

ILMU NAHWU: PRINSIP-PRINSIP DAN UPAYA PEMBAHARUANNYA (KAJIAN EPISTEMOLOGIS)

Oleh: Zamzam Afandi Abdillah*

Nahwu, semula kemunculannya dimaksudkan sebagai pelurusan atas penyimpangan berbahasa dan menjadi tata bahasa. Tetapi dalam perkembangannya, kajian Nahwu melampaui kepentingan dan fungsi tersebut, ia menjadi sebuah disiplin ilmu yang sarat dengan teori yang bersifat spekulatif. Oleh karena itu, kemudian muncul para tokoh yang menggugat nahwu yang demikian ini dan mencoba membongkar dan menata ulang sistem tata bangunnya.

Nahwu: Latar Belakang Pertumbuhan dan Perkembangannya.

Dalam *al-Muqaddimah*-nya, Ibnu Khaldun memandang ilmu Nahwu sebagai bagian integral dari seluruh pilar linguistik Arab (*'Ulûm al-Lisân al-'Arabi*) yang terdiri dari empat cabang ilmu, yakni: ilmu bahasa (*'Ilm al-Lughah*), ilmu nahwu (*'Ilm al-Nahwi*), ilmu bayan (*'Ilm al-Bayân*) dan ilmu sastra (*'Ilm al-Adab*)¹. Disiplin Nahwu ini pada masa formasinya sangat sederhana dan bersifat praktis. Didorong semangat rasa tanggungjawab terhadap agama, ilmu Nahwu dimaksudkan sebagai pelurusan terhadap bacaan-bacaan bahasa Arab (terutama ayat-ayat al-Qur'ân) yang dianggap menyalahi bacaan konvensional. Kesalahan-kesalahan bacaan tersebut dalam tradisi bahasa dan bangsa Arab disebut "*al-Lahn*"², yaitu

* Penulis adalah staf pengajar pada fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

¹ Ibnu Khaldun, *al-Muqaddimah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, tt), hlm. 453.

² Persoalan "*lahn*" ini sebenarnya telah mulai muncul sejak Nabi SAW masih ada. Terjadi pula pada masa al-Khulafâ' al-Râsyidûn, tetapi *lahn*

kekeliruan dalam berbahasa yang karenanya telah dianggap tidak fasih lagi.

Adalah Abu al-Aswad al-Du'ali, seorang hakim di kota Basrah, Irak, pada masa pemerintahan Ali bin Abi Thalib merasa prihatin terhadap semakin maraknya *lahn*. Abu al-Aswad yang juga sebagai ahli qira'ah (*Min ahl al-Qurrā'*, ahli dalam aneka ragam bacaan al-Qur'an) tentu merasa sangat bertanggungjawab untuk menjaga al-Qur'an dari pengaruh *lahn*. Oleh karena itu, dia mulai merumuskan tanda-tanda bacaan tertentu untuk mempertahankan bacaan yang mutawatir sanadnya. Dalam hal ini bacaan al-Qur'an yang ditulis pada masa khalifah Utsman bin Affan (*al-Mushhaf al-Utsmānī*).

Tanda-tanda bacaan yang dirumuskan oleh Abu al-Aswad ini sangat sederhana, yakni hanya berupa titik-titik. Titik dibagian atas sebuah huruf, titik dibagian bawah huruf, dan titik di bagian kiri-atas sebuah huruf.³ Titik-titik pada huruf inilah yang dikemudian hari dikenal dengan istilah *al-Fatḥah*, *al-Kasrah* dan *al-Dammah*, kemudian pada periode perkembangan Nahwu, dalam arti yang sebenarnya, *fatḥah*, *kasrah* dan *dammah* menjadi bagian terpenting dalam pembicaraan ilmu Nahwu tersebut, yaitu dijadikan sebagai tanda-tanda *l'rāb* (*'alamāt al-'rāb*).⁴

baru menjadi perhatian dan kesadaran kolektif di masa pemerintahan Bani Umayyah dimana pada masa ini yang membuat kesalahan berbahasa (*lahn*) tidak saja kalangan masyarakat awam, tetapi bahkan kalangan yang dianggap ahli bahasa juga melakukan hal yang sama, lihat, Said al-Afghani, *Min Tārīkh al-Nahwī*, (Beirut: Dār al-Fikr, tt.), hlm. 8-9.

³Lihat, Tamām Hassān, *al-Ushūl: Dirāsah Epistimūlūjiyyah li al-Al-Fikr al-Lughawī Inda al'Arab*, (Mesir: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-Ammah li al-Kitāb, 1982), hlm. 30.

⁴Karena gagasan dan penemuan tanda-tanda bacaan inilah Abu al-Aswad dianggap sebagai bapak ilmu Nahwu. Meskipun sesungguhnya jika dicermati dalam berbagai literatur tentang Nahwu terdapat dua persoalan yang selalu menyita perhatian para penulisnya; pertama, siapa sebenarnya penggagas pertama ilmu Nahu ini, kedua, apa yang menjadi latar belakang atau yang memotivasi lahirnya Nahwu. Terkait dengan persoalan pertama paling tidak terdapat lima nama yang secara kontroversial disebut-sebut

Ilmu Nahwu sebagaimana yang kita kenal sekarang ini yang sarat dengan berbagai aturan dan teori merupakan hasil dari sebuah proses yang cukup panjang dalam sejarah linguistik Arab. Dimulai dengan kegiatan kodifikasi dan sistematisasi kosa kata bahasa Arab yang cukup menyita waktu, barulah para ahli bahasa (*al-Lughawiyyun, linguist*) membangun dan meletakkan prinsip-prinsip dasar aturan bahasa tersebut.⁵ Prinsip-prinsip dasar Nahwu pada mulanya bersifat sangat sederhana⁶ kemudian berkembang

sebagai penggagas lahirnya Nahwu yaitu; Abu al-Aswad al-Du'ali, Ali bin Abi Thālib, Umar bin Khattāb, Abdurrahman bin Hurmuz dan Nāshir bin 'Ashim al-Laitsi. Lihat, Abd al-Sālim Mukrim, *al-Qur'ān al-Karīm Wa Atsaruhu Fi al-Dirāsāt al-Nachwiyyah*, (Mesir: Dār al-Ma'ārif, tt.), hlm. 49. Baca pula Syaui Dhaif, *al-Madāris al-Nachwiyyah*, (Mesir: Dār al-Ma'ārif, tt.), phlm.11-13. Kajian ini tidak akan larut dan terjebak pada kontroversi di atas, sebab hampir dapat dipastikan semua nama yang disebut tadi memiliki peran masing-masing dalam membidani kelahiran dan pertumbuhan Nahwu. Abu al-Aswad al-Du'ali, misalnya, seperti telah penulis sebutkan, dalam banyak literatur hampir disepakati sebagai penggagas pertama ilmu Nahwu dan berjasa merumuskan konsep l'rab dan pembagiannya, sedangkan para muridnya, yaitu Anbasah al-Fil, al-Aqran, Nahshir bin 'Ashim dan Yahya bin Ya'mur, mengembangkan rintisan gurunya tersebut dan berjasa merumuskan istilah-istilah teknis semisal al-mubtada', al- Fāil dan al-Maf'ūl. Kemudian para murid dari murid-murid Abu al-Aswad terutama Ibnu Abi Ishāq al-Hadrami, 'Isa bin 'Umar al-Tsaqafi dan Abu 'Amr bin al-'A'la, lebih jauh mengembangkan teori-teori yang telah dirintis di atas dengan cara membuat rumusan tata bahasa yang sedikit lebih luas dengan melakukan penelitian mendalam mengenai karakter bahasa Arab, mererka juga dianggap sebagai penggagas prinsip *al-Ta'wil* dan *al-Qiyās* dalam Nahwu, lihat, Syaui Dhaif, *al-Madāris al-Nachwiyyah*, hlm. 18. Sementara terkait dengan persoalan kedua (latar belakang lahirnya Nahwu), hampir semua literatur yang tersedia sependapat bahwa Nahwu lahir karena didorong oleh semakin maraknya *lathn*.

⁵Muhammad 'Abid al-Jābiri, *Takwīn al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirāsāt al- Wachdah al-'Arabiyyah, 1989), cet. IV, hlm.76.

⁶Ahmad Amin bahkan menggambarkan bahwa ilmu Nahwu bermula hanya merupakan aktifitas mendengarkan perkataan orang-orang tertentu (yang dianggap fasih). Kemudian dijadikan kesimpulan dan rumusan l'rab baik *rafa'*, *nashab* dan lainnya. Lihat, *Diuchā al-islām*, (Mesir: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1974), cet.VIII, hlm. 277.

menjadi sebuah ilmu yang sangat pelik dan rumit. Nahwu tidak lagi sekedar berfungsi sebagai aturan atau tata bahasa yang bersifat deduktif, tetapi juga telah menjadi-salah satu- instrumen memahami al-Qur'an itu sendiri yang pada gilirannya memunculkan banyak teori yang dikembangkan oleh para ahli Nahwu (*al-Nuḥāt*, grammarians).

Teori-teori Nahwu ini kian bertambah rumit setelah ilmu ini juga dikembangkan oleh para teolog (*al-Mutakallimūn*) dan juga para filosof (*al-Falāsifah*) yang berupaya memasukkan prinsip-prinsip logika dan rasionalitas ke dalam ilmu Nahwu.⁷ Kesan rumit dan pelik ini diperparah lagi dengan munculnya aliran-aliran dalam Nahwu; aliran Basrah, Kufah, Bagdad dan Andalusia yang masing-masing memiliki karakter dan mengembangkan prinsip-prinsipnya sendiri.

METODE DALAM PROSES ILMIAH BAHASA ARAB

Terlepas dari siapa para tokoh penggagas lahirnya ilmu Nahwu dan apa peran masing-masing dari mereka, yang pasti aktifitas ilmiah tersebut telah menjadi catatan penting dalam sejarah intelektual islam yang menandai adanya suatu perubahan radikal dalam dunia kebahasaan Arab. Aktifitas intelektual tersebut telah merubah bahasa Arab dari sebuah bahasa non ilmiah (tidak dapat dipelajari dengan metode ilmiah) menjadi bahasa yang memiliki aturan dan sistem seperti lazimnya obyek ilmiah lainnya.

Dalam kaitan ini Khalil bin Ahmad al-Farāhīdi (100-170 H) dipandang sebagai orang yang paling berjasa dalam proses ilmiah yang sebenarnya dalam bahasa Arab. Pengetahuannya yang luas baik tentang hadits, fikih, bahasa, matematika dan logika formal

⁷Penerapan prinsip-prinsip logika formal (*mantiq*) dalam nahwu ini antara lain dikembangkan oleh Abu Hasan al-Rummāni yang hidup pada tahun 296-394 H. Di samping sebagai teolog Mu'tazilah, dia juga dikenal sebagai pakar dibidang nahwu, fiqh dan bahasa. Karena teori nahwunya yang sangat bernuansa logika itulah al-Rummāni mendapat kritikan pedas dari Al- al-Fārīsi yang juga seorang pakar nahwu, lihat Ahmad Amin, *Ibid.*, hlm.295.

(*manthiq*) dan didukung dengan kecerdasan yang luar biasa, ilmu Nahwu ia kembangkan sedemikian rupa baik secara teoretik maupun cakupan kajiannya. Dengan kata lain, bahasa Arab mulai benar-benar menjadi bahasa yang ilmiah dan dapat dipelajari secara metodologis dan sistematis sejak bahasa tersebut dibuat rumusan tata bahasanya yang komprehensif oleh Khalil bin Ahmad al-Farāhīdi ini.⁸

Khalil tidak saja mengembangkan, melengkapi dan memperluas teori-teori yang telah dirintis oleh Abu al-Aswad al-Du'ali dan para muridnya, atau yang dikembangkan para murid dari murid-murid Abu al-Aswad, tetapi bahkan secara spektakuler dan genuin dia perkenalkan berbagai teori baru.

Dalam soal Nahwu, Khalil memperkenalkan berbagai istilah dan teori semisal *al-Mubtada'* dan *al-Khabar*, *Kāna*, *Inna* dan saudara-saudaranya beserta fungsi dan cara kerja masing-masing. Ia juga sebagai pembuat kategori atau klasifikasi kata kerja transitif (*al-Af'āl al-Muta'addiyah*) baik yang berobyek (*maf'ūl bih*) tunggal, dua atau beberapa obyek. Juga perumus istilah *al-Fā'il* dan berbagai jenis *maf'ūl*-nya, *al-Chāl*, *al-Tamyiz*, *al-Tawābi'*, *al-Nidā'* berikut macam-macamnya, kata benda bertanwin (*munsharif*) dan kata benda yang tidak bertanwin (*ghairu munsharif*) dan teori-teori lain yang lengkap dengan definisi masing-masing dan metode penyusunannya.⁹

Tidak berhenti sampai di situ kreasi dan inovasi persoalan kebahasaan yang dilakukan Khalil, lebih jauh lagi ia menciptakan teori-teori bahasa lain yang kemudian dikenal istilah *al-Sharf* atau *al-Tashrif* atau bahkan secara umum dapat dikategorikan ke dalam istilah *al-'Ulūm al-Lughawiyah* (linguistik). Berbagai bentuk wazan (timbangan pola kata) semisal *tsunā'i*, *tsulātsi*, *rubā'i* dan *khumāsi* (kata kerja yang terdiri dari dua, tiga, empat dan lima huruf)

⁸Lihat, Syauqi Dhail, *al-Madāris al-Nahwiyyah*, phlm.34-46, baca pula Abid al-Jabiri, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*, hlm.81.

⁹Syauqi Dhail, *al-Madāris*, hlm. 34-35.

dengan berbagai klasifikasinya dan aturannya seperti yang kita kenal sekarang ini adalah jasa dan warisan terbesar Khalil.

Klasifikasi atau kategorisasi kata di atas menandai bahasa Arab sebagai bahasa ilmiah yang dapat dipelajari secara metodologis. Penentuan makna setiap kata dan derivasinya juga dapat dilacak dan ditelusuri melalui teori-teori tersebut. Rumusan-rumusan teoretis tadi oleh Khalil dituangkan ke dalam magnum opusnya "*Kitāb al-'Ain*".¹⁰ Seperti telah disebutkan di atas bahwa Khalil di samping menguasai pengetahuan tradisional Islam semisal Hadits, Fikih dan Nahwu, ia juga memiliki pengetahuan yang mendalam mengenai matematika, logika formal dan musik. Pengetahuan disiplin-disiplin tersebut oleh Khalil tidak sekedar dikuasainya sebagai pengetahuan yang normatif dan statis, tetapi ia kembangkan dan dijadikan pengetahuan yang interdisipliner dan integral, paling tidak dari segi metodologinya.

Pengetahuannya yang mendalam terhadap matematika dan musik, misalnya, telah mengilhaminya menciptakan pengetahuan yang di dalamnya dibahas berbagai nada bunyi puisi-puisi Arab dan aturan-aturannya. Sebuah kreasi yang dianggap sebagai karya yang paling original dan sempurna dari sejak diciptakan hingga saat ini sehingga baik para ahli bahasa maupun yang lain sulit menemukan segi kelemahan ilmu yang kemudian dikenal dengan nama *al-Arūdī wa al-Qawāfī* ini.

Kedua disiplin yang mengandalkan rasio dan rasa (matematika dan musik) itu pulalah, menurut al-Jabiri, sangat mewarnai metode penyusunan dan perumusan berbagai kata dan akarnya oleh Khalil seperti yang tertuang dalam *kitāb al-'Ain*. Al-Jabiri menyatakan bahwa apabila seseorang mencermati aspek epistemologi yang dibangun Khalil dalam menyusun rumusan tentang bahasa, pasti ia akan menyimpulkan bahwa metode dan

¹⁰Buku tersebut lebih tepat disebut sebagai sebuah mu'jam (kamus) meskipun di dalamnya diuraikan secara luas hal-hal lain yang terkait dengan bahasa Arab. Sesuai dengan namanya, kamus ini dimulai dengan menyajikan kata-kata berbahasa Arab yang hurup pertamanya berupa 'ain'

rumus matematikalah yang menjadi acuan Khalil di samping rasa sensitivita musiknya yang amat peka itu. Terlebih lagi pada saat itu musik adalah bagian dari matematika.¹¹

Pengaruh matematika pada metode Khalil dalam penyusunan dan perumusan kata-kata Arab ini terutama tampak pada bagaimana ia mengolah dan mengelola huruf-huruf hija'iyah. Keduapuluh delapan huruf hija'iyah tersebut oleh Khalil dijadikan sebagai sebuah kelompok dasar (akar) yang darinya dapat diderivasi kelompok-kelompok lain yang bersifat cabang atau pengembangannya. Kelompok-kelompok cabang kata ini disusun dari mulai dua huruf hingga lima huruf. Metode tersebut jelas bertitik tolak dari metode matematika yang mendasarkan teorinya pada sejumlah angka pokok lalu dipecah atau dibagi ke dalam angka-angka yang lebih kecil.

Dalam pandangan Khalil, komposisi kata dalam bahasa Arab hanya berkisar dua hingga lima huruf. Oleh sebab itu, apabila terdapat kata-kata yang jumlah hurufnya lebih dari lima huruf, maka huruf-huruf tersebut dikategorikan sebagai huruf *zâidah* (tidak pokok, lebihan) yang tidak selalu harus dipertahankan, ia dapat dikembalikan pada akar atau asal katanya.

Bertitik tolak dari teori di atas, Khalil mulai menyusun atau merangkai huruf-huruf *hija'iyah* antara satu dengan yang lain dimulai dengan dua huruf, tiga huruf, empat huruf hingga lima huruf sejauh memungkinkan dan memiliki makna seperti merangkai huruf *dâl* (دال) dengan huruf *ba'* (باء) seperti contoh berikut ini:

دب، دب، أدب، بدأ، داب، دبا. dan seterusnya sehingga, menurut sejarawan, tersusunlah sebanyak 12.305.412 kata.

Setelah selesai merangkai huruf-huruf *hija'iyah* ke dalam kata-kata sebanyak itu langkah Khalil selanjutnya adalah meneliti dan menyeleksi ulang dengan cermat satu persatu. Huruf-huruf yang telah tersusun dan terangkai apabila memiliki makna dan

¹¹Lihat, Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, hlm. 81.

berlaku di tengah masyarakat, maka kata-kata tersebut ia pertahankan. Sebaliknya, huruf-huruf yang telah tersusun dalam bentuk kata namun tidak memiliki makna, maka ia campakkan.

Dengan cara itu, berarti Khalil telah mengubah bahasa Arab, yang semula belum memiliki metode mencari makna dasar kecuali murni mendengar (*al-Simā'*) langsung dari komunitas tertentu yang dianggap representatif, menjadi sebuah bahasa yang memiliki aturan (wazan-wazan) baku.

Teori penyusunan kata dalam bahasa Arab yang sangat matematis dan rasional tersebut pada gilirannya membawa konsekuensi logis bagi perkembangan keilmuan bahasa ini. Misalnya saja, ukuran benar dan salah pada sebuah kata adalah tergantung sejauh mana kata tersebut dapat diukur atau dikembalikan ke dalam kaidah-kaidah yang telah ditetapkan Khalil, bukan berdasarkan pertimbangan bahwa kata-kata itu ada dan berlaku atau tidak di tengah masyarakat. Dengan kata lain, teori Khalil ini lebih mengedepankan *al-Qiyās* daripada mencari informasi langsung dari tengah masyarakat (*al-Simā'*). Sejak kemunculan teori Khalil ini pula *al-Qiyās* berperan besar dalam berbagai perdebatan dalam dunia kebahasaan (linguistik) Arab.

PERKEMBANGAN ILMU NAHWU

Seiring dengan masuknya pengetahuan filsafat Yunani, logika khususnya pada abad pertengahan, maka bukan hanya cabang ilmu Kalam yang memanfaatkan teori dan metode berpikir logik tersebut, tetapi cabang-cabang pengetahuan Islam lainnya juga mengikuti berpikir serupa termasuk dalam kajian linguistik di mana Nahwu termasuk bagian darinya.

Fenomena ini dapat disaksikan pada berbagai pembahasan Nahwu yang kian kompleks dan rumit. Misalnya saja, jika semula elemen utama pembentuk (prinsip-prinsip) Nahwu adalah *al-Simā'*¹²

¹² *Al-Simā'*: secara harfiah berarti mendengar atau mendengarkan (Informasi), tetapi dalam konteks nahwu, istilah ini memiliki pengertian yang lebih spesifik, yaitu mendengarkan informasi tentang kasus kebahasaan dari

dan *al-Qiyās*¹³, maka pada abad pertengahan ini prinsip Nahwu yang paling menonjol dan dominan bahkan paling inti dalam setiap pembahasan adalah "*al-ʿmil*".

Kata *ʿmil* merupakan bentuk isim *fāʿil* dari kata *ʿamila* yang secara harfiah berarti "sesuatu yang bekerja atau pelaku". Tetapi dalam pengertian ahli Nahwu, *ʿmil* adalah "*hal-hal yang menyebabkan atau mempengaruhi yang lain dari segi iʿrabnya*". *ʿmil* tersebut dapat berupa kata yang tereksplisitkan secara jelas, juga dapat berupa huruf-huruf yang difungsikan sebagai *ʿmil*.

Berawal dari prinsip *ʿmil* ini pula kemudian lahir teori-teori lain yang merupakan pengembangan atau solusi bagi kasus-kasus tertentu yang tidak dapat dipecahkan dengan *ʿmil* yang bersifat verbal, misalnya saja muncul istilah *ʿmil maʿnawī* dan *ʿmil muqaddar* (yang diperkirakan). Juga muncul teori *al-illat* (ilat, causa) dengan berbagai macam dan ragamnya. Contoh dari pembahasan illat ini, sekedar contoh, pertanyaan seputar teori *al-Mubtadaʿ* dan *al-Fāʿil* yang dirumuskan oleh Khalil, di mana keduanya berfungsi sebagai subyek dan ber *iʿrab rafaʿ* sebagai tanda statusnya. Kemudian muncul teori *illat* dengan mempertanyakan siapa atau apa yang membuat keduanya ber *iʿrab rafaʿ*, amilkah atau mutakallim?

orang-orang tertentu yang dianggap memiliki otoritas dalam persoalan bahasa sehingga mereka selalu dijadikan rujukan atau bahkan menjadi penentu bagi validitas sebuah teori atau pembuatan aturan dalam tata bahasa. Mereka ini dalam tradisi Arab biasa disebut sebagai Ahl al-Badwi atau al-Aʿrāb. Baca al-Jābirī, *Takwīn al-ʿAql al-ʿArabī*, hlm. 75-76. Bisa pula diartikan sebagai sebuah penelitian atas suatu peristiwa bahasa yang dilakukan oleh oleh para ahli dengan cara mencari informasi dari sumber aslinya untuk memastikan keotentikannya dan baru kemudian dijadikan sebagai landasan teoretis.

¹³*Al-Qiyās* dalam Nahwu, menurut Ibrahim Anis, adalah "menjadikan bahasa yang dianggap benar (fasih) sebagai ukuran atau analogi dan model pembentukan suatu kalimat tertentu". Baca, Ibrahim Anis, *Mīn Asrār al-Lughah*, (Mesir: Maktabah al-Anjlu al-Mishriyyah, 1975), hlm.8.

Jadi, persoalan Nahwu kini bukan lagi sekedar serangkaian teori penataan dan pengaturan bahasa Arab seperti gagasan awal kelahirannya, tetapi telah menjadi bagian dari disiplin yang penuh spekulatif dan rasional. Itu sebabnya, kemudian muncul para tokoh yang berusaha membebaskan Nahwu dari berbagai kerumitan teori dan dari prinsip-prinsip yang mereka anggap tidak perlu ada, atau tidak terlalu signifikan. Di antara tokoh terkemuka yang mengkritik teori-teori Nahwu, khususnya teori amil tersebut adalah Ibnu Madhā' al-Qurthubi.

Kritikan-kritikan pedasnya ini ia tuangkan dalam karyanya "*al-Radd 'Alā al-Nuḥāt*" (Sanggahan atas Para ahli Nahwu". Tulisan-tulisan Nahwu model Ibnu Madhā' tersebut dan yang serupa kemudian oleh para penulis dan peneliti Nahwu dianggap sebagai pembaharuan dalam nahwu.

UPAYA PEMBAHARUAN ILMU NAHWU

Secara garis besar, upaya pembaharuan Nahwu dapat dikategorikan ke dalam tiga macam: Kritik dan penyederhanaan, restrukturisasi, dan redefinisi. Jadi, hingga saat ini, sejauh yang penulis ketahui, belum ada pembaharuan yang berupaya membongkar ilmu Nahwu dari sisi epistemologinya atau tatabangunnya secara komprehensif. Makalah ini hanya akan menampilkan dua tokoh Nahwu sebagai representasi priode klasik dan moderen, yaitu Ibnu Madhā' al-Qurthubi dan Ibrahim Mustafa.

I. Ibnu Madhā.

A. Kritik terhadap Beberapa Prinsip Dalam Nahwu.

Seperti telah disebutkan pada bagian sebelumnya, Ibnu Madhā' adalah salah seorang tokoh Nahwu klasik yang dengan keras melakukan kritik para ahli Nahwu lain, khususnya atas berbagai unsur atau prinsip Nahwu yang ia anggap tidak ada relevansinya dengan tujuan ilmu Nahwu. Kritik tersebut ia tuangkan dalam karyanya yang terkenal "*al-Radd 'Alā al-Nuḥāt*".

Tujuan dari penulisan buku tersebut dengan jelas dan tegas ia kemukakan sebagai berikut:

"Tujuan saya dalam kitab ini adalah membuang ilmu hal atau unsur nahwu yang tidak diperlukan oleh ahli Nahwu, dan mengingatkan (menunjukkan) kesalahan yang mereka sepakati di dalamnya"¹⁴

Dalam pandangan Ibnu Madha', unsur-unsur yang tidak signifikan atau bahkan tidak diperlukan sama sekali dalam Nahwu adalah *amil*, *illat*, *qias* dan *taqdir*. Namun dari keempat unsur yang ditolak oleh Ibnu Madha' itu, masalah unsur *amil* paling banyak mendapat perhatian para ahli Nahwu lain. Sebab seperti telah penulis sebutkan di atas bahwa *amil* merupakan prinsip yang paling dominan dibanding prinsip-prinsip lainnya.

Pada kebanyakan buku Nahwu dijelaskan bahwa setiap perubahan bunyi di akhir kata baik *rafa'*, *nashab*, *jar* dan lainnya, disebabkan adanya pengaruh dari *amil* yang mendahuluinya, baik *amil* tersebut berupa *amil lafdzi* (terucapkan) maupun *ma'nawi* (tak terucapkan) atau *amil muqaddar* (tersembunyi). Kalimat "*Jā'a Muhammadun*", misalnya, bunyi *rafa'* di akhir kata "Muhammad" tersebut adalah karena adanya pengaruh dari *amil lafdzi*, yaitu kata "*Jā'a*", atau kalimat "*Muhammadun Jā'a*", bunyi *rafa'* di akhir kata "Muhammad" itu adalah karena pengaruh *amil*, yaitu *amil al-lbitidā'*, karena statusnya menjadi *mubtada'*.

Dalam pandangan Ibnu Madhā' konsep tersebut adalah keliru, menucutnya yang menentukan perubahan harakat atau bunyi di akhir kata bukanlah *amil*, tetapi si pembicara itu sendiri. Baginya tidak ada hubungan pengaruh-mempengaruhi atau hubungan apapun antara satu kata dengan kata yang lain dalam bahasa.

¹⁴Ibnu Madhā', *Kitāb al-Radd 'Ala al-Nuḥāt*, taḥqīq Syauqi Dhāif, (Kairo: Dar al-Fikr, 1947), cet. 1, hlm.75.

Dengan demikian, Ibnu Madhā' telah melakukan satu revolusi besar dalam Nahwu dengan menggugat konsep *āmīl* yang begitu dominan dalam Nahwu, baik berbagai macamnya, syarat-syaratnya, segi penempatannya, disebut atau tidaknya *āmīl* dan seterusnya yang menurutnya sama sekali tidak berguna.

Di samping masalah *āmīl*, Ibnu Madhā' juga mengkritik konsep ahli Nahwu seputar "*al-Dhamāir al-Mustataroh*" (kata ganti yang tersembunyi). Ibnu Madhā' memulainya dengan isim *fā'il* seperti dalam kalimat "زيد ضارب عمرا" menurut kebanyakan ahli Nahwu dalam kata "*dhāribun*" tersimpan sebuah *dhamīr*. Begitu pula dalam kasus kalimat "زيد قام" dalam kata "*Qōma*" tersimpan *dhamīr* yang kembali pada kata "*Zaidun*". Dalam pandangan Ibnu Madhā' konsep-konsep seperti itu tidak diperlukan, sebab tanpa penjelasan-penjelasan yang demikian itu sebuah kalimat sudah dapat dipahami maknanya.

Selanjutnya Ibnu Madhā' juga menolak teori *al-Tanāzu'* (perebutan dalam masalah *āmīl*) seperti dalam kasus kalimat "قام ولعدوا إخوتك أو قاموا وقعد إخوتك" yang menurut para ahli Nahwu pada umumnya telah terjadi perebutan untuk berbuat (beramal) dengan cara memfungsikan satu *āmīl* saja. Menurut Ibnu Madhā' teori ini sama sekali tidak sejalan dengan realitas yang ada. Orang Arab sendiri tidak pernah menggunakan susunan kalimat seperti itu dalam berbahasa mereka, semua itu hanyalah ciptaan para ahli Nahwu yang mengada-ada. Bahkan, teori ini telah pula diterapkan dalam kasus-kasus lain semisal bab tentang "*Dhamīr* dan *a'lamā*".

Sebenarnya masih ada teori-teori Nahwu lain yang menurut Ibnu Madhā', tidak benar dan perlu dihilangkan dalam pembahasan Nahwu, seperti teori *isytiḥāl* dan tentang *illah* kedua atau ketiga dan lain sebagainya.

B. Tawaran Restrukturisasi Ilmu Nahwu

Di samping melancarkan kritik, Ibnu Madhā' juga menawarkan model alternatif ilmu Nahwu, terutama dalam soal sistem penyusunannya sehingga ilmu Nahwu menjadi mudah

dipelajari. Penataan kembali ini diperlukan karena selama ini banyak terjadi tumpang tindih antara bab satu dengan yang lain, atau kekurang- tepatan dalam penyusunan bab-babnya. Misalnya saja, dalam kasus *fi'il mudhâri'* yang bertemu dengan *nun tawkîd*, yang selama ini dimasukkan ke dalam bab atau kategori *fi'il mabni* ia dijadikan satu ke dalam kelompok *fi'il* yang *manshub* agar menjadi satu bahasan dengan *fi'il mudhâri'* yang didahului oleh *al-Nawâshib* (yang menashabkan). Begitu pula dalam kasus *fi'il mudhâri'* yang bertemu dengan *nun jama' niswah* (nun tanda plural mu'annats), mestinya dimasukkan ke dalam bahasan *fi'il mudhâri'* yang mabni majzum. Menurut Ibnu Madhâ', tidak ada perlunya menyebut *fi'il mudhâri'* dalam kasus tersebut dengan sebutan *majzum* di satu saat, dan sebutan *mabni* pada saat yang lain.

Dengan sistematika penyusunan baru ini, menurut Ibnu Madhâ' dapat mengefektifkan dan membuang beberapa pasal atau bab dalam Nahwu. Seperti bab tentang *Nawâsikh al-Mubtada' wa al-Khabar*. Sebab, bab-bab tersebut dibangun atas konsep amil. Begitu pula dalam kaitannya dengan bab "*Kâna*", pembahasan soal ini haruslah disatukan dengan pembahasan *fi'il* lain pada umumnya.

Begitu pula terkait dengan masalah isim yang tidak ditanwin, pembahasan soal ini disatukan dengan pembahasan isim yang tidak menerima tanwin atau *ghairu munsharif*. Juga dalam pembahasan soal huruf "*Lâ al-Nâfiyah*", tentang "*al-Mundâ'*", seharusnya pembahasannya disatukan saja.

Demikianlah intisari dari upaya pembaharuan ilmu Nahwu secara garis besar yang ditawarkan oleh Ibnu Madhâ' al- Qurthubi (dari Cordoba) yang tentu saja masih ada beberapa bagian yang belum tercover dalam tulisan ini. Namun demikian, apa yang termuat dalam penjelasan di atas dianggap telah merepresentasikan upaya kritik dan pembaharuan ilmu Nahwu yang diinginkan oleh Ibnu Madhâ' secara keseluruhan.

II. IBRAHIM MUSTHAFA

Ibrahim adalah seorang dosen pada fakultas Adab Universitas Fuad al-Awwal (kini menjadi Universitas Kairo). Pada tahun 1936 ia menyelesaikan karyanya di bidang Nahwu yang berjudul "*Ihya' al-Nahwi*" (Revitalisasi Ilmu Nahwu) dan setahun kemudian, yaitu pada bulan juli 1937, diterbitkan oleh *Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr*, Kairo dengan kata pengantar Dr. Taha Husain yang memuji buku tersebut.

Pada bagian pengantarnya, Ibrahim Musthafa menyatakan sebagai berikut:

"Buku ini membahas tentang Nahwu yang aku tekuni selama tujuh tahun tetapi aku sajikan hanya dalam beberapa lembar saja. Tujuanku adalah untuk mengubah metode Nahwu dalam mempelajari bahasa Arab, menghilangkan bahasan Nahwu yang memberatkan para pelajar dan menggantinya dengan cara-cara yang mudah dan simpel sehingga mereka dapat dengan mudah mempelajari bahasa Arab, juga mengantarkan mereka dapat memahami uslub-uslubnya (stylistikanya)"¹³.

Ide pembaharuan Nahwu Ibrahim mencakup banyak aspek, di antaranya yang terpenting adalah redefinisi Nahwu, penolakan terhadap *amil*, pembagian ulang masalah *ir'ab*, tanda-tanda *ir'ab* yang bersifat *far'iyah* dan lain sebagainya, seperti dalam uraian berikut:

1. Redefinisi Nahwu

Sebelum mengajukan definisi Nahwu menurut versinya, Ibrahim terlebih dahulu mengkritik para ulama Nahwu klasik yang pada umumnya memberi definisi Nahwu dengan: "*Pengetahuan yang dengannya dapat diketahui posisi akhir kata baik dari segi mu'rab maupun mabninya*"¹⁴.

¹³Lihat, Abd al-Muta'ali al-Sha'idi, *al-Nahwu al-Jadidu*, (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1947), hlm.7.

¹⁴*Ibid.*, hlm.9

Dengan definisi Nahwu seperti itu, lanjut Ibrahim, kajian Nahwu hanya berkuat dan terfokus pada huruf-huruf terakhir pada sebuah kata, khususnya lagi tentang *mu'rab* dan *mabni*-nya. Definisi seperti ini, kritik Ibrahim, sama dengan mempersempit wilayah kajian Nahwu. Bagi Ibrahim pengertian Nahwu adalah:

"Aturan penyusunan kalimat dan penjelasan posisi setiap kata yang ada di dalamnya, juga posisi kalimat dalam hubungannya dengan kalimat lain yang lebih luas, sehingga menjadi sebuah susunan kata yang sistematis dan memiliki pengertian yang memadai".¹⁷

Pembatasan Nahwu yang memfokuskan perhatiannya pada posisi *i'rab* akhir setiap kata berarti telah mengabaikan hal-hal yang terpenting terkait dengan susunan kalimat dalam bahasa Arab. Kalau hal-hal ini mereka bahas, maka pembahasannya bersifat seporadis dan tidak sistematis. Demikian tegas Ibrahim.

2. Penolakan Terhadap Konsep Amil.

Sebelum mengkritik dan menolak konsep amil ini, Ibrahim Musthafa terlebih dahulu menggali dan mengambil intisari dari konsep amil tersebut dengan menyatakan sebagai berikut:

"Lebih dari seratus ribu tahun mereka menekuni dan mengkaji masalah *i'rab* dan kaidah-kaidahnya, tetapi apa hasil yang mereka dapat untuk membongkar rahasia *i'rab* dan hakekatnya? Pada prinsipnya kajian mereka menyatakan bahwa *i'rab* adalah wujud adanya pengaruh dari *amil* baik yang verbal (terucapkan) maupun yang tidak. Mereka membicarakan tentang *amil*, syarat-syaratnya dan cara kerjanya secara panjang lebar hingga seolah-olah konsep amil bagi mereka adalah Nahwu itu sendiri".¹⁸

¹⁷ *Ibid.*, hlm.9.

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 14

Menurut Ibrahim, inti pembicaraan mereka (para ahli Nahwu klasik) tentang amil dapat disarikan sebagai berikut:

- a) Setiap tanda *i'rab* merupakan pengaruh dari *amil*, jika *amil* tersebut tidak disebutkan secara langsung maka harus diperkirakan (*muqaddar*). Dalam satu jumlah bisa terdapat dua *amil muqaddar* yang tidak sama seperti dalam contoh: سقيا لك . تقديره "إسقى اللهم سقيا دعائي لك".
- b) Dua *amil* tidak boleh ada dalam waktu bersamaan untuk sebuah *ma'mûl*. Jika kasus ini terjadi maka para ulama' Nahwu klasik membagi cara kerja keduanya, satu amil mempengaruhi *lafadz*, sedang amil satunya lagi beroperasi pada segi posisinya seperti dalam kasus kalima "هذا بحسبك". Huruf *ba'* pada kata *hasbika* beramal pada lafadz *hasbika* itu sendiri, sedangkan amil *ibtida'*nya beramal pada posisinya sebagai *mubtad'*. Dari kasus semacam ini lalu mereka menciptakan teori *al-Tanâzu'* (saling berebut dalam beramal) yang sangat rumit dan berbelit belit.
- c) Pada prinsipnya yang dapat menjadi *amil* adalah *fi'il* semata dan hanya beramal pada *isim*, baik *rafa'* maupun *nashab*. *Fi'il* hanya dapat merafa'-kan satu isim saja, *menashab*-kan lebih dari satu isim tetapi dapat *merafa'*-kan dan *menasabkan* sekaligus.
- d) *Fi'il* yang *mutasharrif* (bukan jamid) memiliki daya beramal sempurna, sedangkan *fi'il jâmid* dapat berlaku sebagai *amil* tetapi sebagai *amil* yang lemah. Ia tidak dapat beramal kepada kata yang mendahuluinya, bahkan diantaranya ada yang dapat menjadi amil setelah memenuhi beberapa syarat tertentu seperti *fi'il* yang berfungsi sebagai *ta'ajub*, demikian halnya kata *ni'ma* dan *bi'sa*. Sedangkan *fi'il nâqis* hanya dapat beramal kepada *mubtada'* dan *khobar*.
- e) Isim juga dapat berfungsi sebagai *amil* setelah dipersamakan dulu dengan *fi'il* seperti *isim fa'il*, *isim maf'ul* dan *isim masdhar*. Setiap isim yang tidak memiliki kemiripan dengan *fi'il* maka ia tidak dapat beramal atau menjadi *amil*. Cara kerja isim tidak

terbatas pada sesama isim saja, tetapi juga dapat beramal pada fi'il, ia dapat *merafa'*kan dan menashabkan isim, tetapi terhadap fi'il ia hanya dapat *menjazamkan* saja.

- f) Dalam fungsinya sebagai amil, *huruf* memiliki dua cara; pertama, ia berdiri sebagai huruf asli dan tidak dipersamakan terlebih dahulu dengan fi'il, kedua dapat beramal karena dipersamakan dengan fi'il. *Huruf* dapat beramal baik terhadap isim maupun fi'il, ia *merafa'*kan, *menashabkan* dan *mengejarkan*. Terhadap isim, huruf dapat beramal *menjazamkan* dan *menashabkan*. Jika huruf tersebut dalam proses beramalnya dipersamakan dengan fi'il, maka kekuatan amalnya dilihat dari sejauh mana huruf tersebut memiliki kemiripan dengan fi'il baik dari makna maupun lafadznya. Huruf "*inna*", misalnya, ia dapat beramal karena ia memiliki arti yang berfungsi memperkuat pernyataan (*taukid*). Oleh sebab itu, ia memiliki kesamaan dengan fi'il dari segi maknanya, di samping itu, *inna* juga terdiri dari tiga huruf, karenanya, ia mirip dengan fi'il dari segi bentuknya. Jika *syiddah* yang ada pada huruf *inna* itu dihilangkan dan menjadi "*in*" saja, maka ia kehilangan daya kemiripannya dengan fi'il yang berarti pula semakin lemah beramalnya.
- g) *Huruf* bisa beramal setelah ia menjadi pasangan khusus bagi kata-kata atau kalimat tertentu. Huruf "*Lari*" dan "*Lami*", misalnya, keduanya dapat beramal terhadap fi'il mudhari' sebab keduanya memang hanya dapat berpasangan dengan fi'il mudhari'. Ini berbeda misalnya dengan huruf "*Qod*", huruf ini tidak dapat beramal sebab ia tidak memiliki pasangan khusus, ia dapat masuk pada fi'il mudhari' maupun fi'il madhi.
- h) Sebuah huruf dapat beramal yang tidak sama menurut konteks dan posisinya, misalnya seperti huruf "*Lā*", ia terkadang dapat beramal sebagaimana amalnya "*Laisa*" dan juga beramal seperti huruf "*inna*".

- i) Pada dasarnya posisi *amil* berada sebelum *ma'mulnya*, tetapi jika *amil* itu termasuk katagori *amil* yang kuat, maka ia dapat diletakkan setelah *ma'mulnya*.
- j) Pada prinsipnya antara *amil* dan *ma'mul* harus terkait langsung, tidak ada pemisah diantara keduanya, namun jika *amil* tersebut termasuk katagori yang kuat, maka ia dapat dipisah dengan *ma'mulnya*.
- k) *Amil-amil* yang bekerja untuk *fi'il* memiliki posisi lebih lemah daripada *amil-amil* yang bekerja untuk isim. Sebab *amil-amil* yang bekerja untuk *fi'il* terkadang dapat dihilangkan jika telah terpenuhi syarat-syaratnya seperti huruf-huruf yang berfungsi sebagai "*adawât al-syarthi*".
- l) Sebuah kata, dapat berfungsi sebagai *amil* dan juga *ma'mul* sekaligus, tetapi dua kata tidak dapat saling beramal.
- m) Bagian kata saja tidak dapat berperan sebagai *amil*.
- n) Ada beberapa *amil* yang hanya dapat beramal dari segi *mahal* nya saja, bukan pada lafadznya karena adanya hal-hal tertentu yang membuatnya demikian.
- o) Sekelompok huruf yang memiliki cara beramal sama, maka mereka akan dimasukkan ke dalam sebuah keluarga seperti "*inna* dan *kâna*". Masing-masing dari keluarga huruf tersebut memiliki cara kerja yang lebih luas. Itu sebabnya, ia disebut sebagai "*Umm al-Bâb*" (induk dari bab), masing-masing mereka juga memiliki hak beramal yang tidak dimiliki yang lain di luar kelompok mereka.

Demikianlah intisari pembicaraan para ahli Nahwu tentang *amil* dan *l'rab* yang mereka bangun dengan berdasarkan pemikiran yang logik dan filosofis sehingga mereka mengabaikan hal yang terpenting dari kalimat, yaitu makna yang terkandung di dalamnya.

3. Tawaran Pembaharuan Nahwu Ibrahim Musthafa.

a. Pembatasan Tanda I'rāb.

Jika selama ini *i'rāb* yang dikenalkan dalam Nahwu ada tiga macam yaitu; *fathah*, *kasrah* dan *dhammah*, maka Ibrahim mengajukan tawaran agar *fathah* tidak dimasukkan ke dalam salah satu tanda *i'rāb*. Jadi, menurutnya tanda *i'rāb* itu hanya ada dua yaitu *dhammah* dan *kasrah*, keduanya muncul bukan karena adanya pengaruh dari *āmīl* tetapi dari si pembicara sendiri untuk menentukan makna dari kalimat.

Dhammah, menurutnya adalah tanda dari *isnad* (*'alāmāt al-Isnād*). Karenanya, Ibrahim mengelompokkan pembahasan tentang *al-Mubtada'*, *al-Fa'il*, *Nā'ib al-Fā'il* dan *Isim Kāna*. Semua bahasan tersebut dalam katagori Ibrahim berstatus sebagai musnad ilaih (*al-Musnad Ilaih*) dan ditandai dengan harakat *dhammah*. Adapun selain empat kasus tersebut yang terdapat dalam struktur ilmu Nahwu, semuanya, selain yang berharakat *kasrah*, dapat ditandai dengan *fathah*.

Sedangkan tanda *kasrah* menurut Ibrahim adalah sebagai tanda dari *idhāfah* (*al-Idhāfah*). Dalam katagori yang dibuat Ibrahim ada dua bahasan Nahwu yang termasuk menerima tanda *kasrah* ini, atau yang disebut *idhāfah* yaitu *idhāfah* konvensional (kata majmuk) dan *idhāfah* yang didahului oleh huruf "*jar*" seperti huruf "*Min, Ilā, 'An, 'Alā, Fi*" dan lain sebagainya yang olehnya disebut sebagai huruf *idhāfah*.

Fathah, dalam pandangan Ibrahim tidak termasuk tanda dari *i'rāb*, sebab ia tidak menunjukkan makna apapun. *Fathah* hanyalah harakat yang lebih disukai orang Arab daripada harakat-harakat lain. Mengapa demikian? Sebab, harakat *fathah* lebih ringan dalam pengucapan daripada harakat-harakat lain seperti *kasrah*, *dhammah* atau bahkan *sukun*.

A. Penolakan Adanya Tanda-tanda I'rāb yang Bersifat Far'iyyah.

Di samping *i'rāb* asli (*dhammah*, *kasrah* dan *fathah*), para ahli Nahwu klasik pada umumnya juga menciptakan *i'rāb* cabang atau yang biasa disebut dengan "*al-'Alāmāt al-Far'iyyah*" yang

berperan sebagai pengganti dari *i'rāb* yang asli. Dalam kasus *al-Asamā' al-Khamsah*, seperti contoh-contoh berikut: جاء أبوك، رأيت أباك، مروت بأبيك menurut ahli Nahwu klasik, yang pertama alamat *rafah*ya ditandai dengan huruf "wawu", yang kedua alamat *nashab*nya ditandai dengan huruf "alif", sedang dalam contoh ketiga alamat *jam*nya ditandai dengan huruf "ya". Menurut Ibrahim, teori ini terlalu mengada-ada dan dipaksakan, karena kalimat-kalimat tersebut adalah merupakan kalimat yang *mu'rab* seperti kalimat-kalimat *mu'rab* lainnya yang *dhammah* karena berperan sebagai *musnad ilaih*, dan *kasrah* karena *idhāfah*. Jika di luar peran sebagai *isnad* dan *idhāfah* maka semuanya ditandai harakat *fathah*.

Hal yang sama juga terjadi dalam kasus *jama' muzakar sālim* yang menurut para ahli Nahwu klasik huruf "wawu" yang terdapat di dalamnya adalah sebagai tanda *rafah*, sedang huruf "ya" sebagai tanda *nashab* dan *jar*, seperti dalam contoh " جاء المسلمون، رأيت المسلمين، مروت بالمسلمين ". Padahal menurut Ibrahim dalam kasus tersebut persoalannya lebih simpel dibanding yang terjadi dalam kasus *asmā'ul khamsah*. Tanda *rafah*ya adalah *dhammah*, sedang huruf *wawu* berfungsi sebagai *isybā'* (pemuasan atau pemantapan semata), demikian pula, *kasrah* tetap sebagai tanda *jar* dalam contoh tersebut, sedangkan huruf *ya'* hanya berfungsi sebagai *isybā'*. Di dalam kasus contoh tersebut *fathah* tidak disinggung, karena memang bukan merupakan bagian dari tanda *i'rāb*. Hal serupa juga terjadi dalam *jama' mu'annats sālim* yang hanya mengenal *i'rāb dhammah* dan *kasrah* karena, sekali lagi, *fathah* bukan termasuk dari tanda *i'rāb*.

Ibrahim juga tidak sependapat jika dalam kasus *isim ghairu munsharif* (isim yang tidak menerima tanda *tanwin*) tanda *fathah* yang terdapat padanya ketika *majrūr* disebut sebagai ganti dari tanda *kasrah*. Sebab, menurutnya, tanda *fathah* itu tidak ada, maka ia pun tidak dijadikan sebagai ganti tanda lain (*kasrah*) yang memang eksistensinya nyata. Menurutnya, kasus *isim ghairu munsharif* yang tidak *ditanwin* (*kasrah*) ketika ia dalam posisi *majrūr*, mirip dengan kasus yang terjadi pada sebuah kata yang

di*idhafa*hkan pada *ya' mutakallim* ketika huruf *ya'* tersebut dibuang (tidak disebutkan) di mana mereka menggantinya dengan tanda *kasrah*, lalu dengan *fathah* manakala muncul kekaburan, namun setelah dianggap jelas dan tidak lagi kabur dengan yang lain, maka tanda *kasrah* dimunculkan kembali. Contoh-contoh kasus ini biasanya terjadi pada kata-kata yang diawali dengan huruf "a/" atau diikuti dengan *idhāfah*.

c. *Tawābi'*.

Tawābi' adalah sebuah kata atau kalimat yang mengikuti kata atau kalimat sebelumnya. Dalam literatur Nahwu klasik yang termasuk dalam katagori *tawābi'* tersebut adalah: *al-Aḥf*, *al-Na'ac*, *al-Taḥkīd*, dan *al-Badal*. Ibrahim tidak menolak adanya *tawābi'* ini. Yang ia usulkan adalah agar pembahasan tentang *athaf* (*al-Aḥf*) tidak dimasukkan ke dalam jajaran *tawābi'*, atau menjadi pembahasan sendiri. Sebab, lafadz yang *diidhafa*hkan memang tidak termasuk dari *tawābi'* tetapi lafadz yang memiliki kedudukan yang sejajar dengan *ma'thūfnya*.

Menurut Ibrahim yang layak menjadi pembahasan khusus adalah makna daripada setiap huruf *athaf*. Sebab *tawābi'* sebenarnya ada dua macam. Pertama, kedudukannya (perannya) sebagai pelengkap makna kata sebelumnya, sebab makna kalimat belum dapat dipahami apabila tidak menyebutkan kedua-duanya. Oleh karena itu, dalam kasus ini, *tābi'* harus sesuai persis (paralel, agreement) dengan *matbūnya*. Termasuk dalam katagori jenis pertama ini adalah *al-Na'ac*.

Kedua, lafadz pertama (*matbū*) bersifat independen, memiliki makna sendiri yang sudah dapat dipahami tanpa kehadiran lafadz kedua (*tābi*). Sedang kehadiran lafadz kedua hanya berperan sebagai penjelas dari lafadz yang pertama. Begitu pula lafadz kedua sudah dapat dipahami seandainya tanpa menyebutkan lafadz yang pertama. Penyebutan kedua-duanya hanya berfungsi sebagai *taukid* dan penjelas semata, seperti contoh berikut ini: زارني محمد أبو عبد الله، لقيت القوم أكثرهم أو كلهم. Kalimat tersebut dapat dikatakan dengan susunan

seperti ini: *زارني محمد أو زارني أبو عبد الله* dengan memiliki pengertian yang sama, sebab yang dimaksud dengan Muhammad juga Abu Abdullah, dan Abu Abdullah juga Muhammad. Penggabungan kedua kata tersebut hanya berfungsi sebagai penjelas (*bayān*) dan memperkuat pernyataan (*taukid*). Termasuk dalam katagori kedua ini adalah *al-Badal*, *al-Taukid* dan *Athaf bayān*.

Cara pembagian yang demikian ini menurut Ibrahim lebih jelas, mudah dan efektif dari segi pembahasan ilmu Nahwu. Yang membedakan fungsi masing-masing kata dalam struktur sebuah kalimat adalah maknanya. Dengan memperhatikan makna kata seseorang langsung dapat mengetahui fungsi dan status sebuah kata dalam kalimat tanpa harus bingung apakah ia sebagai *na'at*, *badal* atau *athaf bayan*.

Demikianlah secara garis besar ide pembaharuan ilmu Nahwu yang ditawarkan oleh Ibrahim Musthafa. Meskipun masih ada beberapa unsur dalam Nahwu yang belum sempat dikemukakan di sini seperti masalah pembahasan huruf "*Lā al-Nāfiyah*" yang oleh kebanyakan ahli Nahwu dibahas secara tidak sistematis sesuai dengan asumsi dan teori mereka yang memasukkan huruf tersebut di satu kesempatan beramal seperti huruf "*inna*" dan pada kesempatan lain ia beramal seperti huruf "*Laisa*"; tetapi sekaligus pada kesempatan lain dikatagorikan sebagai tidak memiliki amal (*muhmah*). Dalam pandangan Ibrahim, hal yang semacam ini mempersulit pemahaman Nahwu saja, oleh karena itu, ia mencoba mendudukan persoalan huruf "*Lā*" ini secara proporsional dan simpel. Hanya saja tulisan ini tidak sedang secara khusus membahas tokoh pembaharu Nahwu tersebut, tetapi sekedar mencoba memotret arah dan model pembaharuan yang dia tawarkan.

Selain yang telah dikemukakan di atas tentang upaya pembaharuan Nahwu seperti yang ditawarkan oleh Ibnu Madha' dan Ibrahim Musthafa, pada periode modern ini sebenarnya masih banyak tokoh yang memunculkan ide-ide pembaharuan serupa, di

antaranya adalah Syauqi Dhaif, seorang pakar linguistik kontemporer yang banyak menulis persoalan Nahwu dan linguistik Arab lainnya. Dia menulis sebuah buku berjudul "*Taisir al-Nahwi al-Ta'limi Qadiman wa Haditsan Ma'a Nahji Tajdidihi*"¹⁹ (Upaya Mempermudah Pengajaran Nahwu: dulu dan kini serta metode pembaharuannya). Juga Amin al-Khûli yang menulis buku berjudul "*Manâhij Tajdîd Fi al-Nahwi wa al-Balâghati wa al-Tafsîri wa al-Adabi*"²⁰ (Metode-metode Pembaharuan Nahwu, Balaghah, Tafsir dan Sastra).

Tetapi jika diperhatikan tawaran-tawaran pembaharuan Nahwu oleh kedua penulis buku tersebut tidak jauh berbeda dengan apa yang ditawarkan oleh Ibnu Madha' dan Ibrahim Musthafa. Keduanya juga menyajikan tawaran-tawaran pembaharuan yang pernah diajukan oleh Ibnu Madha' dan Ibrahim Musthafa. Hanya saja kedua buku di atas lebih sistematis dan metodologis dari segi pembahasannya, disamping keduanya juga memuat pembaharuan-pembaharuan Nahwu yang diupayakan oleh kementerian pendidikan Mesir saat itu.

KESIMPULAN

Dari seluruh uraian di atas, ada beberapa hal penting yang dapat disarikan dan sekaligus menjadi kesimpulan tulisan ini:

1. Sebagai salah satu ilmu pengetahuan tradisional Islam, nahwu telah menjadi sebuah cabang pengetahuan yang ilmiah dalam

¹⁹Buku tersebut diterbitkan pertama kali oleh Dâr al-Ma'arif, Mesir pada tahun 1987. Buku setebal dua ratus enam halaman ini dalam pembahasannya terdiri dari tiga bab. Setiap bab memuat pasal-pasal yang menjelaskan secara rinci, sistematis dan kronologis upaya pembaharuan dari waktu ke waktu dari masa klasik hingga saat ia menulis buku tersebut.

²⁰Buku tersebut diterbitkan pertama kali pada tahun 1961 oleh penerbit Dâr al-Ma'rifah, Mesir. Jadi lebih dahulu dari buku Syauqi Dhaif. Seperti terlihat dari judulnya, buku ini tidak hanya menawarkan ide pembaharuan dibidang nahwu, tetapi juga cabang-cabang pengetahuan tradisional Islam lain semisal Balaghah, Tafsir dan Adab (sastra).

- arti ia memiliki kerangka tata bangun atau epistemologi yang jelas dan dapat diuji atau diselidiki secara ilmiah pula.
2. Pilar atau prinsip utama yang menjadi penyangga bangunan ilmu Nahwu adalah: *al-Simā'*, *al-Qiyās* dan *al-'Imil*. Di luar ketiga pilar tersebut seperti *al-Illah*, *al-Istishāb* dan lainnya hanya berperan sebagai pelengkap prinsip-prinsip utama.
 3. Beberapa prinsip nahwu yang telah dikembangkan para ahlinya, oleh para kritikus Nahwu dianggap ada yang bersifat berlebihan, bahkan dianggap tidak diperlukan, sebab hanya semakin menambah sulit dan rumitnya pengetahuan ini untuk dipelajari. Oleh sebab itu, mereka mengajukan ide-ide pembaharuan baik dari segi kerangka bangun maupun penataan ulang sistematika penyusunan ilmu tersebut.
 4. Pembaharuan ilmu Nahwu pada masa abad pertengahan telah mulai dilakukan oleh Ibnu Madhā' al-Qurthubi, sedang pada masa moderen pertama kali dilakukan oleh Ibrahim Musthafa, dosen pada Universitas Fu'ad al-Awwal (kini Universitas Kairo), Mesir.
 5. Pada umumnya, pembaharuan yang mereka tawarkan adalah menjauhkan kajian Nahwu dari pembahasan yang terfokus pada masalah *āmīl*, *illat*, *qiyās* serta membuat formulasi baru, baik dari aspek definisi maupun strukturnya. ***

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abid al-Jābiri, Muhammad, *Takwīn al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1989).
- Al-Afghāni, Said, *Min Tārīkh al-Nahwi* (Beirut: Dār al-Fikr, tt.).
- Al-Sālim Mukrim, Abd, *al-Qurān al-Karīm Wa Aṭsaruhu Fi al-Dirāsāt al-Nahwiyyah*, (Mesir: Dār al-Ma'ārif, tt.).

- Al-Khūli, Amīn, *Manāhij Tajdīd Fi al-Nahwi Wa al-Balāghati Wa al-Tafsīri Wa al-Adabi*, (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1961).
- Amīn, Ah̄mad, *Dhuḥa al-Islām*, (Mesir: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1974).
- Anīs, Ibrāhīm, *Min Asrār al-Lughah*, (Mesir: Maktabah al-Anjlu al-Mishriyyah, 1975).
- Al-Muta'āl al-Sha'īdi, 'Abd, *al-Nahwu al-Jadīdu*, (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1947).
- Dhaif, Syauqi, *Tafsīr al-Nahwi al-Ta'līmi Qadīman Wa Hadītsan Ma'a Nahji Tajdīdihī*, (Mesir: Dār Ma'ārif, 1987).
- , *Al-Madāris al-Nahwiyyah*, (Mesir: Dar al-Ma'ārif, tt.).
- Hassān, Tamām, *al-Ushūl: Dirāsah Apistimulujiyyah Li al-Fikr al-Lughawi Inda al-'Arab*, (Mesir: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Ammāh Li al-Kitāb, 1982).
- Khaldūn, Ibnu, *al-Muqaddimah*, (Beirut: Dār al-Fikr, tt.).
- Madhā', Ibnu, *Kitāb al-Radd 'Alā al-Nuhāt*, Tahqīq Syauqi Dhaif, (Kairo: Dār al-Fikr, 1947).
- Musthafa, Ibrāhīm, *Ihyā' al-Nahwi*, (Kairo: Lajnah al-Ta'līf Wa al-Tarjamah Wa al-Nasyr, 1937).