

IBNU MADLA' DAN SANGGAHANNYA TERHADAP KONSEP AMIL

Oleh: Khairon Nahdiyyin

Yang mendasari, dan yang paling dominan dalam, kajian dan penulisan Nahwu semenjak pertumbuhan awalnya adalah konsep *âmil*. Konsep ini seakan menjadi ruh yang menghidupkan dan menegakkan tata-bangun dari "*ulûm arabiyya*", sehingga konsep ini seolah-olah menjadi bagian integral dari bangunan itu sendiri. Anggapan ini selama berabad-abad diterima bulat oleh para sarjana bahasa Arab, dan baru di penghujung abad VI dipertanyakan dan dibongkar oleh seorang sarjana ahli Fiqh, terutama, dan Hadits dari Andalus, yaitu Ibnu Madla'.

Upaya mempertanyakan dan membongkar konsep *âmil*, yang berarti ilmu Nahwu, untuk pertama kalinya dilakukan oleh Ibnu Madla' ini dalam kerangka pembelajaran, dalam pengertian ilmu Nahwu diletakkan dalam posisi sebagai alat bantu bagi ilmu-ilmu lainnya, bukan sebagai ilmu yang berdiri sendiri. Oleh karena itu, karena alasan tidak memiliki banyak guna dan manfaat ia menolak gagasan *âmil* di dalam menjelaskan data-data bahasa Arab.

Ilmu Nahwu pertama kali muncul di Basrah, kemudian muncul di Kufah. Setelah itu, ilmu Nahwu muncul di pusat-pusat kekuasaan yang mempunyai pengaruh besar terhadap wilayah-wilayah lain, seperti Baghdad, Andalus dan Mesir. Setiap kota ini membentuk aliran tersendiri dalam sejarah ilmu Nahwu. Oleh karena itu, dalam bidang ilmu ini terdapat lima aliran yang dinisbatkan kepada tempat di mana aliran tersebut berkembang. Dua aliran pertama, Basrah dan Kufah, dapat dianggap sebagai pendiri aliran ilmu Nahwu dalam pengertian yang sebenarnya. Sebab, ketiga aliran yang lahir kemudian hanya mengembangkan

dan meneruskan metode yang telah dikembangkan oleh dua aliran yang pertama tersebut, Basrah dan Kufah. Aliran-aliran tersebut kalau tidak mengikuti Basrah, pasti Kufah, atau jalan tengah di antara keduanya.

Perbedaan antara Nahwu Basrah dan Kufah terletak pada perbedaannya di dalam memperlakukan data bahasa. Yang pertama bersifat preskriptif, dalam pengertian kaidah-kaidah Nahwu disimpulkan dari gejala-gejala umum dari data bahasa yang ada. Kesimpulan tersebut dijadikan sebagai kaidah. Data-data bahasa yang menyimpang dari gejala-gejala umum ini diperlakukan sebagai "*syâdz, nâdir*" dan lain sebagainya yang intinya tidak dapat dijadikan acuan di dalam berbahasa. Aliran yang kedua bersifat deskriptif, dalam pengertian semua data bahasa yang berasal dari orang Arab yang bahasanya masih dianggap sebagai murni, dapat dijadikan acuan di dalam membuat kaidah bahasa.

Meskipun aliran dalam Nahwu terpecah dalam lima aliran, dan dua model metode yang dipergunakan, namun konsep yang mendasari ilmu Nahwu, di antara aliran-aliran tersebut, adalah sama, yaitu konsep *âmil*, sebuah konsep yang mengatakan bahwa adanya perubahan vokal di belakang suatu kata dalam kalimat, *i'râb*, dalam bahasa Arab disebabkan oleh kata yang mempengaruhinya yang kemudian disebut *âmil*. Sejak ditulis oleh Sibawaih dalam "*Kitâb*"-nya, konsep ini diberlakukan hingga saat ini,¹ sekalipun dalam perkembangan sejarah ada sarjana, dan itu sangat sedikit sekali, yang mencoba mengkritik, bahkan menyanggah, konsep tersebut. Akan tetapi sifat dominan Dari konsep ini dalam perkembangan sejarah gramatika bahasa sedemikian kuat melekat pada pemikiran tersebut sehingga dapat dikatakan ruh dari Nahwu adalah konsep ini.

Ulama yang pertama menolak konsep ini adalah Ibnu Jinni, meninggal tahun 392 H. Namun, ia tidak menjelaskan kekeliruan

¹ Khalil Amayirah, *Chalaqah al-washl Bain al-Asunyah al-Chaditsah wa al-Nachwi al-Arabi*, (dalam majalah al-Idârah, 1410 H, No. 4 Th. XV) Makkah, hlm 107

konsep tersebut. Kemudian pendapatnya diambil alih oleh Ibnu Madla', salah seorang ahli Fiqh dan Hadist yang menganut madzab *Dhâhiri*, dan dikembangkannya dengan memperlihatkan letak kekeliruannya. Ibnu Madla' dimasukkan sebagai ahli Nahwu di Andalus.

ILMU NAHWU DI ANDALUS

Perkembangan ilmu Nahwu di Andalus memiliki persamaan di awal perkembangannya dengan di kawasan Timur. Ilmu Nahwu secara umum tidak diajarkan sebagai ilmu yang berdiri sendiri,² namun diajarkan dalam kaitannya dengan pengkajian terhadap teks-teks sastra yang di dalamnya termasuk dibahas masalah bahasa, sastra, Nahwu, Hadist dan al-Qur'an.³ Sejak Bani Umayyah berkuasa di Andalus (138-422H), muncul sekelompok besar *muaddib* yang mengajarkan prinsip-prinsip bahasa Arab melalui pengkajian teks-teks sastra, baik yang berupa puisi maupun prosa, kepada para pemuda di Cordova dan kota-kota besar lainnya di Andalus. Mereka melakukan tersebut karena terdorong untuk menjaga al-Qur'an, menyelamatkan bahasanya, dan untuk membacanya. Oleh karena itu tidak mengherankan apabila kebanyakan di antara mereka adalah para *qurrâ'*.⁴

Pada umumnya para ahli Nahwu di Andalus mendapatkan ilmu ini dari wilayah Timur. Mereka berkelana menimba ilmu di Baghdad, Kufah, Basrah, dan lain-lain. Tradisi mencari ilmu ke

² Ini berbeda Dari situasi yang terjadi di wilayah Timur, Baghdad dan Kufah. Ilmu Nahwu sejak perkembangannya lebih didekati sebagai disiplin ilmu tersendiri. Barangkali alasan inilah yang dapat menjelaskan mengapa Ibn Madla' melontarkan kritik terhadap ilmu Nahwu yang, baginya, hanya merupakan perangkat pendidikan bagi para pelajar agar dapat membaca dan memahami bahasa.

³ Sa'id Afghâni, *Min Tārīkh al-Nachwi*, 1978, Beirût, Dâr al-Fikr. Hlm. 96)

⁴ Syauqi Dlaif, *al-Madaris al-Nachwiyyah*, Cet.III, Masir, Dâr al-Ma'ârif, hlm. 288

wilayah Timur bagi kaum muslimin Andalus umum dilakukan oleh ulama dalam bidang apapun. Ahli Nahwu pertama di Andalus adalah Judi bin Utsman al-Maururi, yang pernah mengadakan perlawatan ke Timur dan menjadi murid dari al-Kisâ'iy dan al-Farrâ'. Dialah yang pertama kali memperkenalkan buku-buku Nahwu aliran kufah ke negeri tersebut, dan yang pertama kali mengarang buku Nahwu di sana.⁵ Meskipun masuknya Nahwu Kufah mendahului masuknya Nahwu Basrah, namun perhatian ahli Nahwu Andalus, setelah masuknya buku Sibawaih, terhadap Nahwu Basrah lebih besar, sebab mereka mengkaji dan menghafalnya. Banyak di antara mereka yang menghafalnya, mengajarkannya dan memberi komentar (*syarchh*), dan anotasi (*ta'liq*). Oleh karena itu, tidak mengherankan apabila Nahwu Andalus lebih bercorak Basrah Daripada Kufah.⁶ Yang pertama kali membawa *al-Kitâb*, maksudnya *Kitâb Sibawaih*, ke Andalus adalah al-Fusnaiq Muhammad bin Musa bin Hasyim, di akhir abad ketiga Hijriyah. Ketika pergi ke wilayah Timur, ia bertemu dengan Abu Ja'far al-Dainûri. Dari sinilah al-Fusnaiq mendapatkan dan mempelajari *al-Kitâb*, kemudian mengajarkannya di Cordova. Mulai saat itu, gerakan pengkajian terhadap *al-Kitâb* semakin semarak.⁷ Diriwayatkan bahwa Ahmad bin Yusuf bin Chajjâj senantiasa membawa *al-Kitâb* dan tidak pernah berhenti mengkajinya, baik di saat ia sibuk maupun di waktu luang, baik ketika ia sehat maupun sakit.⁸

Perhatian kaum muslimin Andalus terhadap ilmu Nahwu sangat besar sekali, bahkan ilmu ini dianggap sebagai ilmu yang tertinggi. Dari seluruh ahli Nahwu yang dikemukakan oleh Imam Suyuthi dalam kitabnya "*Bughya al-Wu'âdh fi Thabaqât al-Lughawiyah wa al-Nuchat*" jumlah ahli Nahwu Andalus sebanyak 712 Dari 2.450 ahli Nahwu yang tersebar di wilayah-wilayah Islam

⁵ Ibid, hlm. : 288-9

⁶ Afghâni, *op. cit* hlm. 97

⁷ Syauqi Dlaif, *op. cit* hlm. 289.

⁸ Idem

mulai Dari Dāratan Cina sampai Laut Hitam.⁹ Di antara nama-nama besar ahli Nahwu Andalus adalah Abi Ali al-Qāli, Ibn al-Isybili, al-Syalaubini, Bathalyausi, Ibnu Tharawwah, al-Suhaili dan dua ahli ilmu Nahwu Andalus yang paling terkenal sampai kini adalah Ibnu Mālik dan Abu Chayyān al-Gharnāthi.

IBNU MADLA' DAN ZAMANNYA

Ada satu fenomena penting dalam perkembangan ilmu Nahwu Andalus yang patut dicatat dalam sejarahnya, yaitu upaya untuk membebaskan ilmu Nahwu Dari corak logika yang senantiasa mendominasi sejak pertama kali dibakukan oleh Sibawaih sampai berakhirnya perkembangan ilmu Nahwu di Andalus, bahkan sampai saat ini. Sebenarnya benih-benih untuk melepaskan diri dari corak logika sudah muncul sejak lama, seperti perdebatan antara Matta bin Yunus dan Abu Said al-Sairafi, dan kritik al-Zujāji terhadap definisi-definisi yang terlalu dipengaruhi oleh logika dalam ilmu Nahwu sebagaimana yang dituangkan dalam bukunya "*al-Īdlāḥ fi 'Ilal al-Nahwī*". Namun kritik-kritik tersebut tidak mendapatkan sambutan untuk dilanjutkan dan dikembangkan. Hal ini dimungkinkan karena kondisi perkembangan ilmu Nahwu yang terjadi di wilayah timur dipengaruhi oleh situasi perkembangan ilmu-ilmu keislaman, terutama teologi dan Ushul Fiqh, sementara keduanya merupakan dua ilmu yang sangat didominasi oleh intervensi logika di dalam pembahasannya.¹⁰

Kritik terhadap seluruh bangunan ilmu Nahwu, meskipun pada saat itu juga tidak mendapatkan perhatian yang layak, dilakukan oleh Ibnu Madla', sebab ia menolak diberlakukannya prinsip-prinsip *qiyās*, *ta'ālīl*, *taqdīr* dan *'āmil* dalam kajian ilmu Nahwu.¹¹ Munculnya kritik Ibnu Madla' terhadap prinsip-prinsip

⁹ Alghāni, *op. cit.* hlm. 99

¹⁰ Māzin Mubārak, *al-Nahwu al-Arabi; al-'Ilal al-Nahwīyah Nasy'atuha wa tathawwuraha*, 1981 Beirut, Dār al-Fikr. hlm. 72-93.

¹¹ Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, IX, 1984, Leiden, E. J. Brill. Hlm. 219

ilmu Nahwu (*Ushûl al-Nahwi al-'arabi*) bersamaan dengan maraknya semangat *dhâhiriyyah* yang berlangsung di Andalus semenjak munculnya Ibnu Hazm, meninggal 456 H. Gerakan *dhâhiriyyah* mendapat sambutan luar biasa di Andalus. Pada permulaannya kaum Muslimin Andalus dalam menjalankan kehidupan keagamaannya tidak mempertimbangkan berbagai aliran-aliran Fiqh ataupun Tafsir. Mereka hanya meyakini Islam sebagai agama secara penuh, membaca dan menafsirkan sebgai ayat al-Qur'an dan meriwayatkan hadits-hadits Rasulullah. Kondisi seperti ini berjalan sampai awal masa Bani Umayyah di Andalus. Pada saat itu mereka mulai mengenal madzhab al-Auzâ'iy dan Maliki, namun yang tumbuh subur adalah madzhab Maliki. Tumbuh suburnya madzhab ini di Andalus memungkinkan berkembangnya ajaran *dhâhiriyyah*, karena madzhab tersebut paling sedikit berani melampui dasar-dasar tradisi.¹² Puncak Dari perkembangan madzhab ini adalah pada masa *muwachhidîn*, abad ke enam hijriyah, karena madzhab *dhâhiriyyah* dijadikan sebagai madzhab resmi.

Dalam situasi di mana madzhab *dhâhiriyyah* mengalami puncak perkembangan inilah, Ibnu Madla' hidup. Ia dilahirkan di Cordova dengan nama lengkap Abu al-Abbas Ahmad bin Abb al-Rahman bin Muhammad bin Madla' al-Lachmi al-Qurthûbi, meninggal 592/1196. Ia belajar *al-Kitâb* dari Ibn al-Rahman. Oleh karena ia ahli dalam bidangnya, Fiqh Dhâhiri dan hadits, maka ia ditunjuk sebagai hakim di wilayah Fas, kemudian diangkat sebagai hakim agung (*Qādli al-jamâ'ah*), seorang hakim yang mempunyai wewenang untuk memerintah membunuh orang yang berhak dibunuh tanpa melalui persetujuan penguasa.¹³ Semangat *dhâhiriyyah* sangat tampak sekali dalam sanggahan dan serangannya yang tajam terhadap kelompok aliran Fiqh lainnya, Maliki, Hanafi, Syafi'i dan

¹²Ignas Goldziher, *Die Zahiriten* (Edisi Inggris oleh Wolfgang Belm, *The Zahiris*), 1971, Leiden, E.J. Brill. Hlm 108

¹³Muhammad Ied, *Ushûl al-Nahwi*, 1989 Kairo, Âlam al-Kutub. Hlm. 37

Hanbali, dan instruksinya untuk membakar buku-buku yang berkaitan dengan keempat madzhab tersebut, serta seruannya agar penduduk Maghrib dan Andalus menganut madzhab Dhāhiri yang menolak *Qiyās*. Teks al-Qur'an dan hadist Nabi dianggap sudah cukup, tanpa harus meminta bantuan pada selain kata-kata yang termaktub pada kedua teks tersebut, pemahaman terhadap keduanya boleh jadi menyimpang dan keluar dari makna kata-kata yang tersurat.¹⁴

Ada tiga karya Ibnu Madla' yang semuanya mencerminkan kritik terhadap tradisi yang sudah ada, dan seruan untuk mengadakan pembaharuan serta meninggalkan segala sesuatu yang sekiranya perlu ditinggalkan. Di antara ketiga kitab tersebut yang sampai ke tangan kita adalah "*al-Radd alā al-Nuchāt*" (ada yang menyebut dengan *al-Radd alā al-Nachwiyyīn*), sebuah kitab yang membicarakan tentang kekeliruan dalam menerapkan dasar-dasar ilmu Nahwu. Dua kitab lainnya yang tidak sampai ke tangan kita adalah *al-Masyriq alā al-Nachwi*, sebuah kitab yang diperkirakan merupakan model Nahwu menurut Ibnu Madla', yang kedua kitab "*Tanzīh al-Qur'ān Ammā la yalīqu bi al-Bayān*", sebuah kitab yang diperkirakan membicarakan tentang upaya Ibnu Madla' untuk menjauhkan dan melepaskan al-Qur'an dari *ta'wīl* dan *takalluf*.¹⁵

SANGGAHAN TERHADAP NAHWU

Kitāb al-Radd alā al-Nuchāt merupakan satu-satunya kitab yang mencoba menjelaskan dan membuktikan kesalahan konsep *āmil* yang diterapkan oleh ahli Nahwu. Konsep ini merupakan satu bagian dari apa yang disebut dengan "*ushūl al-Nachwi*" yang mendasari sistem operasionalisasi kajian-kajian *nachwiyyah*. Ibnu Madla' menganggap apa yang disebut sebagai *ushūl al-Nachwi*

¹⁴Ibid, *op. cit.* hlm. 51

¹⁵Ibid. hlm 38-43

adalah sesuatu di luar Nahwu yang tidak perlu dimasukkan ke dalamnya. Dalam pasal pertama Ibnu Madla' mengatakan:

قصدى في هذا الكتاب أن أحذف من النحو ما يستغنى
النحوي عنه، وأنه على ما أجمعوا على الخطأ فيه.¹⁶

"Yang menjadi tujuan saya dalam kitab ini adalah membuang Dari ilmu Nahwu apa yang tidak diperlukan ahli Nahwu, dan menunjukkan apa (unsur) yang di dalamnya mereka sepakati sebagai kekeliruan."

Unsur-unsur yang dianggap sebagai sesuatu yang sebenarnya tidak diperlukan oleh ahli Nahwu dalam mengkaji ilmu Nahwu adalah *âmil*, *illat*, *qiyâs*, *taqdîr* dan latihan-latihan yang tidak praktis. Empat unsur yang pertama merupakan "*ushûl al-Nachwi*" teoritis, satu yang terakhir merupakan ajakan untuk menerima kata-kata Arab seperti apa adanya (berkaitan dengan *i'lâl sharfî*). Ungkapan-ungkapan hasil dari analogi, atau buatan berdasarkan analog, harus ditolak.

Dalam makalah ini tidak semua unsur yang dianggap sebagai unsur eksternal di luar ilmu Nahwu akan dibicarakan. Hanya masalah *âmil* saja yang dibahas di sini, sebab unsur inilah, menurut anggapan penulis, yang menjadi sentral bagi unsur-unsur yang lain dalam *ushûl al-Nachwi*, kecuali yang terakhir karena berkaitan dengan Sharf. Masalah *ta'îl*, *qiyâs* dan *taqdîr* dimunculkan hanya untuk mendukung kehadiran *âmil* dan ilmu Nahwu, sehingga apabila konsep *âmil* yang karenanya ketiga unsur yang lainnya dihadirkan dalam kajian ilmu Nahwu, diruntuhkan dan ditolak kehadirannya, maka kehadiran ketiganya adalah tidak dimungkinkan, karena kehadirannya tergantung pada kehadiran konsep *âmil*.

Dalam kaitannya dengan masalah *âmil*, yang menjadi permasalahan utamanya adalah:

¹⁶ Ibnu Madla', *Kitâb al-Radd alâ al-Nuchât* (ed. Syauqi Dlawî), 1947 Cet. I, Kairo, Dâr al-Fikr al-Arabi, hlm.: 75

1. Kata *âmil* menunjukkan kepada apa/siapa, atau referen, acuan, Dari kata *âmil* itu apa/siapa?
2. Bagaimana hubungan antara *âmil* dengan kata yang di depannya yang disebut dengan *ma'mûl*, bagaimana dengan perubahan yang terdapat pada kata yang di depannya, *ma'mûl*?
3. Alasan-alasan yang diajukan Ibnu Madla' dalam menolak konsep *âmil* dalam ilmu Nahwu.

Ada tiga pendapat mengenai apa yang ditunjuk dengan (reference) kata *âmil*, yaitu :

1. Kata yang ber-'amal, yaitu yang berfungsi dan memberi pengaruh terhadap *ma'mûl*. Pendapat ini merupakan pendapat jumbuh ahli Nahwu.
2. Pembicara (*mutakallim*), ini pendapat Ibnu Jinni sebagaimana yang ditulis dalam kitabnya *al-Khashâ'isth*.¹⁷

والعمل من الرفع والنصب والجر إنما هو للمتكلم نفسه لا شيء غيره

"Yang me-*rafa*'kan, me-*nashab*-kan, men-*jarr*-kan dan men-*jazam*-kan hanyalah karena *mutakallim* sendiri, bukan karena sesuatu yang lainnya".

3. Allah, ini menurut pendapat ahli haq, sebab ucapan-ucapan itu hanya berasal dari perbuatan Allah. Ucapan-ucapan tersebut dinisbatkan kepada manusia sebagaimana semua perbuatan sadar manusia dinisbatkan kepada-Nya.¹⁸

Pendapat Ibnu Madla' mengenai acuan dari kata *âmil* diambil Dari pendapat Ibnu Jinni, sebagaimana yang ia katakan sendiri dalam bukunya,¹⁹ namun ia menambahkan bahwa si

¹⁷ Ibid, hlm. 110

¹⁸ Ibid, hlm. 87

¹⁹ idem.

mutakallim sendirilah yang mengadakan perubahan pada akhir kata, dengan maksud agar kemungkinan lain dari bacaan itu tidak terjadi.

Pendapat Ibnu Madla' ini berarti meniadakan *âmil* dalam bahasa Arab, karena *âmil* diartikan sebagai mutakallim sendiri yang berada di luar bahasa. Berbeda dengan reference Dari kata *âmil* sebagai kata yang ber-*'âmal*, yang berarti dalam bahasa Arab itu sendiri ada *âmil* yang menentukan bacaan akhir kata.

Berangkat dari penolakannya terhadap adanya *âmil* dalam bahasa, Ibnu Madla' menolak adanya hubungan pengaruh-mempengaruhi antara *âmil* dan *ma'mûl*. Dalam kaitan antara satu kata (yang dianggap *âmil* oleh ahli Nahwu) dengan kata lainnya yang menjadi *ma'mûl*, menurut Ibnu Madla', sama sekali tidak ada hubungan apapun, apalagi hubungan pengaruh mempengaruhi. Pendapat yang mengatakan bahwa antara satu kata dengan kata yang lainnya ada hubungan mempengaruhi, adalah keliru. Dalam masalah hubungan antara satu kata dengan kata lainnya, ada tiga pendapat, yaitu:

1. *Âmil* memberikan pengaruh yang sebenarnya terhadap kata yang di depannya. *Âmil*lah yang menjadi sebab terjadinya perubahan. Ini pendapat yang masyhur.
2. *Âmil* hanya sebagai tanda semata. Ini pendapat Ibnu al-Anbari. Oleh karena *âmil* sebagai tanda semata, maka tanda dapat berupa adanya sesuatu dan juga dapat berupa tidak adanya sesuatu (tidak adanya titik pada huruf yang berupa "ح" merupakan tanda huruf *cha*). Dengan demikian ketidakhadiran *âmil lafdzi* dapat dijadikan sebagai *âmil*. Secara tersirat pendapat ini masih memiliki kesejajaran dengan pendapat di atas.
3. Apa yang disebut sebagai *âmil* sama sekali tidak mempunyai fungsi apapun. Keberadaannya hanya sebagai media semata bagi *âmil* yang sebenarnya, yaitu *mutakallim*.²⁰ Ini merupakan pendapat Ibnu Jinni yang kemudian diambil-alih

²⁰ Ibid, *op. cit.* hlm. 200.

oleh Ibnu Madla'. Kelebihan Ibnu Madla' atas Ibnu Jinni dalam hal ini adalah bahwa Ibnu Madla' dapat memberikan alasan-alasan rasional dalam menunjukkan kesalahan konsep *âmil* yang dianggap mempunyai pengaruh atas kata yang lain (*ma'mûl*)

Alasan-alasan yang dikemukakan oleh Ibnu Madla' dalam menjelaskan tidak adanya hubungan pengaruh-mempengaruhi dari satu kata, yang menjadi *âmil*, pada kata lainnya yang menjadi *ma'mûl*-nya, didasarkan pada pengertian "berbuat", pertama, dan kedua pada perbedaan pendapat para ahli Nahwu mengenai *âmil* dalam kasus-kasus *nachwiyah*.

Alasan pertama yang diajukan oleh Ibnu Madla' adalah sebagai berikut:²¹

"منها أن شرط الفاعل أن يكون موجودا حينما يفعل فعله، ولا يحدث الإعراب فيما يحدث فيه إلا بعد عدم العامل، فلا ينصب زيد بعد إن في قولنا "إن زيدا" إلا بعد عدم إن"

"Di antaranya (alasan) adalah pelaku perbuatan harus ada pada saat melakukan perbuatannya, sementara *'irâb* baru terjadi setelah tidak adanya *âmil*. Kata "Zaid" yang jatuh setelah kata "*inna*" di baca *manshûb* dalam contoh "*inna Zaidan*" baru dibaca nasab setelah tidak adanya (lewatnya) kata "*inna*"

Yang menarik untuk diperhatikan dalam alasan tersebut adalah bahwa Ibnu Madla' menyamakan kata "*fâ'il*" dengan kata "*âmil*", sehingga ia dapat mengatakan bahwa *âmil* tidak mempunyai pengaruh apa-apa karena *âmil* disamakan dengan seorang pelaku ketika melakukan perbuatan. Suatu perbuatan tidak mungkin terjadi kalau terpisah dari pelakunya. Ketika terjadi suatu perbuatan, pada saat itu pula terkait dengan pelakunya. Ini berbeda menurut Ibnu Madla' dengan *âmil* Nahwu, ketika terjadi perubahan pada *ma'mûl*, *âmil* sudah tidak ada (terlewatkan dalam ucapan).

²¹ Ibnu Madla', *op. cit* hlm. 87

Penyamaan antara pengertian "*fā'il*" dengan "*āmil*" sebenarnya kurang tepat dalam masalah ini, sebab antara keduanya ada sedikit perbedaan makna. Kata "*fā'il*" hanya menyiratkan suatu perbuatan saja, sehingga apabila dikaitkan dengan pelaku, maka antara perbuatan dan pelaku keduanya senantiasa hadir bersama-sama. Sementara makna "*āmil*" di samping mempunyai makna yang sama dengan kata "*fā'il*" juga mempunyai pengertian adanya hasil suatu perbuatan, dan antara pelaku perbuatan, dalam hal ini, dengan hasilnya ada jarak. Artinya, pelaku tidak akan hadir ketika hasil perbuatannya muncul, karena ia terlepas Darinya. Inilah mengapa para ulama Nahwu memilih kata *āmil* untuk menunjukkan kepada kata yang dianggap sebagai sebab terjadinya perubahan akhir kata.

Dari alasan yang dikemukakan oleh Ibnu Madla' dapat diketahui adanya perbedaan cara pandang antara Sibawaih sebagai sarjana Nahwu yang pertama kali menuliskannya secara formal, dengan Ibnu Madla'. Sibawaih memandang fenomena perubahan dalam bahasa Arab sebagai disebabkan oleh adanya *āmil* yang mendahuluinya. Dari sini kemudian diambil kesimpulan bahwa dalam bahasa Arab ada unsur yang mengatur bacaan dalam bahasa itu sendiri secara umum, bukan unsur di luar bahasa. Karena itu, dimuncullkanlah sebuah konsep yang dapat mengatasi semua fenomena yang terdapat dalam kata-kata bahasa Arab sehingga semuanya dapat dikembalikan kepada konsep tersebut. *Āmil-ma'mūl-l-rāb*, menurut Sibawaih, hanya merupakan konsep semata yang dipersonifikasikan. Konsep ini, dengan demikian, sebenarnya tidak ada dalam dirinya sendiri. Tetapi diadakan oleh ahli Nahwu untuk dapat dipergunakan di dalam menafsirkan semua fenomena bahasa. Sementara Ibnu Madla' melihat *āmil* sebagai seperti pelaku dalam dunia nyata, sehingga dalam melakukan pekerjaannya, seorang pelaku harus selalu terkait (melekat) dengan perbuatannya sebagaimana yang dikutip di atas, dan terjadinya perbuatan harus atas kemauan pelakunya seperti yang terjadi pada "hewan", dan

terjadi karena watak sesuatu, seperti api dan air yang membakar dan dingin. Ibnu Madla' mengatakan:²²

الفاعل عند القائلين إما أن يفعل بإرادة كالحوان، وإما أن يفعل بالطبع كما تحرق النار ويبرد الماء. ولا فاعل إلا الله عند أهل الحق، وفعل الإنسان وسائر الحيوان فعل الله، كذلك الماء والنار وسائر ما يفعل. وقد تبين هذا في موضعه. وأما العوامل النحوية فلم يقل بعملها عاقل، لا ألفاظها ولا معانيها لأنها لا تفعل بإرادة ولا بطبع.

"Pelaku, menurut mereka yang menjelaskannya, adakalanya berbuat melalui kehendaknya, seperti hewan, dan adakalanya yang berbuat melalui wataknya, seperti api membakar dan air dingin. Tidak ada pelaku selain Allah, menurut ahli haq. Perbuatan manusia dan hewan lainnya adalah perbuatan Allah ta'ala. Demikian pula halnya dengan api, air dan semua yang berbuat. Semua itu dijelaskan di tempatnya sendiri. Sementara tak seorangpun yang berakal sehat mengatakan bahwa *âmil-âmil* dalam ilmu Nahwu ber-*âmal*, baik kata-kata (*âmil*) itu sendiri, atau pun maknanya, sebab *âmil-âmil* tersebut tidak berbuat melalui kehendaknya, juga tidak melalui wataknya".

Bahwa *âmil* hanyalah sebuah konsep yang diserupakan dengan pelaku (*âmil*) dalam dunia nyata, sebenarnya disadari oleh Ibnu Madla', ketika ia menjawab pertanyaan yang diajukan sendiri. Dalam hal ini Ibnu Madla' menyetujuinya sejauh tidak merusak bahasa itu sendiri, padahal konsep *âmil* inilah yang menyebabkan kacaunya ilmu Nahwu sehingga sulit untuk dipelajari, menurutnya. Ibnu Madla'²³ mengatakan:

... لو لم يستقم جعلها عوامل إلى تغيير كلام العرب، وخطه عن رتبة البلاغة إلى هجنة العي، وادعاء النقصان فيما هو كامل، وتحريف المعاني عن المقصود بها لسومحوا في ذلك. وأما مع إفضاء اعتقاد أم الألفاظ عوامل إلى ما أفضت إليه، فلا يجوز اتباعهم في ذلك.

²² Ibid., hlm. 88

²³ Idem

"Seandainya menjadikan kata-kata itu menjadi *âmil* tidak menyebabkan ujaran (*kalâm*) Arab berubah, tidak menurunkannya dari tingkat retoriknya ke cacat orang yang tidak mampu (berkata), (tidak memunculkan) anggapan adanya kekurangan pada apa (*kalam*) yang sebenarnya sudah sempurna, dan tidak menyebabkan terjadinya perubahan makna dari maksud sebenarnya, maka mereka tentunya (ahli Nahwu) diperkenankan untuk itu. Sementara apabila keyakinan adanya kata-kata sebagai *âmil* justru menyebabkan kepada apa (kekacauan) yang ditimbulkannya, maka mereka dalam hal ini tidak boleh diikuti".

Faktor inilah, *âmil* yang menyebabkan terjadinya kekacauan, yang mendorong Ibnu Madla' untuk menolak konsep *âmil* sebagaimana yang dipegangi oleh para ahli Nahwu. Oleh karena konsep tersebut membawa konsekwensi seperti itu, maka sebagai konsekwensi selanjutnya adalah bahwa Ilmu Nahwu tidak dapat berjalan secara sejajar dengan watak dasarnya yang semula hanya sebagai perangkat untuk mempelajari ujaran-ujaran Arab. Ilmu Nahwu lebih merupakan perbincangan mengenai sesuatu di luar ujaran daripada ujaran itu sendiri. Dengan demikian tujuan belajar bahasa menjadi tidak tercapai. Kaitan Ilmu nahwu dan tujuan praktis pembelajaran ini adalah yang melatar belakangi mengapa Ibnu Madla', pada tataran permukaan, melawan konsep tersebut. Tujuan praktis pembelajaran Ilmu nahwu sangat terkait dengan pola pendidikan yang menjadi ciri khas Andalus berkaitan dengan ilmu-ilmu kebahasaan, yang dianggap sebagai perangkat semata, sebagaimana yang telah diuraikan di atas.

ELEMEN *DHÂHIRIYAH* DALAM IBNU MADLA'

Terlihat dengan jelas pengaruh semangat *dihâhiriya* pada Ibnu Madla' dalam melihat data-data bahasa. Ia melihat bahasa sebagaimana adanya, deskriptif, sebagaimana yang diucapkan oleh

orang Arab tanpa harus menambahkan sesuatu apapun dari yang diucapkan mereka sebab data bahasa, dalam keadaan bagaimanapun juga, adalah sempurna dalam dirinya sendiri. Sikap seperti ini merupakan sikap yang diambil oleh Ibnu Hazm, seorang tokoh yang membangun dan menegakkan aliran *dhâhiriyyah*, yang mengatakan bahwa mengartikan (menafsirkan) ujaran, *kalâm*, secara lahiriah sebagaimana yang dimaksudkan oleh makna bahasa, merupakan suatu kewajiban yang tidak boleh dilampui, kecuali dengan dasar *nashsh* dan *ijmâ'*, sebab siapa saja yang tidak melakukan seperti itu, berarti ia merusak seluruh kebenaran, seluruh syariat dan seluruh yang masuk akal.

Sebenarnya sikap yang diambil Ibnu Madla' terhadap konsep *âmil* adalah sikap aliran *dhâhiriyyah* terhadap *ta'wîl* pada teks secara umum. Konsep *âmil* dapat membawa kepada munculnya konsep-konsep *nachwiyah* lainnya seperti *idlmâr* dan *chadzf* yang dipergunakan untuk mengalisa kalimat. Sementara penganut aliran *dhâhiriyyah* menegaskan bahwa anggapan adanya yang dibuang atau tersimpan dalam kalimat, berarti merubah kalimat tersebut Dari lahiriyahnya. Dan, ini merupakan persoalan yang sangat gawat, berbahaya, terhadap teks-teks keagamaan.²⁴

Sikap Ibnu Madla' terhadap data-data bahasa lebih merupakan sikap seorang ahli bahasa yang berbeda dari sikap seorang tata bahasawan. Tugas seorang bahasawan hanya mengambil data sebagaimana yang diucapkan oleh orang Arab tidak melebihi dari itu, sedangkan tugas tata bahasawan adalah merumuskan data yang diperoleh bahasawan dan menjadikannya sebagai sumber menganalogkan.²⁵

Di samping faktor aliran yang dianutnya, ada faktor lain yang mendorong Ibnu Madla' menafsirkan data-data bahasa

²⁴Nashr Châmid Abu Zaid, *Isykâliyyat al-Qirâ'ah wa Âliyyat al-Ta'wîl*, 1994, Cet. III, Beirut, al-Markaz al-Tsaqâfi al-Arabi, hlm. 201 – 202.

²⁵Suyuthi, *al-Muzhâr I*, Beirut: Dâr al-Fikr. Hlm. 59. Analog ini hampir sama dengan analog antara perawi hadits atau ahli hadis dengan ahli Fiqh.

sebagaimana adanya, yaitu kenyataan bahwa Ibnu Mada pertamanya adalah seorang ahli Fiqh dan Hadits.²⁶ Artinya, bahwa ia orang luar di luar ahli Nahwu, dalam pengertian seorang ulama yang tidak berspesialisasi ilmu Nahwu. Ia mengkaji ilmu Nahwu bukan sebagai ilmu, tetapi mengkajinya untuk diabdikan kepada kepentingan agama secara umum, dan teks-teks keagamaan secara khusus, sehingga segala sesuatu yang tidak mendukung kepada kepentingan tersebut dalam kaitannya dengan bahasa adalah tidak diperlukan, bahkan tidak dibenarkan.

PENUTUP

Sebagai kesimpulan akhir Dari bahasan di atas adalah bahwa penolakan Ibnu Madla' terhadap konsep *âmil* yang dipegangi oleh jumbuh ulama selama beberapa abad sejak Nahwu ditulis oleh Sibawaih, pada dasarnya dilandasi semangat untuk mempermudah tata bahasa Arab, yang ditujukan untuk kepentingan keagamaan, sehingga unsur-unsur apa saja yang dimunculkan ulama untuk manafsirkan data bahasa, dan unsur-unsur tersebut bukan merupakan bagian bahasa, tidak perlu dan harus dibuang.

Ibnu Madla' menjadikan ilmu Nahwu hanya sebagai sarana untuk memahami teks, terutama teks keagamaan, sementara para ulama menjadikannya sebagai disiplin ilmu yang berdiri sendiri.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zaid, Nashr Châmid, 1994, *Isykâliyyat al-Qirâ'ah wa Âliyyat al-Ta'wîl*, Cet. III, Beirût, al-Markaz al-Tsaqâfi al-Arabi.
- Afghâni, Sa'id, 1978, *Min Târîkh al-Nachwi*, cet. II, Beirût, Dâr al-Fikr.
- Amayirah, Khalîl, 1410 H, *Chalaqah al-washl Bain al-Alsuniyah al-Chadîtsah wa al-Nachwi al-Arabi*, (dalam majalah al-Idârah No. 4 Th. XV) Makkah.

²⁶ Syauqi Dkâif, *op. cit* hlm, 304).

Amin, Ahmad, 1969. *Dhuhr al-Islām*.

Daif, Syauqi, *al-Madaris al-Nachwiyah*, Cet.III, Masir, Dār al-Ma'arif.

Ibnu Jinni, Usman Abu al-Fath, 1983, *al-Khashā'ish*, Cet. III, Beirût, Alam al-Kutub.

Ibnu Madla', 1947, *Kitāb al-Radd alā al-Nuchat* (ed. Syauqi Dlaif), Cet. I, Kairo, Dār al-Fikr al-Arabi.

Ied, Muhammad, 1989, *Ushūl al-Nachwi*, Kairo, Alam al-Kutub.

Goldziher, Ignas. 1971, *Die Zahiriten* (Edisi Inggris oleh Wolfgang Belm, *The Zahiris*), Leidin, E.J. Brill.

Mubāarak, Māzin, 1981, *al-Nachwu al-Arabi; al-'Illah al-Nachwiyah Nasy'atuha wa tathawwuruha*, Beirût, Dār al-Fikr.

Sezgin, Fuat, 1984, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, IX, Leide, E. J. Brill.

Suyuthi, Jahaluddin, *al-Muzhir I*, Beirût, Dār al-Fikr.