

ABDUL QÂHIR AL-JURJÂNI : KRITIK DAN TEORI LINGUISTIKNYA

Oleh: Zamzam Afandi

Dosen Fakultas Adab Jurusan Bahasa dan Sastra Arab

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

*Sedang Menempuh Program Doktor (S3) di Universitas Kebangsaan Malaysia
(UKM) dalam Bidang Linguistik Arab*

A. Biografi Al-Jurjâni

Ia bernama lengkap Abd al-Qâhir Abu Bakr bin Abd al-Rachman bin Muchammad al-Jurjâni, lahir di kota Jurjân, Persia. Buku-buku *al-Sirah* (biografi para tokoh Arab dan Islam) pada umumnya tidak berani memastikan hari, tanggal dan tahun kelahiran. Bahkan, terkait dengan tahun kematiannya pun terjadi silang pendapat, ada yang mengatakan al-Jurjâni meninggal pada tahun 471 H, ada pula yang menyebutkan tahun 474 H¹. Ini disebabkan para sejarawan sendiri kesulitan mendapat informasi biografi lengkap tokoh ini dari sumber-sumber tertulis, baik yang ditulis orang lain maupun keluarganya sendiri yang tidak mencatat hari, tanggal maupun tahun kelahirannya. Kurangnya perhatian terhadap biografi al-Jurjâni ini boleh jadi karena dia bukan terlahir dari lingkungan keluarga yang

¹Lihat Achmad Achmad Badawi, *Abd al-Qâhir al-Jurjâni wa Jubûdahû fi al-Balâghah al-'Arabiyah*, Mesir: Wizârat al-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Qawmi, al-Mu'assasah al-Mishriyyah al-'Âmmah Li al-ta'lif wa al-tarjamah wa al-thibâ'ah wa al-nasyr, h.17.

terkenal atau memiliki posisi terhormat. Hal ini terlihat dari silsilah keluarganya yang hanya dikenal hingga kakeknya saja, yaitu Muchammad.² Yang pasti para sejarawan sepakat, bahwa al-Jurjâni merupakan salah satu tokoh linguistik terkemuka abad kelima hijriah.

Tidak seperti remaja pada usianya masa itu yang gemar bepergian mencari ilmu ke berbagai wilayah atau propinsi lain, al-Jurjâni menghabiskan hidupnya di kota kelahirannya, Jurjân. Hal ini semata-mata karena kondisi perekonomian keluarganya yang tidak memungkinkan untuk membiayai al-Jurjâni pergi merantau mencari ilmu.³ Meskipun demikian, semangatnya untuk menjadi ilmuwan mendorongnya sangat antusias membaca dan mempelajari berbagai buku, terutama gramatika (*Nachwu*) dan sastra.

Tokoh yang dianggap paling berpengaruh dalam kehidupan intelektual al-Jurjâni adalah Abî al-Chusain Muchammad bin al-Chasan bin Abd al-Wârits al-Fârisi al-Nachwiyyi yang menetap di Jurjân, dan Abî al-Chasan Ali bin Abd al-'Aziz al-Jurjâni. Ada dugaan kuat bahwa Abî al-Chusain mengajarkan kitab "*al-Idlâch*" tentang *Nachwu* kepada al-Jurjâni yang sebelumnya telah ia pelajari dari pamannya sendiri, Abu 'Ali al-Fârisi. Al-Jurjâni demikian gandrungnya terhadap kitab tersebut sehingga ia membuat komentar (*ḡarīb*) panjang lebar sebanyak hampir tiga puluh jilid yang ia beri nama dengan "*al-Mughni*", kemudian komentar itu ia ringkas kembali menjadi tiga jilid yang ia beri nama "*al-Muqtaṣad*". Sedang dari Abu al-Chasan Ali bin Abd al-Aziz, ia banyak memperoleh pengetahuan di bidang sastra karena gurunya yang satu ini merupakan sosok

² *Ibid.*, h.5.

³ *Ibid.*

sastrawan yang produktif dan terkemuka saat itu, di antara karyanya yang termashur adalah: "*al-Wisâthab bayna al-Mutanabbi wa Khusbîmihî*"⁴ (mencari jalan tengah antara al-Mutanabbi dan para rivalnya).

Al-Jurjani, penganut mazhab al-Syafi'i dan al-Asy'ari, di luar belajar dari dua orang gurunya di atas, dikenal sebagai tokoh yang otodidak. Berbagai buku bahasa dan sastra ia baca dengan kritis. Ini dapat dilihat dari para nama penulis terkenal yang ia sebutkan dalam bukunya seperti Sibawaih, al-Jâchidh, Abi Ali al-Fârisi, Ibnu Qutaibah, Qudâmah, al-Âmidi, al-Qâdli al-Jurjâni, Abi Hilâl al-Askari dan Abi Achmad al-'Askari. Ia juga mempelajari buku "*Kitâb al-Alfâdh al-Kitâbiyah*" karya Abd al-Rahmân bin Isa al-Hamdzâni, buku *al-Syi'r wa al-Syu'arâ'*, karya al-Mirzabâni, di samping itu, ia juga mengulas beberapa puisi karya al-Mutanabbi, al-Buchturi dan Abi Tamâm.

Semangat keilmuan al-Jurjâni di atas, di samping didukung oleh lingkungan yang kondusif bagi perkembangan ilmu pengetahuan, yaitu kota Jurjân sendiri yang merupakan pusat para sastrawan, intelektual, para ahli Fiqih dan Hadits, juga merupakan sebuah alternatif untuk tidak melibatkan diri dalam kancah politik yang masih memanas pada abad kelima saat itu, dan lebih memilih menekuni bidang keilmuan. Jurjân pada masa itu merupakan daerah otonom di bawah kekuasaan seorang emir yang secara formal berada di wilayah kekuasaan daulah Abbasiyah. Daerah otonom tersebut dalam sistem kenegaraan Abbasiyah disebut "*imârah*" yang barangkali jika dibandingkan dengan sistem kenegaraan moderen saat ini dapat disebut "*negara bagian*". Pemberlakuan otonomi daerah ini akibat

⁴*Ibid.*, h. 6

munculnya berbagai pemberontakan berbagai daerah yang ingin melepaskan diri dari kekuasaan Abbasiyah, yang pada gilirannya banyak propinsi atau wilayah yang meskipun secara *de jure* berada di bawah kekuasaan Abbasiyah, namun secara *de facto* telah menjadi negara independen⁵. Itu sebabnya, daerah-daerah otonom ini memiliki nama negara sendiri. Jurjân, misalnya, pada masa al-Jurjâni berada di bawah kekuasaan daulah (dinasti) Zayyâriah yang dipimpin oleh Emir Syamsul Ma'âli Qâbûs bin Wasymakir (w. 403 H), berdarah suku Dailam, yang juga peminat sastra dan tulis-menulis. Berbagai karya (*rasâil*)nya terhimpun dalam sebuah buku "*Kamâl al-Balâghah*".

Meskipun dari segi politik, abad kelima mengalami masa-masa yang penuh pergolakan dan pemberontakan terhadap pemerintah pusat, namun dari segi intelektual abad ini ditandai dengan kian matangnya berbagai ilmu pengetahuan yang muncul dan berkembang pada abad-abad sebelumnya, terutama abad keempat yang banyak melahirkan berbagai karya ilmiah

⁵Lahirnya wilayah-wilayah independen atau lebih tepatnya daerah otonomi luas, secara legal dan formal sebenarnya telah terjadi sejak masa khalifah Harun al-Rasyid. Ada aturan atau mekanisme baku yang harus dipatuhi seorang gubernur (emir) untuk memperoleh otonomi yaitu apa yang disebut dengan istilah "*al-Muqâthabah*" (secara harfiah berarti "pemisahan") yaitu kesepakatan antara para emir dan khalifah yang berkuasa untuk dapat memerintah wilayah secara otonomi dengan syarat tetap memberikan upeti sejumlah harta setiap tahun, tetap mengakui pemerintah pusat dan menyebutnya pada setiap kesempatan khutbah Jumat seperti yang dilakukan oleh Ibrahim bin al-Aghlab, emir wilayah Afrika. Prosedur legal dan formal ini dalam perkembangannya dimanfaatkan oleh para emir untuk melakukan pembangkangan separatisme tanpa harus tunduk pada syarat-syarat yang telah ditetapkan seperti di atas, terutama asejak masa kekhilafahan al-Mu'tadlid Billah (279-289 H) dan khalifah-khalifah berikutnya. Lihat Jurji (Geoge) Zaidan, *Târîkh al-Tamaddun al-Islâmi*, Kairo: Dâr al-Hilâl, Juz. IV, h.195.

dan kaum intelektual dalam berbagai disiplin ilmu pengetahuan. Produktifitas para intelektual abad keempat ini juga menjadi daya dorong dan inspirasi bagi generasi intelektual Muslim pada abad kelima berikutnya. Abd al-Qâhir al-Jurjâni sendiri, misalnya, telah menyusun banyak buku tidak kurang dari delapan belas buah tentang berbagai disiplin yang dapat dikategorikan sebagai berikut:⁶

1. Nachwu-Sharaf:

1. *Al-Mughni*, tigapuluh jilid, *syarh* (komentar) atas kitab *al-Îdlâch*, karya Abu Ali Chasan bin Achmad al-Fârîsi.
2. *Al-Muqtashid*, tiga jilid, ringkasan dari *al-Mughni*.
3. *Al-Takmilah*.
4. *Al-Îjâz*, juga merupakan ringkasan dari kitab *al-Îdlâch*.
5. *Al-Jumal*, tentang nachwu.
6. *Al-Talkhîsh*, komentar terhadap (*syarh*) *al-Jumal*
7. *Al-'Awâmil al-Miâh fi al-Nachwi*.
8. *Al-'Umdah*, tentang sharaf

2. Arûdl dan Syi'r (puisi):

9. *Al-Arûdl*
10. *Al-Mukhtâr min Dawâwini al-Mutanabbi wa al-Buhturi wa Abî Tamâm*.

3. Kajian al-Qur'an:

11. *Syarh al-Fâtichah*, satu jilid.
- 12 – 13. *Al-Mu'tadlid*, dua jilid, syarah dari kitab "*I'jâz al-Qur'an*", karya Abu Abdillah Muchammad ibn Zayd al-Wâshithy (w.306 H).
14. *Al-Risâlah al-Syafi'iyah Fi al-I'jâz*.
15. *Dalâ'il al-I'jâz*
16. *Asrâr al-Balâghah*

⁶Ahmad Ahmad Badawi, *Abd al-Qâhir al-Jurjâni*, h. 30-69

4. Belum dipastikan isi bukunya dikarenakan tidak ditemukan:

17. *Al-Tadzkirah*

18. *Al-Miftâch*

B. Isu dan Problem Linguistik Arab

Tidak dipungkiri lagi bahwa al-Qur'an adalah pendorong dan sumber utama aktifitas keilmuan dalam Islam. Salah satu faktor munculnya kajian linguistik Arab juga didasari semangat menjaga dan memelihara al-Qur'an, terutama dari segi bacaannya, agar tetap mengikuti pola bacaan dan bahasa yang standar (*fushhâ*). Semangat ini muncul akibat banyaknya macam dan ragam bacaan *al-Qur'an* maupun dalam berbahasa sehari-hari yang berkembang di tengah masyarakat setelah terjadi asimilasi sedemikian rupa antara penduduk Arab asli dan non-Arab (*'ajam*).

Fenomena ini mendorong sebagian orang yang memiliki perhatian terhadap agama dan kitab sucinya untuk melakukan aktifitas "penyelamatan" bahasa Arab dari pengaruh bahasa asing (*'ajam*). Oleh karena itu, yang menjadi perhatian utama dari aktifitas mereka adalah mencari, menghimpun, mendata dan mencatat kosa kata Arab yang beredar di tengah masyarakat, terutama masyarakat pedesaan (badui).

Dari kegiatan ini, muncullah berbagai karya yang dalam tradisi linguistik Arab disebut dengan "*al-Rasâ'il*". Para penulis *rasâ'il* ini tidak sekedar menghimpun berbagai kosa kata yang mereka dapatkan, tetapi lebih dari itu mereka telah membuat klasifikasi tertentu, misalnya, *rasâ'il* yang memuat kosa kata yang terkait dengan binatang, rerumputan, pepohonan dan tumbuh-tumbuhan. Di antara *rasâ'il* yang terkenal ialah *Rasâ'il al-Ashma'i* (w.216 H), *Rasâ'il Abi Chanifah al-Dinawari*

(w.289 H) di mana *rasâ'il* ini merupakan embrio bagi lahirnya karya *mu'jam* lain yang lebih lengkap dan disusun berdasarkan makna dalam konteks kalimat semisal *alfâdb Ibnî al-Sikkît* (w.224 H) dan *al-Afâdb al-Kitâbiyah* karya al-Hamdzânî (w.327 H) dan lain sebagainya.⁷

Periode berikutnya ditandai dengan dimulainya kajian linguistik yang lebih spesifik terhadap berbagai kosa kata yang telah dihimpun dalam berbagai karya sebelumnya. Misalnya saja, memberi catatan atau penjelasan terhadap kosa-kata tertentu, mengkaitkan dengan peristiwa tertentu, menambahkan kisah-kisah baik yang terkait dengan sastra, bahasa dan sejarah. Di samping itu, periode ini ditandai pula dengan munculnya kajian linguistik yang lebih serius dan lebih sistematis terutama dipelopori oleh Khalîl bin Achmad al-Farâhîdî (w.170 H/175 H) dalam karyanya "*al-'Ayn*", di mana karya ini dipandang sebagai karya pertama yang menjadikan bahasa Arab sebagai bahasa ilmiah dalam arti sebagai bahasa yang telah memiliki sistem dan aturan.

Dari sisi metodenya, kajian linguistik Arab yang berlangsung mulai abad pertama hingga akhir abad ketiga hijriah, seperti dikemukakan oleh al-Suyûthî, tidak lepas dari salah satu empat metode yang berkembang saat itu yaitu; *al-Imlâ* (pembacaan), *al-Istâ'* (pemberian fatwa), *al-Ta'lim* (pengajaran) dan *al-Riwâyah* (periwiyatan).⁸ Sedangkan dari segi wacana, kajian-kajian linguistik sepanjang periode tersebut lebih terfokus pada persoalan-persoalan bahasa Arab itu sendiri, terutama

⁷Abd al-Ghaffâr Châmid Hilâl, 1986, *Tim al-Lughah bayna al-Qadim wa al-Chadîth*, Mesir: Mathba'ah al-Jablawi, h. 32.

⁸Abd al-Rachmân Jalâl al-Din al-Suyûthî, *al-Maqshir*, Mesir: Dâr Ichyâ al-Kutub al-Ilmiyyah, juz II, h.162-169.

perdebatan di seputar gramatika (*nachwu-sharaf*) yang melahirkan berbagai aliran. Atau, dalam kategori lain, meminjam istilah al-Jâbiri,⁹ wacana linguistik Arab pada periode tersebut didominasi oleh perdebatan seputar "*al-I'râb*". Artinya bahwa kajian linguistik Arab yang berkembang hingga akhir abad ketiga hijriyah lebih terfokus pada masalah *lafadh* (kata) daripada makna *lafadh* itu sendiri.

Ini tidak berarti bahwa kajian tentang makna terabaikan sama sekali. Sebab, jika dicermati secara mendalam, aktifitas kebahasaan dalam tradisi linguistik Arab sejak awal kemunculannya didorong oleh semangat mencari makna. Karya-karya yang berbentuk *al-Rasâ'il* seperti telah disebutkan di atas, pada hakekatnya disusun juga dalam kerangka mencari makna dari berbagai kosa kata yang ada. Di samping itu, berbagai karya ilmu Nachwu, meskipun perhatian utamanya adalah pola dan struktur kalimat (*al-Mabnâ*), tetapi tujuan akhir dari semua itu adalah juga makna (*al-Ma'nâ*) yang disimpulkan dari penentuan bacaan harakatnya atau *al-I'râb*. Dengan kata lain, problem hubungan antara "*lafadh* dan *ma'na*" dalam logika bahasa Arab pada saat itu tertumpu pada seputar masalah *I'râb* dan pencarian makna satuan kata (*al-Kalimât al-Mufradah*), bukan makna kata dalam konteks struktur kalimat.

Baru mulai abad keempat hijriah, kajian linguistik Arab memasuki babak baru seiring dengan ketertarikan para intelektual disiplin lain terutama para ahli Fikih, (*fuqahâ*) dan ahli Kalâm (*mutakallimîn*) di samping para linguist sendiri, untuk terlibat dalam diskusi-diskusi dan analisis dengan pendekatan kebahasaan. Terlebih lagi,

⁹Muchammad 'Âbid al-Jâbiri, 1990, *Binyah al-'Aql 'Arabi, Dirâsâh Tahtilîyyah Naqdîyyah Linudhum al-Ma'rifah Fî Tsaqâfah al-'Arabiyyah*, Beirut: Markaz Dirâsât al-Wichdah al-'Arabiyyah, cet. Ke-3, h.77.

abad keempat ini juga ditandai maraknya kajian filsafat yang baru saja diperkenalkan dari Yunani melalui aktifitas terjemah karya-karya tersebut pada masa itu, sehingga kajian linguistik pun menjadi sangat kental nuansa filosofisnya. Problem linguistik yang semula terfokus pada masalah *i'râb*, kini berkembang pada wacana baru yaitu masalah *al-Dalâlab* (makna) dan *al-Ta'wîl* (interpretasi) yang fokus utamanya adalah pada penyimpulan makna atas sebuah teks dan cara atau teori yang digunakannya, juga perdebatan tentang hubungan *lafadh-ma'na* dalam wacana *balâghiyah* (retorika) di mana inti persoalannya adalah pada skala prioritas yang harus diutamakan atau menjadi pusat perhatian dalam penyusunan sebuah teks (puisi maupun prosa): kata-katanya atau maknanya. Kemudian muncul perdebatan yang lebih jauh lagi tentang apakah teks yang ada (tertulis) itu merupakan ekspresi dari makna yang ada dalam pikiran atau sebaliknya. Atau, dengan kata lain, mana yang lebih dulu ada, makna atau kata-kata?

Hangatnya perdebatan seputar hubungan *lafadh-ma'na* dalam wacana linguistik Arab tersebut dapat kita rasakan dalam pernyataan al-Jâchidh, seorang tokoh Mu'tazilah yang tidak hanya mumpuni dalam berdebat soal Kalam (teologi), tapi juga seorang pakar linguistik, ia menyatakan:

"makna itu tercecer di jalanan, orang Ajam, orang Arab, orang pedalaman, orang kampung maupun orang kota semua dapat mengetahui makna. Hal yang penting adalah tepat dalam wazan, memilih kata (diksi), mudah pengucapannya, natural dan komposisi yang baik"¹⁰

¹⁰. Amr bin Bachr bin Utsman al-Jâchidh, 1938, *Kitâb al-Chayawân*, Harun Abd al-Salâm Harun (ed), Kairo: Al-Bâby, Juz 33, h. 366.

Memang jika dicermati secara seksama pandangan-pandangan al-Jâchidh secara utuh dia tidak mengabaikan pentingnya makna sama sekali dalam menyusun sebuah teks (sastra maupun prosa), namun pernyataannya di atas mendorong atau memprofokasi tokoh-tokoh lain untuk lebih menekankan pada aspek kata daripada makna. Akibatnya, kritik sastra yang marak saat itu pun merepresentasikan pandangan khas yang parsial atau dikotomis yang melihat “kata” dan “makna” sebagai dua entitas yang berbeda dan berdiri masing-masing. Katagorisasi atau pembagian karya sastra yang mereka rumuskan pun mencerminkan pandangan dualisme tersebut, misalnya: “*mâ chasuna lafðhubu wa ma'nâhu* (kata-kata dan maknanya sama-sama baik), “*mâ sâ'a lafðhubu wa ma'nâhu* (kata dan maknanya buruk), “*mâ chasuna lafðhubu dûna ma'nâhu* (kata-katanya baik, tetapi maknanya buruk, dan “*mâ sâ'a lafðhubu wa chasuna ma'nâhu* (kata-katanya buruk, tetapi maknanya baik) ¹¹

Pandangan ini cukup lama mendominasi wacana hubungan lafadz-makna yang dianut oleh para linguis baik dari kalangan ahli Nachwu, ahli *Balâghah* maupun oleh para teolog atau yang lain yang juga memiliki perhatian terhadap diskusi kebahasaan. Meskipun di antara para ahli tersebut seringkali melontarkan gagasan yang tidak selalu persis sama dengan yang lain, tetapi perbedaan yang terjadi tidak terlalu signifikan, tidak merubah pandangan dan teori yang sudah mapan. Wacana dan teori baru yang berbeda dengan yang lain baru muncul setelah digagas oleh Abd al-Qâhir al-Jurjâni yang mengusung teorinya sendiri yang ia sebut dengan “*al-Nadhm*”.

¹¹ Nashr Châmud Abu Zayd, 1994, *Isykâliyyat al-Qirâ'ah Wa' Al-ijyât al-Ta'wil*, Beirut: Al-Markaz al-Tsaqâfi al-Arabi, cet. IV, h.76

C. *Al-Nadhm*

Salah satu isu linguistik terpenting yang sejak semula memang disenggangati oleh pembelaan terhadap kitab suci al-Qur'an-adalah masalah "*I'jâz al-Qur'ân*" (letak kemujizatan al-Qur'an). Persoalan utama yang mengemuka seputar perdebatan *I'jâz al-Qur'ân* adalah: "di mana letak kemukjizatan al-Qur'an, kata-katanya (*al-Al-fâdh*), maknanya (kandungannya) atau kedua-duanya, atau aspek lain?". Kalau dirunut, berbagai diskusi yang amat produktif terkait dengan problem tersebut jelas merupakan mata rantai yang terhubung dengan diskusi-diskusi seputar hubungan *lafadh-ma'na*. Diskusi-diskusi seputar "*I'jâz al-Qur'ân*" ini pada gilirannya memunculkan banyak pandangan dan pendapat disertai argumentasi masing-masing.

Al-Nadhdhâm, seorang tokoh Mu'tazilah, misalnya, berpendapat bahwa letak kemujizatan al-Qur'an bukanlah pada struktur kata-kata (bahasa)nya, sebab, menurutnya, susunan serupa juga ada pada bahasa orang Arab. Ketidak-mampuan orang untuk membuat susunan (struktur) mirip bahasa al-Qur'an kerana adanya intervensi Tuhan yang sengaja membuat orang tak berdaya untuk melakukannya, atau yang dalam istilah *al-Nadhdhâm* ia sebut dengan "*al-Shirfah*".¹²

Al-Jâchidh, murid *al-Nadhdhâm*, tidak sependapat dengan gurunya. Menurutya, letak kemujizatan al-Qur'an adalah pada segi struktur dan komposisi bahasanya, serta *makhrâj* (nada bunyi) yang dihasilkan dari bahasa al-Qur'an itu sendiri.¹³ Hanya saja, *al-Jâchidh* tidak menjelaskan model struktur bahasa al-Qur'an dan komposisinya seperti apa sehingga bahasa al-Qur'an

¹² *Ibid.* h. 327

¹³ Achmad Achmad Badawi, *Abd al-Qâbir al-Jurjâni*, h. 327.

dianggap sebagai mukjizat, melampaui bahasa Arab apapun yang disusun oleh manusia. Sedang menurut al-Rummâni (w.386 H), ada enam aspek yang menjadi kemukjizatan al-Quran. Salah satu dari keenam aspek tersebut adalah "*al-Balâghab*", yakni sampainya pesan (makna) al-Qur'an ke dalam hati karena disampaikan dengan gaya bahasa yang sangat indah yang ia kelompokkan ke dalam sepuluh macam cara: *ijâz* (*brachylogy*, singkat kata padat makna), *tasybîh* (*comparison*, atau dengan menggunakan perumpamaan), *isti'ârah* (*metaphor*) dan lain sebagainya yang mana semua ini melebihi keindahan bahasa Arab pada umumnya yang selama ini telah menjadi tradisi yang mengakar di tengah masyarakat Arab. Di samping aspek *balâghiyah*-nya, menurut al-Rummâni, letak ke'jazan al-Qur'an juga karena informasinya tentang berbagai peristiwa yang tidak diketahui umum (gaib) baik yang telah terjadi maupun yang akan terjadi.¹⁴

Tokoh lain yang turut meramalkan wacana tentang *Ijâz al-Qur'an* adalah al-Khathâbi (w.388 H) dan al-Bâqilâni (w.404 H). Al-Khathâbi menolak pandangan "*al-Shirfab*" al-Nadhdhâm, juga menolak tentang informasi mengenai yang gaib sebagai kemukjizatan al-Qur'an. Menurutnya, kemukjizatan al-Qur'an terletak pada segi ke-*balâghiyah*-an bahasa al-Qur'an. Meskipun ia telah menguraikan aspek ke-*balâghiyah*-an al-Qur'an lebih rinci dari yang lain, namun memiliki pola yang sama dengan tokoh sebelumnya, yaitu lebih menekankan pada kata (*lafadh*) dari makna itu sendiri. Sementara al-Bâqilâni berpendapat bahwa kemukjizatan al-Qur'an karena tiga alasan: Membawa informasi tentang yang gaib, disampaikan oleh Nabi yang tidak mengenal baca-

¹⁴*Ibid.*, h. 327-338

tulis (*Ummi*) dan keindahan komposisi bahasanya (*badi' al-nadm*) dan kepaduan struktur serta teksturnya (*'ajibu al-ta'lifi*).¹⁵ Seperti al-Khathâbi, penjelasan al-Bâqilâni juga terlalu umum dan bahkan abstrak dan sulit dipahami umum.

Mencermati berbagai pandangan para tokoh sebelumnya yang dianggap terlalu abstrak dan parsial tersebut, al-Jurjâni mengajukan gagasan dan teorinya sendiri tentang *I'jâz al-Qur'ân*. Menurutny, letak kemukjizatan al-Qur'an terletak pada "*naẓm*" (komposisi)nya, dalam pengertiannya yang lebih spesifik yaitu integrasi antara *lafadh* dan *ma'na*, bukan terletak pada informasinya tentang peristiwa yang telah dan akan terjadi maupun pada *ke-balâghiyah*-annya seperti yang telah banyak dikemukakan para tokoh sebelumnya. Ia menilai semua uraian tentang kemu'jizatan al-Qur'an tidak memuaskan karena tidak merepresentasikan secara keseluruhan al-Qur'an. Argumentasi kemu'jizatan al-Qur'an tentang informasi peristiwa yang gaib, menurut al-Jurjani, tidak cukup kuat sebab hal itu hanya ditegaskan dalam beberapa ayat saja, demikian pula segi *kebalâghiyah*-an dengan berbagai aspeknya ia nilai kurang representatif karena kajiannya tidak komprehensif, hanya mengangkat kasus-kasus tertentu dari ayat al-Qur'an sesuai dengan teori yang mereka kemukakan.

Teori "*al-Nadhm*" di atas, oleh al-Jurjâni dikemukakan secara kurang sistematis dalam kedua karyanya: "*Asrâr al-Balâghah* dan *Dalâ'il al-I'jâz*". Namun demikian, karyanya yang kedua itu, seperti yang tersirat dari namanya (*Dalâ'il al-I'jâz*), oleh banyak pengkaji pemikirannya dianggap paling representatif terkait dengan pandangannya tentang problem *I'jâz al-Qur'ân*.

¹⁵*Ibid.*, h. 342-349

Meskipun buku tersebut tidak secara langsung mengkaji *I'jâz al-Qur'ân*, juga tidak secara eksplisit al-Jurjani menyatakannya, tetapi dari judulnya kita dapat menangkap arah dari penulisan buku tersebut. Bahkan, seperti disimpulkan oleh Nashr Châmid, seluruh kajian yang dilakukan oleh al-Jurjani adalah untuk mencari "illah" (sebab) *I'jâz al-Qur'ân*.¹⁶

Ada beberapa hal penting perlu dikemuakan terlebih dahulu sebelum mengurai teori "*al-Nadhm*" ini. Pertama orientasi dan tujuan dari para ahli bahasa dalam merumuskan teori dan implementasinya, kedua, kondisi (sosial-politik dan intelektual) yang melingkupi mereka. Para ahli Nachwu, misalnya, berbagai teori yang mereka bangun, semula dimaksudkan untuk memelihara al-Qur'an dari kesalahan baca (*al-lachn*) dan membantu "pembaca" (penerima) yang kurang mengerti agar dapat membaca al-Qur'an secara tepat dan benar, terutama terkait dengan bacaan (*I'râb*) pada akhir kalimat. Itu sebabnya, yang menjadi perhatian utama para ahli Nachwu adalah pihak "penerima, pembaca", bukan "pembicara". Mereka bertitik tolak dari "teks atau lafadh" (*al-Mabnâ*) baru ke "makna" (*al-Ma'nâ*), dan perhatian utama mereka adalah soal *I'râb*. Tentu, semua ini tidak terlepas dari kondisi sosial dan intelektual yang terjadi saat itu. Sementara, al-Jurjâni tidak ingin terjebak pada penegertian Nachwu yang sempit yang hanya berorientasi pada masalah *I'râb* semata. Ia ingin menjadikan Nachwu sebagai konsep kebahasaan yang komprehensif yang tidak saja menitik-beratkan pada persoalan kata tetapi lebih kepada makna.

Seperti telah diuraikan sebelumnya, Ide dan gagasan al-Jurjâni tersebut merupakan refleksi dan reaksi

¹⁶Nashr Châmid Abu Zayd, *Isykâliyyât*, h. 94.

dari perdebatan yang hangat saat itu sekitar al-Qur'an yang bermula dari "apakah al-Qur'an itu baharu (*makhlūq*) atau *qadīm*, kemudian muncul dan berkembang soal hubungan kata-makna, atau yang saat itu dikenal istilah "*al-Kalām al-Manthūq*" (kata-kata yang terucapkan, *lafdh*) dan "*al-Kalām al-Nafsiyyi*" (kata-kata dalam hati atau pikiran, *ma'nā*). Ketika mendiskusikan masalah *I'jāz al-Qur'ān*, al-Jurjāni bertitik tolak dari konsep *al-Kalām al-Nafsiyyi* yang fokus utamanya adalah pihak "pembicara" (*al-Mutakallim*) bukan pada "penerima" (*al-Mutalaqqi*), kemudian konsep *al-Kalām al-Nafsiyyi* tersebut membawanya kepada gagasannya tentang teori "komposisi atau struktur makna dalam pikiran" (*fikrot nadhm al-ma'āni fi al-nafsi*), yaitu bahwa kata-kata (kalimat) yang terekspresikan dalam bentuk verbal (*al-Kalām almanthūq*) tidak lain merupakan ekspresi sesungguhnya dari kata-kata yang ada dalam pikiran (*al-Kalām al-Nafsiyyi*). *Al-Kalām al-Manthūq* inilah yang disebut "*al-Nadhm*" yang dalam ekspresinya harus mengikuti ilmu Nachwu, kaidah-kaidahnya, prinsip-prinsipnya dan metodologinya seperti yang ditegaskan oleh al-Jurjāni sendiri: "*laysa al-Nadhm illa an tadla'a kalāmaka al-wadl'a alladzi yaqtadlihi 'ilm al-nachwi, wa ta'mala 'alā qawanīnīhi wa usbūlīhi wa ta'rifa manāhijīhi allatī nahajta fa lā tarīghu 'anba...*"¹⁷ (*al-Nadhm* hanyalah menyusun kata-kata sesuai ketentuan ilmu Nachwu, mentaati kaidah-kaidahnya, prinsip-prinsipnya, memahami metodologinya dan jangan menyimpang darinya). Pada bagian lain al-Jurjāni menyatakan: "*Al-Nadhm* semata-mata hanyalah menerapkan secara tepat

¹⁷ Abd al-Qāhir al-Jurjāni, 1988, *Dalīl al-I'jāz Fi 'Ilm al-Ma'āni*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 64

makna-makna Nachwu dan ketentua-ketentuannya pada struktur kata”¹⁸

Pernyataan al-Jurjāni “hanyalah” (*laysa illa*) menegaskan bahwa “*al-Nadbm*” menurutnya identik dengan “*ilmu Nachwu*”. Ilmu Nachwu di sini bukan Nachwu seperti yang dipahami secara sempit yang hanya berisi seperangkat aturan-aturan normatif yang menitik-beratkan pada salah dan benarnya sebuah kata, tetapi dalam pengertiannya yang lebih luas termasuk di dalamnya mengenai soal nilai keindahan atau kesusasteraan dalam struktur bahasa. Hal ini dapat kita simpulkan dari pernyataannya sendiri: “Yang kita ketahui dari orang yang menyusun kata-katanya tiada lain kecuali ia memperhatikan berbagai aspek dan variasinya. Dalama kasus “*al-Khabar*” (predikat), ia menyusunnya dalam berbagai variasi kalimat seperti berikut ini: “*Zaydun Munthaliqun*”, “*Zaydun Yanthaliqu*”, “*Yanthaliqu Zaydun*”, “*Munthaliqun Zaydun*”, “*Zaydun al-Munthaliqu*”, “*al-Munthaliqu Zaydun*”, “*Zaydun Huwa al-Munthaliqu*”, “*Zaydun Huwa Munthaliqun*”. Kemudian dalam hubungan kata bersyarat dan jawabnya, ia menyusun variasi kalimat berikut ini:” *in takhruj akhruj*”, *in kharajta kharajtu*”, “*in takhruj fa ana khârijun*”, “*sna khârijun in kharajta*”, “*ana in kharajta khârijun*”¹⁹.

Contoh yang dikemukakan al-Jurjāni di atas paling tidak menegaskan dua hal; pertama, ilmu Nachwu yang digagas al-Jurjāni tidak terikat dengan terminologi Nachwu konvensional, misalnya saja, dalam contoh kata “*yanthaliqu, munthaliqun, al-munthaliqu*” yang berakar dari kata “*inthalagâ*”, semuanya oleh al-Jurjāni diposisikan sebagai “*al-Khabar*” (predikat) meskipun dalam bentuk

¹⁸ *Ibid.*, h. 300.

¹⁹ *Ibid.*, h. 6f4

jumlah *fi'liyyah* seperti "*yantbalighu Zaidun*". Kedua, variasi struktur kalimat yang terucapkan (*al-Kalâm al-Mantbiq*) sehingga tampak baik, indah dan bernilai sastra semata-mata merupakan ekspresi dari struktur makna yang ada dalam pikiran pembicara (*al-Kalâm al-Nafsiyyi*)²⁰. Perubahan komposisi seperti contoh di atas, semata-mata karena tuntutan makna dalam benak pembicara yang diekspresikan secara verbal. Oleh karena itu, lanjut al-Jurjâni, "jika makna-makna Nachwu dan ketentuan-ketentuannya telah terpenuhi, maka dapat diketahui dengan jelas mana struktur kalimat yang baik dan yang buruk"²¹ Makna-makna Nachwu yang menjadi dasar penyusunan kalimat (*Nadhm al-Kalâm*), kata al-Jurjâni, sangatlah banyak seperti *al-Taqdîm wa al-Ta'khir*, *al-Fashl wa al-Washl*, *al-Hadzf wa al-idmâr*, *al-Ta'rif wa al-Tankîr*, *al-I'âdah wa al-Takrîr* dan lain sebagainya.

Yang mendorong pembicara membuat struktur kalimatnya dengan komposisi *al-Taqdîm* atau *al-Ta'khir* dan sebagainya itu, di samping karena sebagai manivestasi ekspresi makna yang ada dalam pikiran pembicara, juga karena mengikuti asas kohesivitas dan koherensi dalam berbahasa yang oleh al-Jurjani disebut dengan prinsip "*al-'Alâqah wa al-Ta'liq*", yaitu hubungan fungsional setiap kata dalam sebuah kalimat dengan yang lain seperti hubungan *fi'il* dengan *fa'ilnya*, *mubtada'* dengan *khabarinya*, *shifat* dengan *maushûf-nya*, hubungan *churûf* (preposisi) dengan *isim* atau *fi'il* dan lain sebagainya yang harus dipatuhi sebagai prasyarat penyusunan kalimat yang benar sesuai dengan kaidah-kaidah bahasa itu sendiri.

²⁰ *Al-Nadhm wa al-Tartîb Fî al-Kalâm 'Amalun Ya'maluhu Mu'allif al-Kalâm Fî Ma'âni al-Kalimi Lâ Fî Af'âdhîhîd*. *Ibid.*, h. 275.

²¹ *Ibid.*, h. 65, 418-119.

Al-'Alâqah Wa al-Ta'liq yang menghasilkan makna (*ma'âni al-nachwî*) dalam bahasa seperti itu bersifat natural atau alamiah, dan apabila diabaikan berarti menyalahi prinsip "*nadhm al-Kalâm*" yaitu bahwa *ta'liq* haruslah mengikuti struktur alamiah bahasa. Misalnya saja, seperti dicontohkan al-Jurjâni, kalimat "*muchammadun yadrusu fi al-baytî*" jika diubah dengan "*Fi Yadrusu Muchammadum al-Baitî*", juga dalam puisi Imri' al-Qays; "*qifâ nabki min dzikerâ chabîbin wa manzilî...*" diubah dengan "*min nabki qifâ chabîbin dzikerâ manzilî*"²² umpamanya, maka hal itu telah mengabaikan prinsip *ta'liq*. Apabila terjadi hubungan yang di luar struktur alamiah dan komposisi bahasa, di situ pasti ada maksud tertentu yang hendak disampaikan oleh pembicara. Namun, sekali lagi, yang menentukan sebuah komposisi kalimat dalam *al-'Alâqah wa al-Ta'liq* menjadi baik, indah dan tidaknya adalah *al-Ma'na al-Nafsiyyi* pembicara itu sendiri sesuai dengan maksud yang dikehendaknya.

Penekanan al-Jurjâni terhadap *al-Kalâm al-Nafsiyyi* (*al-Ma'nâ*) yang berarti pula perhatian utamanya adalah pada *al-Mutakallim* (pembicara) tersebut mudah dipahami jika dikaitkan dengan persoalan "*I'jâz al-Qur'ân*". Menurutnya, letak kemukjizatan al-Qur'an adalah pada "*nadhm*" seluruh ayat yang ada, pendek maupun panjang, bukan pada satuan katanya dalam struktur kalimat. *Nadhm* kalimat dalam al-Qur'an tersusun sedemikian rupa mengikuti prinsip *al-'Alâqah Wa al-Ta'liq* sesuai dengan *al-Kalâm al-Nafsiyyi* dari pembicara (Allah) yang jika diubah akan menimbulkan kekacauan maknanya. Ambillah contoh, kata al-Jurjâni, ayat yang berbunyi "*wasyta'ala al-ra'su syaybâ*", dengan struktur "*fi'il + fâ'il + tamyizî*" ini dikembalikan pada

²²*Ibid.*, h. 314

pola struktur aslinya yaitu “*wayta’ala syaybu al-ra’si*” (*fi’il + fā’il (idbāfab)*) atau “*isyta’ala al-syaybu fi al-ra’si*” (*fi’il + fā’il + jar majrur*), meskipun ketiga struktur kalimat tersebut sama-sama ingin menerangkan “uban” di kepala, tetapi antara struktur pertama (ayat al-Qur’an) dengan yang kedua lainnya memiliki makna yang sangat berbeda. Kata “*syayban*” dalam struktur kalimat pada ayat tersebut oleh pembicara (Allah) dijadikan keterangan (*tamyiz*), bukan berposisi sebagai subyek seperti pada kedua contoh yang lain, karena ingin memberikan pesan makna yang lebih luas dan komprehensif²³ (*al-syumûl, al-syuyû’ wa al-istiqrâr*) yang dalam konteks ayat tersebut Allah ingin menyatakan bahwa “seluruh rambut kepalanya telah beruban”, bukan sekedar “telah ada uban di kepala” seperti dipahami dari kedua struktur lainnya itu. Pemahan atau penyimpulan makna seperti itu, kata al-Jurjâni, dapat dibandingkan dengan contoh kalimat yang lain, misalnya, “*isyta’ala al-baytu nâran*”. Pernyataan kalimat ini akan memberi pengertian bahwa api telah membakar (melalap ludes) seluruh bangunan rumah. Jika struktur tersebut diubah dengan “*isyta’alat al-nâru fi al-bayti*”, maka tidak memberi efek makna seperti pada contoh yang pertama, ia hanya akan berarti bahwa api telah menyala di rumah. Demikian pula pada ayat “*wa sajjarnâ al-ardla ‘uyûnan*”, tegas al-Jurjâni, struktur kalimat tersebut memiliki kandungan makna yang kurang lebih penjelasannya sama dengan ayat sebelumnya.

Jadi, sekali lagi, dalam pandangan al-Jurjâni yang menjadi nilai lebih (*jadlilah, mu’jizah*) kalimat dalam bahasa, bahasa biasa maupun bahasa kitab suci, adalah bukan pada satuan katanya (*al-Kalimât al-Mufradah*), atau

²³*Ibid.*, h. 80.

al-Jurjâni sering mengistilahkannya dengan "*Alfâdh Mujarradab* atau "*Kalim Mufradab*"²⁴, tetapi pada *nadbm al-kalimât*-nya, kohesivitas dan koherensinya. Kalau tidak percaya, jelas al-Jurjani²⁵, bacalah ayat:

"وقيل يارض أبلعي ماءك وباسماء أقلعي وغيض الماء وقضي
الأمر واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين"

Ayat tersebut terdengar indah dan sastraawi. bukan karena satuan kata-katanya, tetapi karena kohesivitasnya antara satu kata dengan yang lain (*al-'Alâqab wa al-Ta'liq aw al-Rabth wa al-Irtibâth*) sehingga tampak terpadu. Sebab, jika satuan kata yang ada dalam komposisi tersebut kita pisahkan dari yang lain, kata "*ablî'*" misalnya, maka kata tersebut tidak akan memiliki nilai lebih dibanding jika ia berada dalam komposisi ayat tersebut.

Dari konsep "*al-Nadbm*" ini, jelas sekali bahwa al-Jurjani berbeda dengan para ahli Balâghah lainnya yang berpandangan bahwa keindahan al-Qur'an dan kemu'jizatnya terletak pada segi kalimatnya dan kejelasan satuan kata-katanya (*fashâchatu mufradâtihî*) tanpa menekankan pada segi *nadbm*-nya dan hubungan antara satu kata dengan yang lain dalam struktur kalimat. Kedua, letak indah dan tidaknya *al-Nadbm* (*al-Kalam al-Manthûq*), tergantung sejauh mana pembicara memiliki kekuatan membuat struktur makna dalam pikirannya (*al-Kalâm al-Nafsiyyi*). Ketiga, *al-Nadbm* haruslah tunduk pada aturan "ilmu Nachwu" yang mengatur struktur kalimat secara alamiyah. Keempat, adanya variasi dan ragam struktur kalimat ditentukan oleh maksud dan pesan pembicara itu sendiri. Terakhir, kemukjizatan al-

²⁴*Ibid.*, h. 38.

²⁵*Ibid.*, h. 36-37

Qur'an terletak pada seluruh komposisi dan struktur bahasanya yang demikian bagus, indah dan terpadu, semata-mata sebagai ekspresi makna yang ada pada pembicara itu sendiri (Allah) yang Maha Indah, pemilik segala kata dan bahasa.

Itulah yang dapat disimpulkan dari upaya mendedah gagasan al-Jurjāni dalam percaturan linguistik Arab, khususnya mengenai teori dan konsepnya tentang "*al-Nadhm*". Sebagai upaya awal memahami pemikiran tokoh yang telah menghasilkan puluhan karya di bidang linguistik Arab ini, tentu makalah ini tidaklah merepresentasikan dari keseluruhan pemikirannya. ***

DAFTAR BACAAN

- Abū Zayd, Nashr Chāmid, 1994, *Isykāliyyāt al-Qirā'ah Wa 'Āliyyāt al-Ta'wīl*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfi al-'Arabi.
- Al-Jāchidh, 'Amr bin Bachr bin Utsmān, *Kitāb al-Chayawān*, Hārūn A'bd al-Salām Hārūn.
- Al-Jābiri, Muchammad 'Ābid, 1995, *Binyah al-'Aql al-'Arabi: Dirāsah Tachliyyah Naqdiyyah Li Nudhm al-Ma'rifah Fi al-Tsaqāfah al-'Arabiyyah*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wichdah al-'Arabiyyah.
- Al-Suyūthi, 'Abd al-Rachmān Jalāl al-Dīn, *al-Muzhir*, Mesir: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Jurjāni, Abd al-Qāhir, 1988, *Dalā'il al-I'jāz Fi 'Ilm al-Ma'āni*, Muchammad Abduh, ed., Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Badawi, Achmad Achmad, *'Abd al-Qâbir al-Jurjâni Wa Jubûdihû Fî al-Balâghab al-'Arabiyyah*, Kairo: Wizârah al-Tsaqâfah Wa al-Irsyâd al-Qawmi.

Badawi, M.M. dkk., 1982, *Studies In Arabic Literature*, Leiden: E.J. Brill.

Hilâl, 'Abd al-Ghaffâr Châmid, 1996, *Ilm al-Lughab Bayna al-Qadîm wa al-Chadîts*, Mesir: Mathba'ah al-Jablawi.

Chumaydah, Musthafa, 1997, *Nidhâm al-Irthibâth Wa al-Rabth Fî Tarkîb al-Jumlah al-'Arabiyyah*, Mesir: al-Syirkah al-Mishriyyah al-'Âlamîyyah Li al-Nasyr.

Khalîl, al-Sayyid Achmad, *Dirâsât Fî al-Qur'an*, Mesir: Dâr al-Ma'ârif.

Zaidân, Jurji, *Târîkh al-Tamaddun al-Islâmi*, Kairo: Dâr al-Hilâl.