam al-Qur’an karena, menurut mereka, realitanya memang demikian, terdapat sekian banyak kosakata ‘*ajam* yang termuat dalam kitab suci ini. Sebagai contoh mereka mengutip kata-kata berikut:

والطور والرَّبَانِيُّونَ فيقال : إنها بالسُّرْيَانِيَّةِ. والصَّرَاطُ والقَسْطَاسُ والفرْدَوْسُ يقال : إنها بالرُّومِيَّةِ. ومَشْكَاةٌ وكَفْلَيْنِ يقال : إنها بالحَبْشِيَّةِ. وَهَيْتٌ لك يقال : إنها بالحوْرَانِيَّةِ قال : فهذا قولُ أهلِ العلمِ من الفقهاء

artinya: *kata al-thûr dan al-rabbâniyyûn dikatakan bahwa itu berasal dari bahasa Suryâni. Kata al-shirâth, al-qisthâs dan al-firdaus dikatakan bahwa itu berasal dari bahasa Rûmawi. Kata misykât dan kaflaini dikatakan berasal dari bahasa Habsyi, dan kata haita laka dikatakan berasal dari Heurâny. Semua itu pendapat para pakra dan para fuqahâ’).*

Sementara kelompok *kedua* menolak adanya kosakata ‘*ajam* dalam al-Qur’an. Kelompok ini memperkuat argumennya dengan mengutip ayat-ayat al-Qur’an sendiri seperti; *“... قرآنا عربيا”* *al-Qur’an yang berbahasa Arab*”¹²⁶ atau dalam ayat lain yang berbunyi; *“... بلسان عربي مبين”* *“dengan bahasa Arab yang jelas”*.¹²⁷ Oleh

Mu’jam al-Wasid, 16. lihat semua itu dalam ‘Amil Badî’ Ya’qub, *Fiqh al-Lughah al-‘Arabiyah wa Khashâishuhâ*, (Bairut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyah, t.th), h. 215

¹²⁵ Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”, ...,h. 268

¹²⁶ Lihat ayat-ayat berikut, (QS. 39:28), (QS. 12:2), (QS. 20:113), (QS. 41:3), (QS. 42:7) dan (QS. 46:12).

¹²⁷ (QS: 16:103) dan (QS: 26:195).

karena itu, mereka menolak dengan keras adanya bahasa ‘*ajam* dalam al-Qu’ran.

Sementara kelompok *ketiga* adalah kelompok yang moderat yang berdiri di tengah-tengah. Cenderung membenarkan kedua kelompok ekstrim di atas. Baginya, mereka yang mengatakan bahwa adanya bahasa ‘*ajam* dalam al-Qur’an benar, karena huruf-huruf asal dari kata-kata tersebut memang berasal dari bahasa ‘*ajam* akan tetapi kata-kata tersebut telah mengalami proses arabisasi “*al-ta’rīb*” sehingga dia telah masuk menjadi bahasa Arab. Nah, ketika al-Qur’an turun kosakata ini telah berasimilasi sedemikian rupa dengan bahasa Arab. Oleh karena itulah siapa yang berkata bahwa kosakata itu adalah bahasa Arab dia benar dan barang siapa yang berkata bahwa dia adalah bahasa ‘*ajam* juga benar.¹²⁸

Senafas dengan itu, menarik pula mencermati hasil penelitian yang dilakukan oleh Shubhī al-Shāleh¹²⁹ tentang tulisan Jalāluddīn al-Suyūthī menyangkut *al-mu’arrab* ini. Untuk lebih jelasnya berikut penulis kutipkan demikian; Di dalam al-Qur’an banyak sekali ditemukan kosakata yang telah terarabisasikan pada masa jahiliyah, sampai-sampai Ibn Jarīr berkata: “di dalam al-Qu’ran terdapat berbagai macam bahasa” (*fi al-Qu’rān min kulli lisān!*).¹³⁰ Jalāluddīn al-Suyūthī telah menyebutkan dalam “*al-Mutawakkilī*”, beberapa contoh kosakata asing yang terdapat dalam al-Qur’an dari bahasa Romawi,¹³¹ bahasa Persi,¹³² bahasa India,¹³³

¹²⁸ Untuk lebih jelas dan lengkapnya maka berikut penulis kutipkan teks aslinya sebagaimana yang ditulis oleh Jalāluddīn al-Suyūthī, “*al-Muzhir*”,.... h. 268-269:

وقال أبو عبيد القاسم بن سلام : أما لعنات العجم في القرآن فإنَّ النّاس اختلّفوا فيها فزوي عن ابن عباس ومجاهد وابن جبیر وعكرمة وعطاء وغيرهم من أهل العلم أنهم قالوا في أخرف كثيرة إنها بلغات العجم منها قوله : طه واليم والطور والزبانيون فيقال : إنها بالسّريانية، والمتراط والقسطاس والفرندس يقال : إنها بالرومية، ومشكاة وكثّين يقال : إنها بالحيثية، وهيث لك يقال : إنها بالحوارية قال : فهذا قول أهل العلم من الفقهاء

قال : وزعم أهل العربية أن القرآن ليس فيه من كلام العجم شيء لقوله تعالى (قرأتا عربيا) وقوله (لسان عربي مبين). قال أبو عبيدة والصواب عندي مذهب فيه تصديق القولين جميعاً وذلك أن هذه الحروف أصولها عجمية كما قال الفقهاء إلا أنها سقطت إلى العرب فأغزيتها بالسنتها وحولتها عن الفاظ العجم إلى الفاظها فصارت عربية ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب فمن قال إنها عربية فهو صادق ومن قال عجمية فهو صادق. انتهى

¹²⁹ Shubhī al-Shālih, *Dirāsāt fī Fiqh al-Lughah*, (Bairut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1989), h. 316

¹³⁰ Lihat manuskrip yang berjudul *Mā Waqa’a fi al-Qur’ān min al-Mu’arrab li al-Suyūthī*, 2/1. Kami (Shubhī al-Shālih) telah merujuk ke teks saudara al-Ustazd Ahmad ‘Ubaid, salah seorang Pemilik Perpustakaan Arab di Damaskus, dan akan kami ringkaskan untuknya dengan sebutan “*al-mutawakkilī*”, karena Jalāluddīn al-Suyūthī menamakannya dengan sebutan ini dalam pengantarnya.

¹³¹ Seperti kata *al-Qishās* bahasa Romawi (*lughat al-Rīm*): yang berarti *al-Mizān* (atau timbangan)

bahasa Syiria,¹³⁴ bahasa Habsyi,¹³⁵ bahasa Nabthi,¹³⁶ bahasa Ibrिया,¹³⁷ sampai bahasa Turki,¹³⁸ Meski sebahagian dari bahasa-bahasa yang disebutkan di atas belum sepenuhnya benar, akan tetapi Jalâluddîn al-Suyûthî telah melakukan kodifikasi dan klasifikasi yang cukup baik sehingga dapat mengarahkan pandangan kita kepada hal yang baru dan tidak mengangap bahwa proses arabisasi al-Qur'an (*ta'rib al-Qur'ân*) sesuatu yang amat berbahaya, malahan justru harus dilihat sebagai sebuah keistimewaan (*maziyah*) dari kitab-kitab terdahulu. Maka di antara keistimewaan-keistimewaan al-Qur'an terhadap kitab-kitab Allah yang telah diturunkan terdahulu adalah bahwa kitab-kitab tersebut diturunkan hanya dengan bahasa kaum di mana ia diturunkan, tidak satu pun di antaranya yang diturunkan dengan bahasa selainnya, sementara al-Qur'an mencakup semua bahasa bangsa Arab, dan bahkan ia diturunkan dengan bahasa yang selain Arab, seperti bahasa Romawi, Persi, Habsyi, dalam jumlah yang tidak sedikit.¹³⁹

Manakala kita membaca pemikiran-pemikiran di kalangan beberapa ulama (*al-aimmat al-a'lâm*) yang menentang keras pendapat orang yang mengatakan adanya kosakata asing (*al-mu'arrab*) dalam al-Qu'ran, seperti yang dikatakan oleh Abu 'Ubaidah: "*barang siapa yang mengangap bahwa dalam al-Qur'an terdapat bahasa selain bahasa Arab maka sungguh besar perkataan itu*" (من زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول).¹⁴⁰ Kita dapat mengerti maksud dari keberatan mereka jika yang dimaksud

¹³² Seperti kata *Istabraq* dari bahasa Persia (*al-lughah al-fârisiyah*), yang berarti *al-dibâz al-ghalîzh* (mantel tebal)

¹³³ Seperti kata *Thûba*, yang berarti salah satu nama sorga di India

¹³⁴ Seperti kata *al-Sariy*: yang berarti sungai dalam bahasa Syiria (*al-lughah al-Suryâniyah*)

¹³⁵ Seperti kata *al-arâik: al-surur* (tempat-tempat tidur) dalam bahasa Habsyi (3/b)

¹³⁶ Seperti (*'ajjil lana qathuma*): *kitâbunâ* dalam bahasa Nabthi

¹³⁷ Seperti kata (*kaffir 'anhum sayyiâtihim*): *amahha 'anhum* dalam bahasa Ibrिया

¹³⁸ Seperti *Ghassâq: al-bârid al-muntin* dalam bahasa Turki, bahkan anda akan menemukan dalam halam yang sama, sesuatu yang terdapat dalam al-Qur'an dalam bahasa al-Zinjîyah dan bahasa al-Barbariyah.

¹³⁹ Jalâluddîn al-Suyûthî mengaitkan statemennya ini kepada al-Imâm Ibn al-Nuqaib dalam Tafsirnya (bandingkan dengan "al-Mutawakkilî" 1/2)

¹⁴⁰ *al-Mazhab* karya al-Suyûthi (6/b) yakni berupa catatan kecil yang dibaca dalam "al-Mutawakkilî" yang telah disebutkan sebelumnya, salah satu telah dikumpulkan ke yang lain dalam satu jilid yang diperbolehkan oleh pemiliknya, al-Ustazd Ahmad Ubaid, untuk kami (Shubhî al-Shâlih) baca dan teliti, kepadanya kami aturkan ribuan terima kasih. Bandingkan pula dengan *al-Mu'arrab* karya al-Jawâlîqî, h. 4

dengan adanya kosakata asing dalam al-Qur'an itu adalah adanya kosakata tersebut di masih tetap dalam bahasa aslinya, akan tetapi manakala ia telah dilebur ke dalam ketentuan-ketentuan yang berlaku dalam bahasa Arab (*al-ahkâm al-'arabiyah*), telah diganti menjadi bahasanya, serta telah dikukuhkan ke dalam aromanya, maka pada saat itu, tidak ada halangan lagi bagi kita berpendapat seperti pendapat Abu Ubaid al-Qâsim Ibn al-Salâm, setelah dia mengemukakan pendapat tentang adanya *al-mu'arab* itu dalam al-Qur'an dari para *fuqahâ'* dan pendapat yang menentangnya. Dia mengatakan: "yang benar menurut saya adalah pendapat yang membenarkan kedua-duanya, yakni bahwa huruf-huruf ini asalnya memang dari bahasa asing, seperti pendapat para *fuqahâ'*, akan tetapi ketika masuk ke dalam bahasa Arab mereka lakukan proses arabisasi terhadapnya agar sesuai dengan lidahnya, lafazd-lafazdnya mereka ganti sedemikian rupa agar sesuai dengan lafazd-lafazd mereka, sehingga jadilah ia sebagai bahasa Arab. Kemudian al-Qur'an turun di mana huruf-huruf itu telah melebur ke dalam bahasa Arab, oleh karenanya, siapa yang mengatakan bahwa huruf-huruf tersebut adalah bahasa Arab dia benar dan siapa yang mengatakan bahwa ia adalah bahasa '*ajam* maka dia juga benar (*faman qâla: innahâ 'arabiyah fahuwa shâdiq wa man qâla innahâ a'jamiyah fahuwa shâdiq*).¹⁴¹

Dalam ungkapan terakhir ini tidaklah terdapat pertentangan, yang dimaksud adalah, sebagaimana yang dipahami oleh al-Jawâlîqî: "sesungguhnya huruf-huruf itu, pada asalnya, bukanlah dari bahasa Arab kemudian orang-orang Arab melafazhkannya dengan lidahnya, melalui proses arabisasi, jadilah ia bahasa Arab dengan proses itu, maka pada saat itu, ia adalah bahasa Arab, meski aslinya dari bahasa '*ajam*'".

Akan tetapi kebanyakan para ahli bahasa Arab ketika mereka menerbitkan buku tentang *al-mu'arab* dan *al-dakhil* tidak membedakan dengan jelas antara yang '*arabî* dan yang '*ajamî*. Umumnya yang mereka nafikan adalah mengenai lafazd '*ajamî* (kata-kata asing), karena al-Qur'an diturunkan dengannya ('*arabî*), oleh karena itu, bagi mereka, tidak ada *al-dakhil* dalam al-Qur'an.

¹⁴¹ Bandingkan dengan "*al-Muzhir*"..., h. 269 dan juga Ibn Fâris, *al-Shâhîbî*, h. 29.

Akan tetapi apa yang mereka sangkakan sebagai *lafazh* yang bersifat '*ajamî*' itu mereka kemukakan tanpa argumentasi yang memadai.¹⁴²

Bahasa Arab -sesuai dengan perjalanan perkembangan bunyinya- makin hari makin bertambah perkembangannya, terutama semenjak masuknya bunyi-bunyi itu ke dalam huruf-huruf Hijaiyah yang mana *makhraj* dan sifatnya berdekatan, bunyi-bunyi yang masuk itu kemudian mengalami arabisasi. Tidak diragukan lagi bahwa tujuan pertama dari arabisasi bunyi ini adalah tujuan terpenting dari tujuan-tujuan lainnya. Setelah itu tidak akan ada lagi kesulitan mengarabisasikan kata-kata tertentu yang menunjuk kepada makna-makna kontemporer, terlebih-lebih lagi ketika kata-kata tersebut memang tidak pernah tercantum dalam khazanah perbendaharaan bahasa Arab atau tidak pernah populer di tengah-tengah mereka. Maka, pada saat itu, bahasa ini harus ikut mekanisme kerjanya dalam menghimpun kata-kata yang dibutuhkan guna memperkaya perbendaharaan kata-katanya.

Sebagaimana diketahui bahwa mayoritas kosakata yang diarabisasikan bangsa Arab itu adalah kosakata dalam lapangan peradaban (*al-hadhârah*), ilmu pengetahuan (*al-'ilm*) dan seni (*al-fann*). Terkecuali dalam lapangan ilmu pengetahuan, beberapa istilah dalam fikih, hadis, tafsir dan ilmu-ilmu agama lainnya (*al-'ulûm al-naqliyah*), maka para ulama kita tidak merasa perlu melakukan arabisasi padanya, berbeda dengan ilmu-ilmu umum atau profan (*al-'ulûm al-dakhilah*)¹⁴³ mereka melakukan itu jika mereka menemukan ungkapan-ungkapan yang sulit dalam bahasa Arab. Oleh Karena itu, kita akan menemukan dalam buku-buku karya mereka bahasa-bahasa yang fasih dan sistemik (*fashîhah wa muhakkamah*).¹⁴⁴

¹⁴² Lihat detailnya Shubhî al-Shâliḥ, *Dirâsât fî Fiqh al-Lughah*, (Bairut: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'yîn, 1989), h. 317-318

¹⁴³ Saya (penulis) agak kesulitan mencari padanan terjemahan terhadap istilah-istilah yang dipakai oleh penulis buku ini terutama ketika dia menggunakan istilah *al-'ulûm al-naqliyah* untuk kategori ilmu-ilmu agama seperti ilmu fikih, hadis dan tafsir, sementara untuk ilmu-ilmu di luar itu dia menggunakan istilah *al-'ulûm al-dakhilah*. Meski menarik juga mendiskusikan istilah tersebut, akan tetapi dalam kesempatan ini penulis sepenuhnya hanya menggunakan kategori umum yang dipakai sekarang. Dengan demikian penulis menterjemahkan *al-'ulûm al-naqliyah* dengan ilmu-ilmu agama *al-ulum al-dakhilah* dengan ilmu-ilmu umum.

¹⁴⁴ Bandingkan dengan buku *al-Mushthalahât al-'Ilmiyah...*, h. 23

Ada pun mengenai ilmu-ilmu umum atau yang profan ini, sesungguhnya bangsa Arab juga sudah dengan luas menggunakannya yakni dengan menterjemahkannya ke dalam bahasa mereka dan melakukan arabisasi terhadap istilah-istilahnya. Gerakan tarjamah ini mencapai puncaknya pada masa pemerintahan al-Makmun, di mana pada saat itu telah diterjemahkan kosakata-kosakata (*al-alfâdz*) dalam bidang kedokteran, fisika, kimia, falak, ilmu-ilmu terapan (eksakta) dan filsafat; hingga hari ini, kosakata-kosakata (*al-alfâdz*) tersebut masih layak pakai. al-Amîr al-'Allâmah Mushthafâ al-Syihâbî telah mengutipkan ada beberapa kaidah yang dirumuskan para ulama dan harus dipatuhi para penukil ketika menukilkkan istilah-istilah pada masa itu, ada empat cara mengenai hal itu:

- a. Mendialogkan makna kebahasaan (leksikal) yang lama ke dalam kosakata bahasa Arab, sementara isi kandungan makna ilmiahnya yang baru.
- b. Mengambil, melalui proses derivasi (*istiqâq*), kosakata-kosakata baru yang berasal dari bahasa Arab atau yang telah terarabisasikan (*mu'arrabât*) untuk menunjuk makna yang baru.
- c. Menterjemahkan kosakata asing beserta makna-maknanya.
- d. Melakukan proses arabisasi kosakata asing beserta makna-maknanya.

Selanjutnya al-Syihâbî menyimpulkan seraya mengatakan bahwa para penukil itu tidak selamanya konsisten dalam mengaplikasikan kepentingannya, sementara kaidah-kaidah mereka itu harus kita ikuti dalam menetapkan istilah-istilah baru. Apa lagi pada zaman sekarang dimana istilah-istilah kita yang baru akan selalu bangkit lewat institusi-institusi atau individu-individu tertentu dengan proses arabisasi ini, sehingga kita kembangkan bahasa kita ini dengan kosakata-kosakata ilmu pengetahuan yang semakin hari semakin bertambah banyak. Sedangkan ulama kita akan cenderung menggunakan ungkapan estetik secara lebih detil.

145

¹⁴⁵al-Amîr al-'Allâmah Mushthafâ al-Syihâbî, *al-Mushthalahât al-'Ilmiyah ...*, h. 24

Sebagaimana diketahui bahwa al-Amîr al-‘Allâmah Mushthafâ al-Syihâbî telah menulis sebuah buku: *al-Mushthalahât al-‘Ilmiyah fî al-Lughah al-‘Arabiyah fî al-Qadîm wa al-Ḥadîts*. Kitab ini cukup refresentatif menyangkut masalah-masalah di sekitar arabisasi istilah-istilah di masa kini. Ada pun yang ingin diteropong lebih jauh adalah mengenai syarat-syarat yang telah ditetapkan oleh Lembaga Bahasa Arab (*majma’ al-lughah al-arabiyah*) yang mesti tetap dipelihara manakala ingin melaksanakan penukilan (*al-naql*) atau arabisasi (*al-ta’rîb*) terhadap istilah-istilah tersebut yakni:

- a. Kita tidak boleh bersandar kepada arabisasi kecuali kalau dalam keadaan darurat, sesuai dengan keputusan yang sangat bijak yang telah diambil oleh lembaga bahasa Arab (*Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyah*) di Mesir, yang bunyi teksnya demikian: “Lembaga membolehkan pemakaian sebahagian kosakata asing ketika dalam keadaan darurat dengan metode Arab dalam melakukan arabisasi”. (يجب الجمع أن يستعمل بعض الألفاظ الأجنبية عند الضرورة على طريقة العرب في تعريبهم).¹⁴⁶
- b. Ada pun apabila situasi darurat itu belum mendesak betul maka (metode) tarjamah yang detil lebih diutamakan daripada *ta’rîb*, seandainya seorang penukil yang mengerti dengan rahasia-rahasia bahasa Arab dibebaskan (untuk memilih) maka kata-kata Arab lebih tepat untuk menerapkan makna dari kata-kata ‘*ajami*. Maka kita, misalnya, menerjemahkan kata **Microscope** dengan *al-mijhâr*, **Densimetre** dengan *al-mikstaf*, dan **Floriculture** dengan *zirâ’ah al-azhâr* dan begitu seterusnya.
- c. Menahan diri untuk tidak menggunakan kosakata yang *mu’arrab* jika ada sebutan lain dalam bahasa Arab, itu dimaksudkan untuk menghidupkan bahasa yang *fashîh* dan membunuh/melenyapkan yang *dakhîl* (*ihyâan li al-fashîh wa qathlan li al-dakhîl*). Sebenarnya Jalâluddîn al-Suyûthî telah

¹⁴⁶ al-Amîr al-Syihâbî telah memberikan catatan atas syarat “darurat” tersebut, dengan mengatakan demikian; “saya berpendapat bahwa justru syarat “darurat” yang ditetapkan oleh lembaga bahasa terhadap proses arabisasi itulah yang darurat. Saya katakan demikian karena saya mengerti betul kelemahan sebahagian professor-profesor dalam ilmu-ilmu modern yang melakukan arabisasi terhadap kata-kata ilmiah bahasa asing, pada hal sebenarnya mereka masih bisa mendapatkan padanannya dalam kata-kata Arab yang pas hanya dengan sedikit lebih berusaha dan mengetahui asal dan makna dari kata-kata ‘*ajam* itu. *al-Mushthalahât al-‘Ilmiyah*, h. 63

mendudukan satu fasal khusus dalam bukunya “*al-Muzhir*” yakni apa yang disebutnya dengan “*al-mu’arrab allazî lahu ismun fî lughat al-‘Arab*”.¹⁴⁷ Di situ dia telah menukil contoh-contoh dari berbagai buku bahasa yang berbeda-beda, kita saksikan misalnya bahwa bangsa Arab telah mengenal dalam bahasanya kata *al-sharfân* sebelum di-*ta’rib*-kan (*al-arazraz*) dengan *al-rashâsh*,¹⁴⁸ kata *al-maghdu* sebelum di-*ta’rib* dengan *al-badzinjân*,¹⁴⁹ dan kata *al-hurudhu* sebelum *al-asyân*.¹⁵⁰ Dan pasal lain yang dibentangkan oleh al-Tsa’âlibî dalam *fiqh al-lughah*-nya terutama mengenai nama-nama (*al-asmâ’*) yang khusus untuk sebutan kuda (*al-faras*). Dia menguatkan bahwa sebagian nama-nama itu telah diarabisasikan bangsa Arab atau malah dibiarkan sebagaimana adanya.¹⁵¹ Akan tetapi memang lebih banyak yang ada sebutannya dalam bahasa Arab ketimbang yang diarabisasikan.¹⁵² Maka marilah kita hilangkan yang bersifat asing (*al-a’jamiyat*) itu dengan memakai yang Arab yang fasih.

- d. Kita mengalihkan –setiap kali kita terpaksa melakukan arabisasi– dengan menurunkan *lafadz mu’arrab* ke dalam timbangan bahasa Arab (*awzân al-‘arabiyah*), hingga *lafazh* itu menjadi bahasa Arab atau berada dalam turunannya. Para pakar bahasa kontemporer selalu mengalihkan kosakata yang *mu’arrabah* tersebut dengan menggunakan segudang teori *isytiqâq* dalam struktur kalimatnya. Oleh karena itu mereka mengatakan kata *zindiq*: *zandaqah* dan *tazandaqa*, kata *sardaqa*: *baitun musradiqun*, kata *dîwan*: *dawwana*, *tadwînan*, dan kata *al-Nawruz*: *nawraza*, *binawruzin*.¹⁵³

Di antara kata-kata asing yang diturunkan ke dalam hukum-hukum bahasa Arab kita pilih, untuk diarabisasikan, kata-kata

¹⁴⁷ Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*” ..., h. 283

¹⁴⁸ Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*” ..., h. 1/284

¹⁴⁹ Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Muzhi*..., h. 1/284

¹⁵⁰ Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”..., h.1/283

¹⁵¹ Lihat al-Tsa’âlibî, *Fiqh al-Lughah*..., tertuama pada pasal *siyâq asmâ’ tafarradat bihâ al-faras dûna al-‘arab fa idhtharrat al-‘arab ilâ ta’ribihâ au tarakat kamâ hiya*, h. 253-255.

¹⁵² Seperti *al-sikrajah* orang Arab menyebutnya *al-isaqwah* (Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*” 1/283, *al-yâsimîn* mereka sebut *al-samsaq*, *al-badzinjân* (*al-anab*) dan *al-narjas* (*al-‘abhar*), (Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”..., h. 1/284)

¹⁵³ Shubhî al-Shâlih, *Dirâsât fî Fiqh al-Lughah*, (Bairut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâyîn, 1989), h. 322

yang timbangannya menyerupai timbangan bahasa Arab. Maka kata (**Physique**) misalnya mungkin saja kita terjemahkan dengan *'ilm al-thabî'ah*, akan tetapi terjemahan itu terasa kurang pas, oleh karena itu sebaiknya kita melakukan *ta'rib* (proses arabisasi) terhadap kata tersebut dengan menambahkan pada akhirnya dengan *al-alif al-mamdûdah* agar supaya sebutan aslinya tidak lenyap, maka kita katakana (*al-Fiziyâ'*) seperti apa yang dikemukakan oleh al-Ustadz al-Allâmah 'Izzuddîn al-Tanwîkhî dalam bukunya *Mabâdi'u al-Fiziyâ'*. Pakar ini kemudian mengingatkan bahwa dia memang tidak sepenuhnya memegang istilah tersebut akan tetapi itulah yang terbaik karena sesuai kebutuhan, meski kata itu berasal dari bahasa asing: sesungguhnya apa yang telah kami *ta'rib*-kan dengan menurunkannya ke dalam hukum-hukum bahasa Arab telah meringankan lidah (Arab) dalam tuturan dan memudahkan dalam ucapan yakni (*mabâdi' al-fiziyâ'*).¹⁵⁴

- e. Tidak ada larangan untuk menggunakan *al-naht* (penyingkatan) jika memang dikehendaki demikian dalam proses arabisasi istilah-istilah ilmiah dan seni. Akan tetapi kita –meski tertolong banyak oleh *al-naht* ini dan kita cenderung setuju menggunakannya bahkan kita malah memasukkannya ke dalam salah satu jenis derivasi (*isytiqâq*), kita haruslah membatasi situasi daruratnya dengan “sebuah limit” karena sistem derivasi yang populer memang banyak menolong dan karena “rasa bahasa” kita pun punya andil yang cukup besar dalam *al-naht* ini. Maka tidaklah setiap struktur kalimat yang tersusun secara agak panjang yang bisa digunakan untuk menterjemahkan kata asing karena akan terasa berat didengar dan kurang disukai, dan tidak pula setiap lafadh yang telah diringkas akan terasa ringan dalam pendengaran dan populer dipakai di tengah-tengah masyarakat. Berikut contoh-contohnya:¹⁵⁵

Seandainya anda mengatakan: *hâzihi al-samakah min syaikât al-za'ânif* (هذه السمكة من شائكات الزعانف) (**Acanthoterigiens**)

¹⁵⁴ Shubhî al-Shâlih, *Dirâsât fî Fiqh al-Lughah*, (Bairut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1989), h. 323

¹⁵⁵ Shubhî al-Shâlih, *Dirâsât fî Fiqh al-Lughah*, (Bairut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1989), h. 324-

lebih baik dan lebih dekat kepada pemahaman ketimbang anda menyingkatnya dengan: *Hiya min al-syawjaniyyât* (هي من الشَّوَجِنِيَّات). Sementara rasa bahasa akan bergejolak ketika anda mendiskripsikan rayap dengan singkatan *al-musjanâhiyyât* (المسجناحيات) ketimbang menggambarannya dengan *al-mustaqîmât al-ajnihah* (مستقيمات الأجنحة) atau (**orthopteres**). Sesungguhnya makna akan menjadi kabur bagi mereka yang mendengar atau yang membaca sebutan '*ashbiyât al-ajnihah min al-hasyarât* (عصبيات الأجنحة من الحشرات) atau (**Nevrpteres**) dengan *al-'ashjanahiyah* (العصجناحيات).¹⁵⁶ Tidak diragukan lagi bahwa struktur kalimat yang panjang (*al-tarkîb al-mazâjî*) seperti contoh-contoh yang telah disebutkan di atas lebih jelas maknanya dan lebih mudah dari pada kata-kata yang disingkat-singkat (*al-kalimat al-manhûtah al-mukhtazalah*), bahkan boleh jadi, lebih enak terdengar, lebih ringkas bentuknya dari beberapa kata-kata asing.

Sebagaimana layaknya bagi setiap bahasa yang hidup bahwa dari sebahagian kosakata ilmiahnya akan dimasuki oleh oleh imbuhan-imbuhan (prefixes dan suffixes) dari bahasa kuna (seperti bahasa Yunani dan bahasa Latin). Kadang-kadang menggelitik rasa juga untuk memasukkan prefix dan suffix ini ke dalam sebahagian kosakata bahasa Arab. Kita, kata Shubhî al-Shâlih, pernah menyaksikan beberapa orang dosen di Universitas Damsyiq yang belum terlalu menyimpang ketika mereka terpaksa men-*ta'rib*-kan kata (**carbonyle**) dengan "*al-fahmîl*" (الفحميل), kata (**formyle**) dengan "*al-namlîl*" (التمليل), kata (**Amyloïde**) dengan "*al-nasyawîd*" (النشويد) dan kata (**alcoyle**) dengan kata "*al-ghawîl*" (الغوليل). Terhadap hal ini, bahasa Arab telah memiliki, secara sukarela, beberapa kosakata ilmiah yang ringkas-ringkas, lebih terterima oleh rasa kebahasaan kita dan tidak mengabaikan susunan kata-kata Arab.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Bandingkan dengan *al-Mushthalahât al-'Ilmiyah...*, h. 98

¹⁵⁷ Jika anda ingin meneliti lebih jauh mengenai contoh-contoh mengenai arabisasi kata-kata ilmiah yang diterima oleh teman-teman kami para dosen pada Universitas Damsyiq, maka anda akan mendapatkan teks berbahasa Arab pada kamus Clairville yang telah diterbitkan oleh beberapa penulis, pada percetakan universitas, seperti Prof. Dr. Mursyid Khathir, Dr. Ahmad Hamdi al-Khayath dan Dr. Muhammad Shalahuddin al-Kawakibi. Dan kamus ini, sebagaimana diketahui, khusus tentang istilah-istilah dalam kedokteran. Kami tidak bermaksud melebihi-lebihkan tetapi kami ingin mengagungkan para dosen dan teman-temannya tersebut yang telah memberikan perhatian yang besar dalam masalah kerja besar ini. Kami sering menyebut dengan penuh kekaguman buku Dr. Khathir dalam ilmu bedah, buku Dr.

Di antara prefix yang kita anggap tidak mengapa untuk diterjemahkan dan disusun dengan cara *al-naḥt* ini banyak sekali terutama dalam istilah-istilah ilmiah dan seni. Suffix Yunani (A) yang ditulis (An) di depan huruf-huruf vocal semakna dengan *kalla* (dalam bahasa Arab) yang resminya berarti negasi (*al-nafy*). Oleh karena itu, lembaga bahasa (*majma' al-lughah*) di Kairo telah memutuskan menterjemahkannya dengan *la al-nâfiyah* yang tersusun dari bahasa Arab singkatan (*manhut*).¹⁵⁸ Lembaga ini telah mengeluarkan keputusannya tentang metode ini yang pernah dipergunakan oleh para pendahulu dalam mengungkapkan sesuatu yang tidak berujung (لا يتناهي) dengan ungkapan (اللامتناهي) atau (*unlimited*), atau sesuatu yang tidak langgeng (لا يدوم) dengan ungkapan (اللدائمي), atau tentang sekelompok filosof yang menyimpang (*al-falâsifah al-'anâdiyyîn*) (الفلاسفة العناديين) dengan dengan *la adriyyîn* (اللا أدريين). Kita pun memperluasnya seperti mereka, maka sekarang kita mengatakan: *lâ akhlaqî* (لا أخلاقي) atau **Amoral**, *lâ ijtimâ'î* (لا اجتماعي) atau **Asosial**, *lâ tanâzhurî* (لا تناظري) atau **Asymétrique**, *la mâ'î* (لا مائي) atau **Annydrique** dan *la Hawâ'î* (لا هوائي) atau **Anaérobe**.¹⁵⁹

Ketika keinginan mencuat untuk menterjemahkan prefix dan suffix dengan merakitnya dalam kata-kata Arab dalam bentuk singkatan, tidak diragukan lagi, dalam penyingkatan itu mesti dalam dua kata Arab yang murni yang kemudian tersusun menjadi istilah ilmiah yang pendek atau ringkas. Oleh karena itu, tidak ada halangan misalnya menggunakan istilah *al-za makan* (الزمان والمكان) sebagai singkatan dari *al-zamân wa al-makân* (الزمان والمكان), ungkapan *al-hainab wal hainabât* (الحينب والحينبات) sebagai singkatan dari *al-hayawân wa al-nabât* (الحيوان والنبات) atau

Khayyad dalam ilmu Tenggorokan, Dr. Kawakibi dalam istilah-istilah kimia, Dr. Husni Sibah dalam penyakit dalam, dan (alm) Muhammad Jamil al-Khani dalam fisika (ilmu al-thabiah). Mereka semua berargumen bahwasanya bahasa Arab sesuai untuk mengungkapkan secara lebih cermat terhadap istilah-istilah ilmiah. Lihat keterangan ini dalam Shubḥi al-Shâleḥ, *Dirâsât fî Fiqh al-Lughah*, (Bairut: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'yîn, 1989), h. 325

¹⁵⁸ Ada pun keputusan *Majma al-Lughah* itu adalah amat bijak terutama ketika mensyaratkan jenis *al-naḥt* itu dengan kesesuaiannya dengan rasa bahasa (*al-dzauq*) kita. Lembaga ini telah mengizinkan penggunaan (*lâ al-nâfiyah*) yang terhimpun dengan *ism al-mufrad*, tanpa harus selalu berpegang pada keputusan tersebut dan tidak pula selalu meninggalkannya. (majalah al-Majma', jilid 6, h. 172).

¹⁵⁹ Lihat terjemahan prefix dan suffix dengan metode singkatan (*thariqat al-naḥt*) ini dalam makalah yang cukup baik karya Syathi' al-Hashari pada *majalah al-Tarbiyah wa al-Ta'lim*, 1928, jilid 6, h. 361-375

zoophyle, dan ungkapan *al-haizuman* (الحيزمن) singkatan dari *al-haiz wa al-zaman* (الحيز والزمن) atau **espase-temps**. Standarisasi kita pada semua ini adalah rasa bahasa yang baik (*al-dzauq al-salim*) yang kita harapkan selaras dengan ucapan kita: “tidak akan pernah menyatu dua tabiat rasa bahasa yang tak enak didengar dan berat di lidah atau ucapan”.¹⁶⁰

Sesungguhnya kami yakin bahwa para transforman ilmu-ilmu modern pada saat ini, jika mereka tunduk patuh kepada syarat-syarat yang telah kami paparkan di atas maka akan terbuka matanya, dan akan berkhidmat kepada bahasanya dengan tulus, dan mengungkap keistimewaan-keistimewaannya dengan bijak, akan mengertilah mereka bahwa bahasa ini bukanlah bahasa mati akan tetapi bahasa yang lentur dan elastis yang telah ditetapkan Tuhan padanya untuk selalu berkembang dan lestari selama-lamanya (*al-baqâ wa al-khulûd*).

Selanjutnya perlu juga ditegaskan di sini, meski telah disinggung juga pada beberapa tempat, bahwa jauh sebelum masa Jalâluddîn al-Suyûthî, telah lahir sebuah kitab bagus yang khusus membahas mengenai hal ini. Buku tersebut adalah karya al-Imâm Mashûr al-Jawâlîqî yang berjudul “*al-Mu’arrab*”. Buku ini dipuji oleh Jalâluddîn al-Suyûthî sebagai buku yang terbaik dan sangat bermanfaat dan menjadi referensi bagi ulama-ulama lainnya.¹⁶¹

Persoalan lain yang dibahas oleh Jalâluddîn al-Suyûthî adalah bagaimana mengetahui keasingan suatu kata itu dalam bahasa Arab. Ada tujuh cara yang dituliskannya secara gamlang untuk mengetahui suatu kata dalam bahasa Arab yang berasal dari bahasa asing, berikut penulis kutipkan teksnya sebagai berikut:

قال أئمة العربية : تُعرف عَجْمَةُ الاسم بوجوه
أحدها - الثَّقَلُ بَأَن يَنْقُلَ ذَلِكَ أَحَدُ أئِمَّةِ الْعَرَبِيَّةِ
الثَّانِي - خُرُوجُهُ عَنِ أَوْزَانِ الْأَسْمَاءِ الْعَرَبِيَّةِ نَحْوَ إِبْرَيْسَمَ فَإِنَّ مِثْلَ هَذَا الْوِزْنَ مَفْقُودٌ فِي
أَبْنِيَةِ الْأَسْمَاءِ فِي اللِّسَانِ الْعَرَبِيِّ
الثَّالِثُ : أَن يَكُونَ أَوَّلُهُ نُونٌ ثُمَّ رَاءٌ نَحْوَ نَرْجِسَ فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَكُونُ فِي كَلِمَةٍ عَرَبِيَّةٍ

¹⁶⁰ Lihat detailnya Shubhî al-Shâlih, *Dirâsât fî Fiqh al-Lughah*, (Bairut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâyin, 1989), h. 326

¹⁶¹ Hal itu seperti terungkap dalam ucapannya: (المعرب) : قد أُلِّفَ فِي هَذَا النُّوعِ الْإِمَامُ أَبُو مَنْصُورِ الْجَوَالِيقِيِّ كِتَابَهُ (المعرب) : في مجلدٍ وهو حسنٌ ومفيدٌ ورأيت عليه تَعْقِيبًا لِبَعْضِهِمْ فِي عِدَّةِ كَرَارِيْسَ lihat Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”,..., h. 269

الرابع - أن يكونَ آخره زاي بعد دال نحو مهندز فإن ذلك لا يكونُ في كلمة عربية
الخامس - أن يجتمع فيها الصاد والجيم نحو الصَوْلجان والجصّ
السادس - أن يجتمع فيه الجيم والقاف نحو المنجنيق
السابع - أن يكونَ حُماسياً ورُباعياً عارياً عن حروف الدّلاقة وهي الباء والراء والفاء
واللام والميم والنون فإنه متى كان عربياً فلا بدّ أن يكونَ فيه شيء منها نحو سَفْرَجَل
وقُدْعَمَل وقَرْطُغَب وجَحْمَرَش فهذا ما جمعه أبو حيان في شرح التسهيل.
وقال الفارابي في ديوان الأدب : القاف والجيم لا يجتمعان في كلمة واحدة في كلام
العرب والجيم والتاء لا تجتمع في كلمة من غير حرف دُوَلَقِي ولهذا ليس الجبت من
مَحْض العربية، والجيم والصاد لا يأتلفان في كلام العرب ولهذا ليس الجصّ ولا
الإجاص ولا الصَوْلجان بعربيّ والجيم والطاء لا يجتمعان في كلمة واحدة ولهذا كان
الطّاجن والطّيجن مؤلّدين لأن ذلك لا يكون في كلامهم الأصلي. انتهى.¹⁶²

Terjemahannya demikian:

Para pakar bahasa Arab berkata, keasingan suatu nomina (kata) bisa diketahui dari beberapa bentuknya, antara lain :

1. Penukilan, karena memang dinukil oleh salah seorang pakar bahasa Arab.
2. Nomina tersebut melenceng dari timbangan nomina dalam bahasa Arab (*awzân al-asmâ'*) seperti kata *إِبْرَيْسَم* maka timbangan (*wazan*) seperti ini tidak terdapat dalam bangunan nomina (*abniyat al-asmâ'*) di lisan Arab.
3. Huruf pertamanya adalah *nûn* kemudian *râ'* seperti kata *نَرْجَس* maka kata itu tak terdapat dalam bahasa Arab.
4. Pada akhirnya terdapat huruf *zây* setelah huruf *dâl* seperti kata *مهندز* maka kata itu juga tak terdapat dalam bahasa Arab.
5. Bergabungnya dua huruf *al-shâd* dan *al-jîm* seperti kata *الصَوْلجان والجصّ*
6. Bergabungnya dua huruf *al-jîm* dan *al-qâf* dalam satu kata seperti *المنجنيق*
7. Apabila kata itu yang terdiri dari lima huruf (*khumâsiyan*) atau yang terdiri dari empat huruf (*rabâ'iyân*) dan bebas dari huruf *al-dzilâqah* yakni huruf-huruf *al-bâ'*, *al-râ'* *al-fâ'*, *al-lâm*, *al-mîm* dan *al-nûn* (الباء والراء والفاء واللام والميم والنون) karena apabila kata tersebut dari bahasa Arab maka pasti akan terdapat padanya salah satu dari huruf-huruf itu, seperti

¹⁶² lihat Jalâluddîn al-Suyûthî, "al-Muzhir",..., h. 270

kata سَفَرَجَلٌ وَقَدْ عَمِلَ وَقَرَطْعُبٌ وَجَحْمَرِشٌ semua ini yang dikoleksi oleh Abi Hayyân dalam kitab *Syarh al-Tashîl*.

al-Fârâbi dalam *Dîwân al-Adab* mengatakan; huruf *al-qâf* dan *al-jîm* tidak pernah bergabung dalam satu kata dalam bahasa Arab. Demikian *al-jîm* dan *al-tâ'* tak pernah bergabung selain dari huruf *dzalqi* karena itu kata الجَيْتٌ bukanlah dari bahasa Arab. Huruf *al-jîm* dan *al-shâd* dalam bahasa Arab tidak bisa saling berdampingan oleh karena itu kata-kata seperti الجِصَّ وَلَا الْإِجَاصَ وَلَا الصَّوْلَجَانَ bukanlah berasal dari bahasa Arab. Huruf *al-jîm* dan *al-thâ'* juga tidak bisa bergabung dalam satu kata leh karenanya kata الطَّيْنِجَنَ dan الطَّيْنِجَنَ adalah kata-kata *muwallad* kerana tidak terdapat dalam bahasa mereka yang asli. Selesai.

Dari uraian panjang di atas terlihat bagaimana Jalâluddîn al-Suyûthî telah mempunyai andil yang tidak kecil terhadap perkembangan pemikiran kebahasaan terutama yang terkait dengan persoalan *al-ta'rib wa al-mu'arrab* dalam bahasa Arab. Bahkan perlu ditegaskan di sini bahwa Jalâluddîn al-Suyûthî sesungguhnya telah memberikan kontribusi pemikirannya yang signifikan mengenai permasalahan kosakata asing dalam bahasa Arab ini. Hal itu dapat kita lacak di dalam beberapa pasal pada kitab "*al-Muzhir*" ini, misalnya, pada pasal tentang *al-mu'arrab* ini,¹⁶³ pasal khusus mengenai *al-muwallad*,¹⁶⁴ dan dapat juga dimasukkan dalam kategori ini pasal mengenai *Ma'rifat al-Alfâzh al-Islâmiyah*.¹⁶⁵

2. Jenis Kata dalam Bahasa Arab (*Anwa' al-Mufradât al-'Arabiyah*)

Ada pun mengenai jenis atau bentuk kata dalam bahasa Arab (*anwâ' al-mufradât al-'arabiyah*), maka kita mengenal misalnya *al-isytarâk*, *al-adhdâd*, *al-mutarâdif*, *al-dakhîl* dan lain sebagainya. Masing-masing masalah di atas akan dibahas berikut ini:

a. *al-Isytirâk* (الاشتراك)

¹⁶³ Jalâluddîn al-Suyûthî, "*al-Muzhir*",..., h. 268

¹⁶⁴ Jalâluddîn al-Suyûthî, "*al-Muzhir*",..., h. 304

¹⁶⁵ Jalâluddîn al-Suyûthî, "*al-Muzhir*",..., h. 294

al-Isytirâk adalah istilah dalam bahasa Arab. Kata ini di dalam bahasa Inggrisnya biasa disebut dengan *homonyme*, sementara dalam bahasa kita, bahasa Indonesia, menjadi homonim. Agar lebih focus maka penulis memulai pembahasan ini dengan membaginya ke dalam tiga pokok pembahasan, *pertama*, tentang apa itu *al-Isytirâk*, *kedua*, bagaimana pandangan ulama tentang *al-Isytirâk* dan *terakhir*, analisis mengenai pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî tentang *al-Isytirâk*.

Pertama, mengenai definisi *al-Isytirâk*, Jalâluddîn al-Suyûthî mengutip dua definisi dalam bukunya tersebut yakni dari Ibn Fâris dan dari para *ahl ushûl* sebagai berikut:

قال ابن فارس في فقه اللغة : باب الأسماء كيف تقع على المسميات. يسمَّى الشينان المختلفان بالاسمين المختلفين وذلك أكثرُ الكلامِ كرجلٍ و فرس. وتسمَّى الأشياء الكثيرة بالاسم الواحد نحو عين الماء، وعين المال، وعين السحاب. ويسمى الشيء الواحد بالأسماء المختلفة نحو السيف والمُهَنَّد والحسام. انتهى.¹⁶⁶

Ibn Fâris berkata dalam kitab fiqh al-Lughah: *bab tentang nomina (al-asmâ') bagaimana ia disebutkan. Dua hal berbeda disebut dengan dua nama atau sebutan yang berbeda, maka itu adalah hal yang sangat lumrah dalam tuturan (al-kalâm), seperti halnya kata الرجل dan الفرس sesuatu yang banyak disebut dengan satu nama atau sebutan saja seperti عين الماء (mata air), عين المال (mata uang), dan عين السحاب (mata awan). Sementara, ada pula sesuatu yang disebut dengan beberapa nama atau sebutan yang berbeda, seperti السيف, المُهَنَّد, dan الحسام. Selesai.*

Selanjutnya Jalâluddîn al-Suyûthî menjelaskan;

والقسم الثاني مما ذكره هو المشترَك الذي نحنُ فيه، وقد حدَّه أهل الأصول بأنه اللفظُ الواحدُ الدالُّ على معنيين مختلفين فأكثر دلالةً على السواء عند أهل تلك اللغة.¹⁶⁷

Bagian kedua, apa yang disebutkan tentang al-musyarak ini, kami juga sejalan dengan pendapat ini, yakni sebagaimana yang dibatasi oleh para ahl ushûl; al-musyarak itu adalah satu

¹⁶⁶ Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”,..., h. 369

¹⁶⁷ Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”,..., h. 369

lafaz (*kata*) yang menunjukkan dua makna berbeda atau lebih berdasarkan referen yang sama di kalangan bahasa tersebut.

Definisi-definisi di atas kemudian yang dikutip lagi oleh para pakar bahasa Arab belakangan seperti definisi berikut yang dirumuskan oleh Wâfi dalam bukunya *Fiqh al-Lughah*:

بان يكون للكلمة الواحدة عِدَّة معان تطلق على كل منها على طريق الحقيقة لا المجاز، وذلك كلفظ "الخال" الذي يطلق على أخی الأم، على الشامة في الوجه، وعلى السحاب، وعلى البعير الضخم، وعلى الأكمة الصغيرة...¹⁶⁸

(Manakala satu kata memiliki beberapa makna yang masing-masing makna itu digunakan secara hakiki, bukan secara majazi, seperti kata 'الخال' yang maknanya bisa untuk saudara laki-laki Ibu (paman), atau juga untuk tanda pada wajah, sebutan bagi awan, bagi onta gemuk, dan juga bagi bukit kecil).

Para ulama berbeda pendapat menyangkut keberadaan *al-isytirâk* ini dalam bahasa Arab. Oleh karenanya, persoalan penting yang mereka perdebatkan adalah apakah memang ada *al-isytirâk* itu dalam bahasa Arab atau tidak? Paling tidak terdapat dua golongan besar dalam hal ini yakni mereka yang mengakui adanya *al-isytirâk* dalam bahasa Arab dan mereka yang mengingkari adanya *al-isytirâk* dalam bahasa Arab. Untuk lebih jelas berikut penulis kutipkan teks yang mendiskripsikan perdebatan tersebut yang dituangkan Jalâluddîn al-Suyûthî dalam kitabnya "*al-Muzhir*" sebagai berikut:

واختلف الناس فيه فالأكثرون على انه مُمكنُ الوقوع لجواز أن يقع إما من واضعین بأن يضع أحدهما لفظاً لمعنى ثم يضعه الآخر لمعنى آخر ويشتهر ذلك اللفظ بين الطائفتين في إفادته المعنيين وهذا على أن اللغات غير توقيفية وإما من واضع واحد لغرض الإبهام على السامع حيث يكون التصريح سبباً للمفسدة كما روي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه - وقد سأله رجل عن النبي وقت ذهابهما إلى الغار : مَنْ هَذَا قال : هذا رجلٌ يَهْدِينِي السَّبِيلَ.

¹⁶⁸ 'Ali 'Abd al-Wâhid Wâfi, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Misr li al-Thab'i wa al-Nasyr, 1945), h. 189 lihat juga Amil Badi' Ya'qûb, *Fiqh al-Lughah al-'Arabiyah wa Khashâishuhâ*, (Bairut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyah, t.th), h. 178

والأكثرُونَ أيضاً على أنه وَاقِعٌ لِنَقْلِ أَهْلِ اللُّغَةِ ذَلِكَ فِي كَثِيرٍ مِنَ الأَلْفَاظِ. وَمِنَ النَّاسِ مَنْ أَوْجِبَ وَقوعَهُ - قال : لأنَّ المعاني غيرَ متناهيةِ والألفاظِ متناهيةِ فإذا وُزِعَ لزم الاشتراك.¹⁶⁹

Terjadi perbedaan pendapat di kalangan para ulama mengenai hal ini, mayoritas berpendapat bahwa hal itu sangat mungkin terjadi (*mumkin al-wuqû'*) karena kemungkinan terjadinya itu, boleh jadi dicetuskan oleh dua orang pencetusnya, salah seorang di antaranya mencetuskan satu *lafazh* (kata) untuk satu makna tertentu kemudian yang lain mencetuskannya untuk makna yang lain, lafazh atau kata itu kemudian populer pemakaiannya di kalangan dua kelompok tersebut sembari menggunakan kedua makna tersebut, ini menjelaskan teori bahwa bahasa bukanlah berdasarkan ketetapan Tuhan (*tawqîfî*), atau boleh jadi dari satu orang pencetus yang bertujuan untuk mengelabui pendengarnya di mana dengan menjelaskannya malah menjadi sebab dari rusaknya makna bahasa, seperti riwayat dari Abu Bakar al-Siddiq ra. Dia ditanya oleh seorang laki-laki tentang Nabi, ketika mereka berdua sedang berada di goa; siapa ini? Dia menjawab: ini adalah seorang penunjuk jalan.

Menurut mayoritas juga bahwa *al-isytirâk* itu terjadi disebabkan karena penukilan dari para ahli-ahli bahasa dan hal itu sungguh sangatlah banyak. Dan malah sebagian ulama lain mengharuskan atau mewajibkan terjadinya *al-isytirâk* tersebut, dia berkata: karena makna-makna itu tidaklah berujung sementara *lafazd* (kata-kata) berujung, maka apabila hal itu hendak diklasifikasikan maka seharusnya dengan (cara) *al-isytirâk*.

Oleh karena itu, kita temukan banyak sekali contoh-contoh yang diberikannya terkait dengan kata-kata yang *musytarak* dalam bahasa Arab bahkan ada di antara mereka yang menulis buku khusus tentang hal ini, seperti al-Ashmâ'î, Abu 'Ubaidah dan Abu Zaid.¹⁷⁰ Berikut akan penulis kutipkan pula contoh-contoh tersebut yang dikutip oleh Jalâluddîn al-Suyûthî dari berbagai sumber, sebagai berikut; kata العين dalam bahasa Arab bisa berarti mata

¹⁶⁹ Jalâluddîn al-Suyûthî, "*al-Muzhir*",..., h. 370

¹⁷⁰ 'Ali 'Abd al-Wâhid Wâfi, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Misr li al-Thab'i wa al-Nasyr, 1945), h. 190 lihat juga Amil Badi' Ya'qub, *Fiqh al-Lughah al-'Arabiyah wa Khashâishuhâ*, (Bairut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyah, t.th), h. 179

uang dinar, bisa berarti hujan, mata air sumur, bisa berarti mata-mata (*spion*), mata manusia dan lain sebagainya.¹⁷¹

Sementara itu sebagian ulama lainnya menolak sama sekali adanya homonym atau *al-isytirâk* ini dalam bahasa Arab. Oleh karenanya mereka mentakwilkan contoh-contoh itu dengan cara yang melenceng dari bab ini, seakan-akan mereka memutlakkan suatu kata dengan satu makna hakikatnya sedangkan makna-makna lainnya itu dipahami secara *majâzî* (metafora). Pelopor dari kelompok ini adalah Ibn Durustuwaihi dalam kitabnya “*Syarh al-Fashih*”.¹⁷²

Jalâluddîn al-Suyûthî juga memuat dan mengutip pendapat Ibn Durustuwaihi ini dalam “*al-Muzhir*” secara panjang lebar akan tetapi lagi-lagi tanpa komentar dan kritik. Untuk lebih jelas berikut akan penulis kutipkan teksnya, antara lain, sebagai berikut:

قال ابن درستويه في شرح الفصيح - وقد ذكر لفظه (وَجَدَ) واختلاف معانيها - هذه اللفظة من أقوى حجاج من يزعم أن من كلام العرب ما يتفق لفظه ويختلف معناه، لأن سبويه ذكره في أول كتابه، وجعله من الأصول المتقدمة فظن من لم يتأمل المعاني ولم يتحقق الحقائق أن هذا لفظ واحد قد جاء لمعان مختلفة وإنما هذه المعاني كلها شيء واحد وهو إصابة الشيء خيراً كان أو شراً ولكن فرقوا بين المصادر لأن المفعولات كانت مختلفة فجعل الفرق في المصادر بأنها أيضاً مفعولة والمصادر كثيرة التصاريف جداً وأمثلتها كثيرة مختلفة وقياسها غامضٌ وعللها خفية والمفتشون عليها قليلون والصبر عليها معدوم فلذلك توهم أهل اللغة أنها تأتي على غير قياس لأنهم لم يضبطوا قياسها ولم يقفوا على غورها.¹⁷³

¹⁷¹ Berikut kutipan lengkapnya;

ومن الألفاظ المشتركة في معان كثيرة : لفظ العين قال الأصمعي في كتاب الأجناس : العين : التقد من الدراهم والذنانير ليس بعرض والعين : مطر أيام لا يُقَلع يقال : أصاب أرض بني فلان عينٌ والعين : عين الإنسان التي يُنظَرُ بها. والعين : عين البئر وهو مخرج مائها. والعين : القنطرة التي تعمل حتى يظهر ماؤها. والعين : الفؤارة التي تفور من غير عمل. العين : ما عن يمين القبلة قبله أهل العراق ويقال نشأت السماء من العين. والعين : عين الميزان وهو الأيمن واليسار من العين : عين الدابة والرجل وهو الرجل نفسه أو الدابة نفسها أو المتاع نفسه، يقال : لا أقبل منك إلا درهماً بعينه أي لا أقبل بدلاؤه قول العرب : لا أتبع أترا بعد عين. والعين : عين الجيش الذي يُنظَرُ لهم والعين : عين الركب يرمي القنطرة التي عن يمين الرضفة وشمالها وهي المشاشة التي على رأس الركب والعين : عين النفس أن يعين الرجل الرجل ينظر إليه فيصيبه بعين. والعين : المتحاية التي تُنشأ من القبلة قبل أهل العراق. والعين : عين اللصوص. انتهى وقال أبو عبد الله بن محمد بن المعلى الأودي في كتاب الترتيب : للعين في كلام العرب مواضع كثيرة فالعين لكل ذي رُوح يُبصر بها والعين : عين الرُكبة والعين : عين الميزان والعين : عين الكتابة والعين التي تصيب الإنسان وفي الحديث : (العين حق) والعين : عين الماء والعين : عين الشمس والعين : اسم من أسماء الذهب ويقال للفضة الورق والعين : التقد والذين النسبينة والعين : مطرٌ يجيء ولا يُقَلع أياما. والعين : نفس الشيء يقال : هذا درهمي بعينه، والعين من العينة : أخذ بعينٍ وبعينه وهو الزبا. والعين : مصدر من غناه إذا أصابه بعين والعين : موضع وربما قيل بلا ألف ولام. ورأس عين موضع آخر. والعين : قم القربة والمزادة. والعين عين القوياء ويقال : ذؤاء القوياء بخص عينها.

Lihat Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”...., h. 372

¹⁷² ‘Ali Abd al-Wâhid Wâfi, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Misr li al-Thab’i wa al-Nasyr, 1945), h. 190 lihat juga Amil Badi’ Ya’qub, *Fiqh al-Lughah al-‘Arabiyyah wa Khashâishuhâ*, (Bairut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, t.th), h. 178

¹⁷³ Jalaluddin al-Suyuthi, “*al-Muzhir*”...., h. 384

Pada teks di atas, sebagaimana terlihat, Jalâluddîn al-Suyûthî tidak memberikan sedikit pun ulasan atau komentarnya. Dia seolah-olah hanya ingin menampilkan polemik itu sedemikian rupa dan mempersilahkan kita mengikutinya atau memberikan penilaian terhadapnya. Dalam halaman berikut dapat pula kita lihat kutipannya seperti ini;

وقال في موضوع آخر: أهل اللغة أو عامتهم يزعمون أن (فعل وأفعل) بهمزة وبغير همزة قد يجنيان لمعنى واحد وأن قولهم : دير بي وأدير بي من ذلك. وهو قول فاسد في القياس والعقل مخالفت للحكمة والصواب ولا يجوز أن يكون لفظان مختلفان لمعنى واحد إلا أن يجيء أحدهما في لغة قوم والآخر في لغة غيرهم كما يجيء في لغة العرب والعجم أو في لغة روميّة ولغة هندية.¹⁷⁴

Oleh karena itu, dalam kaitannya dengan analisis kecenderungan pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî, maka sejauh data yang dapat diakses dalam penelitian ini, penulis hanya mampu mengatakan bahwa sulit menemukan apalagi memutuskan kemana arah kecenderungan pemikiran dari tokoh ini, terutama bila dihadapkan kepada dua aliran besar di atas, apakah dia lebih menganut dan cenderung kepada kelompok yang mengakui adanya *al-isytirâk* ini dalam bahasa Arab atau malah termasuk ke dalam kelompok yang mengingkarinya. Karena tidak ada satu pun bukti atau indikasi yang penulis temukan dalam “*al-Muzhir*” yang menunjukkan kecenderungan sang penulisnya. Pengarangnya, dalam hal ini, hanya memaparkan begitu saja pemikiran-pemikiran ulama-ulama terdahulu tanpa memberi sedikit pun ulasannya. Akan tetapi Wâfi mengelompokkan kecenderungan pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî ini ke dalam kelompok mereka yang menerima dan mengakui adanya *al-isytirâk* dalam bahasa Arab. Hanya saja sayang Wâfi pun tidak memberikan alasan dan argument yang jelas mengenai hal ini. Dia hanya menyebutkan bahwa “*di antara para ulama yang mengakui adanya al-isytirâk dalam bahasa Arab itu adalah al-Ashmâ’î, al-Khalîl, Sibawaihi, Abû Ubaidah, Abu Zaid al-Anshâri, Ibn Fâris, Ibn Mas’adah, al-Tsu’âlibî, al-Mubarrad dan al-Suyûthi*”.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Jalauddin al-Suyuthi, “*al-Muzhir*”..., h. 386

¹⁷⁵ ‘Ali ‘Abd al-Wâhid Wâfi, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Misr li al-Thab’i wa al-Nasyr, 1945), h. 189

Akan tetapi argument berikut mungkin dapat membantu kita menguatkan asumsi bahwa seorang Jalâluddîn al-Suyûthî adalah penganut pendapat yang mengakui adanya *al-isytirâk al-lafzhî* dalam bahasa Arab. Menurut penelitian yang dilakukan oleh Kamaluddin Abu Nawas terhadap salah satu karya Jalâluddîn al-Suyûthî yang juga terkenal yakni kitab *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, bahwa salah satu syarat mutlak yang harus dimiliki oleh seorang mufassir adalah menguasai '*ilm al-lughah*'. Dia mengatakan لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالماً بلغات العرب. (tidaklah pantas seseorang yang beriman kepada Allah dan hari akhir berbicara (menafsirkan) tentang kitab Allah sementara dia tidak mengetahui bahasa Arab).¹⁷⁶ Meski yang dimaksud dengan '*ilm al-lughah*' di sini, kata Abu Nawas, belum termasuk di dalamnya '*ilm al-nahw*', '*ilm sharf*', '*isytiqâq*' dan '*ilm al-balâghah*', akan tetapi masih terbatas pada *al-musyarak*, *al-mutarâdif*, *al-gharîb*, *al-ziyâdat*, *al-naqsh*, dan *al-mufradât al-'ajamiyât* dan sebagainya.¹⁷⁷ Dalam salah satu contoh yang diangkat Jalâluddîn al-Suyûthî menyangkut *al-isytirâk* ini adalah kata *al-hudâ* yang menurutnya memiliki 17 bentuk makna. Misalnya *al-hudâ* berarti *al-tsabât* (QS. 1:6), kata *al-hudâ* berarti *al-bayân* (QS 2:5) *al-hudâ* berarti *al-dîn* (QS. 3:73), *al-hudâ* berarti *al-îmân* (QS. 19:76), dan seterusnya¹⁷⁸

Selanjutnya, satu hal yang penting adalah bahwa *al-isytirâk al-lafzhî* atau homonym adalah suatu fenomena kebahasaan yang ada hampir di semua bahasa di dunia. Oleh karena itu, sangatlah naif menafikannya dalam bahasa Arab dan menakwilkan semua contoh-contohnya dengan cara melenceng dari bab ini. Karena sesungguhnya hal ini telah dibahas dalam '*ilm al-badî*', misalnya kita kenal konsep-konsep tentang *al-tawriyah* (التورية),¹⁷⁹ *al-istikhdâm* (الاستخدام)¹⁸⁰ dan *al-jinâs* (الجناس).¹⁸¹

¹⁷⁶ Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Itqân Fi 'Ulûm al-Qur'ân*, (Kairo: Musthafâ al-Bâbi al-Halabi wa Awlâduh, 1370/1915), juz. I, h. 180

¹⁷⁷ Kamaluddin Abu Nawas, *Pemahaman Kebahasaan al-Suyûthî Dalam Menafsirkan al-Qur'an*, (Disertasi, IAIN Syarif Hidayatullah, 2001), h. 296

¹⁷⁸ Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Itqân Fi 'Ulûm al-Qur'ân*, (Kairo: Musthafâ al-Bâbi al-Halabi wa Awlâduh, 1370/1915), juz. I, h. 142

¹⁷⁹ *al-Tawriyah* ini bisa diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan arti "sesuatu yang membingungkan". Dalam *ilmu badi'* konsep *al-tawriyah* itu adalah apabila seseorang mengatakan atau menyebutkan satu kata dalam pembicaraannya tetapi kata memiliki makna ganda, makna pertama adalah

Ada beberapa factor yang menyebabkan munculnya *al-isytirâk al-lafzhî* dalam bahasa Arab, yang terpenting darinya adalah sebagai berikut:

- a). Perbedaan dialek-dialek Arab kuno, sebagian besar kata-kata *musyarakah* (*homonym*) adalah hasil dari perbedaan-perbedaan dialek yang dipergunakan di antara para kabilah. Ketika kamus (*mu'jam*) ditulis atau dikodifikasi oleh para penulis dan pengumpulnya mereka mengumpulkan semua kosakata tersebut tanpa adanya reserve, tanpa membedakan satu makna tertentu kepada penggunaan kabilah tertentu.
- b). Perkembangan bunyi yang kemudian merambat kepada *lafazh* huruf-huruf asli baik melalui cara merubah atau mengganti (إبدال), menghapus, (حذف) atau menambah (زيادة). Sehingga *lafazh* itu menyatu dengan *lafazh* lain tapi berbeda makna. Misalnya saja kata “ النعمة ” terkena imbasan pergantian bunyi huruf “ الغين ” dengan huruf “ همزة ” karena kedekatan makrajnya, sehingga menjadi “ النامة ” dan lain sebagainya.
- c). Perpindahan beberapa kata dari makna hakikat (*haqîqî*) kepada maknanya yang metaphor (*majâzî*) karena beberapa alasan tertentu, kemudian penggunaan itu menjadi populer, hingga makna yang metafor tersebut karena begitu populer maka dianggap makna hakikat, seperti kata “ العين ” yang bisa saja

makna dekat yang menunjukkan *zhâhir al-kalâm* (eskplisit) tetapi bukan yang dimaksudkan oleh si pembicara. Yang lain adalah makna yang jauh tetapi ini yang dituju oleh pembicara.

¹⁸⁰ Difahami dengan dua cara: pertama, menyatakan kata *musyarak* (*homonym*) antara dua makna, dengan menginginkan salah satu di antaranya, kemudian mendatangkan *dhamir* yang merujuk kepada kata tersebut dengan menginginkan makna kedua darinya, seperti firman Tuhan “ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ” maka kata “ الشهر ” maksudnya adalah “الهلال”, kemudian diulangi lagi dengan dalam kata “ يصمه ” dengan *dhamîr* (kata ganti) yang dimaksud adalah hari-hari Ramadhan (*ayyâm al-ramadhân*). Kedua, menetapkan *lafazh musyarak* antara dua makna dengan menyebutkan dua buah kata atau dua kata ganti (*dhamîr*) yang pertama dapat dimengerti satu makna tertentu sedangkan yang kedua dapat pula dimengerti maknanya yang lain. Sebagai contoh : رعيناه وإن كانوا غصابا : إذا نزل السحاب بأرض قوم # رعيناه وإن كانوا غصابا : kata “ السحاب ” memiliki dua makna yakni *al-mathar* (hujan) dan *al-kala'* (rerumputan) maka kata ganti pada kata “ نزل ” adalah kembali kepada *al-mathar* (hujan) sementara pada “ رعيناه ” adalah pada *al-kala'* (rerumputan).

¹⁸¹ *al-Jinâs* ini mungkin diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan kata “sejenis”. Dalam ilmu badi' konsep *al-Jinâs* tersebut adalah dua kata yang serupa secara *lafazh*-nya, jumlah huruf-hurufnya, susunannya, jenisnya dan harakatnya akan tetapi maknanya berbeda. sebagai contoh dalam bunyi ayat berikut; ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لثبوا غير ساعة (QS. 30: 55). Kata “الساعة” pertama maknanya adalah “jam atau waktu pada umumnya” sementara kata “ معاة ” yang kedua bermakna “hari kiamat”.

berarti “العين الباصرة” atau “العين الجارية” dan juga “أفضل الأشياء” dan “وأحسنها” dan lain sebagainya.

- d). Peristiwa perubahan bentuk kata (*al-‘awâridh al-tashrîfiyah*) yang merambat kepada dua kata yang berdekatan dalam satu bentuk *shîghat*, kemudian muncullah beberapa makna dari *shîghat* tersebut.¹⁸²

b. *al-Mutarâdif* (المترادف)

al-Mutarâdif ini adalah istilah dalam bahasa Arab yang berakar dari kata *tarâdafa yatarâdifu* yang berarti *tasyâbaha* yang apabila diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia adalah “menyerupai atau mirip”. Kata ini dalam bahasa Inggrisnya adalah *synonime* kemudian diambil menjadi sinonim dalam bahasa Indonesia.

Untuk memulai pembahasan ini maka berikut akan penulis tuliskan pokok-pokok pembahasan sebagai berikut yakni apa yang dimaksud dengan *al-mutarâdif*, pandangan ulama tentang *al-mutarâdif* dan terakhir, penulis akan melakukan analisis untuk mengetahui pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî tentang *al-mutarâdif*. Dengan demikian kita dapat mengetahui posisi tokoh ini dalam peta pemikiran kebahasaan secara umum.

Mengenai definisi *al-mutarâdif*, sesungguhnya banyak sekali definisi yang dikemukakan oleh para ahli bahasa Arab misalnya:

المترادف (*synonime*) في اللغة هو ما اختلف لفظه واتفق معناه أو هو اطلاق عدة كلمات على مدلول واحد كالأسد والسبع والليث وأسامة ... التي تعنى مسمى واحدا.¹⁸³

Artinya: *al-Mutarâdif (synonime) dalam bahasa itu adalah sesuatu yang lafazhnya berbeda tetapi maknanya serupa atau menetapkan beberapa kata berdasarkan satu referent makna seperti kata al-asad, al-sab'u, al-laits dan usâmah yang merujuk semua kepada satu sebutan tertentu.*

¹⁸² Wâfî dalam hal ini hanya menuliskan dua sebab saja mengenai adanya *al-isyirâk* itu dalam bahasa Arab. ‘Ali Abd al-Wâhid Wâfî, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Misr li al-Thab’i wa al-Nasyr, 1945), h. 192. Sementara Ya’kub membaginya kepada empat sebab sebagaimana dikutip di atas. Lihat ‘Amil Badî’ Ya’qûb, *Fiqh al-Lughah al-‘Arabiyah wa Khashâishuhâ*, (Bairut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyah, t.th), h. 180-181

¹⁸³ ‘Amil Badî’ Ya’qûb, *Fiqh al-Lughah al-‘Arabiyah wa Khashâishuhâ*, (Bairut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyah, t.th), h. 173. Lihat ‘Abd al-Wâhid Wâfî, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Misr li al-Thab’i wa al-Nasyr, 1945), h. 189

Di dalam kitab “*al-Muzhir*” sendiri, sembari mengutip Imâm Fakhṛ al-Dîn, Jalâluddîn al-Suyûthî mendefinisikan hal itu sebagai berikut; *al-mutarâdif* itu adalah beberapa kosakata yang menunjukkan sesuatu dan berdasarkan satu anggapan. Dia berkata: kami tetap bertahan dengan ketunggalan dan keterbatasan nomina oleh karena itu, maka keduanya tidaklah bersinonim ditinjau dari satu sisi, seperti kata السيف dan kata الصارم keduanya menunjukkan sesuatu berdasarkan dari dua sudut pandang yakni yang pertama dari perspektif zat (esensi) sedang yang lainnya dari perspektif sifat.

Untuk lebih lengkapnya berikut penulis kutipkan teks aslinya sebagai berikut:

قال الامام فخر الدين : هو الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد. قال : واحترزنا بالإفراد عن الاسم والحدّ فليسا مترادفين وبوحدّة الاعتبار عن المتباينين كالسيف والصارم فإنهما دلّا على شيء واحد لكنّ باعتبارين : أحدهما على الذات والآخر على الصنفة والفرق بينه وبين التوكيد أنّ أحد المترادفين يُفيد ما أفاده الآخر كالإنسان والبشر وفي التوكيد يُفيد الثاني تقوية الأول الفرق بينه وبين التابع أن التابع وحده لا يفيد شيئاً كقولنا : عطشان نطشان. قال : ومن الناس من أنكره وزعم أن كلّ ما يُظن من المترادفات فهو من المتباينات إما لأن أحدهما اسم الذات والآخر اسم الصفة أو صفة الصفة، قال : والكلام معهم إما في الجواز ولا شكّ فيه أو في الوقوع إما من لغتين وهو أيضاً معلوم بالضرورة أو من لغة واحدة كالحنطة والبرّ والقمح وتعسّفات الاشتقاقين لا يشهد لها شبهة فضلاً عن حجة انتهى¹⁸⁴

Sebagaimana halnya dalam *isytirâk al-lafzhî* (homonym), maka dalam *al-mutarâdif* (sinonim) ini para ulama juga terbagi kepada dua kelompok yakni; *pertama*, kelompok yang menentang adanya *al-mutarâdif* (sinonim) dalam bahasa Arab dan kedua adalah kelompok yang mengakui adanya *al-mutarâdif* (sinonim) dalam bahasa Arab.

al-Tâj al-Subkî berkata dalam *Syarh al-Minhâj*, seperti yang dikutip oleh Jalâluddîn al-Suyûthî, sebagai berikut: sebahagian orang mengingkari adanya *al-mutarâdif* (sinonim) dalam bahasa Arab, mereka berkeyakinan bahwa setiap yang dikira *al-mutarâdifât* sesungguhnya hanyalah *al-mutabâyinât* yang menjelaskan sifat-sifat, seperti kata *al-insân* (الإنسان) dan *al-basyar*

¹⁸⁴ Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”,..., h. 402

(البشر) yang pertama ditetapkan padanya berdasarkan *al-nisyân* (pelupa) sedangkan kedua didasarkan pada *bâdiy al-basyarah* (dia yang berkulit tampak).¹⁸⁵ Untuk lebih jelas berikut penulis kutipkan teks aslinya sebagai berikut:

وقال التاج السبكي في شرح المنهاج : ذهب بعضُ الناس إلى إنكار المترادف في اللغة العربية وزعم أن كلَّ ما يُظنُّ من المترادفات فهو من المتباينات التي تتباينُ بالصفات كما في الإنسان والبشر فإنَّ الأول موضوع له باعتبار النسيان أو باعتبار أنه يُؤنس والثاني باعتبار أنه بادي البشرية. وكذا الخُنْدَرِيس العُقَارِ فَإِنَّ الأول باعتبار العتق والثاني باعتبار عَفْرِ الدَّنِّ لشدَّتْهَا. وتكلف لأكثر المترادفات بمثل هذا المقال العجيب.

Senada dengan itu Ibn Fâris juga termasuk ke dalam kategori yang menolak adanya *al-tarâduf* dalam bahasa Arab seperti ungkapannya: sesuatu yang dinamai dengan beberapa nama berbeda seperti *al-saif*, *al-muhannad* dan *al-hussâm* maka kami ingin katakan di sini bahwa nama tersebut sesungguhnya satu yakni *al-saif*, ada pun sebutan-sebutan lain sesudahnya itu hanyalah sifat-sifat saja. Dan pendirian kami adalah bahwa setiap sifat maka maknanya bukanlah makna lain. Berikut kutipan teks aslinya:

وعبارته في هذه المسألة : يُسَمَّى الشيء الواحدُ بالأسماء المختلفة نحو السيف والمُهَنَّد والحسام. والذي نقوله في هذا أن الاسم واحدٌ وهو السيفُ وما بعده من الألقاب صفاتٌ ومذهبا أن كلَّ صفةٍ منها فمعناها غيرُ معنى الأخرى.¹⁸⁶

Kalau contoh di atas hanya terkait dengan bentuk nomina (*al-asmâ'*) saja maka contoh-contoh berikut akan kita lihat pula dalam bentuk verba atau kata kerja (*al-af'âl*) seperti kata kerja ini bersinonim. Kalau kita terjemahkan ke dalam bahasa Indonesia maka artinya demikian; مضى (berlalu), ذُهب (pergi) dan انطلق (bertolak), sementara قعد dan جلس sama berarti (duduk), sedangkan هجع bisa kita sebut dengan (tidur panjang), نام (tidur lelap) dan هجع (berbaring). Akan tetapi Ibn Fâris membantah, dia mengatakan bahwa sesungguhnya setiap kata kerja tersebut mempunyai makna-makna lain. Kata قعد dan جلس memiliki maknanya masing-masing,

¹⁸⁵ Jalâluddîn al-Suyûthî, “‘*al-Muzhir*’”..., h. 403

¹⁸⁶ Jalâluddîn al-Suyûthî, “‘*al-Muzhir*’”..., h. 404

yang pertama melakukan duduk dari setelah berdiri sementara kedua melakukan duduk dari posisi berbaring. Oleh karena itu, kalau anda ingin mempersilahkan teman anda duduk anda salah jika anda menggunakan kata perintah اجلس (silahkan duduk!) sedang teman anda dalam posisi sedang berdiri. Untuk hal seperti ini maka kata yang tepat adalah اقعِد (silahkan duduk!). Kata kerja اجلس anda gunakan untuk menyuruh atau mempersilahkan teman anda yang lagi sedang berbaring. Untuk lebih jelas maka berikut penulis kutipkan teks aslinya sebagai berikut:

قالوا : وكذلك الأفعال نحو مضى وذهب وانطلق وقعد وجلس ورقد ونام وهجع قالوا : ففي قعد معنى ليس في جلس وكذلك القول فيما سواه وبهذا نقول وهو مذهب شيخنا أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب. واحتج أصحاب المقالة الأولى بأنه لو كان لكل لفظ معنى غير الأخرى لما أمكن أن يعبر عن شيء بغير عبارة وذلك أنا نقول في (لا ريب فيه) : لا شك فيه فلو كان الريب غير الشك لكانت العبارة عن معنى الريب بالشك خطأ فلما عبر بهذا عن هذا علم أن المعنى واحد . قالوا : وإنما يأتي الشاعر بالاسمين المختلفين للمعنى الواحد في مكان واحد أكيداً ومبالغة كقوله :
وهند أتى من دونها (

(النَّأْيُ والبعد

قالوا : فالنَّأْيُ هو البعد ونحن نقول : إن في قعد معنى ليس في جلس ألا ترى أنا نقول : قام ثم قعد وأخذ المقيم والمقعد وقعدت المرأة عن الحيض وتقول لناس من الخوارج قعد ثم تقول كان مضطجعا فجلس فيكون القعود عن قيام والجلوس عن حالة هي دون الجلوس لأن الجلوس المرتفع والجلوس ارتفاغ عما هو دونه وعلى هذا يجري الباب كله وأما قولهم : أن المعنيين لو اختلفا لما جاز أن يعبر عن بالشيء فإنا نقول : إنما عبر عنه من طريق المشاكلة ولسنا نقول : إن اللفظتين مختلفتان فيلزمنا ما قالوه وإنما نقول : إن في كل واحدة منها معنى ليس في الأخرى. انتهى كلام ابن فارس.¹⁸⁷

Kedua kelompok aliran ini memberi pengaruh besar dalam perkembangan studi kebahasaan selanjutnya. Polemik yang terjadi pada masing kelompok, seperti yang dipelopori oleh Abû Ali al-Fârisî dan Ibn Khâlawaih, terus berlanjut sehingga dikisahkan satu kisah menarik tentang mereka, oleh al-‘Allâmah ‘Izzu al-Dîn Ibn Jamâ’ah dalam karya *Syarh al-Jawâmi*’ sebagai berikut:

¹⁸⁷ Jalâluddîn al-Suyûthî, “‘al-Muzhir’”..., h. 404-105

وقال العلامة عز الدين بن جماعة في شرح جمع الجوامع : حكى الشيخ القاضي أبو بكر بن العربي بسنده عن أبي علي الفارسي قال : كنتُ بمجلس سيف الدولة بحلب وبالحضرة جماعة من أهل اللغة وفيهم ابن خالويه فقال ابن خالويه : أحفظ للسيف خمسين اسماً فبسم أبي علي وقال : ما أحفظ له إلا اسماً واحداً وهو السيف . قال ابن خالويه : فأين المَهْنَدُ والصَّارِمُ وكذا وكذا فقال أبو علي : هذه صفاتٌ وكان الشيخ لا يفرقُ بين الاسم والصفة.¹⁸⁸

(al-‘Allâmah ‘Izzu al-Dîn Ibn Jamâ’ah dalam karya Syarh al-Jawâmi’ berkata; bahwa Abu Bakar Ibn al-‘Arabi menceritakan dari Abu Ali bin al-Fârisî berkata: Saya hadir di sebuah majlis Saif al-Daulah di Halb yang juga dihadiri oleh sejumlah ahli bahasa di antaranya adalah Ibn Khâlawaih. Ibn Khâlawaih berkata; saya bisa menghafal 50 nama untuk al-saif (pedang). Abu Ali tersenyum mendengar hal itu dan seraya berkata; saya tidak hafal kecuali hanya satu saja yakni al-saif (pedang) itu sendiri. Ibn Khâlawaih menjawab: kalau begitu mana المهند والصارم dan lain sebagainya? Abu Ali menjawab; ini semua adalah sifat-sifatnya. Kelihatannya al-Syaikh tidak membedakan antara nama dan sifat, kata ‘Izz al-Dîn).

Selanjutnya yang penting diketahui juga adalah bagaimana pandangan Jalâluddîn al-Suyûthî sendiri mengenai adanya *al-tarâduf* ini dalam bahasa Arab. Sejauh penelitian yang penulis lakukan maka penulis berkesimpulan bahwa Jalâluddîn al-Suyûthî cenderung kepada kelompok kedua yakni kelompok yang mengakui adanya *al-tarâduf* dalam bahasa Arab. Oleh karena itu dia mengemukakan dua faktor terjadinya sinonim itu dalam bahasa Arab

1. Karena dilakukan oleh dua kelompok penutur bahasa yang berbeda (dua kabilah). Dan ini dianggap seagai faktor dominan terjadinya sinonim dalam bahasa Arab. Yakni satu kabilah mengungkapkan satu nama, kabilah lain juga menyebut nama lain yang sebenarnya mempunyai makna yang sama. Tanpa masing-masing dari mereka menyadarinya antara satu sama lainnya. Kedua nama tersebut lama kelamaan menjadi populer di kalangan mereka

¹⁸⁸ Jalâluddîn al-Suyûthî, “‘al-Muzhir’”..., h. 405

dan saling kontak antara satu dengan lainnya sehingga tidak diketahui lagi siapa penutur aslinya. Ini sesuai dengan teori yang mengatakan bahwa bahasa adalah konvensional.

2. Hanya dilakukan oleh sekelompok penutur saja dan ini dianggap sebagai faktor minimal terjadinya sinonim dalam bahasa Arab. Menurut Jalâluddîn al-Suyûthî ada dua manfaatnya:
 - a). Akan memperbanyak sarana atau metode untuk menyalurkan apa yang ada dalam hati. Sehingga kadang-kadang seseorang melupakan salah satu dari dua *lafazh* atau dia menemukan kesulitan dalam menuturkannya, seperti halnya para ilmuwan pada masa lalu yang kesulitan menuturkan misalnya huruf *al-râ'*, maka cara mengatasinya tentu dengan cara *al-mutarâdif* ini.
 - b). Akan memperlebar jalan pada metode *al-fashâhah*, kepada *uslûb-uslûb balâghah* baik dalam bentuk prosa maupun puisi, karena satu lafazh terkadang digunakan dalam ungkapan lain, dalam bentuk *sajak*, *qâfiyah*, *al-tajnîs* atau *al-tarshî'* dan sebagainya sebagaimana yang terdapat dalam *ilmu al-badi'*, dan hal itu tidak akan mendatangkan apa-apa meski dengan menggunakan sinonim dari lafazh tersebut.¹⁸⁹

Oleh karena itu, Jalâluddîn al-Suyûthî mengutipkan banyak sekali contoh-contoh mengenai kata-kata bahasa Arab yang bersinonim (*al-mutarâdifât*) ini, bahkan dia menyebut beberapa nama yang telah menulis tentang *al-mutarâdif* ini, yakni al-Allâmah Majid al-Dîn al-Fairûz Abâdî yang menulis sebuah kitab yang diberi judul *al-Raudh al-Maslûf Fîmâ Lahû Ismâni Ilâ Ulûf*. Demikian pula Ibn Khâlawaih juga menulis kitab *Fi Asma' al-Asad* (Tentang nama-nama singa), kitab *Fi Asma' al-Hayyah* (Tentang nama-nama ular). Kutipan berikut ini adalah contoh-contoh dari *al-tarâduf* tersebut dalam bahasa Arab:

ذکر أمثلة من ذلك

¹⁸⁹ Jalâluddîn al-Suyûthî, ““*al-Muzhir*”...”, h. 406

العسل له ثمانون اسماً أوردها صاحب القاموس في كتابه الذي سماه ترفيق الأسل لتصفيق العسل. وهي هذه : العسل والضرَب والضرَبية والضرَب والضرَب والشَّوْب والذُّوب والحميت والتَّحْمُوت والجلس والورس والأرزي والإذواب واللومة والنَّم والنَّسِيل والنَّسِيلة والطَّرم والطَّرم والطرام والطَّريم والدستفتبار والمستفتشار والشَّهْد والشَّهْد والمخران والعفافة والعفوان والمادي والمادية والطن والطن والبلبة والبلبة والسُّنُوت والسُّنُوت والسُّنُوت والشَّراب والعرب والأس والصبيب والمزج والمزج ولعاب النَّحل والرُّضاب ورُضاب النَّحل وجني النَّحل وريق النَّحل وقيء الزنابير والشُّور والسُّلوى ومُجاج النَّحل والتَّوَاب والحافظ والأمين والصُّخَّل والشفاء واليمانية واللواص والسُّلِق والكُرْسُفي واليَعْقِيد والسُّلوانة والسُّلوان والرَّخْف والجنى والسُّلاف والسُّلافة والسُّرو والشرو والصميم والجنتُّ والصَّهْبَاء والخيم والخو والضج والسدى والرَّحِيق والرَّحاق والصَّمُوت والمج والمجلب والحلب والعكبر واللحل والأصبهانية.

ومن أسماء السيف كما ذكر ابن خالويه في شرح الدرديدية : الصَّارم والرِّداء والخليل والقضيب والصَّفِيحة والمَقْفَر والصَّمْصامة والمأثور والمقصب والكهام والأنيب والمعضد والجراز واللدن والفطار وذو الكريهة والمشرفي والقساسي والعضب والحسام والمُدْكَر والهُدَام والهُدُوم والمُنْصَل والهَذَاذ والهُدَاذ والمُخْصَل والمُهْمَد والقاضب والمُصْتَم والمُطَبِّق والضرَبية وَالهِنْدَوَانِي والمُهْمَد والصَّقِيل والأبيض والغمر والعقيقة والمتمين وهو الذي لا يقطعو والهندي أيضاً في شعر كثير. قال : والشَّرْخ والسُنْخ والنَّجَار والنَّجَار والنَّجْر والسُنْخ بالخاء والسنج بالميم والأروم والأرومة والبُنْكَ والعُنْصُر والصَّنْضِيء والبُوْبُو والعزق والنحاس والنحاس والعيص والأس والإس والأص الجذم والإرث والسرَّ والمركب والمئب والكرس والقنس والجنتُّ والحنج البنج والعكر والمزرُّ والجدر والجدر والجُرْثُومة والنَّصَاب والمُنْصَب والمُحْتَد والمُحَد والمَحْد والطحس والإرس والقزق والصنء هذه الألفاظ كلها معناها الأصل.¹⁹⁰

Demikianlah, sebagaimana terbaca dari kutipan di atas, terlihat nama *al-‘asal* atau “madu” memiliki delapan puluh nama lainnya. Begitu juga kata *al-saif* “pedang” yang juga memiliki banyak sebutan lainnya atau *al-mutarâdif*-nya. Oleh karena itu, sebelum mengakhiri pembahasan ini, satu hal lain yang menarik juga dikemukakan di sini adalah bahwa keluasan dan kekayaan kosakata bahasa Arab dalam mendiskripsikan satu objek tertentu, seperti halnya dalam *al-mutaradif* ini, seringkali dijadikan argumen oleh para ulama terdahulu, termasuk di dalamnya Jalâluddîn al-Suyûthî sendiri, untuk mengatakan kelebihan dan keistimewaan bahasa Arab ini atas bahasa-bahasa lainnya di dunia. Kita tentu saja

¹⁹⁰ Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”..., h. 407

boleh setuju atau tidak setuju dengan ungkapan di atas. Penulis berpendapat bahwa statemen itu tentu sah-sah saja apalagi kalau hal itu keluar dari orang-orang yang empunya bahasa atau orang yang menjadi *native speaker* (*shâhib al-lughah*) dari suatu bahasa tertentu, akan tetapi pertanyaannya adalah bagaimana prosesnya sehingga mereka bisa sampai kepada kesimpulan bahwa bahasa Arab ini lebih baik dari bahasa-bahasa lainnya di dunia tanpa terlebih dahulu melakukan studi banding? Bukankah hal itu sangat subjektif sekali? Memangnyanya berapa bahasa yang mereka kuasai sehingga mampu dan berani mengemukakan kesimpulan seperti itu? Dalam kaitannya dengan Jalâluddîn al-Suyûthî belum ada satu keterangan pun dalam sejarah hidupnya, setidak-tidaknya yang terlacak oleh penulis, yang menjelaskan bahwa dia menguasai dua atau tiga bahasa dunia masa itu. Oleh karenanya, pernyataan itu sangatlah terkesan subjektif dan tidak dapat dipertanggungjawabkan karena tidak didukung oleh data-data ilmiah.

c. *al-Adhdâd* (الأضداد)

Secara eksplisit Jalâluddîn al-Suyûthî menyebutkan bahwa *al-adhdâd* ini adalah bagian dari *al-isytirâk* (المشترك)¹⁹¹ dan bukan sebaliknya. *al-Adhdâd* atau juga disebut *al-tudhâd* dalam bahasa Arab adalah satu kata yang menunjuk satu makna dan juga makna sebaliknya (yang berlawanan).¹⁹²

Para *ahli ushûl* berkata: dua pengertian *lafazh musytarak* (homonym), meski keduanya menjelaskan bahwa pasti tidak mungkin bisa penyatuan kedua maknanya itu pada satu hal tertentu seperti kata *al-haidh* (menstruasi) dan *al-thuhr* (suci) yang menjadi makna dari kata *al-quru'*, tidaklah boleh menyatukannya dalam satu waktu. Atau keduanya saling berhubungan karena salah satunya menjadi bagian dari yang lain seperti kemungkinan yang umum berlaku untuk khusus atau sebagai sifat darinya, seperti *al-*

¹⁹¹ Jalâluddîn al-Suyûthî, “‘*al-Muzhir*’”..., h. 387

¹⁹² ‘Ali ‘Abd al-Wâhid Wâfi, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Mishr li al-Thab’i wa al-Nasyr, 1945), h. 192. Lihat juga Amil Badî ‘Ya’qûb, *Fiqh al-Lughah al-‘Arabiyah wa Khashâishuhâ*, (Bairut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmîyah, t.th), h. 181.

aswad (hitam) bagi orang-orang hitam karena dia dinamai dengan itu. Berikut teks aslinya:

قال أهل الأصول : مَعْنُومَا اللَّفْظِ الْمَشْتَرِكِ إِمَّا أَنْ يَتَّبَانِيَا بَأْنَ لَا يُمَكِّنُ اجْتِمَاعُهُمَا فِي الصَّدَقِ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ كَالْحَيْضِ وَالطَّهْرِ فَإِنَّهُمَا مَدْلُولَا الْقَرْءِ لَا يَجُوزُ اجْتِمَاعُهُمَا لِوَاحِدٍ فِي زَمَنِ وَاحِدٍ. أَوْ يَتَوَاصَلَا، فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا جِزْءًا مِنَ الْآخَرِ كَالْمَمَكَنِ الْعَامِ لِلْخَاصِّ أَوْ صِفَةً كَالْأَسْوَدِ لِذِي السَّوَادِ فَيَمُنُّ سَمِّي بِهِ.¹⁹³

Sebagaimana telah terbaca pada pembahasan *isytirâk* terdahulu maka pada pembahasan mengenai *al-tudhât* ini pun terjadi pula perbedaan pandangan di kalangan para ulama menyangkut apakah memang terdapat kosakata dalam bahasa Arab itu yang mempunyai makna ganda tapi sekaligus berlawanan atau (*al-tudhâd*) ini.

Sebagaimana ulama menolak adanya *al-tudhâd* ini dalam bahasa Arab. Mereka kemudian melakukan *ta'wil* pada contoh-contoh tersebut yang kadang-kadang terkesan melenceng dari sesungguhnya. Menurut Jalâluddîn al-Suyûthî, di antara mereka yang sangat vocal menolak adanya *al-tudhâd* dalam bahasa Arab adalah Ibn Durastuwaih yang dituangkannya dalam sebuah kitab khusus dengan judul “إبطال الأضداد”¹⁹⁴.

Sayang sekali informasi dari Jalâluddîn al-Suyûthî itu tidak lengkap. Kalau kita lihat kesimpulannya dalam “*al-Muzhir*” maka menurut pengakuannya bahwa dia mengambil kesimpulan tersebut dari statemen Ibn Durastuwaih dalam kitabnya *Syarh al-Fashîh* sebagai berikut:

قال ابنُ درستويه في شرح الفصيح : النَّوْءُ : الارتفاع بمشقة وثقل ومنه قيل للكوكب قد ناء إذا طلع وزعم قومٌ من اللغويين أن النَّوْءَ السقوط أيضاً وأنه من الأضداد وقد أوضحنا الحجة عليهم في ذلك في كتابنا في إبطال الأضداد. انتهى
فاستفدنا من هذا أن ابن درستويه ممن ذهب إلى إنكار الأضداد وأن له في ذلك تأليفاً.

¹⁹³ Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”..., h. 387

¹⁹⁴ Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”..., h. 396 akan tetapi menurut Wâfi, karena buruknya penjagaan dan perawatan terhadap naskah-naskah kuno maka sampai kini kami tidak menemukan naskah dari kitab Durastuwaih di atas. Oleh karena itu, lanjutnya, kami belum begitu yakin dengan pandangan-pandangan yang dibangun Ibn Durastuwaih, termasuk dasar-dasar yang diperpangkannya. Lihat ‘Ali ‘Abd al-Wâhid Wâfi, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Mishr li al-Thab’i wa al-Nasyr, 1945), h. 193. Lihat juga Amil Badî ‘Ya’qûb, *Fiqh al-Lughah al-‘Arabiyah wa Khashâishuhâ*, (Bairut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyah, t.th), h. 182

تنبيه - قال في الجمهرة : الشَّعْبُ : الافتراق والشَّعْبُ : الاجتماع وليس من الأضداد وإنما هي لغة لقوم فأفاد بهذا أنَّ شرط الأضداد أن يكون استعمالُ اللفظ في المعنيين في لغة واحدة.¹⁹⁵

Terjemah:

Ibn Durastuwaih dalam *Syarh al-Fashîh* berkata: *al-nau'* (النوء) adalah mencapai ketinggian (*al-irtifa'*) dengan susah payah dan sangat berat, bahkan disebutkan juga bahwa kata ini digunakan pula untuk bintang-bintang apabila dia mulai muncul dan menyingsing. Akan tetapi sebagian ahli bahasa lainnya malah berpendapat bahwa *al-nau'* (النوء) juga berarti kejatuhan (*al-suqûth*), karenanya masuk dalam bab *al-adhdâd*. Sesungguhnya telah kami jelaskan argument kami mengenai hal itu dalam kitab kami *Ibthâl al-adhdâd*. Selesai.

Dari sini kami (Jalâluddîn al-Suyûthî) menyimpulkan bahwa Ibn Durastuwaih adalah di antara mereka yang mengingkari adanya *al-adhdad* dan dia mempunyai karya mengenai hal itu.

Peringatan-(Ibn Duraid) berkata dalam *al-Jamharah: al-sya'bu* (الشعب) : *al-iftirâq* (bercerai) dan *al-sya'bu* (الشعب) juga berarti *al-ijtimâ'* (bersatu), bukanlah termasuk ke dalam *al-adhdâd* karena itu merupakan bahasa suatu kaum. Berdasarkan ini maka syarat *al-adhdâd* adalah bahwa penggunaan bahasa dalam dua makna berbeda itu haruslah terjadi dalam satu bahasa tertentu.

Sementara kelompok kedua mengakui adanya *al-tudhâd* dalam bahasa Arab oleh karena itu mereka menyebutkan banyak sekali contoh-contoh kata tentang *al-tudhâd* ini. Tidak hanya itu, bahkan banyak sekali di antara mereka yang menuliskan satu buku tertentu mengenai hal ini.¹⁹⁶

¹⁹⁵ Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”..., h. 396

¹⁹⁶ Jalâluddîn al-Suyûthî menyebutkan demikian; bahwa banyak sekali karya ulama bahasa mengenai hal ini misalnya dari Quthrab, al-Tawzî, Abu Bakar Ibn al-Anbârî, Abu Birkât Ibn al-Anbârî, Ibn al-Dahhân dan al-Shaghâni. Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”..., h. 397. sebagai keterangan tambahan menarik dilihat keterangan Wafî yang menyebutkan demikian, Qathrub menulis kitab “*al-Adhdâd*” demikian Hasan Ibn Muhammad Ibn al-Hasan al-Shagâni juga menulis “*al-Adhdâd*” keduanya masih berupa manuskrip yang tersimpan di Perustakaan Berlin). “*Kitâb al-Adhdâd*” karya al-Ashma’î, dan “*al-Adhdâd*” karya Ibn al-Sakîr (keduanya adalah manuskrip yang tersimpan di perpustakaan Wina), sedang “*Kitâb al-Adhdâd*” karya Abu Bakar al-Anbârî telah dicetak tetapi masih beredar di kalangan terbatas). Lihat ‘Alî ‘Abd al-Wahîd Wafî, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Mishr li al-Thab’i wa al-Nasyr, 1945), h. 193.

Ibn Fâris adalah salah seorang ulama bahasa yang mengakui adanya *al-tudhâd* dalam bahasa Arab. Berikut mari kita lihat pendapatnya mengenai ini sebagaimana dikutip oleh Jalâluddîn al-Suyûthî:

وقال ابن فارس في فقه اللغة : من سُنن العرب في الأسماء أن يُسمُوا المتضادَّين باسمٍ واحد نحو الجَوْن للأسود والجَوْن للأبيض. قال : وأنكرَ ناسٌ هذا المذهب وأن العرب تأتي باسمٍ واحدٍ لشيءٍ وضدّه وهذا ليس بشيءٍ وذلك أنّ الذين رَوَوْا أن العرب تسمي السيف مُهنّداً والفرس طزفاً هم الذين رَوَوْا أن العرب تسمي المتضادَّين باسمٍ واحدٍ.

قال : وقد جرّدنا في هذا كتاباً ذكرنا فيه ما احتجُّوا به وذكرنا ردّاً ذلك ونقضه (فلذلك لم نكرهه). وقال المبرد في كتاب : ما اتَّفَقَ لفظه واختلف معناه.

من كلام العرب اختلافُ اللفظين لاختلاف المعنَّيين واختلاف اللفظين والمعنى واحد واتفاق اللفظين واختلاف المعنَّيين فأما اختلاف اللفظين لاختلاف المعنَّيين فقولك : ذَهَبَ وجاء وقام وقعد ورجل وفرس ويَدٌ ورجل.

وأما اختلاف اللفظين والمعنى واحد فقولك : ظنَّنت وحسبْتُ وقعدت وجلست ووزاع وساعداً وفمَّرس.

وأما اتِّفاق اللفظين واختلاف المعنَّيين فقولك : وَجِدت شيئاً إذا أردت وَجِدان الضَّالَّة ووجِدت على الرجل من المَوْجِدة ووجِدتُ زيدا كريماً أي علمت.

وكذلك ضربتُ زيدا وضربتُ مثلاً وضربتُ في الأرض إذا أبعدت. وكذلك العين، عينُ المال، والعين التي يُبصر بها وعينُ الماء، والعينُ من السحاب الذي يأتي من قِبَل القبلة، وعين الشيء إذا أردت حقيقتة وعين الميزان

وهذا الصَّرْب كثيرٌ جداً ومنه ما يقع على شينين متضادين كقولهم : جَلَّ للكبِير والصغير وللعظيم أيضاً والجَوْن للأسود والأبيض وهو في الأسود أكثرُ والقوي للقوي والضعيف والرجاء للرغبة والخوف وهو أيضاً كثير. انتهى

وقال ابن فارس في فقه اللغة : بابُ أجناس الكلام في الاتفاق والافتراق، يكون ذلك على وجوه : فمنه اختلافُ اللفظ والمعنى وهو الأكثرُ والأشهرُ مثل رجل وفرس وسيف ورمح. ومنه اختلاف اللفظ واتِّفاق المعنى كقولنا : سيفٌ وعضبٌ وليثٌ وأسدٌ على مذهبنا في أنّ كلّ واحدٍ منها فيه ما ليس في الآخر من معنى وفائدة. ومنه اتفاق اللفظ واختلاف المعنى كقولنا : عينُ الماء، وعينُ المال، وعينُ الرِّكبة، وعينُ الميزان. ومنه قَضَى بمعنى حَتَمَ وقَضَى بمعنى أَمَرَ وقَضَى بمعنى أَعْلَمَ وقَضَى بمعنى صَنَعَ وقَضَى بمعنى فَرَّغَ، وهذه وإن اختلفت ألفاظها فالأصل واحد. ومنه اتفاق اللفظين وتضادُّ المعنى وقد مضى الكلام عليه.

ومنه تقاربُ اللفظين والمعنَّيين كالحَرَم والحَرَن فالحزم من الأرض أرفع من الحزن وكالحَضَم وهو بالفم كلُّه والقَضَم وهو بأطراف الأسنان. ومنه اختلاف اللفظين وتقارب المعنَّيين كقولنا : مدحَه إذا كان حيّاً وأبَّه إذا كان ميتاً. ومنه تقارب اللفظين

واختلاف المعنيين وذلك قولنا : حَرَجَ إِذَا وَقَعَ فِي الْحَرَجِ وَتَحَرَّجَ إِذَا تَبَاعَدَ مِنَ الْحَرَجِ. وكذلك أَثِمَ وَتَأَثَمَ وَفَرَعَ إِذَا أَتَاهُ الْقَرْعُ وَفَرَّعَ عَنِ قَلْبِهِ إِذَا نَحَّى عَنْهُ الْفَرْعَ. انتهى.¹⁹⁷

Kalau yang dikutip di atas adalah pendapat Ibn Faris lalu bagaimana sesungguhnya kecenderungan pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî sendiri mengenai hal ini. Penulis tidak menemukan sinyal itu dalam bukunya ini akan tetapi kalau kita mengikuti isyarat yang diberikan oleh para Editor kitab tersebut maka mungkin dapat membuka sedikit pintu petunjuk. Frase yang diberi tanda kurung kerawal oleh para editor tersebut seolah-olah mengisyaratkan kalimat itu berasal dari Jalâluddîn al-Suyûthî sendiri. Kalimat tersebut berbunyi: {وقول ابن الأعرابي هو الذي نذهب إليه للحجة التي دللنا عليها : والبرهان الذي أقمناه فيه} (dan perkataan Ibn al-A'râbî itulah yang akan kami pergunakan sebagai argument yang telah kami sampaikan dan juga sebagai prinsip yang kami pegang teguh).

Berikut kutipannya:

وقال : الأسماء كلّها لعلّة خصّصت العرب ما خصّصت منها. من العلل ما نعلمه ومنها ما نجّهله (قال أبو بكر يذهب ابن الأعرابي) إلى أن مكة سمّيت مكة لجذب الناس إليها والبصرة سمّيت البصرة للحجارة البيض الرّخوة بها والكوفة سمّيت الكوفة لأزدحام الناس بها من قولهم : تكوّف الرمل تكوّفاً : إذا ركب بعضه بعضاً والإنسان سمّي إنساناً لتسنيانه والبهيمة سمّيت بهيمة لأنها أبهمت عن العقّل والتميّيز من قولهم : أمر مُبهم إذا كان لا يُعرّف بابه (ويقال للشجاع بهمة لأن مُقاتله لا يدري من أي وجه يوقع الحيلة عليه).

فإن قال قائل : لأيّ علّة سمّي الرجل رجلاً والمرأة امرأة والمؤصل المؤصل ودغدغد قلنا : لعلل علمتها العرب وجعلناها أو بعضتها فلم تُزل عن العرب حكمه العلم بما لحقنا من غموض العلة وصعوبة الاستخراج علينا.¹⁹⁸

Artinya: Dia berkata; setiap nama atau al-asma' disebutkan berdasarkan sebab khusus yang ditetapkan oleh orang-orang Arab. Namun diantara sebab-sebab tersebut ada yang kita ketahui dan ada pula yang tidak. (Abu Bakar berkata, dia cenderung kepada pendapat Ibn al-A'rabi) bahwa Makkah (مكة) disebut dengan Makkah karena ketertarikan manusia berkunjung kepadanya. al-Bashrah (البصرة) dinamakan al-Bashrah karena banyaknya bebantuan putih yang lembut padanya. al-

¹⁹⁷ Jalâluddîn al-Suyûthî, “‘al-Muzhir’”..., h. 387-389.

¹⁹⁸ Jalâluddîn al-Suyûthî, “‘al-Muzhir’”..., h. 400

Kûfah (الكوفة) dinamai *al-Kufah* karena karamaian manusia di situ. Disebutkan juga dengan bentuk kata kerja demikian تكوَّف الرمل تكوُّفاً : pasir itu teronggok-onggok. Sementara *al-insân* (الإنسان) dinamai *insân* karena nisyân-nya atau (lupa). *al-Bahîmah* (البهيمية) dinamai *bahîmah* (binatang) karena mereka tidak mampu berfikir (akal) dan membedakan (*al-tamyîz*). Kata mereka: *Amr mubham* itu artinya permasalahan yang tidak jelas ujung-pangkalnya. (orang nekat disebutkan juga *buhmah* (بهمة) karena lawannya akan kebingungan bagaimana cara menaklukkannya).

Jika demikian kalau ada yang bertanya; untuk alasan apa *al-rajul* (الرجل) atau laki-laki dinamakan demikian, *al-mar'at* (المرأة) atau wanita juga disebut dengan *mar'atan*, atau *al-maushil* (الموصل) disebut demikian dan *da'd* (دعد) disebut demikian? Kami jawab, pasti kerana sebab-sebab yang diketahui persis oleh orang-orang Arab, yang kita tidak tahu semua atau sebagiannya. Boleh jadi bagi orang Arab hikmahnya masih tetap ada meski kita masih samar dan belum dapat kita singkapkan semua.

Apakah dengan begitu Jalâluddîn al-Suyûthî lebih cenderung mengingkari adanya *al-tudhad* dalam bahasa Arab? Sepertinya tidak demikian karena dari keterangan-keterangan selanjutnya dia mengakui bahwa, pada dasarnya, memang setiap kata pada mulanya hanya ditetapkan untuk satu arti akan tetapi kerana keluasannya dalam pemakaian maka datanglah makna kedua yang mungkin berbeda dan merupakan perluasan darinya (إذا وقع الحرف على معنيين متضادين فالأصل لمعنى واحد ثم تداخل الاثنان على جهة الاتساع.¹⁹⁹

Ada beberapa sebab terjadinya *al-tudhât* ini dalam bahasa Arab yang terpenting di antaranya adalah sebagai berikut:

- 1). Perbedaan dialek di kalangan Arab sendiri, beberapa kata telah mengalami terjadinya *al-tudhât* disebabkan oleh perbedaan pemakaian di kalangan kabilah. Kata “وثب” (loncat) pada kabilah Madhar berarti “ظفر” (berhasil) sedangkan pada kabilah Humair berarti “قعد”. Dalam konteks ini ada sebuah kisah

¹⁹⁹ Jalâluddîn al-Suyûthî, “‘al-Muzhir’”..., h. 401

menarik yang dikutip Jalâluddîn al-Suyûthî dari al-Azdî dalam kitab *al-Tarqîsh*: kami dikabarkan (*akhbaranâ*) oleh Abu Bakar Ibn Duraid; dari Abd al-Rahmân dari pamannya berkata: ada seseorang dari Banî Kilâb atau dari Banî ‘Amîr Ibn Sha’sha’ah, pergi menghadap raja Dzi Jadan, maka dia datang ke tempat yang tinggi karena raja sedang berada di situ. Ketika dia telah sampai maka raja ingin mengujinya dengan beberapa pertanyaan, dia lalu berkata kepadanya; “تب” (loncat!) yang dimaksud raja adalah “اقعد” (duduk!). Orang tadi berkata dalam hati; agar raja tahu bahwa saya adalah hamba yang patuh dan taat, maka loncatlah dia dari dataran tinggi itu. Raja bertanya; kenapa orang ini? Maka orang-orang sekitar menjelaskan kepada raja bahwa raja telah lalai. Maka raja berkata; ليست عربيتنا ليست عربيتنا كعربيتهم، من ظفر حمر! (*Bahasa Arab kita tidaklah sama dengan bahasa Arab mereka, oleh karena itu barang siapa yang datang ke Bani zhafar ini maka harus menggunakan dialek Humair*).²⁰⁰ Selanjutnya kata “السدفة” pada Bani Tamim berarti “الظلمة” (gelap) sedang bagi Bani Qais berarti “الضوء” (terang). Dan lain sebagainya.²⁰¹

- 2). Makna kata pada asalnya ditetapkan untuk makna umum yang mungkin tercakup di dalamnya makna berlawanan ini atau *al-tudhât*. Sebagian dari mereka kemudian lupa terhadap makna umum tersebut dan menyangka bahwa kata tersebut sebelumnya memang telah berlawanan. Inilah yang disebut oleh para *ahli ushûl* sebagai *al-musytarak al-ma’nawi*. Sebagai contoh seperti kata “القرء” yang dapat berlaku atas *al-haid* (mestruasi) dan *al-thahr* (suci) sedang makna asalnya adalah waktu yang telah ditentukan (*al-wakt al-mu’tad*). Digunakan kata ini untuk *al-haid* (mestruasi) dan *al-thahr* (suci) karena keduanya adalah waktu yang ditetapkan bagi perempuan. Kata “الزوج” ditetapkan untuk laki-laki (*al-dzakar*) dan perempuan (*al-untsâ*). Demikian pula kata “الصريم” (pemutus). Mereka mengatakan kata itu untuk malam dan juga untuk siang karena malam memutus siang dan

²⁰⁰ Jalâluddîn al-Suyûthî tidak mengutip cerita ini dari Ibn Fâris dia malah mengutipnya dari al-Azdi dalam kitab *al-Tarqîsh*-nya. Lihat Jalaluddin al-Suyuthi, “*al-Muzhir*”,...h. 396-397.

²⁰¹ ‘Ali ‘Abd al-Wâhîd Wâfî, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Mishr li al-Thab’i wa al-Nasyr, 1945), h. 197-198

demikian juga sebaliknya. Pada hal aslinya adalah satu yakni “القطع” (memutus). Dan lain sebagainya.²⁰²

- 3). Berpindahnya kata tersebut dari makna yang hakiki kepada makna yang majazi. Boleh jadi satu kata bagi satu kaum telah ditetapkan dengan makna hakiki, akan tetapi makna itu, bagi kaum lain dipindahkan kepada makna majazi karena tujuan-tujuan tertentu seperti untuk penambah semangat atau optimisme tertentu (*li al-tafâul*), seperti anda mengatakan kata “البصير” (yang mampu melihat) bagi mereka yang buta “الأعمى”, bisa juga untuk mengejek atau sebagai bahan olok-olokan (*li al-tahakkum*) seperti anda mengatakan “أبو البيضاء” (si putih) bagi mereka yang berkulit hitam “الأسود” atau untuk menghindari ucapan yang tidak enak ditelinga (لاجتنب التلفظ بما يكره) seperti menyebutkan “السيد” (tuan) dan kata “العبد” (hamba) dengan sebutan “المولى”.²⁰³

3. Makna Kata (*Dalâlah al-Alfâzh*)

Kata atau *al-kalimah* dalam bahasa Arab itu terdiri dari *mabnâ* dan *maknâ*. Ada pun mengenai *mabnâ* telah dibahas secara rinci dalam ‘*ilm al-isytiqâq*’ atau dalam ‘*ilm al-bunniyah*. Sedangkan mengenai *maknâ* dan symbol kata yang ditunjuknya maka ini adalah topik baru yang belum tersentuh banyak oleh para ulama terdahulu tidak sebagaimana halnya dengan ‘*ilm al-isytiqâq*’ dan ‘*ilm al-bunniyah*. Akan tetapi memang sangat sulit menarik benang merah antara studi tentang *mabnâ* dan studi tentang *maknâ* apa lagi dengan memisahkannya dalam bentuk kajian tersendiri. Akan tetapi para ulama sekarang sudah mulai memisahkannya ke dalam bentuk kajian tersendiri.

Ada beberapa nama yang dilekatkan pada ilmu ini dalam bahasa Inggris yang paling populer sekarang adalah sebutan *Semantics*. Ada pun dalam bahasa Arab maka sebagian menyebutnya dengan ‘*ilm al-dalâlah*’ atau ‘*ilm al-dilâlah*, dengan

²⁰² Amil Badi’ Ya’qûb, *Fiqh al-Lughah al-‘Arabiyah wa Khashâishuhâ*, (Bairut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyah, t.th), h. 183. lihat pula ‘Ali ‘Abd al-Wâhîd Wâfî, *Fiqh al-Lughah*, (Kairo: Dâr Nahdhah Mishr li al-Thab’i wa al-Nasyr, 1945), h. 195-196

²⁰³ Amil Badi’ Ya’qûb, *Fiqh al-Lughah al-‘Arabiyah wa Khashâishuhâ*, (Bairut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyah, t.th), h. 184

men-*fathah*-kan atau meng-*kasrah*-kan huruf *al-dâl*, sebagian lain menamainya dengan '*ilm al-ma'nâ* (akan tetapi tidak dengan menyebutnya dalam bentuk *shigah* jamak (plural) yaitu '*ilm al-ma'ânî*, karena yang terakhir ini merupakan salah satu cabang dari '*ilm al-balâghah*), sedangkan sebagian lainnya menyebutnya dengan nama *al-sîmântîk* (السيمانتيك) yang diadopsi dari bahasa Inggris atau Prancis (*Sémantique*).²⁰⁴

Satu hal yang penting disebutkan bahwa para ulama kita terdahulu telah membahas beberapa persoalan yang terkait dengan makna-makna kata ini, mereka telah berhasil menyelesaikan beberapa kesulitan dan problematikanya yang barangkali belum pernah dicapai oleh pakar-pakar bahasa pada periode sebelumnya. Adanya beberapa risalah yang mengumpulkan kosakata-kosakata dalam satu topik tertentu seperti tentang onta (*al-ibil*), kuda (*al-khail*), pohon (*al-syajar*), tumbuh-tumbuhan (*al-nabât*) dan tentang ombak (*al-anwâ'*) semua ini adalah bentuk pengklasifikasian bahasa ke dalam topik-topik dan makna-makna. Beginilah caranya pertama sekali sehingga berujung kepada lahirnya beberapa kamus besar (*al-ma'âjim al-kubrâ*) yang disusun berdasarkan makna-makna kata bukan berdasarkan atas materi-materi asal, seperti *المخصص* karya Ibn Sîdah al-Andalûsî yang terdiri dari 17 juz, yang disusun di dalamnya tentang bahasa sesuai dengan topik-topiknya, misalnya dia disusun dalam satu pasal itu segala sesuatu yang terkait dengan langit dan bintang-gemintang, atau tentang bumi dan bagian-bagiannya, tentang manusia dan yang terkait dengannya, seperti nama anggota badannya, akhlaknya sampai kepada sifat-sifatnya. Serupa dengan ini adalah kitab *Fiqh al-Lughah* karya al-Tsa'âlibî (w. 430 H).²⁰⁵

Di samping itu ada pula kamus-kamus lain yang disusun berdasarkan materi-materi dasar seperti *Maqâyîs al-Lughah* karya Ibn Fâris. Ada pula kamus-kamus yang hanya mengoleksi kosakata-kosakata khusus, seperti kosakata al-Qur'an dan al-

²⁰⁴ Ahmad Mukhtâr 'Umar, '*Ilm al-Dalâlah*, (Kuwait: Maktabah al-'Arabiyah li al-Nasyr wa al-Tauzî', 1982), h. 11

²⁰⁵ Muhammad al-Mubâarak, '*Fiqh al-Lughah wa Khashâish al-'Arabiyah: Dirâsah Tahlîliyah Muqâranah li al-Kalimah al-'Arabiyah wa 'Aradh li Manhaj al-'Arabiyah al-Ashîl fi al-Tajdid wa al-Tawfîd*, (Bairut: Dâr al-Fîkr li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî', 1964), Cet ke-2, h. 154

Hadits, misalnya *Mufradât al-Qur'ân* karya al-Râghib al-Ashfahâni atau *al-Nihâyah fî Gharîb al-Ḥadîts wa al-Âtsar* karya Ibn Atsîr. Para ulama *ushûl* dahulu sesungguhnya sangatlah *concern* terhadap apa yang disebut *dalâlah al-alfâzh* ini, mereka malah menuliskan fasal-fasal khusus dalam karya mereka mengenai hal ini.²⁰⁶

Jalâluddîn al-Suyûthî telah menulis kurang lebih tiga belas macam masalah yang disebutnya terkait dengan makna. Tiga belas masalah tersebut adalah sebagai berikut:

1. معرفة خصائص اللغة
2. معرفة الإشتقاق
3. معرفة الحقيقة والمجاز
4. معرفة المشترك
5. معرفة الأضداد
6. معرفة المترادف
7. معرفة الإتياع
8. معرفة العام والخاص
9. معرفة المطلق والمقيد
10. معرفة المشجر
11. معرفة الإبدال
12. معرفة القلب
13. معرفة النحت

هذه الأنواع الثلاثة عشر راجعة إلى اللغة من حيث المعنى.²⁰⁷

Paling tidak terdapat dua topik penting yang terkait erat dengan *‘ilm al-ushûl* yang ikut menjadi perhatian tokoh ini yakni tentang *al-khâsh wa al-‘âm* dan *al-muthlaq wa al-muqayyad*. Mengenai *al-‘âm wa al-khâsh*, Jalâluddîn al-Suyûthî membagi lima pasal yakni, *pertama*, lafazh umum yang selalu tetap dalam keumumannya, yakni, sesuatu yang ditetapkan umum dan digunakan pula untuk umum. Hal ini disebut oleh al-Tsa’âlibî dalam bukunya *Fiqh al-Lughah* sebagai bab *al-kulliyât* atau apa yang di dalam istilah para ulama bahasa sebagai tafsiran atas lafazh

²⁰⁶ Muhammad al-Mubâarak, *Fiqh al-Lughah wa Khashâish al-‘Arabiyyah: Dirâsah Tahlîliyah Muqâranah li al-Kalimah al-‘Arabiyyah wa ‘Aradh li Manhaj al-‘Arabiyyah al-Ashîl fi al-Tajdîd wa al-Tawlîd*, (Bairut: Dâr al-Fikr li al-Thibâ’ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi’, 1964), Cet ke-2, h. 154

²⁰⁷ Jalâluddîn al-Suyûthî, “‘al-Muzhir’”..., h. 3

(الكل) sebagai contoh, كل ما علاك فأظلك فهو سماء، كل أرض مستوية فهي الخ (setiap yang di atas anda dan melindungi anda maka itu disebut dengan langit, setiap tanah yang bertumpuk maka itu bukit, setiap bangunan segi empat adalah ka'bah...dst).²⁰⁸ kedua, umum-khusus, yakni sesuatu yang pada dasarnya ditetapkan untuk umum kemudian dipergunakan untuk khusus, contoh; kata “الحج” pada mulanya berarti menuju kepada sesuatu, kemudian digunakan khusus sekarang dengan makna menuju *al-bait* (ka'bah-pen)...dst.²⁰⁹ Ketiga, sesuatu lafazh yang pada dasarnya berlaku khusus kemudian dipergunakan untuk umum. Misalnya kata الورد pada mulanya bermakna اتيان الماء (memberi air), kemudian digunakan untuk memberi segala sesuatu. Demikian juga dengan kata القرب yang pada mulanya berarti meminta air kemudian berubah menjadi untuk semua permintaan...dst.²¹⁰ dan keempat, lafazh yang digunakan untuk umum dan dipergunakan untuk khusus, kemudian ada untuk bagian-bagiannya ada sebutan yang mengkhususkannya. al-Tsa'âlibî menyebutnya dengan *fashl fi al-umûm wa al-khusûs*. Sebagai contoh, kata الغسل للبدن عام ، الوضوء للوجه واليدين خاص (membasuh badan atau mandi adalah umum sedang wudu' atau membasuh muka dan kedua tangan adalah khusus...dst).²¹¹ dan terakhir, lafazh yang ditetapkan khusus untuk makna khusus pula. Menurut Ibn Fâris dalam *Fiqh al-Lughah* pada bab “*al-khashâ'ish*”, bahwa bahasa memiliki kata-kata yang memili makna khusus yang tidak boleh dinukil kepada yang lainnya, seperti kata “مكانك”, menurut ahli bahasa bahwa kata ini ditetapkan khusus untuk makna “الوعيد” (ancaman). Seperti firman Allah berikut: مكانكم أنتم وشركاؤكم (itu tempat kalian dan kolega-kolega kalian), seolah-olah Tuhan mengatakan: tunggulah di tempat kalian hingga kalian dipisahkan...dst.²¹²

Sedangkan mengenai *al-muthlaq wa al-muqayyad*, maka Jalâluddîn al-Suyûthî mengutip dari Ibn Fâris dan juga dari al-

²⁰⁸ Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”... , h. 426

²⁰⁹ Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”... , h. 427

²¹⁰ Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”... , h. 429

²¹¹ Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”... , h. 433

²¹² Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”... , h. 435

Tsa'âlibî. Ibn Fâris telah menulis tentang hal ini dan menuliskan satu bab khusus yang dia sebut dengan باب الأسماء التي لا تكون إلا باجتماع. Sedangkan al-Tsa'âlibî menyebutnya dengan باب صفات وأقلاها ثنتان. الأشياء تختلف أسماؤها وأوصافها باختلاف أحوالها sebagai contoh, *al-mâidah* (meja makan) tidak disebut *al-mâidah* kecuali kalau di atasnya ada makanan, sebab kalau tidak maka disebut *khiwân*. *al-Ka's* “الكأس” (gelas) tidak disebut *al-ka's* lagi kecuali di dalamnya ada minuman, sebab kalau tidak, maka disebut dengan *al-kûb* “الكوب”, dan seterusnya.²¹³

Menurut Komaruddin Hidayat,²¹⁴ dalam filsafat bahasa dikenal tiga macam teori makna, yaitu *ideational*, *referensial*, dan *behavioral*. Teori pertama berpandangan bahwa sebuah ungkapan kalimat tidak memiliki kebenaran pada dirinya karena kebenaran dan makna yang esensial berada secara otonom dalam bentuk ide. Contoh yang mudah adalah ide tentang bilangan, sebuah bilangan yang murni, pada hakikatnya, berada dalam alam ide yang kemudian dilekatkan atau diaplikasikan untuk menghitung atau mengukur objek benda yang bersifat riil.

Agak mirip dengan teori ini, meski dengan beberapa perbedaan, terdapat pula yang disebut dengan *intentional theory*. Teori ini berpandangan bahwa kebenaran sebuah kalimat atau pun ungkapan bukan terletak pada struktur kalimatnya, melainkan kepada kehendak, maksud, atau intensi dari sang pembicara. Dengan demikian yang paling tahu makna dari sebuah ungkapan adalah pembicaranya sendiri. Teori ini bisa jadi dimunculkan untuk mengingatkan pendengar atau pembaca sebuah buku agar tidak serta merta mempercayai sepenuhnya sebuah narasi atau informasi, mengingat daya tampung bahasa yang terbatas dan kadang kala kurang tepat untuk menghadirkan kehendak dalam hati, fikiran dan perasan pembicara. Ketika dihadapkan pada pertanyaan, siapa yang paling tahu akan kandungan dan hakikat makna al-Qur'an, maka kebenaran teori intensional ini menjadi lebih kelihatan, yaitu, Allah, sang Pembicara, yang paling mengetahuinya.

²¹³ Jalâluddîn al-Suyûthî, “*al-Muzhir*”..., h. 449-450

²¹⁴ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, (Jakarta: Teraju, 2004), Cet. 2, h. 55-58

Teori kedua, *referential theory*, ada juga yang menyebutnya dengan *picture theory*. Teori ini mengatakan bahwa kebenaran makna dari sebuah ungkapan dan pernyataan terletak pada ketepatan relasi antara proposisi dan objek yang ditunjuk. Dengan dukungan kekuatan penalaran logis (*the power of logical thinking*), teori referensial sangat dominan dalam alam pikiran modern dan metodologi ilmu pengetahuan yang bersifat positivistik. Sebuah statemen dan proposisi ilmiah dinyatakan *valid* jika mampu bertahan ketika diklarifikasi dan diverifikasi dengan mengacu pada realitas objektif yang berada di luar kita. Ilmu pengetahuan modern sangat mengagung-agungkan teori ini. Hanya saja, ketika dihadapkan pada penalaran keagamaan, teori ini menimbulkan persoalan serius, terutama yang berkenaan dengan keyakinan kepada yang gaib, seperti Tuhan, malaikat dan alam kubur. Dalam konteks ini, bahasa agama akan dinilai tidak ilmiah, inkonsisten, karena sulit diverifikasi atau dibuktikan muatan informasinya secara empiris. Oleh karena itu, bahasa agama dinilai lebih bersifat psikologis ketimbang kognitif dan filosofis.

Teori ketiga, *behavioral*, berpandangan bahwa makna paling mendasar dari sebuah ungkapan terletak pada pesan yang dikehendaki oleh pembicara dalam rangka mempengaruhi perilaku pendengar atau pembicara. Teori ini sangat disadari oleh kalangan politisi dan ideolog, sehingga keluar dari mereka bahasa-bahasa jargon dan propaganda. Ia juga digemari oleh pebisnis modern yang sangat mengandalkan kekuatan bahasa iklan untuk memperengaruhi konsumen. Pada umat beragama fenomena ini muncul dalam bentuk bahasa-bahasa dakwah yang memberi penekanan pada kekuatan retorika. Lebih lanjut, ia diaplikasikan dalam formula hukum untuk menentukan tindakan seseorang, apakah berjalan di atas hukum Tuhan atautkah tidak. Lebih sempit lagi, ada yang mengukur kadar iman seorang wanita seorang wanita muslimah dengan ukuran berjilbab atautkah tidak.

Kalau teori-teori besar mengenai makna seperti yang telah disebutkan di atas, kita rujuk ke dalam pemikiran sang maestro, apakah ada semangat atau sinyal dari teori ini dalam pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî atau tidak? Sebelum menjawab itu marilah kita lihat wacana yang dikemukakanya sebagai berikut:

قال الإمام فخر الدين الرَّازي وأتباعه : لا يجبُ أن يكون لكلِّ معنى لفظٌ، لأنَّ المعاني التي يمكن أن تُعقل لا تتناهي، والألفاظ متناهيةٌ لأنها مركبة من الحروف، والحروف متناهية، والمركب من المتناهي مُتناهٍ، والمتناهي لا يَضْبُط ما لا يَتَّنَاهِي، وإلا لزم تناهي المدلولات.

al-Imâm Fakhr al-Dîn al-Râzî dan para pengikutnya berkata bahwa; tidaklah mesti bagi setiap makna itu memiliki kata tertentu sebab makna-makna yang mungkin itu tidak terbatas (*unlimited*), sedangkan kata terbatas (*limited*) karena ia tersusun dari huruf-huruf dan huruf-huruf itu terbatas, sesuatu yang tersusun dari hal yang terbatas maka dia sendiri terbatas, dan yang terbatas (*limited*) pasti tidak sama dengan yang tidak terbatas (*unlimited*), sebab kalau tidak maka makna-makna itu akan terbatas.²¹⁵

Dengan mengutip al-Imâm Fakhr al-Dîn al-Râzî, yang mengatakan bahwa makna itu tak terbatas (*unlimited*) sementara kata-kata terbatas (*limited*) maka, secara implisit, Jalâluddîn al-Suyûthî sesungguhnya telah menganut teori *ideational* dan sekaligus juga teori *intentional* sebagaimana yang telah disebutkan di atas. Karena di dalam statemen itu terkandung makna bahwa bahasa itu yang merupakan simbol-simbol bunyi itu memiliki keterbatasan untuk menampung makna yang dikenedaki sang pembicara. Akan tetapi, harus diakui pula bahwa teori-teori ini tidaklah sepenuhnya diperpegangi oleh Jalâluddîn al-Suyûthî sepenuhnya karena ketika berhadapan dengan teks-teks suci seperti al-Qur'an dan hadist maka oleh jadi prinsip ini tidak dipakainya.

Selanjutnya, mari kita lihat pula wacana lain dalam kaitannya dengan masalah ini sebagai berikut:

اختلفت : هل الألفاظ موضوعةٌ بإزاء الصور الذهنية - أي الصورة التي تصوّرها الواضع في ذهنه عند إرادة الوضْع - أو بإزاء الماهيات الخارجية؟
فذهب الشيخ أبو إسحاق الشيرازي إلى الثاني وهو المختارُ وذهب الإمام فخر الدين وأتباعه إلى الأول واستدلوا عليه بأن اللفظ يتعرّف بحسب تغير الصورة في الذهن فإن من رأى شياً من بعيد وظنّه حجراً أطلق عليه لفظ الحجر فإذا دنا منه وظنّه شجراً أطلق عليه لفظ الشجر فإذا دنا وظنّه فرساً أطلق عليه اسم الفرس فإذا تحقّق أنه إنسان أطلق عليه لفظ الإنسان قَبْلَ أن يهدأ أن إطلاق اللفظ دائر مع المعاني الذهنية دون الخارجية. فدل على أن الوضْع للمعنى الذهني لا الخارجي

²¹⁵ Jalâluddîn al-Suyûthî, ““al-Muzhir””, h. 41

وأجاب صاحبُ التحصيل عن هذا بأنه إنما دار مع المعاني الذهنية لا اعتقاد أنها في الخارج كذلك لا لمجرد اختلافها في الذهن
قال الأسنوي في شرح منهاج الإمام البيضاوي : وهو جواب ظاهر.

Mereka bertikai tentang: apakah kata-kata ditetapkan berdasarkan gambaran yang ada dalam benak atautkah berdasarkan substansi yang ada di luar? Abu Ishâq al-Syîrâzî memilih untuk berpengang kepada hal yang kedua. Sedangkan al-Imâm Fakhr al-Dîn al-Râzî dan para pengikutnya berpegang pada hal yang pertama. Mereka berargumen bahwa suatu lafazh atau kata akan berubah sesuai dengan gambaran yang ada dalam benak seseorang. Seseorang yang melihat bayangan dari jauh dan disangkanya batu maka dia akan menyebutnya dengan kata “batu”, akan tetapi setelah dekat dia kira pohon maka dia akan sebut dengan kata “pohon”, atau ketika dia sangka itu kuda maka dia akan sebut dengan kata “kuda”, akan tetapi setelah jelas baginya bahwa itu manusia maka dia akan sebut pula dengan “manusia”. Dengan ini jelaslah bahwa penetapan peyebutab sebuah kata akan berjalan seiring dengan makna-makna abstrak yang ada di benak (*al-ma’ânî al-dzihniyah*) bukan berdasarkan dari luar (*al-ma’ânî al-khâriyah*). Oleh karena itu, mereka berargumen bahwa penetapan kata adalah berdasarkan makna abstrak di benak bukan dari yang di luar.

Hal ini dibantah oleh pengarang kitab *al-Taḥshîl* (Abu Ishâq al-Syîrâzî); bahwa memang kata-kata tersebut berjalan seiring dengan makna abstrak yang ada di benak akan tetapi itu karena adanya suatu keyakinan bahwa yang di luarnya juga demikian. Jadi bukan semata-mata karena perbedaan yang ada di dalam benak.²¹⁶

Dari perdebatan para ulama yang dikutipkan oleh Jalâluddîn al-Suyûthî di atas yang berkisar pada persoalan apakah ada keterkaitan antara kata dan makna, maka kita teringat teori referensial atau *referential theory*, yang mengatakan bahwa kebenaran sebuah bahasa bukan terletak pada struktur kata-katanya melain pada sejauh mana ketepatannya dengan relasi yang ditunjuk. Sebagaimana diketahui bahwa teori referensial sangat dominan dalam alam fikiran modern dan metodologi ilmu

²¹⁶ Jalâluddîn al-Suyûthî, ““*al-Muzhir*”...”, h. 42

pengetahuan yang bersifat positivistik. Aliran positivisme ini mengatakan bahwa kebenaran sesuatu, termasuk di dalamnya bahasa, adalah sejauh mana sesuatu itu bertahan ketika diklarifikasi dan diverifikasi dengan realitas objektif. Oleh karena itu, meski perdebatan di atas tidak persis sama dengan teori *referential* ini akan tetapi melihat kepada objek-material perdebatannya, rasanya, tidaklah terlalu salah jika disimpulkan bahwa ulama-ulama terdahulu, termasuk di dalamnya Jalâluddîn al-Suyûthî, telah membahas, atau paling tidak, telah menyinggung-nyinggung mengenai prinsip-prinsip atau teori-teori tentang makna ini.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan kajian yang telah dipaparkan pada bab-bab terdahulu maka berikut dapat diambil beberapa kesimpulan yang merupakan jawaban bagi pertanyaan-pertanyaan penting yang telah diajukan sebelumnya pada bab pendahuluan, yakni *pertama*, kesimpulan besar dari penelitian ini adalah bahwa pemikiran kebahasaan Jalâluddîn al-Suyûthî dalam kitabnya *al-Muzhir fi 'Ulûm al-Lughah wa Anwâ'ihâ*, dapat disebut sebagai sebuah model kajian kebahasaan yang baru dan eksploratif. Karena tidak saja ditopang oleh referensi yang otoritatif tetapi juga memiliki pendekatan metodologi yang khas dan unik yang belum pernah ada sebelumnya.

Selain itu, penelitian ini juga menemukan bahwa kajian kebahasaan atau *fiqh al-lughah* Jalâluddîn al-Suyûthî dalam "*al-Muzhir*" telah membahas ulang tema-tema besar *fiqh al-lughah* dari pendahulunya, dengan beberapa pengembangan terutama pengembangan dalam aspek metodologi pendekatannya. Kecuali hanya dua tema saja yang belum tersentuh secara utuh atau belum mendapat perhatian yang semestinya, yakni mengenai keterkaitan bahasa dengan masyarakat dan keterkaitan bahasa dengan kejiwaan seseorang. Yang pertama itu adalah tema yang sekarang lebih dikenal dengan sebutan '*ilm al-lughah al-ijtimâ'î*' sedangkan yang kedua dikenal dengan sebutan '*ilm al-lughah al-nafsî*'. Kesimpulan ini didasarkan atas pemahaman bahwa kajian *fiqh al-lughah* itu adalah sama dengan kajian linguistik khusus (*'ilm al-lughah al-khâsh*), atau kajian kebahasaan yang meliputi segala sesuatu yang terkait dengan seluk-beluk *matn al-lughah*. Akan tetapi kalau *fiqh al-lughah* dipahami sebagai sebuah kajian komparatif antara bahasa-bahasa serumpun dalam bahasa-bahasa Semitik, maka hampir dapat dipastikan bahwa Jalâluddîn al-Suyûthî dalam kitabnya *al-Muzhir fi 'Ulûm al-Lughah wa Anwâ'ihâ*, belum sama sekali menyentuh bagian ini. Kalau pun kita temukan di dalam

pembahasannya topik-topik mengenai *al-mu'arrab*, *al-muawallad*, *tadâkhul al-lughah* atau *tawâfuq a-lughah*, maka itu sesungguhnya bukanlah sebuah bentuk studi komparatif terhadap bahasa-bahasa yang serumpun dari bahasa Semitik melainkan hanyalah sebatas keterangan deskriptif saja darinya bahwa di dalam bahasa Arab itu terdapat kosakata-kosakata yang berasal dari bahasa 'ajam.

Adapun mengenai tingkat intensitas kontribusi pemikiran kebahasaan Jalâluddîn al-Suyûthî maka penulis menyimpulkan bahwa tingkat intensitas kontribusi pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî terhadap kajian *fiqh al-lughah* dapat dikatakan cukup signifikan. Hal itu tidak saja dapat dibuktikan dengan melihat pembahasan-pembahasannya tentang tema-tema besar *fiqh al-lughah*, seperti tentang *nasy'at al-lughah*, *hayât al-lughah al-'arabiyah*, *ashwât al-'arabiyah*, *alfâzh al-'arabiyah* dan juga mengenai *al-dalâlâh*, akan tetapi juga dalam metodologi pendekatan yang digunakannya dalam melakukan analisis bahasa. Dia orang yang pertama yang menggunakan kerangka metodologi pendekatan ilmu hadist dalam studi kebahasaan. Sedangkan melihat kepada tingkat orisinalitas pemikirannya, maka Jalâluddîn al-Suyûthî, dalam hal ini, memang lebih banyak hanya menukil-nukil belaka dari para ulama terdahulu seolah-olah dia mempersilahkan para pembacanya untuk memahami, mencari dan menyimpulkan pokok pikiran yang ada di dalamnya. Meski tingkat orisinalitas pemikiran Jalâluddîn al-Suyûthî dalam hal ini tidaklah banyak dan hanya ditemukan berupa komentar-komentar kecil yang berserakkan di beberapa alinea, akan tetapi, menurut penulis, itu juga cukup untuk mengatakan bahwa tokoh ini tidak bisa hanya disebut sebagai seorang kolektor belaka. Karena tentu telah terjadi bias-bias pemikiran di dalamnya. Kalau pun hendak menyebut satu dua contoh maka ada dua pokok pemikiran Jalaluddin al-Suyuthi tentang *fiqh al-lughah* yang menurut penulis adalah pemikiran brilian dan orisinal dari seorang Jalâluddîn al-Suyûthî. *Pertama* dalam metodologi pengembangan kata dalam bahasa Arab (*tharîqat tawlid al-alfâzh al-'arabiyah*). *Kedua*, dalam jenis atau bentuk kata bahasa Arab (*al-alfâzh al-'arabiyah*) termasuk juga dalam ilmu makna (*al-dalâlah*).

Selanjutnya, Jalâluddîn al-Suyûthî ini sangatlah layak disebut sebagai seorang *faqîh min fuqâha al-lughah al-‘arabiyah* (linguist) karena dia telah berhasil mengumpulkan dan menyusun persoalan-persoalan kebahasaan yang cukup penting dalam kitabnya “*al-Muzhir*” itu. Persoalan-persoalan kebahasaan yang dibahas pun memiliki spektrum yang luas. Akan tetapi kalau penilaian kita didasarkan atas orisinalitas pemikiran kebahasaannya maka, boleh jadi, tokoh ini belumlah layak disebut sebagai seorang pakar atau ahli bahasa Arab (*faqîh min fuquhâ al-lughah*). Dengan kata lain, bila dilihat dari sudut lapangan kajian kebahasaan, terutama dalam konteks kajian *fiqh al-lughah*, maka Jalâluddîn al-Suyûthî belumlah setara atau selevel dengan Ibn Fâris dan Ibn Jinnî.

B. Saran-Saran

Diharapkan dengan adanya penelitian ini setidaknya-tidaknya dapat memberi inspirasi bagi para peminat kajian bahasa Arab untuk meneliti dan mendalami ilmu ini lebih jauh. Karena sesungguhnya materi kajian ilmu-ilmu bahasa Arab, terutama yang telah pernah dilakukan para ulama terdahulu, sangatlah luas dan kaya akan tetapi sayang kekayaan itu masih tersimpan rapi di dalam khazanah perpustakaan-perpustakaan dan belum banyak terjamah oleh kajian-kajian ilmiah modern sekarang. Oleh karena itu, ibarat mutiara maka dia masih terdampar di laut yang dalam, menunggu para penyelam mejamah dan mengeluarkannya sehingga memancarlah sinarnya dan tampaklah keindahannya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Habib, Sa'âdî, *Hayât Jalâl al-Dîn al-Suyûthî Ma'a al-'Ilm Min al-Mahd ilâ al-Laḥd*, Damsyiq: Dâr al-Manâhil, 1413 H/1993 M
- Abu Nawas, Kamaluddin, *Pemahaman Kebahasaan al-Suyûthî Dalam Menafsirkan al-Qur'an*, Disertasi, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2001
- Al-Anbarî, Abu Bakar, *al-Adhdâd*, (*taḥqîq* Muhammad Abi al-Fadhil Ibrâhîm), Kuwait: t.p, 1960
- Anîs, Ibrâhîm, *al-Ashwâth al-Lughawiyah*, Kairo: Maktabah Nahdhah Mesir, t.th)
- _____, *Min Asrâr al-Lughah*, Kairo: Lajnah al-Bayân al-Arabî, 1951
- Al-Anshârî, Abu Zaid, *al-Nawâdir fî al-Lughah*, (*taḥqîq* Sa'id al-Khûrî al-Syartûnî), Bairût: Tab'ah Mushawwirah, 1967
- Bacharach, Jere L, *A Midle East Studies Handbook*, (Combridge: Combridge University Press, 1984
- Basyr, Kamâl, *Dirâsât fî 'Ilm al-Lughah*, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1969
- Beeston A.F.L, *The Arabic Language Today*, London:Huchinso & Co, 1970
- De Saussure, Fedinand, *Course in General Linguistics*, Transleted by Wade Baskin, 1964
- Departmen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2005
- Al-Dzahâbî, Muhammad al-Husain, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Mesir: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 1396 H/1976 M), Cet. II
- Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT. Ihtiar Baru Van Hoeve, 1993, Jilid. IV.

- Al-Farâhidî, al-Khalîl Ibn Aḥmad, *al-‘Ain*, (*tahqîq* Abdullah Darwîsî), Bagdad: Mathba’ah al-‘Ânî, 1967
- Fuâd, Aiman, *al-Kitâb al-‘Arabî al-Makthûth wa ‘Ilm al-Makthûthât*, Kairo: al-Dâr al-Mishriyah al-Lubnâniyah, 1997
- Garbal, Muhammad Syafiq, *al-Masu’ât al-‘Arabiyah al-Muyassarah*, (Kairo: Dâr a-Qalam, 1965), h. 1059
- Al-Ghâzî, al-Najm, *al-Kawâkîb al-Sâirah Fi A’yân al-Mi’ah al-Âsyirah*, (*tahqîq*, Jibrail Jabûr), Bairut: Dâr al-Âfâq al-Jadîdah, 1979, juz. I
- Goldziher, Ignach, *A short History of Classical Arabic Language* (terj. Joseph Desomogyi), Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966
- Hassân, Tammâm, *al-Ushûl, Dirâsah Epistimûlûjiyah li al-Fikr al-Lughawî ‘Inda al-Arab: al-Nahwu, Fiqh al-Lughah, al-Balâghah*, Kairo: al-Hai’ah al-Mishriyah al-Âmmah li al-Kitâb, 1982
- Hidayat, Komaruddin, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, Jakarta: Penerbit Taraju, 2004, Cet. 2
- Al-Hijâzi, Maḥmud Faḥmî, *‘Ilm al-Lughah al-‘Arabiyah: Madkhal Târikh Muqâran fî Dhaw’i al-Turâts wa al-Lughât al-Sâmiyah*, Kairo: Dâr Gharîb li al-Thibâ’ah wa al-Nasyr, t. th
- _____, *‘Ilm al-Lughah Baina al-Turâts wa al-Manâhij al-Hadîtsah*, Kairo: al-Maktabah al-Tsaqâfah, t.th
- Holes, Clive, *Modern Arabic*, London: Longman Linguistic Library, 1995
- Ibn al-Syakhâwî, Syams al-Din Muḥammad, *al-Dhau’ al-Lâmi’ li Ahl al-Qarn al-Tâsi’*, Bairut: Dâr al-Maktabât al-Ḥayât, t.th, juz. III
- Ibn Fâris, *al-Maqâyîs*, (*tahqîq* Abd al-Salâm Hârun), Kairo: Dâr Iḥyâ’ al-Kutub al-‘Arabiyah, 1366 H.

- _____, *al-Shâhibî fi Fiqh al-Lughah Wa Sunan al-'Arab Fî Kalâmihâ*, (*Tahqîq* Musthafa al-Syuwimî), Bairut: Muassah Budrân, 1963.
- Ibn Jinnî, Abu al-Fath 'Usmân, *al-Khashâish*, (*Tahqîq* Muhammad Ali Al-Najjâr), Mesir: Mathba'ah al-Hilâl, 1913
- Ibn Khaldûn, *Muqaddimah Ibn al-Khaldûn*, (*tahqîq* Muhammad Abd al-Khâliq al-Mahdî), Kairo: t. p, 1930
- Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Bairut: Dâr al-Fikr, t. th
- Al-Jâhizh, *al-Bayân wa al-Tabyîn*, (*tahqîq* Abd al-Salâm Hârun), Kairo: t. p, 1946
- Al-Jawâlîqî, Abu Manshûr, *al-Mu'arrab Min al-Kalâm al-A'jamî 'Ala Hurûf al-Mu'jam*, (*tahqîq* F. Abd al-Rahîm), Damsyiq: Dâr al-Qalam, 1990, Cet. ke-1
- Jespersen, Otto, *Language: its Nature, Development and Origine*, London, 1964
- Al-Khafâjî, *Syifâ al-Ghalîl Fîmâ fi Kalâm al-'Arab min al-Dakhîl*, Kairo: Mathba'ah, 1952
- Kridalaksana, Harimurti, *Kamus Linguistik*, Jakarta: Gramedia, 2001
- Kwary, Deny A, *Gambaran Umum Ilmu Bahasa (Linguistik)*, makalah tidak terbit
- Al-Lahhâm, Badi' al-Sayyid, *al-Imâm al-Hâfizd Jalâl al-Dîn al-Suyûthi wa Juhûduh wa Ulûmuh*, Damsyiq: Dâr al-Kutaibât, 1415 H/1994 M.
- Lions, Jhon, *Pengantar Teori Linguistik*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1955
- Lubis, Nabilah, *Naskah, Teks, dan Metode Penelitian Filologi*, Jakarta: Pusdiklat Lektur Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Depag RI, 2007
- Al-Lughawî, Abû Thayib, *Marâtib al-Nahwiyyîn*, (*tahqîq* Muhammad Abi al-Fadhl Ibrahîm, Kairo: t. p., 1955

- Al-Mausû'ah al-'Arabiyah al-Muyassarah*, terbit atas kerjasama antara Kairo dan New York, Franklin Book Program dan Dâr al-Qalam, 1965
- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Tela'ah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995, Cet.3
- Majalah Majma', *Fuâd al-Awwal li al-Lughah al-'Arabiyah*, jilid-1, Oktober 1934
- Malibari, Ahmad Akram, *Jalâluddîn Abd al-Rahmân al-Suyûthî wa Manhajuhû fi al-Dirâsât al-Lughawiyah*, Disertasi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005
- Matsna HS, Muhammad, *Orientasi Pemikiran Semantik al-Zamakhshari Dalam Menafsirkan Ayat-Ayat Kalam*, Disertasi, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1999
- Al-Mubârak, Muhammad, *Fiqh al-Lughah wa Khashâ'ish al-'Arabiyah: Dirâsah Tahliiyah-Muqâranah li al-Kalimah al-'Arabiyah wa 'Ardh li Manhaj al-'Arabiyah al-Ashîl fi al-Tajdîd wa al-Tawlid*”, Damsiq: Dâr al-Fikr, 1964, Cet. 4.
- Mukarram, 'Abd al-'Âli Salim, *Jalâluddîn al-Suyûthî wa Âtsâruhû fi al-Dirasât al-Lughawiyâh*, Bairut: Muassât al- Risalah, 1409 H/1989 M, Cet. 1
- _____, *al-Madrasah al-Nahwiyah fi Misr wa al-Syâm*, Bairut: Dâr al-Syuruq, t. th
- Munawwir, Ahmad Walson, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, Yogyakarta Pondok pesantren “al-Munawwir”, 1984
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UI Press, 1985
- Nasution, Sahkholid, *Reformulasi Materi Nahwu Sebagai Solusi Alternatif Upaya Mengatasi Problematika Pembelajaran Bahasa Arab Untuk Tingkat Pemula: Studi Pemikiran*

- Nahwu Syauqi Dhayf*, Tesis Megister, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2003
- Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Depaƣ RI, hadiah dari *Khâdim al-Haramain al-Syarîfain* (pelayan kedu Tanah Suci), 1971
- Robins R.H, *A Short History of Linguistics*. London: Longman, 1990
- Al-Râjîhî, ‘Abduh, *Fiqh al-Lughah fî al-Kutub al-‘Arabiyah*, Bairut: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyah, 1979
- Rakhmat, Jalaluddin, *Psikologi Komunikasi*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994
- Russel, Bertand, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, New York: Simon and Schuster, 1948
- Al-Sa’rân, Maḥmûd, *‘Ilm al-Lughah: Muqaddamah li al-Qâri’ al-‘Arabî*, Bairût: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyah, t.th
- Al-Sâmurâ’î, Ibrâhîm, *Fiqh al-Lughah al-Muqâran*, Bairut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâyyîn, 1968
- Scott Meisami and Paul Starkey (Ed), *Encyclopedia of Arabic Literature*, London and New York: Routledge, 1998
- Al-Shâleḥ, Shubḥî, *Dirâsât fî Fiqh al-Lughah*, Bairut: Dâr al-‘ilm li al-Malâyyîn, 1970, Cet. 4
- Shihab, Muhammad Quraish, *Membumikan al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1994
- _____, *Mu’jizat al-Qur’an Dari Aspek Bahasa, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Ghaib*, Bandung: Mizan, 1999
- Sibawaihi, *al-Kitâb*, (Bûlâq: al-Mathba’ah al-Kubrâ al-Amîriyah, 1316 H
- Ibn al-Sirâj, Abu Bakar Muhammad bin Sahl, *al-Ushûl fî al-Nahw*, (*tahqîq*, Abdul Ḥusain al-Fatalî), Bairut: Muassasah al-Risâlah, 1988

- Sobur, Alex, *Semiotika Komunikasi*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2003
- Stetkevych, Jaroslav, *The Modern Arabic Literary Language, Lexical and Stylistic Developments*, London: The University of Chicago Press, 1970
- Suriasumantri, Yuyun S, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1994
- Al-Suyûthî , Jalâluddîn, *al-Muzhir fî 'Ulûm al-Lughah wa Anwâ'ihâ*, Bairut: Dâr al-Fikr, t. th
- _____, *Bugyât al-Wu'ât fî Thabaqât al-Lughawiyîin wa al-Nuhât*, (*Tahqîq* Muhammad 'Abd al-Fadhl Ibrahîm, Mesir: Dâr Ihyâ al-Kutub al-'Arabiyah, 1384 H/1964 M
- _____, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Bairut: Dâr al-Fikr, t. th, juz. 1
- _____, *al-Tahaddus bi Ni'mat Allah*, (*tahqîq* al-Yazâbait Maria Saratain), Kairo: al-Hai'ah al-Âmmah li Qushûr al-Tsaqâfah, 2003
- _____, *Husn al-Muhâdharah Fî Târîkh Mishr wa al-Qâhirah*, (*tahqîq*, Muhammad Abu al-Fadhal Ibrahim), Kairo: Dâr Ihyâ'i al-Kutub al-'Arabiyah, 1967
- Al-Sya'râni, Abd al-Wahab, *al-Thabaqât al-Shugrâ*, (*tahqîq* Abdal-Qadir Ahmad 'Atha'), Kairo: Maktabah al-Qahirah, 1970
- Syâhîn, 'Abd al-Shabûr, *Fî 'Ilm al-Lughah al-Âm*, Bairut: Muassah al-Risalah, t.th
- Al-Syaibânî, Muhammad Ibrâhîm, *Dalîl Makhthûthât al-Suyûthî wa Amâkîn Wujûdihâ*, (al-Kuwait: Maktab Ibn Taimiyah, 1983
- Al-Syak'ah, Musthafa, *Jalâluddîn al-Suyûthî, Masîratuhû al-Ilmiyah wa Mabâhistuhû al-Lughawiyah*, Kairo: Musthafa al-Halab, 1981

- Al-Syidyâq, Ahmad Faris, *Sirr al-Layâl fî al-Qalb wa al-Ibdâl*, Istanbul, t.p, 1284
- Al-Syihâbî, al-Amîr Mushthafâ, *al-Musthalahât al-‘Ilmiyah: fî al-Lughah al-‘Arabiyah fî al-Qadîm wa al-Ḥadîts*, Kairo: Ma’had al-Dirâsaât al-‘Arabiyah al-‘Âliyah, 1955
- Tarzî, Fuâd, *al-Isytiqâq*, Bairut: Dâr al-Kutub, 1968
- Al-Tawwâb, Ramadhân ‘Abd, *Fushûl fî Fiqh al-Lughah*, Kairo: Maktabah al-Khânijî, 1979
- _____, *Manâhij Tahqîq al-Turâts Bain al-Qudâmâ wa al-Muhdatsîn*, (Kairo: Maktabah al-Khânijî, 1986
- Al-Thawîl, Rizqi, *Fî Ushûl al-Nahw wa Târîkhihî, al-Khilâf Baina a-Nahwiyyîn: Dirâsah, Tahlîl, Taqwîm*, Makkah al-Mukarramah: Maktabah al-Faishâliyah, 1974
- Al-Thibâ’, Iyâd Khâlîd, *al-Imâm al-Hâfîzh Jalâluddîn al-Suyûthî, Ma’lamah al-Ulûm al-Islamiyah*, Damsiq: Dâr al-Qalam, 1996
- Tjakrasasmita, Uka, *Kajian Naskah-Naskah Klasik dan Penerapannya Bagi Kajian Sejarah Islam di Indonesia*, Jakarta: Pusdiklat Lektor Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Depag RI, 2006
- Al-Tsa’âlibî, Abu Manshûr ‘Abd al-Malik Ibn Muḥammad Ibn Ismâ’îl, *Fiqh al-Lughah wa Sirr al-‘Arabiyah*, (*tahqîq* Jamâl Thalabah), Bairut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2001
- Umam, Chatibul, *Aspek-aspek Fundamentalis Dalam Bahasa Arab*, Studia Islamika, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta: no. 3, 1977
- Umar, Ahmad Mukhtâr, *‘Ilm al-Dalâlah*, (Kuwait: Maktabah al-‘Arabiyah li al-Nasyr wa al-Tauzî’, 1982), h. 11
- Verhar, J.W.M, *Pengantar Linguistik*, Yogyakarta: UGM Press, 1989

- Wâfi, ‘Ali ‘Abd al-Wâhid, *Fiqh al-Lughah*, Kairo: Dâr Nahdhah Mashr li al-Thab’i wa al-Nasyr, 1941
- _____, *‘Ilm al-Lughah*, Kairo: Dâr Nahdhah Mashr li al-Thab’i wa al-Nasyr, 1945
- Wajdi, Farîd, *Dâirat al-Ma’arif fi al-Qarn al-‘Isyrîn*, Bairut: Dâr al-Ma’rifah, 1971
- West, Red, *The Way of Language*, New York: Hartcourt Brace Jovanovich, 1975
- Williams, T. Hudson, *A Short Introduction To The Study of Comparative Grammar*, (Indo-European). Cardiff: The University of Wales Press Board, 1935
- Ya’kûb, Amîl Badî’, *Fiqh al-Lughah al-‘Arabiyah Wa Khashâishuhâ*, Bairut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyah, 1982
- Yâsîn, Muhammad Husain Âli, *al-Dirâsât al-Lughawiyah ‘Inda al-‘Arab Ilâ Nihâyah al-Qarn al-Tsâlist*, Bairût: Mansyûrât Dâr Maktabah al-Hayât, 1980
- Al-Yusû’î, Luweis Ma’lûf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A’lâm*, Bairut: Dâr al-Masyriq, 1986, Cet ke-30
- Zaidân, Jurjî, *al-Falsafah al-Lughawiyah wa al-Alfâzh al-‘Arabiyah*, Kairo: Dâr al-Hilâl, t.th
- Al-Zubaidî, Abu Bakar, *Lahn al-‘Awâm*, (*taḥqîq* Ramadhân Abd al-Tawwâb), Kairo: al-Mathba’ah al-Kamâliyah, 1964

GLOSSARY

- Afdhaliyât al-‘Arabiyah* : keistimewaan-keistimewaan bahasa Arab
- al-‘Ajam* : Non-Arab
- al-‘Arabiyah* : Dalam pengertian dahulu adalah *al-nahw*. Oleh karena itu perkataan Jalâluddîn al-Suyûthî “aku diberinya lisensi untuk mengajarkan *al-‘arabiyah*” maka yang dimaksud dengannya adalah *al-nahw*.
- al-Ashwâth al-Lughawiyah* : bunyi bahasa. ‘*Ilm al-Ashwâth* biasa diterjemahkan dengan fonologi
- al-Balâghah* : Ilmu khusus dalam bahasa Arab yang membahas tentang keindahan bahasa atau susunan bahasa. Dalam wacana linguistic modern ilmu ini biasa diterjemahkan dengan ilmu *stylistic*.
- al-Dakhîl* : Kosakata-kosakata asing yang masuk dan terserap ke dalam bahasa Arab akan tetapi belum banyak berlaku padanya system bahasa Arab.
- Fiqh al-Dakwah* : Intinya adalah kajian-kajian tentang dakwah dengan menggunakan kerangka *fiqh*.
- Fiqh al-Lughah* : Ada beberapa pengertian tentang ilmu ini antara lain adalah *Ilm* tentang segala sesuatu yang terkait dengan kata-kata bahasa Arab atau

yang dikenal juga dengan istilah *matn al-lughah*. Termasuk juga dalam hal ini ilmu tentang dialek-dialek bahasa arab atau yang dikenal dengan *al-lahjât al-'arabiyah*. Ada juga yang mengatakan bahwa ilmu ini adalah sama dengan *comparative philology* yang meneliti dan memperbandingkan bahasa Arab dengan bahasa-bahasa Semitik lainnya yang serumpun. Terakhir ada pula yang memahami bahwa istilah ini adalah istilah khusus yang hanya berlaku dalam kajian-kajian terhadap bahasa Arab atau yang lebih populer adalah '*ilm al-lughah al-khas* sebagai lawan dari '*ilm al-lughah al-âm* atau *General Linguistics*.

Fiqh al-Siyâsah

: Banyak definisi tentang istilah ini tapi intinya adalah kajian dalam lapangan politik dengan menggunakan kerangka *fiqh*.

al-Fuashhâ

: biasanya kata ini selalu digandengkan dengan *al-lughah* sehingga menjadi *al-lughah al-fushhâ* yang selalu diterjemahkan dengan bahasa standar, baik, yang *shahîh* bernilai tinggi dan lain sebagainya. Maka di sini bahasa al-Qur'anlah yang menjadi standar acuan legitimasinya.

al-Gharîb

: kata-kata aneh atau asing yang terdapat di dalam bahasa arab tetapi tidak dikenal atau dimengerti

oleh orang-orang arab dahulu terutama mengenai kata-kata yang terasa asing yang terdapat dalam al-Qur'an.

al-Gharîzah

: Ini teori lain tentang asal muasal bahasa yang sekarang bisa kita sebut dengan teori konvensional atau instinc manusia (nativistik).

Ghazârat al-Mufradât

: kaya dengan kosakata-kosakata

Hâsyiyah

: Keterangan atau penjelasan tambahan dari seseorang (editor) terhadap sumber asli. Dalam konteks ini, *Hâsyiyah* dimaksud, boleh jadi, keterangan tambahan terhadap suatu kitab tertentu yang dimuat di bagian pinggir dalam kitab tersebut tetapi keterangan itu ditambahkan oleh para pen-*tahqiq*-nya. Atau boleh jadi juga, *Hâsyiyah* ini berarti keterangan tambahan dari kitab yang telah di-*syarh* orang lain. Inilah yang disebut juga *syarh al-syarh* (penjelasan dari penjelasan).

Hayât al-lughah

: Kehidupan bahasa atau biasa juga diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan *the life or language*.

al-I'râb

: suatu system dalam bahasa Arab yang mengatur tata cara bagaimana membaca bunyi akhir kata dalam kalimat.

Ijtihâd

: Proses oleh pikir yang dilakukan secara sadar dan bertanggung jawab untuk menghasilkan kesimpulan hukum yang baik atau layak. Orang

	yang melakukan itu disebut dengan <i>mujtahid</i> .
<i>Ikhtashâr, Mulakhkhash</i>	: Ringkasan atau mensarikan isi suatu kitab tertentu.
<i>‘Ilm al-Dalâlah</i>	: Biasa diterjemahkan dengan ilmu makna atau symbol atau juga ilmu semantik dan semiotik.
<i>‘Ilm al-Lughah al-Ijtimâ’î</i> sosiologi bahasa	: Ilmu Sosio-linguistik atau Ilmu
<i>‘Ilm al-Lughah al-Nafs î</i>	: Ilmu psycho-linguistik atau ilmu jiwa bahasa
<i>‘Ilm al-Lughah</i>	: Ilmu bahasa atau linguistics
<i>‘Ilm al-Uslûb</i>	: ilmu Stylistik.
<i>‘Ilm Ushûl al-Kalimât</i>	: ilmu Etimologi
<i>al-‘Isytiqâq</i>	: Kata ini biasanya diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan kata derivasi. Akan tetapi ada lagi di dalam bahasa Arab ini istilah lain yang dikenal dengan sebutan <i>‘ilm al-Isytiqâq</i> , maka yang dimaksud di sini adalah ilmu Etimologi.
<i>al-Isytirâk</i>	: Satu kata yang memiliki beberapa makna yang serupa atau bisa diterjemahkan dengan homonim (<i>homonyme</i>).
<i>Karâris</i>	: Secara etimologi, kata ini seakar dengan kata <i>kurrâsah</i> yang biasa diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan buku tulis. Di dalam kamus <i>al-Munjid</i> kata ini diartikan dengan bagian dari kitab.

<i>Kunniyah</i>	: Nama kecil yang diberikan kepada seseorang untuk “penyamaran” atau penghormatan baginya.
<i>Lahjah</i>	: dialek
<i>al-Lahn</i>	: Kata ini dapat kita terjemahkan dengan kesalahan bacaan atau kesalahan membaca bunyi-bunyi akhir dari kalimat tertentu dalam bahasa Arab sehingga menyebabkan kesalahan dalam makna dan pemahaman.
<i>Laqab</i>	: Gelar yang diberikan kepada seseorang baik sebagai penghormatan atau malah penghinaan.
<i>al-Lughah</i>	: Kata ini biasa diartikan dengan bahasa. Maka kemudian istilah <i>al-lughah al-‘arabiyah</i> biasa diterjemahkan dengan bahasa Arab.
<i>al-Lughawî</i>	: Secara literal ini berarti ahli bahasa atau ahli ilmu bahasa (linguist). Di dalam diskursus <i>fiqh al-lughah</i> di kalangan arab klasik, kata ini berarti seseorang yang berhasil mengoleksi sekian banyak kosakata asing atau kosakata aneh (<i>gharîb</i>) yang terdapat dalam bahasa Arab <i>fushhâ</i> atau bahasa al-Qur’an, atau bisa juga orang yang telah menulis sebuah <i>mu’jam</i> atau kamus bahasa Arab. Sementara dalam wacana linguistik modern sekarang kata ini bisa saja berarti pakar bahasa atau linguist.
<i>Matn al-lughah</i>	: ilmu tentang <i>al-alfâzd al-‘arabiyah</i>

<i>al-Mu'arrab</i>	: Kosakata-kosakata asing yang masuk dan terserap ke dalam bahasa Arab akan tetapi sudah banyak berlaku padanya system bahasa Arab.
<i>al-Mu'jam</i>	: Ini adalah istilah arab lama yang secara sederhana sekarang bisa kita terjemahkan dengan kamus atau juga bibliografi
<i>al-Mufradât</i>	: Kosakata dalam bahasa Arab. Senada dengan ini ada juga istilah lain yang tidak terlalu berbeda dengan istilah di atas yakni <i>al-alfâz al-'arabiyah</i> .
<i>al-Muḥdatsîn</i> (kontemporer)	: Ulama-ulama sekarang
<i>Muta'addidu al-lisân</i>	: Istilah ini di dalam bahasa Inggris disebut <i>Polyglotte</i> yang berarti kemampuan atau penguasaan seseorang terhadap beberapa bahasa.
<i>al-Mutamâtsilain</i>	: dua huruf yang bunyinya mirip atau serupa
<i>al-Mutaqâribain</i>)	: dua huruf yang bunyinya berdekatan
<i>al-Mutarâdif</i>	: Lafazh atau katanya berbeda-beda akan tetapi maknanya satu atau yang populer disebut dengan istilah sinonim (<i>synonime</i>)
<i>al-Naḥt</i>	: kata-kata singkatan
<i>al-Naḥw</i>	: Ilmu khusus dalam bahasa Arab yang membahas tentang <i>i'râb al-kalimat</i> atau biasa diterjemahkan

dengan ilmu sintaksis dalam linguistic modern. Di dalam bahasa Arab ada satu ilmu lagi yang biasa digandengkan penyebutannya dengan ilmu ini yakni ‘ilm al-Sharf, yakni ilmu yang khusus membahas mengenai bentuk dan struktur kata (*al-abniyah wa al-awzân*) dalam bahasa Arab. Di dalam wacana linguistics modern ilmu ini disebut dengan dengan morfologi. Ada juga di kalangan para para linguistic modern yang menerjemahkan ilmu morfologi ini dengan ‘ilm al-bunniyah.

- al-Nahwî* : orang yang ahli dalam ilmu nahwu
- Nisbat* : Ini bisa berarti kekerabatan yang ditarik dari garis pihak bapak, atau penamaan yang berkaitan dengan tempat lahir, aliran yang dianut, dan lain sebagainya.
- al-Qudama’* : Ulama-ulama terdahulu (klasik)
- Shirâ’u al-Lughât* : asimilasi bahasa
- Syaikh* : Guru yang ahli dalam bidang tertentu
- Syarh* : Secara sederhana dapat kita sebut sebagai “penjelasan”. Jadi, dalam konteks ini, maka *syarh* yang dimaksud adalah penjelasan tentang satu buku tertentu. Misalnya kitab *Shahîh al-Bukhârî* di-*syarh* oleh kitab *Fath al-Bâri* karangan al-Asqalânî.

<i>Ta'liqât</i>	: Secara sederhana berarti mengaitkan suatu. Dalam konteks ini yang dimaksud adalah di mana seseorang ketika menulis sebuah kitab dalam ilmu-ilmu tertentu maka dia mengaitkannya kepada kitab-kitab standar pada masa itu. Istilah <i>Ta'liqât</i> ini sekarang barangkali bisa kita samakan dengan, atau kita sebut sebagai karya-karya editorial belaka.
<i>Ta'wîl</i>	: Kata ini bisa kita artikan dengan mengalihkan makna yang bersifat <i>lafzî</i> kepada yang bersifat <i>ma'nawî</i> atau pengalihan dari yang <i>haqîqî</i> (hakikat) kepada yang <i>majâzî</i> (<i>metafora</i>).
<i>Tahqîq</i>	: edit
<i>al-Talaqqî wa al-'Aradh</i>	: Ini adalah adalah sebuah istilah yang berarti mengajarkan orang lain bagaiman cara membaca sesuatu dengan menyuuruh orang tersebut menirukan bacaan yang dibaca, kata <i>talqîn</i> adalah seakar dengan kata ini.
<i>al-Tashrîf</i>	: suatu system dalam bahasa Arab yang mempelajari bentuk (<i>form</i>) kata dalam bahasa Arab. Dalam kontek ini, bisa juga disebut sebagai sebuah sistem derivasional.
<i>al-Tawâdhu'</i> atau <i>al-Ittifâq</i>	: istilah ini terkadang disebut juga dengan <i>al-wadh'u</i> bahkan ada juga yang menyebutnya dengan <i>ishthilâhî</i> . Ini adalah satu teori lain tentang asal musal bahasa yang

sekarang bisa kita sebut dengan teori konvensional.

al-Tawriyah

: kata ini bisa diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan “sesuatu yang membingungkan”

Tawqîfî

: Ini adalah satu teori tentang asal muasal bahasa yang meyakini pandangannya kepada wahyu atau ilham dari Tuhan. Sekarang diterjemahkan dengan teori teologis.

al-Tudhâdh

: Satu kata yang memiliki dua makna yang saling berlawanan antara satu dengan lainnya.