

KONSEP I'RAB DALAM ILMU NAHWU (Sebuah Kajian Epistemologis)

Tony Fransisca

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

tonyelnoory@gmail.com

DOI: 10.14421/almahara.2015.011-04

Naskah diterima: 10-09-2015

direvisi: 15-10-2015

disetujui: 15-11-2015

الملخص

من المعروف أن علم النحو فن محكوم بالقواعد والقوانين والنظريات التي تحصل عليها من عملية طويلة في تاريخ علم اللغة العربي. وأحد المباحث في علم النحو هو مفهوم الإعراب. وبالنسبة إلى مفهوم الإعراب الذي يعتبر امتيازاً يصعب به المتعلم فيلجأ إلى السهولات بتقديم عدة الطرق في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، فإن ذلك علاج مضاربي. ستنبعث هذه القضية طالما كانت جوهرية القضية لم يعالجها علاجاً نهائياً. ولذلك لا بد أن يصلح مفهوم الإعراب صالح المفهوم المقصود. طالما كان الإعراب يعرف بأنه تغيير وتغيير وأثر. لذا من المهم أن ينظم ويصيغ مفهوم الإعراب تنظيماً حقيقياً.

الكلمات الرئيسية: مفهوم الإعراب، التنظيم والتصنيف، وعلم النحو

A. Pendahuluan

Ilmu Nahwu merupakan salah satu cabang pengetahuan tradisional Islam terpenting, khususnya terkait dengan masalah kebahasaan. Nahwu sebagai suatu disiplin keilmuan muncul pertama kali pada abad ke-1 H di Bashrah atas prakarsa Abu al Aswad al-Dualiy.

Nahwu merupakan ilmu yang lebih dahulu muncul dibanding dengan ilmu-ilmu bahasa Arab lainnya.¹

Dalam al-Muqaddimah-nya, Ibnu Khaldun memandang “Ilmu Nahwu” sebagai bagian integral dari seluruh pilar linguistik Arab (*‘Ulûm al-Lisân al Arab*) yang terdiri 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*).² Disiplin Nahwu ini pada masa formasinya sangat sederhana dan bersifat praktis. Didorong semangat rasa tanggung jawab terhadap agama, ilmu Nahwu dimaksudkan sebagai pelurusan terhadap bacaan-bacaan bahasa Arab (terutama ayat-ayat al-Qur’an) yang dianggap menyalahi bacaan konvensional. Kesalahan-kealahan bacaan tersebut dalam tradisi bahasa dan bangsa Arab disebut “al-Lahn”³, yaitu kekeliruan dalam berbahasa yang karenanya telah dianggap tidak fasih lagi.

Teori-teori nahwu ini kian tambah rumit setelah ilmu ini juga dikembangkan oleh para teolog (*al-Mutakallimûn*) dan juga para filosof (*al-Falâsifah*) yang berupaya memasukkan prinsip-prinsip logika dan rasionalitas ke dalam ilmu nahwu.⁴ Kesan rumit dan pelik ini diperparah lagi dengan munculnya aliran-aliran dalam nahwu; aliran Basrah, Kufah,

¹Tallal Allamah, *Tatawwur Al Nahwi Al Arabi Fi Madrasatai Al Bashrah Wa Al Kufah*. (Beirut: Darl Al Fikr Al Lubnani, 1993). hlm. 15.

² Ibnu Khaldun, *Al-Muqaddimah*, (Beirut: Dar Al-Fikr, t.t.). hlm. 453.

³ Persoalan “Lahn” sebenarnya telah mulai muncul sejak Nabi saw masih ada. terjadi pula pada masa al-Khulafâ’ al-Rasyidun. tetapi *lahn* baru menjadi perhatian dan kesadaran kolektif terjadi pada masa pemerintahan Bani Umayyah dimana pada masa ini yang membuat kesalahan berbahasa (*lahn*) tidak saja kalangan masyarakat awam, bahkan kalangan yang dianggap ahli bahasa juga melakukan hal yang sama. Lihat Said al-Afghani, *Min Târîkh al-Nahwi*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 8-9.

⁴Penerapan prinsip-prinsip logika formal (*mantiq*) dalam nahwu ini dikembangkan oleh Abu Hasan al-Rummani yang hidup pada tahun 296-394 H. di samping seorang teolog Mu’tazilah, ia juga dikenal sebagai pakar dibidang nahwu, fiqh dan bahasa. Karena teori nahwunya yang sangat bernuansa logika itulah al-Rummani mendapat kecaman pedas dari Ali Al-Farisi yang juga seorang pakar nahwu. Lihat Ahmad Amin, *Dhuha al-Islam*, (Mesir: Maktabah Al-Nahdah Al-Mishriyyah, 1974), Cet. VIII, hlm. 277.

Baghdad dan Andalusia yang masing-masing memiliki karakter dan mengembangkan prinsip-prinsipnya sendiri.

Dalam hal i'rab misalnya, yang sering dianggap sebagai keistimewaan yang menyulitkan kemudian berusaha untuk dihindari dengan berbagai metode yang dianjurkan dalam *Ta'lim al-Lughah al-'Arâbiyah li Ghair an-Nâthiqîna bihâ*, maka sebetulnya itu adalah penyelesaian manipulasi. Masalah itu akan selalu muncul selama inti permasalahan belum diselesaikan dengan tuntas. Oleh karena itu, konsep tentang i'rab harus diluruskan. Maka aspek terakhir inilah yang menjadi fokus kajian ini, yakni upaya mereformulasi konsep i'rab dalam ilmu nahwu.

B. Cikal Bakal Lahirnya Nahwu

Ilmu nahwu merupakan salah satu bidang ilmu bahasa yang merupakan salah satu unsur terpenting dalam memahami bahasa Arab. Kata nahwu ditinjau dari bahasa adalah bentuk *mashdard* dari kata نحوا, yang artinya menuju, arah, sisi, seperti, ukuran, bagian, dan tujuan.⁵ Sedangkan menurut istilah adalah ilmu yang membahas keadaan setiap akhir kata baik yang *mu'rab* (berubah) atau yang *mabni* (tetap) dalam sebuah kalimat.⁶

Di dalamnya kita mengetahui apa yang wajib terjadi dari harakat akhir dari suatu kata, dari *rafa'* atau *nashab*, atau *jar* atau *jazm*, atau tetap saja pada suatu keadaan setelah kata tersebut tersusun di dalam satu kalimat. Mengetahui ilmu nahwu adalah satu kepastian bagi setiap orang yang ingin betul dalam menulis, berpidato dan mempelajari sejarah kesusasteraan.

Berbagai literatur Arab yang membahas historisitas nahwu hampir dapat dipastikan bahwa pada umumnya memiliki nuansa pengkajian yang seirama, yaitu terfokus pada dua hal: peletak dasar (penggagas) disiplin nahwu, dan kedua latarbelakang kelahirannya. Terkait dengan

⁵Lois Ma'luf, *Al Munjid Fi Al Lunghah Wa Al A'lam*. (Beirut: Al Maktabah Al Syarqiyah, 1986). hlm. 796. Lihat pula Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hlm. 1397.

⁶Muhammad Al Thanthawiy, *Nasy`Ah Al Nahw Wa Tarikh `Asyhar Al Nuhâh*. (Lubnan: Alam Al Kutub, 1997), hlm. 1.

soal pertama, perbincangan yang mewarnai berbagai literatur Arab berkisar pada “pro-kontra” dalam memastikan nama utama yang dianggap sebagai penggagas ilmu nahwu ini. Paling tidak terdapat lima nama yang disebut-sebut secara kontroversial sebagai penggagasnya, yaitu; Abu al-Aswad al-Du’ali, Ali bin Abi Thalib, Umar bin Khattab, Abdurrahman bin Hurmuz dan Nashr bin Ashim al-Laitsi.⁷

Sementara terkait dengan latar belakang yang mendorong lahirnya ilmu nahwu ini hampir semua literatur yang tersedia sependapat yaitu disebabkan karena semakin meluasnya kesalahan-kesalahan berbahasa secara baik dan benar menurut standar bahasa Arab yang fasih, atau yang lebih akrab disebut dengan istilah “*al-Lahn*”.⁸

Terlepas dari faktor utama yang mendorong proses ilmiah bahasa Arab (kodifikasi dan perumusan gramatikanya), misalnya saja demi menjaga kemurnian bahasa al-Quran atau karena meluasnya “*lahn*” seperti di tengah masyarakat seperti disinggung di atas, atau siapapun penggagas utama cabang pengetahuan nahwu ini, 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 ilmiah, bahasa yang memiliki aturan dan sistem seperti lazimnya obyek ilmiah lainnya.

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

⁷ Lihat, Abd Al-’Al Salim Mukrim, *Al-Qurân Al-Karîm Wa Atsaruhu Fi Al-Dirâsat Al-Nahwiyyah*, (Mesir: Dar Al-Maarif, t.t.), hlm. 49. Bandingkan, Abdul Aziz Ahmad Allam, *Min Târîkh Al-Nahwi Al-Arabidalam* Majalah “Majallah”, Jami’ah Al-Imam Bin Saud, Edisi II, 1401-1402, Lihat pula, Syauiqi Dhaif, *Al-Madâris Al-Nahwiyyah* (Mesir: Dar Al-Maaris, t.t.), hlm. 11-13.

⁸ Lihat. Syathir Ahmad Muhammad, *Al-Mujaz Fi Nasy’ah Al-Nawwy*, (Cairo: Maktabah Al-Kulliyah Al-Azhariyah, 1983), hlm. 5-14. Dalam masalah “*Lahn*” ini. Syathir mengatakan bahwa istilah “*lahn*” telah dikenal dan ada sejak masa jahiliyah dan masa Rasulullah saw.

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 ia dibuat rumusan tatabahasanya yang komprehensif oleh Khalil bin Ahmad al-Farahidi ini.⁹

C. Aliran (Mazhab) dalam Nahwu

Dalam sejarah keilmuan tradisional Islam, nahwu merupakan salah satu pengetahuan yang telah mengalami perkembangan yang sangat pesat. Bahkan cabang yang satu ini tingkat kemajuannya dapat disejajarkan dengan-misalnya-disiplin Fikih dan Kalam. Ketiga disiplin ilmu tersebut dalam kategori keilmuan tradisional Islam termasuk sebagai "*ilmun qad nadaja wa ikhtaraqa*"¹⁰, secara harfiah berarti pengetahuan yang telah matang dan terbakar (gosong). Artinya bahwa ketiga pengetahuan tersebut telah mengalami tingkat kesempurnaan sebagai sebuah disiplin pengetahuan.

Dalam cabang ilmu nahwu telah muncul berbagai kelompok aliran tak kurang dari lima aliran. Tidak seperti disiplin lain yang alirannya pada umumnya lebih ditentukan oleh individu-individu tokohnya, aliran dalam nahwu melibatkan sentimen dan fanatisme kedaerahan (kota) atau kewilayahan yang lebih luas lagi (negara). Dalam fikih tradisional, misalnya, kita kenal adanya aliran (mazhab) Maliki, Hanafi, Syafi'i, Hanbali dan yang lain, semuanya dinisbatkan kepada mereka yang dianggap sebagai pendiri mazhab tersebut yaitu Imam Malik, Imam Abu Hanifah, Imam Syafi'i dan Imam Ahmad bin Hanbal. Atau dalam disiplin "Kalam", diantaranya yang sangat terkenal adalah mazhab al-Asy'ariyah dan al-Maturidiyah dan lain sebagainya yang semuanya juga dinisbatkan

⁹ Lihat, Syaumi Dhaif, *Al-Mâdaris Al-Nahwiyyah*...hlm. 34-46. Bandingkan pula dengan Abid Al-Jabiri, *Takwîn Al-Aql Al-Arabi*...hlm. 81.

¹⁰Menurut klasifikasi pengetahuan Arab tradisional, khususnya pada masa abad pertengahan, pengetahuan dibagi ke dalam tiga kategori; '*ilmun nadaja wa ikhtaraqa*, yaitu 'ilmu al-Ushûl (kalam) dan al-Nahwu, *ilmun la nadaja wa la ikhtaraqa*, yaitu ilmu al-Bayân dan al-Tafsîr, dan *ilmun nadaja wa ma ikhtaraqa*, yaitu ilmu al-Fiqh dan al-Hadîts . Lihat, Amin al-Khûli, *Manâhij Tajdîd: Fi al-Nahwi wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab*, (Mesir: Dar al-Ma'rifah, 1961), Cet. 1, hlm. 127.

kepada tokoh yang dianggap sebagai pendirinya yaitu Imam Abu al-Hasan al-Asy'ari dan Imam Abu Manshur al-Maturidi. Sementara dalam nahwu kita kenal mazhab Bashrah, Kufah, Bagdad, Andalusia dan Mesir.¹¹

1. Mazhab Kufah – Basrah¹²

Pada abad ke-2 hijriyah nahwu dikembangkan oleh al Khalil bin Ahmad al-Farahidi (w.175 H) dengan mematangkan teori nahwu yang disusun Sibawaih (w.180 H) yang nota bene sebagai murid al Khalil sendiri. Langkah tersebut diikuti oleh al-Akhfash al-Ausath (w.211 H) dan al- Mubarrad (w. 286 H) dan ulama-ulama lain yang berkembang di negara Bashrah yang digolongkan menjadi *al-Nuhât al-Bashariyûn*. Kemudian lahir kitab-kitab nahwu sebagai karya-karya monumental seperti alfiyah Ibnu Malik, Alfiyah al Suyuthi dan Alfiyah Ibnu Mu'thi. Nahwu juga mengalami perkembangan dan kejayaan di daerah Kufah diantara ulama-ulama yang mengembangkannya adalah al-Kisai (w.189

¹¹Lihat Zamzam Affandi Abdullah, *Ilmu Nahwu: Prinsip-Prinsip dan Upaya Pembaharuannya*, <http://blogzamzam.com>. Diakses pada 25 Desember 2013.

¹² Perlu diketahui bahwa sesungguhnya periode Kufah dan Basrah ini disebut sebagai periode ekstensifikasi. Pada dasarnya perkembangan awal atau periode perintisan dan penumbuhan nahwu berpusat di Bashrah, dimulai sejak zaman Abul Aswad sampai munculnya Al-Khalil bin Ahmad, yakni sampai akhir abad ke-satu Hijriyah. Periode ini masih bisa dibedakan atas dua sub periode, yaitu masa kepeloporan dan masa pengembangan. Masa kepeloporan tidak sampai memasuki masa Daulah Abbasiyah. Ciri-cirinya ialah belum munculnya metode *qiyas* (analogi), belum munculnya perbedaan pendapat, dan masih minimnya usaha kodifikasi. Adapun ciri-ciri masa pengembangan ialah makin banyaknya pakar, pembahasan tema-temanya semakin luas, mulai munculnya perbedaan pendapat, mulai dipakainya argumen dalam menjelaskan kaidah dan hukum bahasa, dan mulai dipakainya metode analogi. Yang menarik pada masa ini para ulama nahwu terjun langsung kesetiap kampung-kampung Arab Badui (pedalaman) untuk meneliti dan mengambil banyak sampel tentang kosakata Arab yang murni atau pun susunan kalimat bahasa Arab yang belum tercampur dengan dialek '*ajam* dan masuknya *lahn*. Setelah itu ditulis, seperti yang dilakukan imam khalil Ahmad al-Farahidi dalam menyusun kitab *Al-A'in*. Disamping itu aliran ini terpengaruh oleh logika formal karena lebih cenderung menggunakan metode *qiyas*/silogisme karena melihat dari historisnya aliran ini mewarisi budaya hellenis Yunani, juga ilmu mantiq dan ilmu kalam berkembang pesat dikota Basrah ini.

H), al-Farra' (w.208 H) Tsa'lab (w. 291 H) dll yang selanjutnya dikenal sebagai *al-Nuhât al-Kûfiyûn*. Pasca perkembangan di Bashrah dan Kuffah sebagaimana dijelaskan dalam kitab *al-Madâris al-Nahwiyah* nahwu mengalami kemajuan di Bagdad, Andalus dan Mesir. Periode ini nahwu sudah mengalami efisiensi dan reformulasi seperti yang disusun oleh Ibn Jinny (w. 392 H) di Bagdad, Ibn Madha Al-Qurtuby (W. 592 H) di Andalus, Al-Sayuthi (911 H) di Mesir.¹³

Seperti telah banyak ditulis dalam sejarah peradaban Islam, Irak adalah pusat peradaban dan pengetahuan tradisional Islam terkemuka sebelum kota-kota lain yang termasuk dalam wilayah kekuasaan kekhalifahan. Sebelum tampilnya kota Bagdad sebagai pusat intelektual, Bashrah dan Kufah adalah dua kota utama yang bersaing menjadi pusat aktifitas intelektual. Bashrah mewarisi tradisi intelektual dari generasi sebelumnya yang akrab dengan berbagai pengetahuan yang bersifat Hellenis dengan karakternya yang rasional. Sementara Kufah kental akan sikap konservatif yang mengawal dengan ketat warisan tradisional Islam. Itu sebabnya, maka pengetahuan yang muncul dan berkembang dari kedua kota tersebut, yang dalam konteks ini khususnya ilmu nahwu, memiliki karakter masing-masing.¹⁴

¹³Lihat Ahmad Afify. *Al-Mandzumah Al Nahwiyah Al- Mansubah Li al-Khalil bin Ahmad Al Farahidy*. (Cairo: Al Daar Al Manshuriyah Al Baniyah, 2003), hlm. 11.

¹⁴Nahwu mazhab Bashrah bersifat rasional, sedang mazhab Kufah berkarakter sebaliknya, yaitu lebih mengandalkan dan bertumpu pada "riwayat dan menerima atau mendengar kasus kebahasaan yang terjadi di tengah masyarakat. Pendek kata, nahwu mazhab Bashrah dibangun di atas tiga prinsip utama yaitu: *al-Qiyâs*, *al-Ta'lîl* dan *al-Ta'wîl*. Atau menurut Abd al-'Âl Salim al-Mukrim ketika mendeskripsikan karakter nahwu mazhab Bashrah ia menyatakan:"karakter paling menonjol mazhab Bashrah ialah menjadikan persoalan-persoalan nahawu dikaji dengan pendekatan logika formal (*manthiq*) dengan berbagai silogismenya, alasan rasionalitasnya, kemungkinan-kemungkinannya dan interpretasinya, kemudian setelah itu semua, baru mengacu kepada Kalam Allah dan kalam orang Arab. Itu sebabnya, yang menjadi fokus atau konsern utama nahwu mazhab ini adalah al-Qiyas (*silogisme*)". Lihat Abd al-Al Salim Mukrim, *al-Qurân al-Karîm wa atsaruhu Fi al-Dirâsât al-Nahwiyah...* hlm. 91.

Sementara Ahmad Amin menyimpulkan bahwa perbedaan menonjol karakter kedua mazhab tersebut adalah bahwa mazhab Bashrah bersifat lebih bebas (tidak terikat tradisi berbahasa yang telah ada), lebih rasional, lebih terorganisir atau teratur dan lebih berpengaruh. Sementara mazhab Kufah kurang memberi nuansa kebebasan, lebih mempertahankan apa yang diwarisi dari orang Arab meskipun kurang dapat dipertanggungjawabkan keabsahannya sekalipun. Mazhab Bashrah berupaya menjadikan bahasa memiliki sistem yang dapat dinalar dan menghindari segala aspek periwayatan (untuk menentukan kaidah bahasa) yang dapat mengacaukan sistem bahasa. Sebaliknya mazhab Kufah berkarakter sebaliknya, segala yang terdengar dari orang Arab tanpa memperdulikan tingkat keabsahan atau tidaknya riwayat tersebut, dijadikan rujukan dalam mengambil keputusan sebuah kaidah bahasa.¹⁵

2. Mazhab Baghdad¹⁶

Di akhir periode ekstensifikasi, Imam Al-Ru'asi (dari Kufah) telah meletakkan dasar-dasar ilmu sharf. Selanjutnya pada periode penyempurnaan, ilmu sharf dikembangkan secara progresif oleh Imam Al-Mazini. Implikasinya, semenjak masa ini ilmu sharf dipelajari secara terpisah dari ilmu nahwu, sampai saat ini.¹⁷ Masa ini diawali dengan hijrahnya para pakar Bashrah dan Kufah menuju kota baru Baghdad.¹⁸

¹⁵ Ahmad Amin, *Dhuha al-Islâm*,...hlm. 296.

¹⁶ Selain dua kota Bashrah dan Kufah yang menjadi pusat kebudayaan dan intelektual Irak, saat itu muncul sebuah kota baru yang menjadi pesaing pusat intelektual dua kota yang telah berdiri lebih dahulu, yaitu kota Bagdad. Kota Bagdad ini didirikan dan dibangun oleh al-Manshur Billah Abu Ja'far Abdullah bin Muhammad bin Ali bin Abdullah bin Abbas bin Abdul Muthallib atau yang lebih dikenal dengan nama Abu Ja'far al-Manshur, khalifah kedua dinasti Abbasiyyah. Namun sebenarnya rencana pendirian kota tersebut telah dicanangkan oleh saudaranya Abul Abbas al-Saffah, dan pembangunannya dimulai pada tahun 125 hijriah dan mulai ditempati pada tahun 129 hijriah. Lihat Abd al'Al Salim Mukrim, *al-Qur'an al-Karim Wa Atsaruhu Fi al-Dirasah al-Nahwiyyah*,...hlm. 137.

¹⁷Lihat Ukon Purkonudin, *Sejarah Penyusunan Nahwu*. <http://ukonpurkonudin.blogspot.com/2010/09/pendahuluan-salah-satu-cara-untuk.html>. Diakses pada tanggal 25 Desember 2013.

¹⁸Imigrasi para intelektual ke Bagdad ini dimulai oleh para intelektual Kufah yang memang jarak antara kedua kota tersebut relatif lebih dekat dari pada

Meskipun telah berhijrah, pada awalnya mereka masih membawa fanatisme alirannya masing-masing. Namun lambat laun, mereka mulai berusaha mengkompromikan antara Kufah dan Bashrah, sehingga memunculkan aliran baru yang disebut sebagai Aliran Baghdad.¹⁹

Diantara perintis atau penggagas mazhab baru tersebut adalah Abu Hanîfah Ahmad bin Dâwud al-Dinawari, Abu al-Thayyib Mihammad bin Ahmad bin Ishâq al-A'rabi al-Wasyâ', Ibnu Kaisân Muhammad bin Ahmad bin Ibrâhim bin Kaisân²⁰, al-Akhfash al-Shagîr, Ali bin Sulaiman bin al-Fadhl al-Nahwiyyi.²¹

jarak antara Bashrah dengan Bagdad. Mereka yang bermigrasi ke Bagdad ini oleh para penguasa diberi posisi terhormat dan sangat dihargai yang pada akhirnya bukan saja penghormatan tinggi ini dirasakan oleh para intelektualnya, tetapi sekaligus juga mengangkat citra dan pamor mazhab Kufah yang selama ini kalah citranya dengan mazhab Bashrah. Menyaksikan realitas ini, maka para intelektual Bashrah pun banyak yang berminat meninggalkan kotanya untuk mencari posisi dan penghormatan seperti yang telah diraih oleh rival mereka dari Kufah. Hal ini tentu semakin meramalkan kota Bagdad, khususnya di aspek keintelektualan. Pada mulanya para intelektual imigran dari dua kota yang telah lama bersaing itu, membawa bendera dan segala kecirikhasan masing-masing kota asalnya dan tetap mengembangkan persaingan yang telah lama ada sebelum akhirnya sama-sama menyadari perlunya mengakhiri persaingan tersebut di kota baru mereka.

¹⁹Kesadaran perlunya mengakhiri persaingan lama inilah yang pada akhirnya memunculkan mazhab baru dalam nahwu, yaitu mazhab Bagdad. Sebuah mazhab yang mencoba mensinkretiskan dua mazhab (Bashrah dan Kufah) yang telah ada sebelumnya. Itu sebabnya, mazhab ini memiliki banyak sebutan diantaranya adalah "al-Khâlithaini baina al-Naz'atâini" (pengkombinasi antara dua mazhab), "Ashâb al-Madrasah al-Intikhâbiyyah" (penganut mazhab eklektisme) dan "al-Bagdadiyyûn". Lihat Abdul Aziz Ahmad Allam, "Min Târikh al-Nahwi al-Arabi", *Majallah*, edisi II, tahun ke -2, 1401/1402 H. KSA.

²⁰Adapun tokoh utama mazhab Bagdad ini diantaranya adalah Ibnu Kaisân yang memiliki nama lengkap Abu al-Hasan Muhammad bin Ahmad bin Kaisân (w.299 H). Ia dikenal sebagai tokoh pertama nahwu mazhab Bagdad meskipun oleh sebagian penulis biografi lain semisal Brooklman ia dimasukkan sebagai imam nahwu mazhab Bashrah. Ia belajar nahwu dari al-Mubarrad dan Tsa'lab, mendalami mazhab Bashrah dan Kufah, banyak menulis tentang nahwu diantaranya adalah "Kitâb Ikhtilâfi al-Bashriyyîn Wa al-Kûfiyyîn Fi al-Nahwi, al-Kâfi Fi al-Nahwi, Kitâb al-Tashârif dan Kitâb al-Mukhtâr Fi 'Ilal al-Nahwi" yang terdiri dari tiga jilid". Juga Abu "Ali al-Farisi (al-Hasan bin Ahmad bin Abdul Ghaffar al-Farisi). Disamping dikenal pakar dibidang nahwu, ia juga sangat

Oleh karena sifatnya yang ekletis atau pengkombinasian itu, maka mazhab Bagdad tersebut memiliki karakternya sendiri, yaitu tidak terlalu bersifat rasional seperti yang menjadi ciri khas mazhab Bashrah, dan tidak pula terlalu tekstual seperti karakter khas mazhab Kufah. Namun demikian, para peneliti nahwu sering mengalami kesulitan untuk mengidentifikasi mazhab Bagdad ini. Sebab, meskipun disebut sebagai mazhab ekletis dari dua mazhab (Bashrah dan Kufah), para tokoh mazhab ini masih sering menampilkan ego masing-masing mazhab asal mereka.

3. Mazhab Andalus (Spanyol)

Tidak lama setelah Bani Umayyah mendirikan kekhalifahan di Andalusia (138 H-1422H), di negeri baru Islam di Barat ini muncul banyak budayawan dan sastrawan mensejajarkan diri dengan rivalnya di negeri Timur yang sudah lebih dahulu dikenal dengan para intelektualnya. Para ilmunan di Andalusia yang banyak menimba ilmu ke Timur ini pada umumnya adalah memiliki latar belakang sebagai ahli *qira'ât* (aneka ragam bacaan al-Qur'an) dan *huffâdz* (penghafal al-Qur'an). Itu sebabnya, pengetahuan yang berkembang lebih dahulu di negeri ini juga seputar ilmu *qira'ât* disamping juga ilmu fikih.²²

Sementara disiplin nahwu baru muncul dan berkembang belakangan setelah beberapa ilmunan Andalusia belajar ke Timur. Diantara mereka yang populer adalah Jaudi bin Utsman al-Maururi. Ia mempelajari ilmu nahwu kepada al-Kissâi dan al-Farrâ'. Jaudi adalah orang pertama yang memperkenalkan karya-karya nahwu mazhab Kufah di Andalusia dan sekaligus juga ilmunan negeri tersebut yang menyusun buku tentang

mendalami filsafat, manthiq dan kalam seperti pada umumnya penganut aliran Mu'tazilah lainnya. Diantara tokoh mazhab Bagdad yang cukup terkenal terdapat nama Ibnu Jinni (Abu al-Fath Utsman bin Jinni al-Mosuli). Ia adalah murid langsung Abu Ali al-Farisi, terkenal sangat cerdas dan cermat dan sangat produktif menulis buku. Tak kurang dari lima puluh buku yang kebanyakan berkaitan dengan linguistik atau nahwu telah ia tulis. Salah satu buku karyanya yang monumental adalah "al-Khashâ'ish", sebuah buku yang terdiri dari tiga jilid yang hingga sekarang masih menjadi rujukan utama dalam kajian linguistik klasik Arab.

²¹ Abd al-'Al Salim Mukrim, *al-Qur'ân al-Karîm Wa Atsaruhu Fi al-Dirâsât al-Nahwiyyah*, ...hlm. 143.

²²SyauqiDhaif, *al-Madâris al-Nahwiyyah*...hlm. 288.

nahwu. Baru setelahnya muncul tokoh-tokoh lain seperti Abu Abdullah. Seperti Jaudi, ia juga belajar nahwu ke Timur kepada Utsman bin Said al-Mishri atau yang lebih terkenal dengan sebutan al-Warsh.²³

Oleh karena yang pertama kali nahwu yang dikenal dan dipelajari oleh para ilmuwan Andalusia adalah nahwu mazhab Kufah dan langsung dari para pakarnya sendiri, maka nahwu yang berkembang lebih di sana juga nahwu mazhab Kufah.²⁴ Dan baru pada akhir abad ke-3 H, para ilmuwan Andalusia berkenalan dengan nahwu mazhab Bashrah dirintis oleh al-Ufushniq Muhammad bin Musa bin Hisyam (w. 307 H). Ia pergi ke Timur dan belajar ilmu nahwu kepada Abu Ja'far al-Dinawari di Mesir. Buku yang ia pelajari adalah karya Sibawaih yang sangat terkenal itu, al-Kitab. Ia mempelajari nahwu dari Ahmad bin Yûsuf bin Hajjâj (w. 336 H). Meskipun tidak dikenal sebagai ahli nahwu, tetapi Ahmad selalu membaca dan mempelajari karya Sibawaih di atas. Selain al-Ushfuniq, tokoh Andalusia lain yang juga mempelajari karya Sibawaih semisal Muhammad bin Yahya al-Mahlabi al-Rabâhi al-Jayyâni (w.353 H), seorang ahli filsafat, manthiq dan kalam.²⁵

D. Reformulasi Konsep I'rab dalam Nahwu

1. Kerancuan dalam Konsep I'rab

Bahasa Arab memang memiliki keistimewaan, tetapi keistimewaan itu bukan berarti suatu hal yang menimbulkan kesulitan. Dalam hal i'rab

²³*Ibid.*

²⁴Prinsip-prinsip *qiyas* (analogi), *ta'lil* dan lainnya yang menjadi karakter nahwu Bashrah dikembangkan sedemikian rupa oleh para ahli nahwu Andalusia. Sekedar contoh saja, apabila nahwu Bashrah telah melahirkan teori nahwu tentang hukum atau ketentuan-ketentuan tertentu pada sebuah jabatan kalimat, maka nahwu Andalusia akan memperluas ketentuan tersebut. Misalnya dalam kasus "mubtada", nahwu Bashrah telah merumuskan teori dan ketentuan bahwa hukum mubtada' adalah harus dibaca rafa', maka nahwu Andalusia akan mengajukan pertanyaan-pertanyaan lanjutan mengapa ia harus dibaca rafa', kenapa tidak dibaca nasab saja, apa alasannya, kemudian mereka memberinya alasan-alasan (*ta'lilât*) yang panjang lebar. Pertanyaan-pertanyaan lanjutan "kenapa, mengapa" semacam itu dalam tradisi nahwu klasik dengan sebutan "al-illah al-Tsâniyyah" atau alasan kedua. Lihat. Syauqi Dhaif, *al-Madâris al-Nahwiyyah...*hlm. 293.

²⁵*Ibid.*, hlm. 290

yang sering dianggap sebagai keistimewaan yang menyulitkan kemudian berusaha untuk dihindari dengan berbagai metode yang dianjurkan dalam *Ta'lim al-Lughah al-'Arabiyah li Ghair an'Natiqin biha*, maka sebetulnya itu adalah penyelesaian manipulasi. Masalah itu akan selalu muncul selama inti permasalahan belum diselesaikan dengan tuntas. Konsep tentang i'rab harus diluruskan. I'rab selama ini masih didefinisikan sebagai *taghyîr* (pengubahan) atau *taghoyyur* (perubahan) atau *atsar* (gejala alamat i'rab)²⁶ atau juga didefinisikan sebagai bayan (keterangan tentang jabatan kata dalam kalimat).

Abbas Hasan menyebutkan bahwa²⁷:

الإِعْرَابُ هُوَ تَغْيِيرُ الْعَلَامَةِ الَّتِي فِي آخِرِ اللَّفْظِ بِسَبَبِ تَغْيِيرِ الْعَوَامِلِ
الِدَاخِلَةِ عَلَيْهِ وَ مَا يَقْتَضِيهِ كُلُّ عَامِلٍ

(I'rab adalah berubahnya tanda di akhir kata yang disebabkan oleh berubahnya faktor-faktor yang masuk pada kata tersebut dan karena tuntutan setiap faktor yang mempengaruhinya)

Sementara Abdullah bin Ahmad al-Fakihi menyebutkan bahwa²⁸:

الإِعْرَابُ تَغْيِيرُ أَوْ آخِرِ الْكَلِمِ لِاخْتِلَافِ الْعَوَامِلِ الدَاخِلَةِ عَلَيْهَا لَفْظًا أَوْ تَقْدِيرًا

(I'rab adalah perubahan akhir masing-masing kata karena perbe-daan faktor-faktor yang memasukinya baik diucapkan maupun diperkirakan)

Definisi i'rab yang lainnya berbeda, dikemukakan oleh Ibn Hisyam al-Anshori, demikian²⁹:

الإِعْرَابُ أَثَرُ ظَاهِرٌ أَوْ مُقَدَّرٌ يَجْلِبُهُ الْعَامِلُ فِي آخِرِ الْأَسْمِ الْمُتَمَكِّنِ وَ
الْفِعْلِ الْمُضَارِعِ

²⁶Muhammad Muhyiddin Abd al-Hamid, *Audloh al-Masalik Ila Alfiyah Ibn Malik* (Beirut: Shida, Al-Maktabah al-'Ashriyah, t.t.). Vol. I, hlm. 39.

²⁷Lihat Abbas Hasan, *An Nahwu al-Wafi* (Kairo: Dar al-Maarif, 1966) Vol.I, hlm. 69.

²⁸Abdullah bin Ahmad al-Fakihi, *Syarh al-Fawakih al-Janiyah 'ala Mutammimah al-Ajrumiyyah* (Bandung: Syirkah al-Ma'arif, t.t.), hlm. 7

²⁹Ahmad bin Abdullah bin Hisyam, *Syarh Syudhur al-Dhahab* (Surabaya: Al-Maktabah as-Saqofiyah, t.t.), hlm. 12.

(*I'rab* adalah gejala yang tampak nyata atau yang diperkirakan di akhir isim yang “memungkinkan” dan *fi'il mudlori'* karena faktor yang mempengaruhi)

Definisi yang terakhir lebih panjang, demikian³⁰:

الإِعْرَابُ بَيَانُ مَا لِلْكَلِمَةِ أَوْ الْجُمْلَةِ مِنْ وَظِيفَةٍ لُغَوِيَّةٍ أَوْ مِنْ قِيَمَةٍ
نَحْوِيَّةٍ كَكَوْنِهَا مُسْنَدًا إِلَيْهِ أَوْ مُضَافًا إِلَيْهِ أَوْ فَاعِلًا أَوْ مَفْعُولًا أَوْ حَالًا أَوْ
غَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الْوِظَائِفِ الَّتِي تُؤَدِّي بِهَا الْكَلِمَاتُ فِي ثَنَائِهَا الْجُمْلِيَّ وَتُؤَدِّي بِهَا
الْجُمْلُ فِي ثَنَائِهَا الْكَلَامِيَّ.

(*I'rab* adalah keterangan tentang kata atau frasa (jumlah) dari segi fungsi atau nilai-nilai sintaksis, seperti keberadaan kata itu sebagai musnad ilaih (subyek), atau mudlof ilaih, atau *fa'il*, atau *maf'ul* atau hal atau lainnya dari segi fungsi-fungsi kata dalam suatu frasa atau fungsi frasa dalam suatu kalimat)

Perbedaan definisi bukan hanya pada redaksinya, tetapi pada substansinya. Secara singkat perbedaan itu menunjukkan belum ditemukannya hakekat *i'rab*. Untuk itu perlu verifikasi definisi agar dapat diperoleh hakekat *i'rab*.

2. Verifikasi Definisi *I'rab*

Definisi kelompok pertama dan kedua yang menyebutkan bahwa *i'rab* adalah “pengubahan” atau “perubahan” akhir masing-masing kata karena perbedaan faktor yang memasukinya, menganggap bahwa *i'rab* itu adalah suatu proses perubahan yang abstrak, tidak kelihatan konkret. Berubahnya akhir kata itu tidak kelihatan, tiba-tiba saja tanda *i'rab* itu berubah menjadi tanda *i'rab* yang lain.

Definisi ini menganggap bahwa *i'rab* itu berada di antara ketentuan tanda *i'rab* yang satu dengan yang lainnya. Padahal masing-masing *i'rab*, yakni *i'rab rofa'*, *nashab*, *jir* dan *jazm* itu adalah ketentuan setelah selesainya ‘perubahan’ itu, misalnya berubah menjadi *i'rab nashab*, berubah menjadi *i'rab jir* atau menjadi *i'rab jazm* atau menjadi

³⁰Mahdi al-Mahzumi, *Fi an-Nahwi al-'Arabiyy Naqd wa Taujih* (Beirut: Shida, Al-Maktabah al-'Ashriyah, 1964), hlm. 67. Empat macam pengertian tentang *i'rab* tersebut merupakan hasil pengelompokan dari berbagai definisi yang dikemukakan oleh para penulis buku-buku ilmu nahwu selama ini. Masing-masing kelompok definisi tersebut diwakili oleh satu definisi.

i'rab rafa'. Jadi i'rab itu bukan berada pada saat perubahan itu tetapi pada saat ketentuan setelah selesai perubahan itu.

Pada saat perubahan itu tidak ada namanya, hanya sekedar proses perubahan saja. Kalau divisualkan maka tampak seperti pada tabel berikut ini:

Perubahan I'rab Kata Isim dan Fi'il			
	Kata I'rab	PP I'rab	PP I'rab
Isim	Rafa' →	Nashab Jar →	Rafa' → dst
Fi'il	Rafa' →	Jazm →	Nashab → Jazm dst

Tanda panah (→) adalah keadaan kata sewaktu dalam proses perubahan (PP) untuk berubah menjadi rafa' atau nashab atau jazm atau jar dan seterusnya. Pada saat proses perubahan itu tidak ada i'rab. I'rab itu ketentuan sebelum dan setelah proses perubahan. Jadi kelihatan jelas bahwa proses perubahan itu bukan i'rab atau i'rab itu bukan pengubahan dan juga bukan perubahan. Dengan bahasa Arab bisa dinyatakan bahwa:

الإِعْرَابُ لَيْسَ بِتَغْيِيرٍ وَلَا بَتَغْيِيرٍ

I'rab itu ada setelah selesai perubahan. Dengan demikian tidaklah tepat menyatakan bahwa i'rab itu pengubahan atau perubahan. Selanjutnya definisi kelompok ketiga menyatakan bahwa i'rab adalah *atsar* (gejala) yang dianggap berubah-ubah di akhir kata. Kelompok ketiga ini menyatakan bahwa definisi inilah yang benar dengan alasan bahwa yang berubah-ubah itu memang harakat yang ada di akhir kata. Jadi itulah yang namanya i'rab.³¹

Padahal sudah disepakati oleh semua ulama nahwu bahwa harakat di akhir kata “رجل” dan “رجلا” atau “رجلي” adalah tanda i'rab, yang kadang-kadang berupa huruf bahkan membuang huruf atau dikenal dengan *hadzaf*, seperti dalam kata-kata berikut ini: *المسلمون, لا تخيلوا*. Perlu dicermati dengan seksama bahwa alamat atau tanda sesuatu itu bukan

³¹Ahmad bin Abdullah bin Hisyam, *Syarh Syudhur al-Dhahab*....hlm. 12.

sesuatu itu sendiri. Tanda i'rab kata itu tidak sama dengan i'rab kata. I'rab adalah i'rab dan tanda i'rab adalah tanda i'rab dan bukan i'rab. Dengan demikian, definisi yang menyatakan bahwa i'rab itu adalah harakat atau dinyatakan dengan (*atsar*) sebetulnya bukan definisi i'rab, karena memang I'rab itu bukan tanda i'rab. Dengan bahasa Arab dapat dinyatakan bahwa:

الإعراب ليس بأثر ولا بعلامة الإعراب

Jadi i'rab itu bukan *atsar*. Definisi keempat menerangkan bahwa i'rab adalah *bayân* (keterangan). Definisi ini menekankan fungsi i'rab yang dimanfaatkan sebagai petunjuk tentang fungsi kata dalam suatu kalimat. Misalnya diketahui bahwa i'rab suatu kata itu rafa' maka yang dipahami dari i'rab kata tersebut adalah bahwa kata itu memiliki fungsi kata-kata yang beri'rab rafa', yang mungkin sedang berfungsi sebagai *fa'il* atau *mubtada'* atau *na'ib al-fa'il* dan sebagainya.

Dengan demikian maka penyebutan i'rab rafa' untuk kata tersebut tidak lain adalah untuk menentukan fungsi kata, yang selanjutnya dapat dipahami maksud kalimat dengan sempurna sesuai dengan fungsi masing-masing kata yang telah diketahui i'rabnya. Definisi keempat sampai sebatas ini bisa dinyatakan sebagai definisi praktis. Orientasinya adalah kegunaan i'rab itu sendiri. Sebuah kalimat bisa dipahami maksudnya bila fungsi masing-masing kata itu dipahami berdasarkan uraian menurut jabatannya, misalnya sebagai subyek atau *mubtada'*, sebagai *fa'il* atau *maf'ul* dan seterusnya. Jabatan masing-masing kata itu diketahui melalui macam i'rabnya. Macam i'rab kata tersebut menunjukkan fungsi dan jabatan kata itu dalam sebuah kalimat.

Dalam pandangan selintas tampaknya dapat dipahami bahwa i'rab itu merupakan suatu keterangan tentang fungsi kata dalam suatu kalimat. Akan tetapi definisi demikian tidak menerangkan tentang hakekat i'rab. Definisi tersebut menunjukkan guna atau faedah i'rab dalam suatu kalimat bukan hakekat i'rab. I'rab bisa digunakan untuk menerangkan fungsi kata dalam kalimat, dan fungsi atau guna ideal i'rab itu bukan hakekat i'rabnya. Jadi definisi keempat tersebut tidak menunjukkan hakekat i'rab, tetapi fungsinya. Dari uraian-uraian tersebut di atas perlu kiranya diinsafi bahwa sampai sejauh ini sebetulnya hakekat i'rab belum dimunculkan. Oleh karena itu tidak heran bila banyak

keterangan simpang siur mengenai i'rab. Ini salah satu alasan perlu adanya kajian ulang tentang i'rab agar pembelajaran ilmu nahwu menjadi mudah tanpa harus menghindari keberadaan i'rab seperti dalam percakapan dengan bahasa Arab *Amiyah*.

3. Realitas I'rab dan Fungsi Tanda I'rab

Upaya mempermudah pembelajaran ilmu nahwu dengan cara menghindari masalah i'rab, yaitu dengan cara selalu mewaqa'fkan dalam tiap pembacaan kata-kata dalam suatu kalimat berkaitan erat dengan anggapan bahwa ilmu nahwu itu sebagai alat untuk membaca kitab gundul. Akan tetapi cara demikian ini pada gilirannya akan tetap menemui kesulitan karena kata-kata Arab meskipun diwaqa'fkan tetap saja memiliki tanda i'rab dan tidak bisa dihilangkan, misalnya dalam kalimat: *Ja'a al-Muslimuna* (جاء المسلمون), tetap saja ada tanda i'rabnya meskipun dibaca waqa'f, karena pada dasarnya mewaqa'fkan itu bukan menghilangkan tanda i'rab.

Dari kajian tentang definisi-definisi tersebut kelihatan bahwa ternyata i'rab itu hanyalah sebuah istilah untuk mengklasifikasikan kata-kata Arab sehingga berada dalam klasifikasi rafa', nashab, jir dan jazm berdasarkan pada keadaan akhir kata yang menjadi tanda i'rab.³² Dengan penjelasan demikian maka setiap kata yang memiliki tanda i'rab berarti ia *mu'rab* dan apabila kata itu tidak memiliki tanda i'rab, sehingga tidak ada bedanya meskipun diklasifikasikan dalam klasifikasi rafa', atau nashab, atau jir atau jazm, maka kata itu disebut *mabni*. Jadi munculnya istilah mabni ini karena adanya usaha mengklasifikasikan kata yang tidak memerlukan klasifikasi.

Selanjutnya definisi i'rab demikian menjadikan istilah alamat i'rab *muqaddar* atau *i'rab taqdiri* tidak berlaku. Tanda i'rab itu tidak *muqaddar*. Bila tanda i'rab itu *muqaddar* itu berarti berlawanan dengan namanya sendiri. Sebuah tanda itu konkret, atau *hissiy* atau inderawi, bisa dilihat ketika ditulis dan bisa diketahui melalui pendengaran ketika diucapkan.

³² Lihat Saidun Fiddaroini, *Falsafat al-I'rab* (Surabaya: Lajnah al-Ta'lif Wa al-Nasyr li Nahdlati al-'Ulama'I Jawa Timur, 2004), 105.

Sangat jauh dari pemahaman logis ketika dinyatakan bahwa tanda i'rab itu *muqaddar* atau diperkirakan. Kalau diperkirakan itu berarti tidak ada tanda. Cukup saja dinyatakan kata itu tidak memiliki tanda i'rab yang membedakan ketika dalam klasifikasi rafa' atau nashab atau jir atau jazm. Oleh karena itu kata-kata demikian ini, yang tidak memiliki tanda i'rab, apabila dii'rabi atau diklasifikasikan maka cara mengi'rabinya terbalik. Artinya, kegiatan menentukan i'rab atau klasifikasi kata itu berdasarkan pada fungsinya dalam kalimat atau posisinya dalam struktur kalimat.

Proses mengi'rabi demikian ini berarti harus mengerti dulu maksud kalimat atau fungsi kata itu dalam kalimat supaya tahu i'rabnya. Proses demikian ini proses mubaddzir yang sia-sia, karena tidak ada gunanya kata itu dii'rabi bila sudah diketahui maksudnya. Lagi pula setelah dii'rabi atau diklasifikasi ternyata kata tersebut tetap saja tidak ada tanda yang perlu dibenahi. Ini berbeda dengan kata-kata yang memiliki tanda i'rab dimana cara mengi'rabinya berdasarkan pada tanda i'rab yang ada pada kata itu, baru kemudian diketahui fungsi kata itu dalam kalimat. Setelah diketahui fungsinya maka diketahui makna kalimat secara utuh. Dengan demikian kelihatan jelas fungsi tanda i'rab itu, yaitu untuk menunjukkan i'rab atau klasifikasi kata.³³

Setelah tahu i'rab suatu kata atau klasifikasi kata maka diketahui fungsi kata dalam kalimat dan dipahami maksud kalimat secara utuh. Kajian ini sekaligus memberikan informasi tentang fungsi tanda i'rab. Adapun sebutan mabni maka istilah tersebut muncul karena adanya kata yang tidak memiliki tanda i'rab tetapi tetap saja dipaksakan untuk dii'rabi atau diklasifikasikan menjadi rafa', nashab, jir, atau jazm. Padahal kata-kata demikian tidak memerlukan i'rab karena tidak punya tanda i'rab yang bisa membedakan. Dari sini dapat dipahami bahwa *i'rab taqdiri* dan *mahalli* adalah i'rab main-main, karena tidak ada manfaatnya sama sekali kecuali justru mempersulit dan menjadikan langkah mundur ketika sedang belajar bahasa Arab.

Bila sudah paham maksud kalimat maka tidak lagi diperlukan mencari i'rab kata itu. Boleh jadi, ini yang menyebabkan orang

³³Saidun Fiddaroini, *Strategi Pengembangan Pendidikan Bahasa Arab* (Surabaya: Jauhar, 2006), 104.

berpendapat bahwa i'rab itu sebetulnya tidak ada. Dalam hal ini perlu dipahami bahwa i'rab itu ada dan perlu. Hanya saja keberadaan dan keperluannya itu tidak harus mempersulit atau menjadikan proses pemahaman bahasa Arab itu terhambat atau mundur. Inilah gunanya konsep baru tentang i'rab yang dikemukakan dalam tulisan ini.³⁴

Dengan hadirnya konsep baru tentang i'rab ini diharapkan konsep lama sudah tidak perlu dihadirkan lagi kecuali dalam tataran wacana dan untuk tinjauan ulang. Hal ini dimaksudkan agar pembelajaran ilmu nahwu sesuai dengan orientasi ilmu nahwu itu sendiri sebagai gramatika, bukan sebagai alat untuk mencari-cari ketentuan i'rab suatu kata yang tidak memiliki tanda i'rab.³⁵ Kata-kata dalam sebuah kalimat itu sendiri yang telah menunjukkan i'rabnya melalui tanda i'rabnya yang tidak *muqaddar*, baru kemudian setelah diketahui i'rabnya maka dengan ilmu nahwu dapat diketahui fungsi kata dalam kalimat tersebut, yang selanjutnya dapat dipahami maksud kalimat.³⁶

Dengan orientasi demikian maka pembahasan 'jelimet' tentang i'rab kata dalam sebuah kalimat tidak akan terjadi, karena penentuan i'rab kata dan kegunaan ilmu nahwu itu sendiri sudah berada jauh di belakang kepala bila suatu kalimat itu sudah dapat dipahami. Dari sini dapat diinsafi bahwa pada dasarnya ilmu nahwu itu hanya diperlukan bagi orang yang berbahasa Arab sebagai bahasa kedua, bukan bagi orang yang berbahasa Arab secara otomatis seperti bangsa Arab yang memakainya sebagai bahasa ibu. Itulah guna gramatika bahasa Arab atau ilmu nahwu bagi pembelajaran bahasa Arab dalam konteksnya sebagai alat komunikasi.³⁷

E. Simpulan

Ilmu nahwu merupakan sebuah ilmu penting dalam menjaga kaidah tata bahasa arab supaya bahasa arab itu terjaga dari keruksakan

³⁴*Ibid.*, hlm. 106

³⁵*Ibid.*, hlm. 109

³⁶Saidun Fiddaroini, *Falsafat al-I'rab*...hlm. 110

³⁷Saidun Fiddaroini, *Strategi Pengembangan Pendidikan Bahasa Arab*....hlm.

dan bercampur dengan dialek *amiyah*. Dalam penyusunannya terdapat berbagai polemik dimulai dari berdirinya mazhab Basrah sebagai sumber dan mazhab nahwu tertua, dalam perodesasinya munculah mazhab Kufah sebagai saingan mazhab Basrah kemudian disusul mazhab Bagdad, mazhab Andalus dan Mesir. Setiap mazhab mempunyai metode dan analisis berbeda dalam penyusunan ilmu nahwu terkadang dengan adanya mazhab-mazhab tersebut ilmu nahwu dirasakan sulit untuk dipelajari tetapi dalam perkembangannya ilmu nahwu mencapai taraf kematangan dan kesempurnaan sehingga lebih mudah dipelajari dan dipahami.

Namun demikian adanya terdapat kerancuan dalam konsep i'rab dalam pembahasan ilmu nahwu. Konsep tentang i'rab harus diluruskan. I'rab selama ini masih didefinisikan sebagai *taghyîr* (pengubahan) atau *taghoyyur* (perubahan) atau *atsar* (gejala alamat i'rab) atau juga didefinisikan sebagai *bayân* (keterangan tentang jabatan kata dalam kalimat). Konsep-konsep i'rab tersebut belum menyentuh aspek substansinya itu sendiri. Sehingga perlu diadakannya proses verifikasi konsep-konsep tersebut agar dapat diperoleh hakekat i'rab yang sebenarnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas Hasan, *An Nahwu al-Wafi*, Kairo: Dar al-Maarif, Vol.I. 1966.
- Abd al-Al Salim Mukrim, *al-Qurân al-Karîm wa atsaruhu Fi al-Dirâsât al-Nahwiyyah*, Mesir: Dar al-Maarif, t.t.
- Abdul Aziz Ahmad Allam, *Min Târihk al-Nahwi al-Arabi*, dalam majalah "Majallah", edisi II, tahun ke -2 , 1401/1402 H. KSA.
- Abdullah bin Ahmad al- Fakihi, *Syarh al-Fawakih al-Janiyah 'ala Mutammimah al- Ajrumiyah*, Bandung: Syirkah al-Ma'arif, t.t.
- Ahmad Afify. *Al-Mandzumah Al Nahwiyah Al- Mansubah Li al-Khalil bin Ahmad Al Farahidy*. Cairo: Al Daar Al Manshuriyah Al Baniyah, 2003.
- Ahmad Amin, *Dhuha Al-Islam*, Mesir: Maktabah Al-Nahdah Al-Mishriyyah, 1974.
- Ahmad bin Abdullah bin Hisyam, *Syarh Syudhur al-Dhahab*, Surabaya: Al-Maktabah as-Saqofiyah, t.t.
- Amîn al-Khûli, *Manâhij Tajdîd: Fi al-Nahwi wa al-Balâgah wa al-Tafsîr wa al-Adab*, Mesir: Dar al-Ma'rifah, 1961.
- Ibnu Khaldun, *Al-Muqaddimah*, Beirut: Dar Al-Fikr, tt.
- Lois Ma'luf, *Al Munjid Fi Al Lunghah Wa Al A'lam*. Beirut: Al Maktabah Al Syarqiyah, 1986.
- Mahdi al-Mahzumi, *Fi an-Nahwi al-'Arabiy Naqd wa Taujih*, Beirut: Shida, Al- Maktabah al-'Ashriyah, 1964.
- Muhammad Al Thanthawiy, *Nasy`Ah Al Nahw Wa Tarîkh `Asyhar Al Nuhâh*. Lubnan: Alam Al Kutub, 1997.
- Muhammad Muhyiddin Abd al-Hamid, *Audloh al-Masalik Ila Alfiyah Ibn Malik* Beirut: Shida, Al-Maktabah al-'Ashriyah, t.t.
- Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Said Al-Afghani, *Min Târikh Al-Nahwi*, Beirut: Dar Al-Fikr, tt.
- Saidun Fiddaroini, *Falsafat al-I'rab*, Surabaya: Lajnah al-Ta'lif Wa al-Nasyr li Nahdlati al-'Ulama'I Jawa Timur, 2004.
- _____, *Strategi Pengembangan Pendidikan Bahasa Arab*, Surabaya: Jauhar, 2006.

- Syathir Ahmad Muhammad, *Al-Mujaz Fi Nasy'ah Al-Nawy*, Cairo: Maktabah Al-Kulliyah Al-Azhariyah, 1983.
- Syauqi Dhaif, *Al-Madâris Al-Nahwiyyah*, Mesir: Dar Al-Maaris, t.t.
- Tallal Allamah, *Tatawwur Al Nahwi Al Arabi Fi Madrasatai Al Bashrah Wa Al Kufah*. Beirut: Darl Al Fikr Al Lubnani, 1993.
- Ukon Purkonudin, *Sejarah Penyusunan Nahwu*. <http://ukonpurkonudin.blogspot.com/2010/09/pendahuluan-salah-satu-cara-untuk.html>. 2013.
- Zamzam Affandi Abdillah, *Ilmu Nahwu: Prinsip-Prinsip Dan Upaya Pembaharuannya*, *www*. <http://blogspotzamzam.com>. 2013.

