

## TEORI NAZHM ABDULQĀHIR AL-JURJANĪ DALAM DALĀ'ILU 'L-I'JĀZ DAN PENGARUHNYA TERHADAP PERKEMBANGAN ILMU MA'ĀNĪ

Arifuddin

Jurusan Sastra Arab Fakultas Sastra dan Seni Rupa UNS Surakarta  
Pusat Studi Ekonomi Islam LPPM UNS Surakarta  
arifarifin81@gmail.com

### Abstract

A discipline of Arabic is determined by the views of creative scholars and influence significantly to the development of the science discipline discussion. This article reviews the theory nazhm Abdulqāhir al-Jurjani and its influence on the development of Ma'ani science. Ma'ani Science is a part of balaghah science (rhetoric) reviewing the structure of the sentence in accordance with the context of the situation. This study has two objectives, namely a practical purpose and theoretical purpose. The practical purpose of this study is to explain the concept of nazhm Abdulqāhir influence on the development of science Ma'ani. While the theoretical goal is to prove a general view of historians that Abdulqāhir is the father of Ma'ani. This study is a qualitative study. The author collected data of Abdulqāhir through the reference of biography Arab scholars, explore ideas either directly or through studies of expert. The systematics of writing this article is divided into three parts, the first is biography of Abdulqāhir, the second is his work Dalā'ilu 'l-I'jaz and the third about nazhm theory.

**Key words:** *nazhm theory*, Dalā'ilu 'l-I'jaz, Abdulqāhir al-Jurjānī.

### ملخص

تأثرت علوم اللغة العربية بأراء العلماء الجديدة ذات تأثير قوي في تطور مباحثه. تتناول هذه المقالة نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني وأثرها في نشأة علم المعاني. ويعرف علم المعاني بأنه علم من علوم البلاغة الذي يدرس التراكيب اللغوية مطابقا لمقتضى الحال. تهدف هذه المقالة تطبيقيا إلى الكشف عن مفهوم نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني وبيان أثرها في نشأة علم المعاني. أما الهدف النظري فهو إثبات رأي المؤرخين العام بأن عبد القاهر هو مخترع علم المعاني. والبحث في هذه المقالة بحث نوعي حيث يقوم الكاتب بجمع البيانات عن عبد القاهر الجرجاني من كتب التراجم العربية، ودراسة أفكاره من مؤلفاته مباشرة أو من مؤلفات الآخرين. وتنقسم المقالة إلى ثلاثة مباحث: الأول حياة عبد القاهر الجرجاني، الثاني كتابه دلائل الإعجاز، الثالث نظرية النظم وأثرها في نشأة علم المعاني.

الكلمات الدليلية: نظرية النظم، دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني

### A. Pendahuluan

Ilmu ma'ānī adalah bagian dari ilmu balaghah (retorika Arab). Ilmu ma'ānī didefinisikan sebagai ilmu yang

mempelajari tentang bagaimana menyusun kalimat secara tepat dan jelas sesuai makna yang hendak dinyatakan dengan memperhatikan konteks situasi tempat dan

kepada siapa ungkapan itu dinyatakan. (Al-Fil, 1991: 7)

Keterkaitan yang erat antara bentuk konstruksi kalimat dengan konteks situasi dapat ditunjukkan oleh kisah antara al-Kindī (w. 873), filsuf islam, dan Al-Mubarrid (w. 899), linguis Arab. al-Kindī datang kepada al-Mubarrid seraya berkata: “Saya menemukan inefisiensi dalam ungkapan orang Arab”. Al-Mubarrid menanyakan: “Di ungkapan mana engkau temukan itu?” al-Kindī menjawab: “Orang Arab mengatakan *عَبْدُ اللَّهِ قَائِمٌ* (Abdullah berdiri), kemudian *إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ قَائِمٌ* (Sesungguhnya Abdullah berdiri), mereka juga mengatakan *إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ لَقَائِمٌ* (Sesungguhnya Abdullah berdiri). Ungkapan-ungkapan itu maksudnya sama”. Al-Mubarrid menjawab: “Ungkapan-ungkapan itu tidak sama maksudnya karena susunannya berbeda. Ungkapan *عَبْدُ اللَّهِ قَائِمٌ* adalah untuk menginformasikan, ungkapan *إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ قَائِمٌ* adalah untuk menjawab pertanyaan, dan ungkapan *إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ لَقَائِمٌ* adalah untuk membantah atas ketidakpercayaan”. (Al-Jurjānī, 2004:315). Selain itu, terdapat adagium yang banyak dikenal cendekia Arab, yaitu: *لِكُلِّ مَقَالٍ مَقَامٌ* (setiap ungkapan itu memiliki konteks), yakni sebuah pernyataan itu haruslah menyesuaikan konteks situasi. Adagium ini menegaskan bahwa sebuah ungkapan akan tidak diterima jika kurang memperhatikan konteks situasi.

Dalam sejarah perkembangan ilmu ma’ānī terdapat banyak kontribusi gagasan yang telah disumbangkan oleh para ulama dalam karya-karya mereka. Diantara mereka ada para linguis Arab seperti Imam Qutaibah (889), al-Mubarrid, dan Tsa’lab (904); ulama ilmu kalam (teologi Islam) seperti ar-Rummānī (994) dalam bukunya *An-Nukat fī I’jāzi ‘l-Qur’ān*, al-Bāqillānī (1013) dalam *I’jāzu ‘l-Qur’ān*, dan Abduljabbār al-Asadabādī (1025) dalam *I’jāzu ‘l-Qur’ān*; para filsuf islam seperti Qudāmah ibnu Ja’far (948) dalam *Naqdu ‘sy-Syi’ri*; para sastrawan dan kritikus sastra seperti Abū Hilāl al-‘Askarī (1005)

dalam *Ash-Shinā’atini*, Ibnu Rasyīq al-Qairuwānī (1071) dalam *Al-‘Umdah fī Shinā’ati ‘l-Syi’ri wa naqdihi*, dan Ibnu Sinān al-Khafājī (1073) dalam *Sirru ‘l-Fashāchah*, Ibnu Thabāthabā (934 M.) dalam *Iyāru ‘sy-Syi’ri*, al-Āmidī (980 M.) dalam *Al-Muwāzanah baina Abī Tammām wa ‘l-Buchturī*, dan Ali bin Abdulaziz al-Jurjānī (1002 M.) dalam *Al-Wisāthah baina ‘l-Mutanabbī wa Khushūmihi*.

Masa keemasan kajian ilmu ma’ānī terjadi pada abad kesebelas Masehi atau kelima Hijriyah dengan tokoh intelektualnya yaitu Abdulqāhir al-Jurjānī (1078). (Dhaif, 1995: 160) Abdulqāhir datang membawa gagasan-gagasan baru dalam ilmu ma’ānī yang tidak dibawa oleh ulama-ulama sebelumnya atau belum dirumuskan secara matang terutama tentang teori *nazhm*. Abdulqāhir juga telah meninggalkan karya yang menjadi sumber pengetahuan dan kajian bagi ulama-ulama setelahnya.

Artikel ini mengkaji tentang pandangan Abdulqāhir tentang konsep *nazhm* (rangkaian kata) dan pengaruhnya terhadap perkembangan kajian ilmu ma’ānī. Penelitian ini memiliki dua tujuan, yaitu tujuan praktis dan tujuan teoritis. Tujuan praktis penelitian ini adalah mengungkap konsep *nazhm* Abdulqāhir dan menjelaskan pengaruhnya terhadap perkembangan ilmu ma’ānī. Sedangkan tujuan teoritisnya adalah membuktikan pandangan umum sejarawan bahwa Abdulqāhir adalah bapak ilmu ma’ānī. Penelitian ini adalah penelitian kualitatif. Penulis mengumpulkan data-data tentang Abdulqāhir melalui referensi biografi ulama Arab, menelusuri gagasan-gagasannya baik melalui karyanya secara langsung maupun kajian para pakar tentangnya. Adapun sistematika penulisan artikel ini dibagi ke dalam tiga bagian, pertama tentang riwayat hidup Abdulqāhir, kedua tentang karyanya *Dalā’ilu ‘l-I’jāz*, dan ketiga tentang teori *nazhm* dan pengaruhnya terhadap perkembangan ilmu ma’ānī..

## B. Pembahasan

### 1. Abdulqāhir al-Jurjānī ( 1010 – 1078 M.)

Namanya adalah Abu Bakar Abdulqāhir bin Abdurrahmān bin Muhammad al-Jurjānī, lebih dikenal dengan Abdulqāhir al-Jurjānī. Tidak banyak data yang bisa ditelusuri terkait riwayat hidupnya. Data-data yang telah dicatat para sejarawan Arab<sup>1</sup> hanya terkait tentang gurunya, karya-karyanya, beberapa petikan sajak dan sedikit kisah kepribadiannya.

Abdulqāhir berasal dari kota Jurjān (Gorgan) wilayah provinsi Golestan, Iran. Dalam literatur klasik disebutkan bahwa kota Gorgan adalah kota yang besar, mempesona, dan memiliki peradaban yang cukup tinggi. Yāqūt al-Chamawī, sastrawan dan ahli geografi klasik (1228), menyebutkan (1977, juz 2: 119-120) bahwa Gorgan adalah kota terkenal dan besar, yang terletak diantara Tabaristan dan Khorasan, Iran. Ibrāhīm bin Muhammad Al-Ishthukhrī, ahli geografi klasik berkebangsaan Iran (957) juga menyebutkan bahwa Gorgan adalah kota terbesar di wilayahnya, curah hujannya rendah, masyarakatnya berwibawa dan menjunjung tinggi marwah melebihi para penguasa pada masanya, kota di timur Irak yang paling indah dan mempesona dengan pemandangan salju, kebun kurma, dan kebun-kebun buah lainnya, masyarakatnya memiliki integritas dan etika yang tinggi. Kota ini telah melahirkan banyak tokoh-tokoh besar yang terkenal dengan kedermawanan dan akhlak mulia.

<sup>1</sup> Ibnu 's-Subkī, *Thabaqātu 'sy-Syāfi'iyyah*. Kairo: Daru Ichyāi 'l-Kutubi 'l-'Arabiyah (1964, juz 5: 149). Al-Kutabī, Muhammad bin Syākir. *Fawātu 'l-Wafiyāt*. (tt, juz 2: 369-370) Beirut: Dāru Shādir. As-Suyūthī. *Bughyatu 'l-Wu'āt*. (1979, juz 2:106) Beirut: Dāru 'l-Fikr. Al-Qifhī, Ali bin Yusuf. *Inbāhu 'r-Ruwāt*. (1986, juz 2:188). Kairo: Dāru 'l-Fikri 'l-'Arabī. Al-Chambalī, Abdulchayyi bin Ahmad. *Syadzarātu 'dz-Dzahab*. (1989, juz 5: 308) Beirut: Dāru Ibni Katsīr.

Di kota Gorgan inilah Abdulqāhir lahir dan tumbuh besar. Dia menimba ilmu kepada para ulama setempat. Dengan semangat yang tinggi dia belajar banyak disiplin ilmu pengetahuan. Diantara ulama yang Abdulqāhir banyak menyerap ilmu darinya adalah Muhammad bin Husain (1030)<sup>2</sup>, kemenakan Abu Ali al-Fārisī (987). Abdulqāhir berguru kepadanya sejak dia berpindah ke kota Gorgan dan menetap di sana. Darinya Abdulqāhir belajar banyak tentang ilmu nahwu, khususnya karya-karya Abu Ali al-Fārisī seperti *al-Īdhāch*. Dalam karya-karyanya, Abdulqāhir banyak mengutip pendapat gurunya tersebut, meski tidak secara jelas menyebutkan namanya. Dia sering menyebutnya, “Almarhum guru saya mengatakan”, “Almarhum guru saya menceritakan”, atau “Almarhum guru saya meriwayatkan syair”. Maksudnya adalah Syaikh Muhammad bin Husain. (Mathlūb, 1973: 16)

Sebagian ulama juga meriwayatkan, selain kepada Muhammad bin Husain, Abdulqāhir juga berguru kepada Abul Hasan al-Qādī al-Jurjānī<sup>3</sup> (1002), seorang hakim agung dan sastrawan andal. Abdulqāhir sangat terkesan dengan gurunya ini. Setiap kali menyebut namanya di majlis ilmu Abdulqāhir merasa bangga dan menunjukkan kedekatannya di hadapan murid-muridnya. (al-Chamawī, 1993: 1797) Akan tetapi, riwayat ini berseberangan dengan riwayat lain yang dicatat juga oleh al-Chamawī saat

<sup>2</sup> Abul Husain Muhammad bin Husain bin Muhammad bin Abdulwaris, seorang sastrawan dari Naisabur. Suka bepergian ke banyak tempat. Pernah diangkat menjadi menteri oleh raja Gaznah, Ismail bin Sabaktakin. Kemudian pergi ke Mekkah dan akhirnya menetap di kota Gorgan sampai akhir hidupnya. (Ziriklī, 2002, juz 6: 99).

<sup>3</sup> Nama aslinya adalah Alī bin Abdulazīz bin al-Hasan. Lahir di Jurjān. Pernah menjabat hakim agung kota Jurjān, kota Ray. Meninggal pada tahun 1002 M. di Naisabur, Iran. Jenazahnya dibawa ke kota Jurjān untuk dikuburkan di sana. (az-Ziriklī, 2002, juz 4: 300)

menuliskan biografi Muhammad bin Husain. Al-Chamawī (1993: 2524) mengatakan: “Abdulqāhir tidak memiliki seorang guru kecuali dia”.

Pendapat terakhir ini banyak para peneliti yang meragukannya, karena al-Qādī al-Jurjāni dalam sebagian riwayat dikatakan wafat tahun 366 H., dan dalam riwayat lain wafat tahun 392 H., sehingga dianggap tidak logis jika Abdulqāhir sempat berguru kepada al-Qādī al-Jurjāni di akhir usianya. (Mathlūb, 1973:14).

Selain belajar kepada gurunya tersebut Abdulqāhir juga memperkaya pengetahuan ilmu bahasa dan sastra dengan banyak membaca literatur-literatur utama ilmu bahasa dan sastra seperti karya Imam Sibawaih, al-Jāchidz, al-Mubarrid, Ibnu Duraid, al-‘Askarī, al-Marzubānī, al-Āmidī, dan al-Qādhī al-Jurjānī. Abdulqāhir mampu menyelami kedalaman makna redaksi karya-karya tersebut berkat kecerdasan dan nalar kritis yang dimiliki, sehingga tidak mengherankan, jika kemudian dia mampu merumuskan teori-teori baru yang sebenarnya teori-teori itu sudah ada dalam benak para ahli bahasa dan sastra sebelumnya.

Kepakaran Abdulqāhir dalam ilmu bahasa tampak nyata dalam karya-karya yang berhasil dia ciptakan, utamanya adalah *Dalā’ilu ‘l-I’jāz* dan *Asrāru ‘l-Balāghah*. Dua buku ini dianggap sebagai puncak pemikiran para sarjana Arab dalam bidang ilmu balaghah (retorika). Pengaruhnya sangat besar terhadap pemikiran-pemikiran ulama setelahnya. Keduanya melahirkan paradigma dan teori baru dalam mengkaji sisi keindahan redaksi bahasa Arab, lebih-lebih kitab suci Alquran.

Sejak reputasi Abdulqāhir dikenal luas oleh para ahli bahasa, beliau dikukuhkan sebagai ulama nomor satu di Gorgan. Banyak para penuntut ilmu yang berguru kepadanya. Mereka datang dari berbagai penjuru ke kota Gorgan dengan tujuan ingin membaca dan belajar secara langsung karya-karyanya. Abdulqāhir sendiri tidak tertarik untuk meninggalkan

kota kelahirannya tersebut. Dia lebih memilih tetap tinggal di Gorgan sampai akhir hayatnya. Al-Qifthī mengatakan: “Dia tetap tinggal di Gorgan sampai akhirnya meninggal dunia pada tahun 471 H/ 1078 M.”. (1986, juz 2:189)

Abdulqāhir dikenal sebagai ulama yang saleh, rendah hati, bersahaja, dan tidak berambisi keduniaan. Pengalaman hidupnya yang penuh dengan kesederhanaan dan ketaqwaan menempanya untuk selalu *istiqamah* di jalan ilmu dan ikhlas menerima apa yang menjadi takdirnya. As-Subkī (1964, juz 5: 149) meriwayatkan dari as-Silafī: “Abdulqāhir adalah orang yang saleh dan menerima. Suatu hari ada pencuri memasuki rumahnya dan Abdulqāhir sedang shalat. Dia membiarkan pencuri tersebut mengambil barang-barang tanpa memutus shalatnya.”

Abdulqāhir dikenal sebagai ahli dalam ilmu bahasa Arab. Gelar yang sering disematkan kepadanya adalah *an-nachwiyu* (ahli tata bahasa). Kepakarannya ini membuatnya berhasil mengungkap tabir keindahan bahasa Arab dan rahasia-rahasianya, terutama dalam bahasa Al-Quran dan syair-syair Arab. Dia juga cukup produktif menghasilkan karya-karya di bidang kepakarannya. Ahmad Mathlūb menyebutkan 22 dari karya Abdulqāhir yang membahas tentang bahasa Al-Quran, ilmu balaghah (retorika Arab), ilmu sharaf dan nahwu (tata bahasa Arab), ilmu ‘arudl (irama syair), dan kapita selekta syair-syair Arab. (Mathlūb, 1973: 25-47). Karya-karya itu sebagian diantaranya ada yang sudah hilang dan ada yang masih bisa dinikmati sampai sekarang.

Karya yang paling terkenal dan mengangkat namanya adalah *Dalā’ilu ‘l-I’jāz* dan *Asrāru ‘l-Balāghah*. Thasykubra Zadah (1561), sebagaimana dikutip Mathlūb (1973: 28), mengatakan: “Seandainya hanya ada *Dalā’ilu ‘l-I’jāz* dan *Asrāru ‘l-Balāghah* tentu itu sudah sangat membanggakan dan mengharumkan nama Abdulqāhir”.

## 2. Dalāilu ‘l-I’jāz

Seperti yang telah disinggung sebelumnya, diantara karya monumental Abdulqāhir adalah Dalāilu ‘l-I’jāz dan Asrāru ‘l-Balāghah. Dua buku inilah yang telah melambungkan dan mengabadikan nama Abdulqāhir. Buku pertama, Dalāilu ‘l-I’jāz adalah yang banyak mendapatkan perhatian dari para sarjana, tidak lain karena buku ini banyak mengupas gagasan baru Abdulqāhir terkait struktur kalimat dan keindahannya. Buku ini erat kaitannya dengan pembahasan ilmu ma’ānī.

Dari judulnya, Dalāilu ‘l-I’jāz (Bukti-Bukti Kemukjizatan Al-Quran), buku ini merupakan penjelasan tentang kemukjizatan Al-Quran. Tema kemukjizatan Al-Quran atau *I’jāzu ‘l-Qur’ān* adalah tema yang telah didiskusikan secara luas oleh para cendekia sebelum Abdulqāhir, terutama para teolog Islam sekte Muktazilah, yaitu sekte yang berhaluan liberal dan mengedepankan nalar logika atas nalar agama. Sekte ini cukup kuat melontarkan ide-ide kreatif seputar kemukjizatan Al-Quran, bahkan terkadang kontroversial. Sebut saja diantaranya teori *sharfah* yang digagas oleh tokoh Muktazilah an-Nazhzhām, Ibrahim bin Sayyār (845). Teori ini menyatakan bahwa kemukjizatan Al-Quran terletak pada kehendak Allah Swt. untuk menjauhkan perhatian dan kemampuan manusia mendatangkan ucapan seperti Al-Quran. Menurut teori ini, kehendak Allah itu sudah termasuk mukjizat tersendiri. Jika tidak ada kehendak tersebut, tentu para cendekia Arab saat itu sudah dapat mendatangkan ucapan seperti Al-Quran. Pendapat ini ditentang oleh banyak ulama termasuk pemuka Muktazilah sendiri seperti al-Jāchidz (869), murid an-Nazhzhām (Abū Mūsā, 1997:359). Al-Jāchidz bersama sarjana Muktazilah ar-Rummānī dan al-Qādhī Abduljabbār, juga mayoritas ulama Islam yang lain meletakkan kemukjizatan Al-Quran pada sistem dan susunan bahasa selain isyarat ilmiah dan isyarat gaib (Lāsīyīn, 1978:428).

Abdulqāhir sendiri telah membukukan hasil penelitiannya tentang kemukjizatan Al-Quran dalam sebuah risalah yang dinamai ar-Risālatu ‘sy-Syāfiyah. Risalah ini dicetak bersama Dalā’ilu ‘l-I’jāz dalam satu buku dengan kajian pengantar dari Machmūd Syākīr. Dalam risalahnya ini Abdulqāhir menjelaskan tentang pengertian mukjizat, konsep dan logika tantangan dalam mukjizat, tradisi kebahasaan masyarakat Arab, juga bantahan-bantahan atas teori seputar kemukjizatan Al-Quran yang dianggapnya menyimpang seperti teori *sharfah*.

Dalā’ilu ‘l-I’jāz oleh penulisnya dikhususkan untuk mengkaji sisi keindahan-keindahan struktur kalimat dan rahasia makna yang dikandung. Pembahasan-pembahasan yang dikemukakan dalam buku ini pun tidak berangkat dari ruang hampa, tetapi muncul sebagai reaksi atas perkembangan diskursus kajian bahasa Al-Quran waktu itu.

Sinyal reaksi yang paling kuat yang dikirimkan oleh Abdulqāhir adalah pernyataannya di akhir Dalā’ilu ‘l-I’jāz. Beliau mengatakan (2004:464-465):

“Ketahuilah bahwa pendapat yang menyimpang atau pandangan yang salah jika diucapkan oleh ulama yang memiliki reputasi tinggi dan kepakaran yang diakui, tetapi tidak pakar di bidang ilmu yang membawahi pendapat menyimpang tersebut, kemudian pendapat itu didengar oleh khalayak, diterima dan dikaji secara luas, maka pendapat itu menjadi sebuah agama (yang wajib dianut) dan sedikit yang menolaknya. Sedangkan ulama yang benar-benar pakar dalam ilmu itu dan mampu mengimplemetasikannya, yang mengetahui letak penyimpangan pendapat itu dipandang seperti orang asing, yang tidak pantas

mempelajari dan mengimplementasikannya.

Kemudian Anda mendapati para cendekia mengakui kepakaran ulama itu dalam bidang ilmu yang dimaksud dan mereka menduga ulama itu telah sampai ke intisarinya, pengakuan atas pendapatnya tersebut secara luas turut menegaskan anggapan bahwa pendapat itu pantas dipertahankan. Mereka juga menduga jika bukan karena argumentasi yang tepat, sumber yang valid, dan akar keilmuan yang terpercaya tentu sebuah pendapat tidak dapat diterima secara luas dan tidak diberitakan dari generasi ke generasi.”

Sinyal kuat sindiran dalam pernyataan di atas mengundang pertanyaan, siapa sebenarnya yang dimaksud “ulama yang memiliki reputasi tinggi dan kepakaran yang diakui” tersebut? Persoalan ini menjadi teka-teki dan baru dapat dipecahkan setelah muncul buku al-Mughnī karya al-Qādhī Abduljabbār al-Asadābādī pada tahun 1961. Hal ini ditegaskan oleh Machmūd Syākir dalam pengantar buku *Dalā’ilu ‘l-I’jāz* (2004: iii-iv):

“Dia (al-Qādhī Abduljabbār al-Asadābādī) adalah pemuka sekte Muktaẓilah yang hidup dalam usia yang panjang, punya murid yang banyak, reputasinya dikenal luas, dan banyak penuntut ilmu yang mendatangnya. Pada tahun itu (1961), terbit juz keenambelas dari buku al-Mughnī karya al-Qādhī Abduljabbār. Bagian ini berisi pembahasan-pembahasan tentang bukti kenabian Muchammad saw., kemukjizatan Al-Quran, dan mukjizat-mukjizat lain. Setelah saya membaca isi buku tersebut, teka-teki itu mulai terpecahkan, dan tabirnya perlahan-lahan tersingkap.

Sindiran yang dimaksudkan oleh Abdulqāhir dalam pernyataannya itu tidak lain kecuali tertuju kepada al-Qādhī Abduljabbār. Dialah yang dimaksud “ulama yang memiliki reputasi tinggi dan kepakaran yang diakui”, tetapi tidak pakar dalam ilmu balaghah. Meski demikian, dia banyak mengupas persoalan sisi-sisi kemukjizatan Al-Quran yang terkait dengan keindahan dan kefasihan kalam, dan kemukjizatan Al-Quran secara umum”.

Menurut Machmūd Syākir (2004: v), pemahaman relasi reaktif ini mutlak diperlukan dalam pembacaan gagasan pemikiran Abdulqāhir. *Dalā’ilu ‘l-I’jāz* ditulis sejak awal untuk mendekonstruksi gagasan-gagasan al-Qādhī Abduljabbār dalam al-Mungnī yang terkait persoalan bahasa dan keindahannya. Melupakan relasi dekonstruktif ini akan mengaburkan pemahaman gagasan utama Abdulqāhir, lebih-lebih terkait isu-isu sentral seperti konsep lafal dan makna, atau bentuk dan substansi.

Salah satu persoalan yang didekonstruksi oleh Abdulqāhir adalah tentang lafal dan makna. Beliau berpandangan bahwa keindahan dan kefasihan suatu kalam tidak ditentukan sepenuhnya oleh aspek lafal atau bunyi kata. Beliau mengkritik keras pandangan yang menjadikan lafal sebagai standard utama keunggulan kalam. Dia mengatakan (2004: 399):

“Perhatikan! Setiap kali Anda meneliti, Anda mendapati faktor penyimpangan pendapat (Muktaẓilah tentang lafal dan makna) itu hanya satu, yaitu pandangan mereka tentang lafal bahwa baik buruknya lafal itu datang dari lafal itu sendiri, bukan dari faktor luar. Mereka menutup mata tidak dapat membedakan sesuatu yang baik buruknya ditentukan oleh faktor

internal dan yang ditentukan oleh faktor eksternal.”

Di bagian yang lain beliau menyatakan (2004: 401):

“Sebetulnya persoalannya tidaklah demikian (seperti dikatakan Muktaẓilah). Kami menemukan suatu lafal itu sangat baik dan tepat di suatu kalam, dan sebaliknya di kalam yang lain. Kenapa bisa demikian? Karena keunggulan lafal yang kita menyebutnya: “Lafal itu fasih” adalah bersifat insidental, tidak ada sebelumnya. Keunggulan itu baru muncul setelah lafal itu masuk dalam rangkain kata yang indah. Keunggulan ini jika Anda mencarinya pada lafal yang sama sebelum dirangkai dan disusun tentu mustahil akan Anda dapatkan. Dengan demikian, maka harus diyakini bahwa keunggulan itu terletak di sisi makna.”

Demikianlah Abdulqāhir menyampaikan pendapatnya dengan tegas dan jelas. Kekeliruan pandangan Muktaẓilah tentang lafal dan makna dipandang oleh Abdulqāhir karena adanya anggapan bahwa keindahan kata itu berasal dari kata itu sendiri, padahal keindahan itu datang dari sebuah rangkaian. Beliau menyontohkan kata (شَيْئِي) yang terkadang tepat penempatannya, kadang juga tidak tepat. Kata (شَيْئِي) yang tepat bisa dicontohkan dalam syair berikut (2004: 48):

وَمِنْ مَالِي عَيْنِيهِ مِنْ شَيْئِي غَيْرِهِ  
إِذَا رَاحَ نَحْوَ الْجُمُرَةِ الْبَيْضِ كَالدَّمِي

Banyak yang mengisi pandangannya dari benda orang lain

Saat wanita cantik itu mengarah ke bara api seperti boneka

Kata (شَيْئِي) dalam bait di atas berada pada rangkaian kata yang tepat. Frase مِنْ شَيْئِي غَيْرِهِ secara makna menunjukkan

kepemilikan yakni benda milik orang lain, yang secara konteks kalimat juga sesuai dengan rangkain kata sebelumnya. Hal ini berbeda dengan syair berikut:

لَوْ الْفَلَكَ الدَّوَارُ أَبْغَضْتَ سَعِيَهُ

لَعَوَّقَهُ شَيْئِي عَنِ الدَّوَارِ

Andai perjalanan bintang yang beradar itu membuatmu marah

Tentu sudah ada sesuatu yang menghambat peredarannya

Kata شَيْئِي secara makna kurang kuat karena terletak dalam rangkaian kata yang tidak tepat karena secara konteks kalimat tidak sesuai dengan rangkain kata sebelumnya.

Abdulqāhir tampaknya tidak lelah mendekonstruksi teori para pemuja lafal atau bentuk. Diduga kuat hal ini karena adanya perbedaan ideologi antara Abdulqāhir yang berideologi Asy’ariyyah dan mereka yang berideologi Muktaẓilah. Bantahan-bantahannya itu dapat ditemukan di banyak tempat dalam bukunya tersebut sebagaimana yang sudah disebutkan di atas.

### 3. Teori *Nazhm* dan Pengaruhnya terhadap Perkembangan Ilmu Ma’ānī

*An-nazhmu* berarti merangkai dan menyusun *nazhomahū – yanzhimuhū – nazhman – wa nizhoman, nazhomtu ‘l-lu’lu’a*: saya merangkai mutiara dalam satu kalung, *wa nazhomtu ‘sy-syi’ro*: saya gabungkan satu syair dengan yang lain. (Manzhūr, 1999: juz 14, hal 196). Jika dikaitkan dengan ucapan, *an-nazhmu* berarti menggabungkan satu kata dengan kata yang lain dan menjadikan satu kata sebagai sebab munculnya kata yang lain dalam satu rangkaian. (Mathlūb, 1973: 51)

Menyusun kata dalam sebuah kalimat adalah intisari dari pengertian *nazhm*. Tentu saja pembahasan ini sudah lama dikaji oleh linguis Arab dalam disiplin ilmu nahwu (sintaksis), jauh sebelum Abdulqāhir merumuskan teorinya sendiri. Bahkan, di luar disiplin ilmu nahwu, permasalahan ini ramai dikaji oleh

ulama balaghah (retorika Arab). Akan tetapi, apa yang menjadikan teori Abdulqāhir ini istimewa dari teori-teori yang lain? Terlebih dahulu kita akan melihat sekilas keadaan teori *nazhm* sebelum Abdulqāhir.

Diskursus *nazhm* sebelum Abdulqāhir banyak dilontarkan oleh para linguist Arab. Diantara mereka adalah al-Jāchidz (w. 869) yang menulis buku *Nadzmu 'l-Qurān*. Dalam bukunya yang tidak sampai kepada kita itu, al-Jāchidz menegaskan bahwa mukjizat Al-Quran terletak pada susunan bahasa Al-Quran (*nazhm*) yang telah menyihir banyak hati orang Arab. Akan tetapi, teori ini dipandang Mathlūb (1973: 53) belum tampak jelas betul, al-Jāchidz belum merinci gagasannya tentang *nazhm*. Situasi ini juga ditemukan dalam gagasan para linguist Arab yang lain seperti al-Wāsihī (919) dalam *I'jāzu 'l-Qurān fī Nazhmihi wa Ta'liḥīhi*, al-Khaththābī (998) dalam *Bayānu I'jāzi 'l-Qurān*, al-Bāqilānī dalam *I'jāzu 'l-Qurān* yang semuanya menegaskan kemukjizatan Al-Quran ada pada susunan bahasanya.

*Nazhm* menurut Abdulqāhir adalah mengaitkan satu kata dengan kata yang lain dan menjadikan sebagian sebagai sebab keberadaan yang lain. (2004: 55). Di bagian lain, Abdulqāhir juga menyatakan: “*Nazhm* tidak lain adalah merangkai kata sesuai apa yang digariskan oleh ilmu nahwu. Anda bekerja berdasarkan aturan dan asas-asasnya, menyadari sepenuhnya cara jkerjanya tanpa menyalahinya, dan Anda hafal struktur-strukturnya tanpa melanggar sedikitpun”. (2004: 81) Kemudian dengan detail beliau menjelaskan (81-82):

“Yang kami ketahui dari seorang penulis, saat menulis, tidak lain adalah dia berpikir menentukan susunan kata yang sesuai prinsip ilmu nahwu. Tentang predikat kalimat, dia berpikir memilih susunan berikut: زَيْدٌ يَنْطَلِقُ , زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ ,

زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ , مُنْطَلِقٌ زَيْدٌ , يَنْطَلِقُ زَيْدٌ , زَيْدٌ هُوَ الْمُنْطَلِقُ , الْمُنْطَلِقُ زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ. Tentang kalimat kondisional (*asy-syarthu wa 'l-jazā'*) pola-pola yang dipikirkan adalah: إِنْ خَرَجْتُ , إِنْ تَخْرُجُ أَخْرُجُ , أَنَا خَارِجٌ , إِنْ تَخْرُجُ فَأَنَا خَارِجٌ , خَرَجْتُ أَنَا . إِنْ خَرَجْتُ خَارِجٌ , إِنْ خَرَجْتُ جَاءَنِي . Dan tentang keterangan keadaan (*chāl*) pola-pola yang dapat dipertimbangkan adalah: جَاءَنِي وَهُوَ مُسْرِعٌ , زَيْدٌ مُسْرِعًا جَاءَنِي , جَاءَنِي قَدْ أَسْرَعَ , وَهُوَ يُسْرِعُ وَقَدْ أَسْرَعَ. Penulis mengerti betul tempat masing-masing pola tersebut dan dia akan menggunakannya di tempat yang seharusnya. Dalam hal partikel (*charf*), yang memiliki kesamaan makna secara umum tapi memiliki perbedaan makna masing-masing, penulis akan meletakkan masing-masing partikel di tempatnya yang istimewa, seperti menggunakan partikel *mā* saat ingin menafikan peristiwa masa sekarang, partikel *lā* untuk menafikan peristiwa masa mendatang, partikel *in* untuk kalimat kondisional dengan kondisi tidak pasti, dan partikel *idzā* untuk kalimat kondisional dengan kondisi pasti. Dan dalam kalimat yang dirangkai, penulis juga mengerti betul kapan menyambung kapan tidak. Saat menyambung pun dia tahu kapan menggunakan *waw* atau *fa'*, *fa'* atau *tsumma*, *aw* atau *am*, dan *lākin* atau *bal*. Demikian juga dengan kaidah-kaidah ilmu nahwu yang lain seperti *isim ma'rifah*, *isim nakirah*,



mendahulukan dan mengakhirkan bagian tertentu dari kalimat, repetisi, elipsis, dan penggunaan pronomina. Penulis dalam tiap kaidah tersebut harus tepat dalam menempatkan dan memilih pola yang semestinya.”

*Nazhm* bagi Abdulqāhir tidak lain mengacu kepada makna gramatikal (*ma'ānī 'n-nachwi*). Makna gramatikal ini dihasilkan dari rangkaian kata yang khas, mendahulukan dan mengakhirkan satu bagian atas bagian lain, yang berimplikasi pada perbedaan makna. Perbedaan makna yang dimunculkan rangkaian-rangkaian khas tersebut didasarkan atas kedudukan dan susunan kata yang ada dalam tiap-tiap rangkaian itu, bukan hanya didasarkan atas perbedaan harakat *i'rāb*.

Hal ini tampaknya yang membuat istimewa kajian ilmu nahwu di tangan Abdulqāhir. Ilmu nahwu tidak hanya konsentrasi pada pembahasan *i'rāb* dan sesuatu yang terkait dengannya, akan tetapi juga membahas gaya bahasa level tinggi dan kelembutan makna gramatikal yang tersembunyi di dalamnya. Ilmu nahwu bagi Abdulqāhir adalah parameter kebenaran bahasa yang penggunaan bahasa tidak akan tepat sasaran maknanya dan tidak akan membuahkan manfaat sesuai tujuannya kecuali dengan berjalan di jalur kaidah-kaidah ilmu nahwu itu sendiri. (Al-Jurjānī, tt: 71) Oleh karena itu, di banyak kesempatan Abdulqāhir selalu menegaskan bahwa akurasi pengungkapan sebuah gagasan tidak hanya ditentukan oleh makna kosakata, akan tetapi ditentukan pula secara kuat oleh penggunaan makna gramatikal. (Mathlūb, 1973: 58)

Abdulqāhir lebih memandang urgensi ilmu nahwu bukan terletak pada penguasaan kaidah dan terminologinya, akan tetapi penggunaan makna ungkapan secara benar dan penempatan kata pada tempatnya secara tepat. “Jawaban kami atas persoalan ini adalah, seperti pandangan ahli teologi Islam, bahwa titik poinnya terletak pada makna sebuah

ungkapan bukan ungkapan itu sendiri. Karena itu, jika seorang Baduwi mengerti perbedaan makna antara ungkapan *جَاءِنِي زَيْدٌ* dan *رَاكِبًا* , maka tidak menjadi persolan jika dia tidak tahu kata *رَاكِبًا* di ungkapan pertama adalah *chāl* (keterangan keadaan) dan di ungkapan kedua adalah *shifah* (penjelas) yang melekat pada subjek.”(2004: 417)

Lebih jauh Abdulqāhir mencontohkan *nazhm* dan menganalisisnya. Beliau menyatakan (2004: 85-86):

“Perhatikan syair al-Buchturī berikut:

بَلَوْنَا صَرَائِبَ مَنْ قَدْ نَرَى  
فَمَا إِنْ رَأَيْنَا لِفَتْحِ صَرِيًّا  
هُوَ الْمَرْءُ أَبَدَتْ لَهُ الْحَادِثَا  
ثُ عَزْمًا وَشِبْكًَا وَرَأْيَا صَلِيًّا  
تَنْقَلُ فِي خُلُقِي سُودِدِ  
سَمَاحًا مُرَجِّي وَبَأْسًا مَهِيًّا  
فَكَالسَيْفِ إِنْ جِئْتَهُ صَارِحًا  
وَكَالْبَحْرِ إِنْ جِئْتَهُ مُسْتَشِيًّا

Kami telah menguji tabiat orang-orang yang kami temui  
Dan tidak ada yang seperti tabiat Fatch (bin Khāqān)  
Dialah tokoh yang telah ditempa waktu  
Bertekad kuat, berpandangan tepat  
Bergerak di antara dua tabiat kewibawaan  
Kemurahan hati yang didamba dan kekuatan yang menakutkan  
Seperti pedang saat engkau mendatangnya dengan berteriak  
Seperti samudra saat engkau mendatangnya memohon anugerah

Saat Anda cermati ucapan di atas, Anda sangat terkesima dan merasakan getaran di hati karenanya. Cermati kembali dan cari dengan mendalam alasan kekaguman Anda, niscaya alasan itu tidak lain adalah karena penyair telah mendahulukan dan mengakhirkan satu kata atas yang lain, menggunakan *isim ma'rifah* dan *isim nakirah*, menghapus sebagian dan memakai kata ganti, mengulang, serta menggunakan bentuk rangkaian kata sesuai aturan ilmu nahwu. Dan dia telah berhasil melakukannya dengan tepat, menempatkan kata pada tempat yang sesuai, dan menghadirkan keindahan dalam tiap rangkaiannya. Tidakkah Anda temukan, pertama yang memikat Anda adalah rangkaian [هُوَ الْمَرْءُ أَبَدَتْ لَهُ الْحَادِثَاتُ] kemudian rangkaian [تَنَقَّلَ فِي خُلُقَى سُؤْدِدٍ] dengan bentuk *isim nakirah* pada [سُؤْدِدٍ] dan digabungkan kepadanya kata [خُلُقَى] dalam bentuk *idhāfah*, juga ungkapan [فَكَالسَيْفِ] yang dihilangkan subjeknya (*mubtada'*) dan disambung dengan kata sambung *fa'*, yakni [فَهُوَ كَالسَيْفِ], juga pengulangan partikel *kaf* pada [وَكَالْبَحْرِ], adanya klausa kondisional (*syarhiyyah*) pada tiap gaya bahasa perumpamaan (*tasybīh*), serta keberadaan keterangan keadaan (*chāl*) di setiap klausa kondisional, yakni [صَارِحًا] dan [مُسْتَسْتَبِيًا]. Keindahan *nazhm* tentu tidak Anda temukan kecuali seperti yang telah saya sebutkan satu persatu atau sejenisnya.”

Dengan demikian, rangkaian kata yang khas dan berdasarkan kaidah ilmu nahwu (*ma'ānī 'n-nacwi*) adalah dasar dari teori *nazhm* Abdulqāhir. Masing-masing rangkaian memiliki keistimewaan sendiri-sendiri, yang apabila seorang penulis mampu menggunakannya dengan baik dan menempatkannya dengan tepat dalam sebuah rangkaian kalimat, tentu ungkapan ini menjadi istimewa. Abdulqāhir menyatakan (2004: 87): “Jika Anda telah

menyadari bahwa keistimewaan *nazhm* terletak pada makna gramatikal dan ragam bentuk-bentuk rangkaian yang *nazhm* itu berada di dalamnya, maka Anda perlu tahu bahwa ragam bentuk rangkaian itu begitu banyak dan tidak ada batas yang mengakhirinya. Anda juga perlu tahu bahwa keistimewaan itu tidak berasal dari rangkaian itu sendiri secara pasti, melainkan muncul dari makna-makna yang dikandung dan konteks tempat ucapan itu dituturkan. Juga berasal dari posisi masing-masing makna atas yang lain dan penggunaannya”. Penggunaan *isim nakirah* yang tepat dalam ungkapan [تَنَقَّلَ فِي خُلُقَى] tidak mengharuskan bahwa pola ini akan terus tepat untuk rangkaian yang lain, demikian juga penggunaan pola pasif dalam ungkapan [وَأُنْكِرُ صَاحِبُ]. Keistimewaan itu muncul dari kedudukan rangkaian kata yang tepat serta makna dan konteks yang dituju.

Teori *nazhm* ini kemudian dijabarkan oleh Abdulqāhir ke dalam rincian pembahasan ilmu *ma'ānī* dalam Dalāilu 'l-I'jāz. Pembahasan-pembahasan itu diantaranya adalah perbedaan makna gramatikal predikat berkategori nomina yang disertai *alif lam* dan yang tidak, gaya bahasa pembatasan (*al-qashr*), perbedaan makna gramatikal keterangan keadaan berbentuk klausa yang diawali *waw* dan yang tidak, antara menyambung dua klausa dengan *waw* dan tidak menyambung (*al-washlu wal-fashlu*), mendahulukan dan mengakhirkan bagian tertentu kalimat (*at-taqdīm wa 't-ta'khīr*), melakukan penyebutan dan penghapusan (*al-chadzfu wa 'dz-dzikru*), di balik penggunaan *isim makrifah* dan *isim nakirah* (*at-ta'rīf wa 't-tankīr*), dan akurasi penggunaan *inna* dalam struktur sintaksis.

Salah satu contoh pembahasan ilmu *ma'ānī* dalam Dalāilu 'l-I'jāz adalah *at-taqdīm wa 't-ta'khīr*. Abdulqāhir menjelaskan: “Bab ini menyimpan banyak manfaat dan keindahan, berdaya tinggi dan ampuh. Senantiasa dia memberi Anda

kilauan dan membawa Anda kepada kelembutan sihir bahasa. Anda tidak menjumpai syair yang menarik pendengaran dan meluluhkan hati, lalu Anda mencari rahasia itu semua, kecuali Anda temukan keindahan itu terletak pada perubahan posisi kata, menggantinya dari satu posisi ke posisi yang lain”. (2004: 106)

Abdulqāhir kemudian membagi *at-taqdīm wa 't-ta'khīr* menjadi dua. Pertama, mendahulukan satu kata dengan tetap tidak merubah fungsi kata tersebut seperti mendahulukan *khobar* dalam *مُنْطَلِقُ زَيْدٌ* dan mendahulukan *maf'ūl bih* dalam *ضَرَبَ عَمْرًا زَيْدٌ*. Kedudukan dua kata tersebut tidak berubah meski posisinya dalam kalimat didahulukan. Kedua, mendahulukan satu kata dengan merubah fungsi kata tersebut seperti *مُنْطَلِقُ زَيْدٌ* jika kata *مُنْطَلِقُ* didahulukan maka fungsi *khobar*-nya berubah menjadi *mubtada'*.

Tujuan merubah posisi kata menurut linguist Arab, sebagaimana yang dikutip Abdulqāhir, tidak lain adalah karena kata yang didahulukan dianggap lebih penting dan lebih diperhatikan keberadaannya. “Sebagian penutur bermaksud menampakkan objek verba tanpa memperhatikan subjeknya. Hal itu dapat dicontohkan dalam situasi berikut: Seorang kriminalis telah banyak berbuat jahat dan menyengsarakan masyarakat. Masyarakat pun ingin menghabisinya, tidak peduli siapa yang menghabisinya. Saat kriminalis itu telah terbunuh dan ingin disiarkan kabarnya, maka kabar tersebut diredaksikan *قَتَلَ الْحَارِجِيُّ زَيْدٌ* *Penjahat itu telah dibunuh oleh Zaid*. Subjek verba diakhirkan karena penutur dan mitra tutur tidak menaruh perhatian kepadanya. Mereka lebih fokus kepada objek verba yang mereka berharap banyak agar dia secepatnya dibunuh sehingga mereka selamat dari perbuatannya”. (2004: 107-108)

Abdulqāhir kemudian menganalisis perubahan posisi kata dalam kalimat interogatif, khususnya dengan kata tanya *hamzah*. Kecermatan analisisnya mampu membuka tabir rahasia perbedaan struktur di dalamnya. Beliau menyatakan (2004:111): “Jika Anda mengucapkan *أَفَعَلْتَ* *Apa yang Anda lakukan?* dengan mendahulukan verba itu berarti keraguan yang Anda tanyakan terletak pada verba dan tujuan pertanyaan Anda adalah mengetahui keberadaan verba tersebut. Namun, jika Anda mengatakan *أَأَنْتَ فَعَلْتَ؟* *Apakah Anda yang melakukan?* dengan mendahulukan subjek, hal itu menunjukkan bahwa ketidaktahuan dan kebimbangan terletak pada subjek, siapakah dia?”.

Dari kaidah ini, Abdulqāhir kemudian mengembangkan penjelasan secara mendalam dengan logika linguistik serta menguji kebenaran hipotesa yang dia ciptakan melalui substitusi pola kalimat interogatif. Pola-pola kalimat interogatif yang mendahulukan verba seperti *أَبْنَيْتَ* *أَبْنَيْتَ الدَّارَ الَّتِي كُنْتُ عَلَى أَنْ تَبْنِيَهَا؟* *Apakah Anda telah membangun rumah yang Anda telah merencanakannya?*, *أَقُلْتَ الشِّعْرَ الَّذِي كَانَ فِي نَفْسِكَ أَنْ تَقُولَهُ؟* *Apakah Anda telah mengatakan syair yang Anda telah rencanakan?* sudah tepat karena fokus pertanyaan pada keberadaan verba. Akan tidak tepat jika kalimat tersebut diredaksikan *أَبْنَيْتَ هَذِهِ الدَّارَ؟* *Apakah Anda telah membangun rumah ini?*, *أَقُلْتَ هَذَا الشِّعْرَ؟* *Apakah Anda telah mengatakan syair ini?* karena mempertanyakan sesuatu yang sudah ditunjuk keberadaannya. Adapun pola-pola kalimat interogatif yang mendahulukan subjek dapat dibenarkan jika diredaksikan *أَأَنْتَ بَنْيْتَ هَذِهِ الدَّارَ؟* *Apakah Anda yang telah membangun rumah ini?*, *أَأَنْتَ قُلْتَ هَذَا الشِّعْرَ؟* *Apakah*

Anda yang mengatakan syair ini? karena pertanyaan tidak diarahkan kepada verba, tetapi subjeknya. Namun, jika pola tersebut diredaksikan *أَنْتَ بَنَيْتَ الدَّارَ الَّتِي كُنْتَ عَلَى أَنْ تَبْنِيَهَا؟* Apakah Anda telah membangun rumah yang telah Anda rencanakan? *أَنْتَ أَفَعَلْتَ الشَّعْرَ الَّذِي كَانَ فِي نَفْسِكَ أَنْ تَقُولَهُ* Apakah Anda yang telah mengatakan syair yang Anda telah merencanakan? maka pola tersebut telah menyalahi ketentuan.

Kemudian dengan logika analogi, Abdulqāhir memberlakukan kaidah ini terhadap kalimat interogatif yang bermakna afirmasi. Beliau menyatakan (2004: 113):

“Jika Anda mengatakan *أَنْتَ فَعَلْتَ ذَلِكَ؟* Andalah yang telah melakukan hal itu, maka maksud Anda adalah meneguhkan bahwa dialah pelakunya. Makna ini pula yang terdapat dalam firman Allah Swt. *أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِأَلْسِنَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ؟* Apakakah Anda wahai Ibrahim yang telah melakukan perbuatan ini terhadap tuhan-tuhan kami? Tidak ada keraguan bahwa mereka mengatakan ucapan tersebut tidak untuk menegaskan bahwa berhala-berhala itu telah dihancurkan, melainkan untuk menegaskan bahwa Ibrahimlah pelakunya. Sebab, mereka juga telah menunjuk keberadaan peristiwa tersebut (*أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا*). Dalam jawaban, Ibrahim juga mengatakan: *بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا* Bukan, berhala yang besar inilah yang telah melakukannya. Andai penegasan itu mengacu kepada verba tentu jawabannya adalah *لَمْ أَفْعَلْ أَوْ سَأَلْتُ* saya telah

melakukan atau saya tidak melakukan.”

Dengan rincian pembahasan ilmu ma’ānī ini Dhaif menyebut Abdulqāhir sebagai bapak ilmu ma’ānī (1995: 160). Terminologi ilmu ma’ānī sendiri pada masa Abdulqāhir belum ada. Untuk mengacu kepada terminologi tersebut, Abdulqāhir menggunakan istilah ‘*ilmu ‘l-bayān*’ yang saat itu lebih dikenal. Beliau menyatakan: “Anda tidak mendapati disiplin ilmu yang akarnya kuat menancap, cabangnya tinggi menjulang, paling nikmat dipetik, paling indah disebut, paling mulia manfaatnya, dan paling terang sinarnya daripada ‘*ilmu ‘l-bayān*’”. (2004: 5)

Istilah ilmu ma’ānī dimunculkan pertama kali oleh az-Zamakhsyārī (w. 1144) dalam karya tafsirnya, al-Kasasyāf. (Dhaif, 1995: 222) Beliau mengatakan: “Tidak ada satupun dari mereka (para ulama) yang mampu menelusuri jalan-jalan (ilmu tafsir) itu dan menyelami kedalaman hakikatnya kecuali seseorang yang *expert* dalam dua disiplin ilmu Al-Quran yaitu *ilmu ‘l-ma’ānī* dan ‘*ilmu ‘l-bayān*’.” (az-Zamakhsyārī, 1998: juz I, 96).

Dalam tafsir ini, az-Zamakhsyārī mengimplementasikan secara total teori *nazhm* Abdulqāhir, bahkan tidak jarang beliau mengembangkan teori-teori tersebut dalam tataran praktis ayat-ayat Al-Quran. Jejak teori Abdulqāhir tampak saat az-Zamakhsyārī menafsirkan ayat (QS. Hūd: 91): *وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ* Engkau bagi kami bukanlah orang terhormat. “Posisi kata ganti *anta* setelah kata negatif *mā* menunjukkan bahwa arah pembicaraan terletak pada subjek (*anta*) bukan predikat (*bi ‘azīz*). Seakan-akan maksud pembicaraan tersebut adalah ‘Engkau bagi kami bukanlah orang yang terhormat, melainkan pengikutmu yang lebih terhormat.’ Karena itu respon pembicaraan tersebut adalah (QS. Hūd: 92): *أَرْحَطِيْ أَعْرُ* Jadi menurut kalian apakah pengikutku lebih terhormat daripada

وما عَزَّزْتُ عَلَيْنَا اللهُ؟! Jika redaksinya Tidaklah terhormat Engkau di mata kami tentu respon jawaban di atas tidak tepat.” (az-Zamakhsharī, 1998: juz 3, 230)

Demikian juga saat menafsirkan ayat (QS. Az-Zumar: 23) اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَتَابِي تَفْشَعِرُ مِنْهُ جُلُودَ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ Allah lah Yang telah menurunkan firman yang paling baik, sebuah kitab (Al-Quran), yang serupa (ayat-ayatnya) dan diulang-ulang, gemetar karenanya kulit orang-orang yang takut kepada Tuhannya. Beliau menjelaskan: “Rangkain ayat yang dimulai dengan lafal اللهُ sebagai *mubtada*’ (subjek) kemudian diikuti oleh نَزَّلَ sebagai *khabar* (predikat) ini menunjukkan keagungan firman Al-Quran, derajatnya yang tinggi, kesaksian atas keindahannya, dan penegasan bahwa ia datang dari Allah Swt. dan firman yang semacam ini tidak mampu diciptakan oleh selain-Nya, serta sebagai catatan bahwa Al-Quran adalah wahyu, mukjizat, tidak sama dengan kalam-kalam yang lain.” (az-Zamakhsharī, 1998: juz 5, 300) Hal ini sama dengan yang dinyatakan Abdulqāhir bahwa mendahulukan subjek atas predikat dalam suatu ungkapan memberikan makna penegasan berita (2004:133) dan notifikasi urgensi subjek tersebut (2004: 131).

Pengaruh teori *nazhm* Abdulqāhir dalam tafsir az-Zamakhsharī dapat ditelusuri dengan mudah di pembahasan-pembahasan yang lain seperti dalam *taqdim wa ‘t-ta’khīr*, gaya bahasa *al-qashr*, *al-washlu wal-fashlu*, *al-chadzfū wa ‘dz-dzikru*, *at-ta’rīf wa ‘t-tankīr*. Lebih dari itu, az-Zamakhsharī juga memanfaatkan kajian Abdulqāhir tentang ilmu bayan seperti *kināyah*, *isti’ārah*, dan *tasybīh*. (Dhaif, 1995: 235)

Dalam sejarah perkembangan ilmu balaghah, yang termasuk di dalamnya ilmu ma’ānī, Abdulqāhir dan az-Zamakhsharī dianggap sebagai manifestasi era keemasaan. Pada masa ini kajian ilmu ma’ānī mengedepankan pencarian estetika

bahasa melalui analisis-analisis linguistik murni dan sarat dengan kreatifitas, gaya bahasa yang digunakan juga komunikatif seakan-akan mengajak pembaca untuk ikut merasakan estetika bahasa yang dirasakan kedua penulis tersebut dengan didukung teks-teks sastra yang bernilai tinggi. Al-Mubāarak mencatat 3 kesamaan diantara kedua tokoh tersebut: 1. Keduanya memiliki pola pikir logis dan metodologis. 2. Masing-masing adalah sastrawan yang mampu merasakan estetika bahasa kemudian berusaha menemukan penjelasan logis letak estetika tersebut serta mengajak pembaca untuk ikut merasakan estetika tersebut 3. Di tangan keduanya, ilmu balaghah sangat dinamis dan praktis, tidak menjemukan. (Al-Mubāarak, tt: 107)

Setelah masa keduanya, kajian ilmu ma’ānī dibanjiri muatan-muatan yang menjauhkan dari aspek estetika bahasa dan internalisasi kekuatan daya rasa. Ilmu ma’ānī terbebani dengan dialektika logika dan filsafat seperti perdebatan tentang definisi dan implikasi normatif redaksinya, klasifikasi jenis butir estetika bahasa yang pelik, serta pendalaman materi yang bersifat logika murni. Atmosfer kajian ilmu ma’ānī semacam ini dengan cepat mengikis daya resap estetika bahasa para pelajar sehingga ilmu ma’ānī menjadi kumpulan kaidah-kaidah yang statis dan “kering”. Dhaif menyebut era ini dengan era stagnasi dan kompleks. (Dhaif, 1995: 271) Diantara karya-karya masyhur yang lahir pada masa ini adalah Nihāyatu ‘l-‘Ijāz fī Dirāyati ‘l-‘Ijāz karya Fakhrudīn ar-Rāzī (1210), Bagian Ketiga Miftāchu ‘l-‘Ulūm karya as-Sakākī (1229), Talkhīshu ‘l-Miftāch karya al-Qaezwinī (1338).

### C. Simpulan

Abdulqāhir telah berhasil meletakkan prinsip-prinsip kajian ilmu ma’ānī dan merumuskannya secara detail, terutama dalam bukunya Dalāilu ‘l-‘Ijāz, sehingga disebut sebagai bapak ilmu ma’ānī. Dengan kepakarannya dalam ilmu tata bahasa Arab, beliau mampu menyelami perbedaan makna gramatikal

dalam gaya bahasa. Banyak hal-hal baru yang beliau temukan atau beliau paparkan lebih mendalam dan lebih jelas dari yang telah diisyaratkan ulama-ulama sebelumnya. Salah satunya adalah tentang teori *nazhm*. Baginya, *nazhm* adalah merangkai kata demi kata, kata pertama menjadi sebab munculnya kata setelahnya dan seterusnya. *Nazhm* mengacu kepada makna gramatikal yang dihasilkan dari rangkaian kata yang khas, mendahulukan dan mengakhirkan satu bagian atas bagian lain, sehingga memunculkan implikasi makna yang berbeda.

Teori *nazhm* Abdulqāhir kemudian menerima banyak apresiasi para ulama. Pengaruhnya mulai tampak ketika az-Zamakhsyarī dengan berhasil mengaplikasikan teori tersebut dalam tafsirnya, al-Kasasyāf, tafsir yang menggunakan pendekatan kebahasaan dalam mengungkap keindahan makna Al-Quran. Teori *nazhm* telah membuka cakrawala baru dalam kajian ilmu balaghah, utamanya ilmu ma'ānī. Dengan teori ini Abdulqāhir dan az-Zamakhsyarī membawa ilmu ma'ānī ke puncak kejayaannya dalam lintas perjalanan sejarah ilmu ini.

#### Daftar Pustaka

Abu Mūsā, Muchammad Muchammad. 1997. *Al-I'jāzu 'l-Balāghī*. Kairo: Maktabatu Wahbah.

Az-Ziriklī, Khairuddin. 2002. *Al-A'lām Qāmūsu Tarājim*. Beirut: Dāru 'l-'Ilmi li 'l-Malāyīn.

Al-Chamawī, Yāqūt bin Abdullah. 1977. *Mu'jamu 'l-Buldān*. Beirut: Dāru Shādir.

-----, Editor: Ihsan Abbas. 1993. *Mu'jamu 'l-Udabā' Irsyādu 'l-Arīb Ilā Ma'rifati 'l-Adīb*. Beirut: Dāru 'l-Gharbi.

Al-Fil, Taufiq. 1991. *Balāghatut-Tarākīb Dirāsah fī 'Ilmil-Ma'ānī*. Kairo: Maktabatu 'l-Ādāb.

Al-Jurjānī, Abdulqāhir. Editor: Al-Badrawi Zahran. 1988. *Al-'Awāmilu 'l-Miati 'n-Nachwiyyati*. Kairo: Dāru 'l-Ma'ārif.

-----, Editor Machmūd Syākir. 2004. *Dalāilu 'l-I'jāz*. Kairo: Maktabatu 'l-Khanjī.

-----, Editor Machmūd Syākir. tt. *Asrāru 'l-Balāghah*. Kairo: Maktabatu 'l-Khanjī.

Lāsyīn, Abdulfattāch. 1978. *Balāghatu 'l-Qur'ān fī Ātsāri 'l-Qādhī Abduljabbār*. Kairo: Dāru 'l-Fikri 'l-'Arabī.

Manzhūr, Ibnu. 1999. *Lisānu 'l-'Arab*. Beirut: Dāru Ichyāi 't-Turātsi 'l-'Arabī.

Mathlūb, Ahmad. 1973. *'Abdu 'l-Qāhir al-Jurjānī Balāghatuhū wa Naqduhū*. Kuwait: Wakālatu 'l-Mathbū'āt.

Al-Mubārak, Māzin. tt. *Al-Mūjaz fī Tārīkhi 'l-Balāghah*. Damaskus: Dāru 'l-Fikr.

Al-Qifthī, Ali bin Yusuf Abul Hasan. Editor Muhammad Abul Fadhl Ibrahim. 1986. *Inbāhu 'r-Ruwāt 'ala Anbāhi 'n-Nuchāt*. Kairo: Dāru 'l-Fikri 'l-'Arabī.

As-Subkī, Abdulwahab bin Ali bin Abdulkafī. Editor Abdulfattah Muhammad Hiluw dan Mahmud Muhammad ath-Thanchi. 1964. *Thabaqātu 'sy-Syāfi'iyah*. Kairo: Dāru Ichā'I 'l-Kutubi 'l-'Arabiyah.

Az-Zamakhsyarī, Machmūd bin Umar. 1998. *Al-Kasasyāf 'an Chaqāiqi Ghawāmidli 't-Tanzīl wa 'Uyūni 'l-Aqāwīli fī Wujūhi 't-Ta'wīl*. Riyad: Maktabatu 'l-'Ubaikān.