

QIYĀS SEBAGAI SEBUAH METODE DALAM NAHWU

Oleh: Ummi Nurun Ni'mah

Redaksi Jurnal al-Jami'ah UIN Sunan Kalijaga
Jl. Marsda Adisutjipto Yogyakarta 55281

Abstract

Language is an inseparable reality in human culture. It develops as the human civilization does. According to the linguists, classical Arabic has at least five methods of language development. Those are (a) *isytiqāq* (derivasi), (b) *majāz* (alegori), (c) *naḥt* (abrivasi), (d) *ta'rib* (loan) dan (e) *qiyās*. Qiyas is exclusively analyzed in this research because it is the most common method, which is used widely by the linguists through its *al-simā'* stage. This paper finds the fact that qiyas method in Arabic linguistic traditions have evolved into the pre and post al-Khalīl bin Ahmad al-Farāhidī period.

Kata kunci : *qiyās*; nahwu; bahasa Arab.

A. PENDAHULUAN

Ketika membaca sebuah teks tentang keilmuan yang berhubungan dengan tradisi Arab, tak jarang seseorang menemukan istilah "*qiyās*". Kata ini dipakai secara luas, baik pada bidang yang berakar pada budaya maupun agama. Hal ini bisa dipahami mengingat bahwa dua bidang ini memang sulit dipisahkan. Istilah "*qiyās*" kini bukan hanya monopoli bahasa Arab. Dalam bahasa Indonesia pun banyak dijumpai kata ini. Istilah "*meng-qiyās-kan*" atau "*di-qiyās-kan*" sering dipakai, bukan hanya dalam tulisan, tetapi juga dalam tuturan sehari-hari.

Dalam konteks pembicaraan umum, sering kali kata “meng-*qiyās*-kan” (dari bahasa Arab) bisa diganti dengan “menganalogikan” (dari bahasa Inggris) tanpa mengubah makna. Misalnya, seseorang berteman dengan si A. dari pertemanan itu, ia kenal si B. Ia memandang bahwa si A dan si B berasal dari komunitas yang sama. Maka, ia menilai si B sebagaimana ia telah menilai si A. Dalam hal ini, bisa dikatakan bahwa ia “menganalogikan dan meng-*qiyās*-kan si B dengan si A. Barangkali, kata “memadankan” (dari kata dasar padan-perpadanan, serapan dari bahasa Jawa) dalam konteks seperti ini bisa mengambil alih posisi kedua kata tersebut tanpa perubahan arti.

Sekali lagi, pengertian sederhana ini banyak dijumpai dalam konteks umum. Namun, dalam konteks khusus, misalnya kata analogi dalam logika, memiliki pengertian yang khusus. Begitu pula dengan *qiyās* dalam nahwu, fiqh dan ilmu kalam. Pengertian-pengertian istilah-istilah ini, dalam bidang masing-masing tidak bisa disamakan begitu saja dengan pengertian di bidang lain. Meskipun demikian, pengertian-pengertian ini tidak terpisah sama sekali. Satu sama lain tetap memiliki titik persinggungan.

Dalam nahwu, istilah *qiyās* memiliki arti yang sangat penting. Sebagai sebuah metode, *qiyās* telah mengalami perkembangan dalam pengertian dan aplikasinya. *Qiyās* mengalami dua tahap perkembangan dengan peralihan yang dipaparkan oleh Abū 'Alī al-Fārisiy dan Ibn Jinniy (Ilyās, 1987: 77 --115). Hal inilah yang akan menjadi fokus kajian dalam makalah ini. Namun, mengingat terbatasnya ruang, masalah mengenai titik persinggungan antara istilah-istilah itu tidak akan dibahas di sini. Dalam makalah ini hanya akan dibahas mengenai *qiyās* dalam nahwu sebagai sebuah metode.

B. QIYĀS SEBELUM MASA AL-KHALĪL (TAHAP PERTAMA)

Mayoritas ahli sejarah berpendapat bahwa kelahiran nahwu dibidani oleh Abū al-Aswad ad-Du‘aliy (w. 96 H) dengan mendapat ide dan dorongan dari ‘Alī ibn Abī Ṭālib. Kelahiran ilmu ini dilatarbelakangi oleh beberapa faktor. Yang paling utama adalah karena keprihatinan para pemerhati bahasa karena makin meluasnya kesalahan berbahasa yang dilakukan oleh para penutur bahasa Arab. Kesalahan-kesalahan berbahasa ini disebut dengan *lahn*. *Lahn* sebenarnya telah muncul sejak masa Rasulullah, tetapi baru berkembang pesat hingga memprihatinkan dan mendapat perhatian serius dari para pemerhati bahasa beberapa dekade setelah beliau wafat. Keprihatinan dan perhatian ini bertambah lagi manakala *lahn* juga terjadi pada pembacaan al-Qur‘an. Demi menjaga keutuhan bacaan al-Qur‘an, diadakanlah berbagai usaha untuk menyusun sebuah kaidah berbahasa yang benar. Oleh karena itu, bukan suatu kebetulan jika didapati bahwa mayoritas pemerhati bahasa ini berasal dari kalangan *qurrā’*. Merekalah yang mula-mula mengusahakan sebuah ilmu yang ditujukan untuk meminimalisir penyebaran *lahn*. Ilmu ini kemudian disebut dengan Nahwu.

Penelitian berangkat dari asumsi bahwa munculnya *lahn* disebabkan oleh persentuhan bangsa Arab dengan bangsa lain sehingga bahasa Arab pun terpengaruhi dan terwarnai oleh bahasa bangsa-bangsa lain itu. Dengan asumsi ini, mereka menilai bahwa bahasa masyarakat perkotaan yang telah berinteraksi dengan bangsa lain sudah tidak murni lagi. Oleh karena itu, mereka berpendapat bahwa kemurnian bahasa Arab hanya dapat ditemui pada masyarakat Badui yang jauh dari peradaban kota. Berdasarkan pada asumsi ini, banyak di antara mereka yang mengembara ke suku-suku terpencil untuk berguru, memburu bahasa Arab murni. Bahasa yang mereka cari bisa berupa ucapan sehari-hari, syair-syair maupun karya sastra lain, baik hasil karya kaum Badui itu sendiri ataupun hasil warisan leluhur. Hasil pengembaraan itu direkam dalam catatan dan ingatan. Rekaman

inih yang kemudian menjadi sumber data (data mentah) dalam penelitian yang kemudian menghasilkan ilmu nahwu.

Selanjutnya, data mentah itu disaring dan diklasifikasi berdasarkan persamaan-persamaan antar data itu. Misalnya, ditemukan data berupa kata كنب dan kata نصر. Pada kedua data ini, bisa dilihat adanya persamaan, yakni 1) baik kata كنب maupun نصر terdiri dari tiga konsonan. 2) Masing-masing konsonan tersebut bervokal [a]. 3) Kedua kata tersebut mengacu pada subyek orang ketiga laki-laki tunggal. 4) Keduanya mengacu pada perbuatan yang berlangsung pada waktu lampau dan persamaan-persamaan lain yang mungkin bisa ditangkap oleh peneliti. Ketelitian dan kecakapan seorang peneliti sangat menentukan interpretasinya dalam melihat persamaan-persamaan ini. Persamaan-persamaan inilah yang kemudian dijadikan dasar pijakan pengambilan kesimpulan. Misalnya, pada contoh di atas, peneliti menyimpulkan bahwa sebuah bentuk kata yang mengacu pada subyek orang ketiga laki-laki tunggal dan perbuatan yang berlangsung pada waktu yang lalu bisa berupa kata yang terdiri dari tiga konsonan yang masing-masing bervokal [a]. Dalam pengertian sebagai sebuah cara penyimpulan induktif seperti inilah kata *qiyās* diterapkan pada masa awal kelahiran nahwu (Ilyās, 1987: 9--21).

Sebuah kesimpulan bisa ditarik dan menjadi kaidah jika ditemukan ada "banyak" data yang menunjukkan pada suatu persamaan (adanya suatu fenomena kebahasaan yang berlaku secara umum). Oleh karena itu, data tunggal atau "sedikit" (tidak umum berlaku) tidak bisa dijadikan dasar penyimpulan untuk sebuah kaidah atau *maqīs 'alaih*. Jika kemudian ditemukan sebuah data tunggal atau sedikit berlakunya, diterapkan *ta'wīl* atas data tersebut. *Ta'wīl* ini berupa *haẓf, istitār*, bentuk-bentuk mashdar dan *taqdīr* (Īd, 1989: 167). Misalnya, pen-*ta'wīl*-an dalam redaksi basmalah. Kalam ini sebenarnya belum memenuhi prosedur kalimat yang lengkap. Ia belum memiliki *fi'l fā'il* ataupun *mubtada' khabr*. Oleh karena itu, kalam ini di-*ta'wīl* dengan pernyataan bahwa subyek dan predikat kalam ini dibuang (*ta'wīl*

al-hadzf) dalam pernyataan, namun ada dalam pemahaman. Dengan demikian, kaidah umum tetap bisa diterapkan pada data yang tampaknya tidak sesuai dengan kaidah tersebut.

Meskipun demikian, kadang ditemui juga data yang tampaknya tidak sesuai dengan kaidah umum dan belum/tidak bisa ditemukan *ta'wīl*-nya. Sikap para ahli nahwu sering kali berbeda dalam hal ini. Sebagian membekukan data seperti ini; demi menjaga kelestarian bahasa teta. Juga, barangkali, suatu saat akan terkumpul data lain yang mendukung keberlakuan data itu secara luas sehingga memenuhi untuk menjadi *al-maqīs 'alaih*. Namun, sebagian ahli nahwu yang lain mengklaim salah pada sebuah ungkapan yang tidak sesuai dengan kaidah. Misalnya, salah satu syair Farazdaq yang berbunyi

فلو كان عبد الله مولىً هجوته # و لكن عبد الله مولى موالياً

Syair ini diklaim salah oleh Ibn Abī Ishāq. Kesalahan terletak pada akhir bait. Mestinya bukan مولى موالياً tetapi مولى موالٍ karena kata موالٍ itu *ghair munṣarif* (Daif, *al-Madārif*: 24). Perbedaan ini tentunya tidak berlaku untuk kasus yang terdapat dalam al-Qur'an. Untuk ini, semua menyepakati sebagai benar meskipun tidak sesuai dengan kaidah umum dan tidak/belum ditemukan *ta'wīl*-nya.

Dalam penelitiannya, seorang ahli nahwu mungkin menemukan sebuah data (mungkin berupa kata atau ungkapan) yang ditemukan adakalanya sesuai dengan kaidah yang berlaku (مطررد في القياس) tetapi ternyata tidak berlaku atau sedikit berlaku dituturkan (شاذ في الاستعمال). Begitu pula sebaliknya. Ada pula data yang sesuai dengan kaidah dan berlaku dalam tuturan serta sebaliknya. Berdasarkan keragaman ini, data bisa dibagi menjadi empat macam, yaitu (al-Suyūṭi, 1988: 226--233):

- Sesuai dengan kaidah dan berlaku secara umum dalam tuturan

(مطررد في القياس مطررد في الاستعمال)

Misalnya, terbacanya *rafa' fā'il* dalam يقول السفهاء. Ini sesuai dengan kaidah dan memang seperti itulah berlakunya dalam tuturan.

- Sesuai dengan kaidah tetapi tidak berlaku secara umum dalam tuturan

(مطرد في القياس شاذ في الاستعمال)

Misalnya, عسى زيد قائما. *Manshub* عسى dengan *isim sharih* sebagaimana contoh ini sesuai dengan kaidah. Namun, yang lebih banyak berlaku malah *manshūb* عسى dengan *fi'l*.

- Berlaku secara umum dalam tuturan tetapi tidak sesuai dengan kaidah

(مطرد في الاستعمال شاذ في القياس)

Misalnya, kata استحوذ. Kata ini digunakan secara umum meskipun bertentangan dengan kaidah. Jika sesuai dengan kaidah, mestinya kata itu menjadi استحاذ.

- Tidak sesuai dengan kaidah dan juga tidak berlaku secara umum dalam tuturan

(شاذ في القياس شاذ في الاستعمال)

Misalnya, مَصْرُوفٌ. Kata ini tidak sesuai dengan kaidah dan memang tidak berlaku dalam tuturan, kecuali sedikit penutur Arab yang kadang menuturkannya demikian (Afgāniy,1987: 62).

Meskipun demikian, sebenarnya, ukuran “banyak” ini menjadi hal yang problematis. Tidak ada ukuran pasti untuk hal ini sehingga muncul perbedaan pendapat mengenai apakah data yang menunjang sebuah kesimpulan bisa digolongkan “banyak” atau tidak. Data bisa saja dianggap banyak oleh seorang ahli nahwu, tetapi belum cukup banyak bagi ahli nahwu yang lain. Karena itu, ahli nahwu pertama menjadikannya sebagai *al-maqīs 'alaih*. Baginya, data itu bersifat *qiyāsiy*. Namun, ahli nahwu kedua tidak menjadikannya sebagai *al-maqīs 'alaih* sehingga baginya,

data itu bersifat *simā'iy*. Misalnya (Jinniy,1983: 176), menurut al-Akhfasy, al-Mubarrad dan al-Farrā' (ketiganya tokoh aliran Kufah), pembuangan *'amil mashdar* dalam *du'ā* (doa) bersifat *qiyāsi*. Sementara menurut Sibawaih, pembuangan ini bersifat *simā'iy*.

Ketentuan-ketentuan ini berlaku secara ketat pada abad pertama pertumbuhan nahwu. Saat itu, kegiatan *nahwiyyin* masih terpusat di Bashrah, sehingga mereka dikenal dengan aliran Bashrah. Setelah seratus tahun, pusat kegiatan ini terpecah menjadi dua. Selain Bashrah, Kufah pun mulai menjadi pusat kedua. Para ahli nahwu Kufah ini pada mulanya berguru ke Bashrah. Namun, dalam perkembangannya kemudian, mereka banyak berbeda pendapat dengan guru-guru mereka di Bashrah meskipun tidak pada prinsip-prinsip dasar.

Salah satu perbedaan yang cukup mencolok adalah penerapan istilah *qiyās* di atas. Memang, pada dasarnya, ahli nahwu Kufah tetap mengikuti metode *qiyās* dari Bashrah. Hanya saja, ketika menentukan berapa jumlah data yang bisa dijadikan dasar penarikan kesimpulan sebagai sebuah kaidah, mereka berbeda pendapat. Kalau kalangan Bashrah menetapkan adanya "banyak" atau "keumuman", justru kalangan Kufah melanggar ketentuan ini. Kufah telah melakukan perluasan pada penerapan istilah ini. Mereka tidak hanya melakukan *qiyās* pada data yang sedikit, tetapi juga bahkan pada data tunggal (Daif, t.t.: 159--165).

Perbedaan ini muncul karena aliran Kufah bertolak dari asumsi yang berbeda dengan Bashrah. Bashrah bertolak dari asumsi mengenai ketunggalan dan sistemasi bahasa Arab murni. Adapun Kufah, bertolak dari asumsi bahwa nahwu harus merangkum fenomena bahasa Arab sebagaimana adanya bahasa itu berlaku dan berkembang pada masyarakat tutur. Oleh karena itu, data apapun mestilah bisa menjadi dasar penyusunan kaidah atau *al-maqīs 'alaih*.

Sebagaimana telah disebutkan di atas, bahwa meskipun aliran Kufah berbeda pendapat dengan Bashrah dalam

penerapan, namun mereka tetap melakukan *qiyās* dalam pengertian yang sama: *sebuah cara penyimpulan induktif berdasarkan pada persamaan-persamaan antar data*. Dalam pengertian ini, *qiyās* ini disebut dengan *qiyās al-istiqrā'iy*.

C. QIYĀS SETELAH MASA AL-KHALĪL

Ilyās berpendapat bahwa *qiyās* dalam pengertian di atas mengalami dua tahap perkembangan dengan titik perubahan di tangan al-Khalīl (Ilyās, 1987: 22--31). Sejak itu, diterapkan dua prinsip *qiyās* yang sebelumnya tidak ada. Kedua prinsip itu adalah *pertama* prinsip *aṣl - far'* dan yang *kedua* prinsip *ta'līl*.

Berdasarkan pada prinsip *ashl-far'*, semua *qiyās* terdiri dari salah satu antara *aṣl* dan *far'*. Yang *ashl* dianggap sebagai yang pokok dan asli, sedangkan yang *far'* dianggap sebagai cabang atau perwakilan saja. Asas ini berlaku atas kaidah yang telah dibangun. Misalnya, dalam masalah *i'rāb*, ada kaidah bahwa *i'rāb rafa'* memiliki empat tanda, yaitu *ḍammah*, *waw*, *alīf* dan *nūn*. Dari empat tanda ini, yang asli adalah *ḍammah* sedangkan tiga yang lain hanya perwakilan *dhammah* karena *ḍammah* tidak bisa masuk pada kelas-kelas kata (*ṣīgat*) yang ditandai dengan ketiga tanda tadi. Satu pertanyaan yang muncul mengenai hal ini adalah, bagaimana sebuah kaidah diklaim sebagai *aṣl* atau *far'*? Mengenai hal ini, memang sepenuhnya tergantung pada interpretasi peneliti sesuai dengan argumentasi-argumentasi yang ia ajukan. Oleh karena itu, mungkin saja muncul ketidaksepakatan mengenai klaim semacam ini. Misalnya, mengenai kedua jenis kata yang bisa mengalami derivasi (*kalimah musyṭāqqah*): *maṣḍar* dan *fi'l* (Anbāri, t.t.: 235--245).

Ahli Bashrah memandang bahwa yang *aṣl* adalah *maṣḍar*. Salah satu alasannya, bentuk *maṣḍar* hampir selalu memuat seluruh huruf yang pada asalnya terdapat pada suatu kata, sedangkan bentuk *fi'l* sering kali menyamakan *harf 'illah*-nya dengan *i'lāl*. Misalnya, kata *صان* dengan bentuk *maṣḍar* *صون*. Sementara itu, kalangan Kufah berpendapat bahwa yang *ashl*

adalah *fi'l*. Ada beberapa argumentasi yang diajukan untuk mendukung pendapat ini. Salah satunya adalah bahwa *mashdar* mengikuti *fi'l* dalam *shahih* maupun *mu'tal-nya*.

Dari keterangan ini, bisa dilihat bahwa sebenarnya prinsip *ashl far'* ini tidak bisa dimasukkan dalam konsep dasar *qiyās*. Ia hanya merupakan sebuah bentuk kelanjutan dari proses *qiyās* yang sudah selesai. *Aṣl-far'* diterapkan pada kaidah, sedangkan *qiyās* adalah proses menuju kaidah tersebut. Jadi, konsep *ashl far'* hanya berlaku setelah selesainya proses *qiyās*.

Mengenai prinsip *qiyās* yang kedua, *ta'līl*, kiranya lebih tepat jika dikatakan bahwa prinsip ini sudah ada sejak munculnya *qiyās* itu sendiri. Proses *qiyās* adalah proses penyaringan data berdasarkan persamaan yang ada. Oleh karena itu, tidak mungkin menyimpulkan *qiyās* tanpa ditemukan adanya persamaan, sedangkan intisari dari konsep *ta'līl* adalah abstraksi dari interpretasi peneliti atas persamaan-persamaan ini. Barangkali, yang dimaksud oleh Ilyās adalah bahwa sejak masa al-Khalīl, *ta'līl* harus dikonsepsikan secara verbal, bukan hanya dalam pikiran peneliti.

D. QIYĀS PADA TAHAP KEDUA

Seiring dengan perubahan kondisi kehidupan bangsa Arab baik di bidang sosial, politik, ekonomi, pendidikan dan sebagainya dirasakan ada kebutuhan mendesak akan pembaharuan dalam bahasa. Bahasa Arab yang sudah ada dengan kaidah-kaidah bakunya dirasa kurang mencukupi sebagai sarana komunikasi dan ekspresi masyarakat di tengah perubahan segala sisi kehidupan yang demikian pesat. Perubahan ini terutama disebabkan oleh makin luasnya wilayah negara yang menyebabkan makin tingginya tingkat heterogenitas masyarakat, masalah-masalah sosial yang makin kompleks di samping makin meningkatnya tingkat budaya dan peradaban.

Secara bertahap, perubahan-perubahan ini memunculkan bentuk-bentuk baru dalam bahasa. Dalam tuturan, sering muncul

ungkapan-ungkapan asing yang menyebabkan interferensi dalam bahasa Arab. Misalnya, masuknya nama-nama asing (*'ajam*) dalam bahasa Arab. Di samping itu, ada juga ungkapan baru yang berakar dari bahasa Arab sendiri tetapi mengalami derivasi yang belum ada sebelumnya. Misalnya, muncul kata *أذهبته* yang sebelumnya tidak ada (Ilyās, 1987: 110). Ada juga ungkapan yang sudah mapan sebelumnya tetapi muncul dengan makna baru. Misalnya, kata *أدب* yang berkali-kali mengalami perubahan makna sejak masa Rasulullah hingga saat ini.

Sebagian ahli nahwu merespons kondisi ini dengan memberi legitimasi pada bentuk-bentuk baru itu berdasarkan pada kesesuaiannya terhadap kaidah-kaidah yang sudah ada. Untuk itu, ada beberapa ketentuan untuk sahnya pembentukan bentuk/pola baru ini (Anīs, 2003: 27-28). Ketentuan-ketentuan ini ditetapkan untuk mendukung kaidah yang sudah ada. Misalnya, dalam hal kata serapan yang masuk ke bahasa Arab (*kalimah mu'arrabah*) harus dibentuk sesuai dengan pola-pola baku yang telah ditetapkan.

Makin lama, pembaharuan ini makin banyak dilakukan. al-Fārisiy (lahir + 288 H) melegitimasi gerakan ini dengan ungkapannya *ما قيس على كلام العرب فهو من كلام عرب* (Ilyās, 1987: 110) (Afhāniy, 1987: 80); yang disebut bahasa Arab bukan hanya apa yang diucapkan oleh orang Arab, tetapi juga apa yang disusun atas dasar *qiyās* pada kalam Arab. Tentu saja kalam Arab yang dimaksud adalah kalam Arab yang telah terkaidahkan. Ungkapan ini memperlunak dan memperluas lingkup pengertian bahasa Arab. Kelunakan ini juga didukung Ibn Jinny (320-392 H), muridnya, yang menyatakan bahwa *ليس من شرط المقيس عليه الكثرة* yang umum berlaku dalam tuturan tidak termasuk syarat untuk menetapkan data menjadi *al-maqīs 'alaih* (Anīs, 2003: 20--21).

Bisa dikatakan bahwa ungkapan ini sesuai dengan pendirian golongan Kufah yang melakukan *qiyās* pada data tunggal. Pendirian kedua linguis ini memperkuat gerakan pembaharuan bahasa Arab dengan pembentukan ungkapan-ungkapan baru yang dibutuhkan dalam kehidupan.

Dengan demikian, pada abad IV H, istilah *qiyās* mulai terpaparkan dengan pengertian baru. Ia tidak sekedar menjadi sebuah cara penyimpulan induktif berdasarkan pada persamaan-persamaan antar data saja. Lebih dari itu, ia merupakan sebuah metode deduktif untuk menghasilkan bentuk baru dalam bahasa berdasarkan kaidah yang sudah mapan. *Qiyās* ini disebut dengan *qiyās al-syakliy* (Makārim, 2006: 73). Dalam pengertian inilah bisa dipahami pengertian yang diberikan al-Anbārī atas *qiyās* berikut, (al-Suyūṭī, 1988: 70)

هو حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه

Pengertian *qiyās* yang demikian ini makin luas dipraktekkan hingga jika dikatakan istilah *qiyās* pada saat ini, umumnya akan dipahami sebagai *qiyās* dalam arti yang kedua ini. Ini tidak berarti bahwa pengertian lama telah mati sama sekali (Anīs, 2003: 19). Pengertian pertama masih tetap dipraktekkan meskipun kadarnya makin mengecil.

Meskipun demikian, tidak semua ahli nahwu sepakat dengan gerakan ini. Sebagian ahli nahwu menganggap bahwa *qiyās* telah terlalu jauh dipraktekkan dari pengertian dan tujuannya semula. *Qiyās* yang terlalu melebar ini akan membuka jalan bagi terpecah dan terkacaukannya sistemasi bahasa Arab. Oleh karena itu, dalam hal ini, para ahli Nahwu terbagi menjadi dua (Ilyās, 1987: 114) (Afgāni, 1987: 79-84). Pertama, golongan *mujaddidīn* atau *qiyāsiyyīn* yang menyokong pendapat al-Fārisi. Kedua, golongan *muhāfidzin* atau *simā'iyyīn* yang tidak setuju. Alih-alih melakukan *qiyās*, mereka justru lebih berpegang bahwa yang dinamakan bahasa Arab adalah apa yang diucapkan oleh orang Arab. Sementara itu, yang hanya di-*qiyās*-kan padanya bukan termasuk bahasa Arab. Dengan melihat pendirian mereka, bisa disimpulkan bahwa pangkal ketidaksepakatan kedua golongan ini adalah asumsi mereka tentang pengertian dan lingkup bahasa Arab.

E. UNSUR-UNSUR PEMBENTUK QIYĀS

Qiyās memiliki empat unsur yang harus ada (*arkān al-qiyās*), yaitu *al-maqīs 'alaih*, *al-maqīs*, *jāmi'* dan *hukm*. Secara tepat, *arkān al-qiyās* ini hanya berlaku pada *qiyās* jenis kedua, meskipun tidak berarti tidak ada sama sekali pada *qiyās* jenis pertama. Oleh karena itu, *arkān al-qiyās* di sini dibahas hanya dalam konteks *qiyās* jenis kedua.

Al-Maqīs 'alaih adalah unsur pokok yang dijadikan landasan dalam penetapan kesimpulan. Acuan untuk *al-maqīs 'alaih* adalah kaidah yang didukung oleh contoh-contoh yang ada atau data beserta kaidahnya. Sedangkan, *al-maqīs* adalah materi yang dicarikan *hukm*-nya berdasarkan pada kesamaannya dengan *al-maqīs 'alaih*. *Jāmi'* berupa segi-segi kesamaan yang diabstraksikan. *Jāmi'* bisa berupa *'illah*, *syibh* dan *thard*. *Hukm* adalah kesimpulan akhir yang ditarik.

Berikut adalah contoh tentang *arkān al-qiyās*. Ungkapan أَذْهَبْتَهُ yang menjadi contoh di atas diturunkan dari kata dasar ذَهَبَ yang ditambahi *ḍamir manṣūb* sebagai *maf'ul bih*. Kata ذَهَبَ yang mengalami perubahan *fa'il* dari هُوَ ke أَنَا serta perubahan makna dari *lāzim* ke *muta'addiy*. Dengan kaidah *tashrif* yang berlaku, kata ini berubah menjadi أَذْهَبْتُ (sebelum ditambahi *dhamir manshub*). Adapun kaidah tersebut dibangun berdasarkan ungkapan lain yang sudah berlaku dan dibuat panduan berupa أَفْعَلْتُ. Pada contoh ini, kata أَذْهَبْتَهُ bertindak menjadi *al-maqīs*, sedangkan kaidah morfologi yang dibangun berdasarkan data-data lain itu menjadi *al-maqīs 'alaih*. Kesamaan makna *ta'diyyah* yang terkandung dalam ungkapan-ungkapan itu menjadi *jāmi'*. Adapun keberlakuan kata أَذْهَبْتَهُ dengan *shīghat* demikian ini menjadi *hukm*.

F. PENUTUP

Dari uraian yang singkat di atas bisa dilihat bahwa kata *qiyās* tidak saja memiliki makna yang saat ini biasa kita kenal. Bukan hanya itu, dalam nahwu, ia bahkan telah mengalami sebuah

perkembangan makna. Perkembangan makna ini juga secara teoritis telah memisahkan para linguis Arab menjadi dua, *pendukung* dan *penentang*.

Meskipun demikian, tetapi perlu diingat bahwa bagaimanapun perkembangan dan kondisi ilmu bahasa, bahasanya sendiri akan terus berkembang dan menuntut lebih banyak kajian. Untuk itu, dengan kapasitas masing-masing, baik metode deduktif maupun induktif dalam *qiyās* tetap signifikan.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Afgāniy, Sa'īd. 1987. *Fī Ushūl al-Nahw*. T.tp.: al-Maktab al-Islāmiy.
- Al-Anbāri, Kamāl al-Dīn Abū al-Barakāt. T.t. *Al-Inshāf fī Masā'il al-Khilāf baina an-Nahwiyyain: al-Bashriyyīn wa al-Kūfiyyīn*. Juz 1. T.tp: Dār al-Fikr.
- Al-Jābiriy, Muhammad 'Ābid. 1989. *Takwīn al-'Aql al-'Arabiy*. Cet. IV. T.tp: Markaz Dirāsāt al-Wihdah al-Marbiyyah.
- Al-Makārim, Abū 'Alī. 2006. *Ushūl an-Nahw al-'Arabiy*. Kairo: Dār Garīb.
- Al-Suyūṭi, Jalāl al-Dīn. 1988. *Al-Iqtirāh fī 'Ilm Uṣūl al-Nahw*. Cet. I. T.tp: Jarus Brus.
- _____ T.t. *al-Muzhir fī 'Ulūm al-Lughah wa Anwā'ihā*. Juz. I. Kairo: Dār al-Fikr.
- Al-Thaṭṭāwiyy, Muhammad. 1969. *Nasy'ah al-Nahw*. Cet II. T.tp: T.p.
- Al-Zajjājiy, Abū al-Qāsim. 1996. *Al-Īdāh fī 'Ilal al-Nahw*. Lebanon: Dār an-Nafā'is.
- Anīs, Ibrāhīm. 2003. *Min Asrār al-Lughah*. Cet. VIII. Kairo: Maktabah al-Anjelo al-Mishriyyah.
- Ḍaif, Syauqiy. T.t. *Al-Madāris al-Nahwiyyah*. Mesir: Dār al-Ma'ārif.
- Hassān, Tamām. 1982. *Al-Ushūl, Dirāsah Epistemulujiiyyah fī an-Nahw wa Fiqh al-Lughah*. Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb.
- Husain, 'Ali Hadhr. 1353 H. *Al-Qiyās fī al-Lughah*. Mesir: al-Maktabah as-Salafiyyah wa Maktabatuhā.
- Īd, Muhammad. 1989. *Ushūl an-Nahw al-'Arabiy*. Kairo: Allām al-Kutub.

- Ilyās, Munā. 1987. *Al-Qiyās fi an-Nahw*. Damaskus: Dār al-Fikr.
- Jinniy, Abū Fath ‘Utsmān Ibn. 1983. *Al-Khashāish*. Cet. III. Juz 2. Kairo: ‘Allām al-Kutub.
- Shālih, Muhammad Sālim. 2006. *Ushūl an-Nahw, Dirāsah fi Fikr al-Anbāriy*. Kairo-Iskandariyyah: Dār as-Salām.
- Warrāq, Abū Hasan Muhammad ibn ‘Abdullāh. 2000. *Al-‘Ilal fi an-Nahw*. Damaskus: Dār al-Fikr.

Ummi Nurun Ni'mah