

KHILÂFIYAH NAHWIYYAH: **Dialektika Pemikiran Nahu Basrah dan Kufah** **dalam Catatan Ibn al-Anbâri**

Asrina

Fakultas Syariah IAIN Imam Bonjol Padang
Jl. Mahmud Yunus No. 1 Lubuk Lintah, Padang, 25000
e-mail: asrina_irnaz@yahoo.com, asrie2016@gmail.com

Abstrak: Nahu telah melewati berbagai diskusi, orientasi dan aliran sepanjang sejarahnya. Setiap aliran nahu mempunyai metode sendiri yang dapat diidentifikasi dari penggunaan dalil-dalil nahu dalam menetapkan kaidah nahu dan argumentasi yang dibangun untuk menjelaskan masalah-masalah nahu. Pemikiran-pemikiran yang dilontarkan oleh para ahli nahu merupakan salah satu cara untuk membedakan antara satu aliran dengan yang lainnya. Sebagai seorang ahli nahu, Ibn al-Anbâri telah menulis banyak karya ilmiah yang berkaitan dengan nahu dan ilmu lainnya. Ibn al-Anbâri telah melahirkan sebuah karya yang monumental dalam masalah *khilâfiyyah nahwiyyah* yang dikenal dengan *al-Inshâf*. Ibn al-Anbâri mempunyai metode tersendiri dalam menjelaskan masalah-masalah *khilâfiyyah nahwiyyah* melalui maha karyanya itu. Kajian ini berupaya untuk menjelaskan dan menganalisis *khilâfiyyah nahwiyyah*, dan metode Ibn al-Anbâri dalam memaparkan *khilâfiyyah nahwiyyah*.

Abstract: *Khilâfiyyah Nahwiyyah: Dialectics of Nahwu Basra and Kufah Thoughts Reflected in Ibn al-Anbâri's Notes.* *Nahwu* has been passed a lot of discussion, orientation and direction throughout its history. Each *Nahwu* has its own method that can be identified from the use of *nahwu* arguments in applying of *nahwu* rule and arguments that are constructed to explain the *nahwu* problems. The thoughts that were raised by the *nahwu* experts are a way to distinguish between one ideology to another. As an expert of *nahwu* Ibn al-Anbâri has written many scientific papers that related to *nahwu* and other sciences. Ibn al-Anbâri has spawned a monumental work in *khilâfiyyah nahwiyyah* problems that known as *al-Inshâf*. Ibn al-Anbâri has its own method in explaining *khilâfiyyah nahwiyyah* problems through his masterpiece. This study tries to describe and analyze *khilâfiyyah nahwiyyah* and Ibn al-Anbâri methods in describing the *khilâfiyyah nahwiyyah*.

Kata Kunci: nahu, Basrah, Kufah, *khilâfiyyah nahwiyyah*, Ibn al-Anbâri

Pendahuluan

Tulisan ini difokuskan pada tema masalah *khilâfiyah* dalam Nahu. Dalam membahas tema tersebut, ada dua aspek yang menjadi pokok kajian. Aspek pertama adalah masalah-masalah *khilâfiyah nahwiyyah*, baik menyangkut *ushûl al-nahwi* maupun kaidah-kaidah Nahu secara umum.¹ Masalah-masalah *khilâfiyah* adalah masalah-masalah yang diperselisihkan atau masalah-masalah yang tidak disepakati.² Dengan demikian, *khilâfiyah nahwiyyah* adalah masalah-masalah Nahu yang diperdebatkan atau tidak disepakati. *Khilâfiyah* yang dimaksudkan di sini adalah *khilâfiyah* antara aliran Basrah dan aliran Kufah, yaitu ketidaksejalan pendapat di antara mereka dalam menetapkan suatu kaidah Nahu atau dalam menganalisis aspek-aspek yang berkaitan dengan kebahasaan. Aspek kedua adalah upaya-upaya Ibn al-Anbârî menyangkut masalah-masalah *khilâfiyah nahwiyyah* antara ulama Basrah dan Kufah. Terkait hal ini, Ibn al-Anbârî telah berupaya menginventarisir *khilâfiyah* antara aliran Basrah dan aliran Kufah dengan metodenya sendiri dan karyanya tersebut telah menjadi acuan bagi peneliti *khilâfiyah nahwiyyah* berikutnya hingga dasawarsa ini.

Khilâfiyah nahwiyyah merupakan bentuk pencarian landasan logis dan filosofis terhadap ilmu Nahu dan Nahu terapan. Diketahui bahwa ilmu Nahu merupakan tiang terkuat dalam bahasa Arab dan merupakan pondasi dasar yang berkaitan langsung dengan al-Qur'an. Tokoh-tokoh ahli *qirâ'ah* mensyaratkan bahwa salah satu kriteria *qirâ'ah* al-Qur'an yang diterima adalah kesesuaiannya dengan kaidah Nahu. Al-Jazurî menyatakan bahwa setiap *qirâ'ah* harus sesuai dengan kaidah Nahu, meskipun hanya dari satu sisi, harus selaras dengan mushaf 'Utsmânî, meskipun bersifat *ihtimalî*, dan sanadnya pun harus sah. Kesahihan sebuah *qirâ'ah* tergantung kepada ketiga syarat tersebut.³ Dalam kajian-kajian keislaman seperti memahami firman Allah, meneliti tafsir dan hadis Nabi SAW, mengkaji dasar-dasar akidah, menjelaskan dalil-dalil hukum, dan masalah-masalah fikih, tidak ada satu ilmu pun yang bisa mandiri tanpa ilmu Nahu, dan tidak ada satu ilmu pun yang tidak memanfaatkan ilmu Nahu. Karena itu, ulama mensyaratkan pengetahuan yang mumpuni tentang ilmu Nahu sebagai salah satu syarat seorang mujtahid.

Selaras dengan ini, pemahaman terhadap *khilâfiyah nahwiyyah* merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari ilmu Nahu itu sendiri. Ketidaktahuan terhadap Nahu berakibat pada ketidaktahuan akan fungsi dan jabatan kata dalam sebuah kalimat serta hubungan antar kata dalam kalimat yang pada gilirannya berimplikasi pada kesalahan makna. Kesalahan seperti ini tidak hanya menyangkut tidak terkomunikasikannya pesan dalam bahasa Arab sebagai bahasa komunikasi, tetapi juga pada pembacaan terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang

¹Studi lebih lanjut tentang *ushûl al-nahwi*, lihat Asyraf Mâhir Maḥmûd al-Nawâjijy, *Musthalahât 'Ilm Ushûl al-Nahw: Dirâsah wa Kisyâf Mu'jami* (Kairo: Dâr al-Gharîb, 2001), h. 9.

²Louis Ma'luf, *al-Munjid fî al-Lughah wa al-A'lâm*, cet. 26 (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1986), h. 193.

³Abû al-Khair Muḥammad bin Muḥammad al-Jazurî, *al-Nasyar fî Qirâ'ât al-'Asyar*, Juz I (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), h. 9.

sudah seharusnya terhindar dari kesalahan. Sejarah mencatat bahwa Abû Aswad al-Dualiy menyusun ilmu Nahu disebabkan mendengar bacaan Q.S. al-Taubah/9: 3 yang salah yang menyebabkan perubahan mendasar pada makna dan menyesatkan. Ayat tersebut dibaca:

... أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ ...

Sesungguhnya Allah berlepas diri dari orang-orang musyrik dan rasul-Nya.

Pembacaan tersebut menyebabkan arti ayat tersebut menjadi rusak dan menyesatkan, di mana seharusnya ayat tersebut dibaca:

... أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ ...

Sesungguhnya Allah dan Rasul-Nya berlepas diri dari orang-orang musyrik.

Akulturasasi bahasa dan budaya serta meluasnya wilayah penyebaran agama Islam menyebabkan harus ada upaya yang serius untuk memurnikan bacaan al-Qur'an. Peletakan ilmu Nahu dan kajian-kajian Nahu pada awalnya didedikasikan untuk tujuan tersebut. Upaya-upaya pembakuan bahasa Arab secara teoretis merupakan langkah-langkah strategis demi komitmen terhadap al-Qur'an dan bahasa Arab. Kajian-kajian yang menimbulkan *khilâfiyah nahwiyyah* merupakan bentuk keseriusan dalam meletakkan pondasi gramatika bahasa Arab yang kokoh dalam kerangka penjagaan terhadap bahasa al-Qur'an, bahasa Arab dan ilmu keislaman.

Dinamika *Khilâfiyah Nahwiyyah* dalam Historis

Syauqiy Dhayf mengklasifikasi aliran dalam Nahu menjadi lima, yaitu Basrah, Kufah, Baghdad, Andalus dan Mesir. Secara natural, aliran Basrah merupakan aliran Nahu pertama karena aliran Basrah lah yang meletakkan *ushûl al-nahwi* dan kaidah-kaidah Nahu yang dikenal sekarang ini. Aliran Nahu lainnya hanya cabang dan buah dari kajian Nahu Basrah. Pada hakikatnya, peletak dasar Nahu aliran Basrah dan kaidah bahasa Arab dalam artian khusus adalah al-Khalîl bin Ahmad al-Farâhîdiy'. Aliran Basrah muncul kemudian melalui kajian-kajian yang dilakukan al-Kisâ'i dan muridnya al-Farrâ'.⁴ Dari segi penggunaan istilah, jika di dalam ilmu fikih aliran lebih dikenal dengan istilah mazhab, maka dalam ilmu Nahu aliran lebih dikenal dengan istilah madrasah. Agak berbeda dengan aliran dalam ilmu fikih yang mengaitkan nama suatu aliran dengan nama imam seperti Syâfi'iyah, Malikiyyah dan Hanabilah, maka dalam ilmu Nahu nama aliran justru dikaitkan dengan nama kota atau daerah, di mana aliran itu muncul pertama kalinya seperti Basrah, Kufah, dan Baghdad.

⁴Lebih lanjut lihat Syauqiy Dhayf, *al-Madâris al-Nahwiyyah* (Kairo: Dâr al-Ma'rifah, 1984), h. 5-7.

Setiap aliran mempunyai metode tersendiri dalam menyusun kaidah-kaidah Nahu yang dipopulerkan oleh tokoh-tokoh masing-masing aliran. Masalah mendasar yang menyebabkan terjadinya perbedaan antara satu aliran dengan yang lainnya adalah masalah pengambilan dalil-dalil Nahu. Pengambilan dalil-dalil Nahu secara khusus dikaji dalam ilmu *ushûl al-naḥw*. Istilah أصول النحو menurut Maḥmûd Aḥmad Niḥlah pertama kali diperkenalkan oleh Ibn Sarrâj pada abad IV H dengan judul bukunya *al-Ushûl fi al-Naḥw*. Istilah ini kemudian dipakai oleh Ibn Jinni (w. 322 H), meskipun belum ada penjelasan tentang أصول النحو. Definisi أصول النحو baru muncul pada abad VI H yang dikemukakan oleh Ibn al-Anbâri. Menurut Ibn al-Anbâriy أصول النحو adalah: أدلة النحو التي تفرعت منها: أصول الفقه أدل الفقه التي تفرعت عنها جملته وفصوله فروعاً وفصوله كما أن *Ushûl al-Naḥwi* membahas tentang *adillah al-naḥw*, yaitu dalil-dalil Nahu yang dapat dijadikan pegangan untuk merumuskan kaidah-kaidah Nahu. Dalam proses perumusan kaidah-kaidah Nahu dikenal الاستدلال (mempergunakan *ushûl al-naḥw* untuk merumuskan kaidah-kaidah Nahu) dan الاستشهاد (penggunaan ayat-ayat al-Qur'an, hadis Nabi SAW. atau syi'r Arab untuk mendukung الاستدلال). Al-Suyûthi mendefinisikan *ushûl al-naḥw* sebagai suatu ilmu yang membahas tentang *adillah al-naḥw* secara global dari segi dalilnya, metode *istidlâl*-nya dan juga *hâl al-mustadlâl*-nya. Sementara itu, Ibn Jinni menyatakan bahwa dalil-dalil Nahu tersebut adalah *simâ'*, *ijmâ'* dan *qiyâs*. Ibn al-Anbâri mendefinisikan bahwa *ushûl al-naḥw* adalah dalil-dalil Nahu yang melahirkan pembahasan Nahu pada beberapa cabang dan fasal. Dalil-dalil Nahu tersebut ada tiga, yaitu, *naql*, *qiyâs* dan *istishhâb al-hâl*. Ibn al-Anbâri menambahkan *istishhâb al-hâl* namun tidak menyebutkan *ijmâ'*.⁶

Dalam sejarah pertumbuhan dan perkembangannya dicatat bahwa ilmu Nahu melewati masa yang panjang dan oleh ahli dibagi dalam beberapa fase. Fase pertama adalah fase peletakan dasar dan pembentukan (طور الوضع والتكوين). Fase ini dimulai dari masa Abû Aswad al-Dualiy (w. 69 H) sampai permulaan masa Khalil bin Aḥmad (w. 175 H). Fase kedua adalah fase pertumbuhan dan perkembangan (طور النمو والنمو). Fase ini dimulai dari masa Khalil bin Aḥmad al-Farahidiy dan Abû Ja'far bin Ḥasan al-Ru'âsî (w. 187 H) sampai masa al-Mazini al-Bashari (w. 249 H) dan Ibn Sikkîṭ al-Kûfiy (w. 243 H). Fase ketiga adalah fase pematangan dan penyempurnaan (طور النضوج والكمال). Fase ini dimulai dari masa Abû 'Usmân al-Mazini dan Ya'qûb bin al-Sihhil al-Kûfi (w. 243 H) sampai masa al-Mubarrad al-Bishri (w. 285 H) dan Tsa'lab al-Kûfi (w. 291 H). Fase keempat adalah fase penguatan dan penulisan (طور الترجيح والتصنيف) yang dimulai dari abad III H sampai Abad IV.⁷

Pada fase pertama akan ditemukan dominasi ilmuwan-ilmuwan Basrah sebagai peletak dasar ilmu Nahu. Muḥammad al-Tanthawîy membagi fase pertama ini pada dua

⁵Al-Anbâriy, *Luma' al-Adillah fi Ushûl al-Naḥw* (Suriah: Maktabah al-Jâmi'ah al-Sûriah, 1957), h. 80.

⁶Al-Nawâjjiy, *Musthalahât 'Ilm Ushûl al-Naḥw*, h. 9.

⁷Lebih lanjut lihat Muḥammad al-Tanthawîy, *Nasy'ah al-Naḥw wa Târîkh 'Asyhar al-Nuḥâh* (Kairo: Dâr al-Manâr, 1991), h. 19-27.

tingkat. Tingkat pertama adalah pengambilan dan pembelajaran Nahu secara langsung kepada Abû al-Aswad al-Dualiy yang kemudian lanjutkan dengan proses menghafal, mengkaji dan menyebarkan kaidah-kaidah Nahu yang telah disepakati. Di antara tokoh Nahu pada tingkatan ini adalah 'Abd al-Rahmân bin Hurmuz (w. 117 H), Nashr bin 'Ashim al-Laitsi (w. 89 H) dan Yahya bin Ya'mar al-Ghadwani (W. 139 H). Tingkat kedua adalah gerakan diskusi-diskusi, penelitian, kolektifikasi masalah-masalah Nahu yang dilanjutkan dengan penyusunan buku. Di antara tokoh tingkatan ini adalah 'Îsâ bin 'Umar al-Tsaqâfiy (w. 149 H) dengan karyanya *al-Ikmâl* dan *al-Jâmi'*. Tokoh lainnya adalah Ibn Abû Ishâq al-Hadhrami (w. 117 H) dan Abû 'Amr bin 'Alâ' (w. 154 H).

Fase kedua merupakan awal keterlibatan ahli-ahli Kufah dalam Nahu. Pada fase ini kajian Nahu sudah bercampur dengan kajian *sharf* dan sudah mulai ada persaingan antara Basrah dan Kufah dalam kajian-kajian Nahu. Diskusi dan polemik yang terjadi antara aliran Basrah dengan Kufah yang populer adalah perdebatan antara Khalîl bin Aḥmad dan al-Ru'âsi. Pada gilirannya, perdebatan ini akhirnya mempertegas warna kedua aliran, yakni perbedaan warna aliran Basrah dan aliran Kufah. Di antara tokoh Nahu yang menonjol pada masa ini adalah Khalîl bin Aḥmad al-Farâhidi (w. 174 H) dan Yunus bin Ḥabîb (w. 182 H) dari aliran Basrah serta al-Ru'âsi (w. 187 H) dan al-Harrâ' (w. 187 H) dari aliran Kufah.

Persaingan yang menggejala pada fase kedua berlanjut pada fase ketiga. Dalam diskusi-diskusi yang diadakan di Baghdad, kedua aliran ini mendapat dukungan dari kelompok-kelompok yang fanatik terhadap aliran. Pada masa ini, para ahli berhasil menyusun berbagai kitab Nahu dan memisahkan Nahu dengan *sharf*. Semenjak awal fase ketiga ini, kajian-kajian Nahu membanjiri kota-kota besar seperti Baghdad, Basrah dan Kufah. Nahu mencapai tahap kesempurnaan di tangan al-Mubarrad al-Bashari dan Tsa'lab al-Kûfi. Persaingan kedua aliran ini mulai memudar seiring dengan munculnya semangat persatuan bangsa dan adanya hubungan baik dengan penguasa di Baghdad. Di antara tokoh Nahu pada fase ini adalah Abû 'Utsmân al-Mazini (w. 236 H), al-Mubarrad al-Bashari (W. 285 H) dan Tsa'lab al-Kûfi (w. 291 H).

Fase keempat ditandai dengan upaya-upaya untuk menguatkan dan mengukuhkan apa yang telah dicapai pada masa sebelumnya dan meneruskannya pada generasi berikutnya. Pada fase ini, kajian-kajian Nahu sudah lebih banyak dilakukan di Baghdad. Para ahli mempelajari dan membanding-bandingkan Nahu Basrah dan Kufah, lalu kemudian memilah dan memilih mana yang terkuat untuk diikuti menurut pertimbangan mereka.⁸ Dari hasil kajian tersebut, terkadang mereka mempunyai pendapat sendiri yang di kemudian hari menjadi cikal bakal lahirnya aliran Baghdad.

Secara historis, lahirnya aliran Kufah dapat dianggap sebagai awal munculnya *khilâfiyah* dalam Nahu. Sebagaimana diketahui, fase pembentukan dan peletakan dasar ilmu-ilmu

⁸Lihat Muḥammad Mau'id, *al-Dars al-Nahwiyy: Umm Madrasah Nahwiyyah* (Damaskus: Dâr Sa'd al-Dîn, 2005), h. 73.

Nahu terjadi di Basrah yang dipelopori oleh Abû al-Aswad al-Dualiy dan dimotori oleh ulama-ulama Basrah. Pada masa ini, ulama-ulama Basrah telah melakukan kajian-kajian Nahu yang intensif dan mendalam. Ikut sertanya ulama-ulama Kufah dalam membangkitkan dan mengembangkan ilmu-ilmu Nahu serta munculnya kajian-kajian Nahu di Kufah pada fase kedua, yaitu fase pertumbuhan dan perkembangan ilmu-ilmu Nahu, dianggap sebagai sesuatu yang berbeda dengan Basrah, meskipun secara metodologis atau bidang kajian mungkin pada awalnya sama saja. Adanya *khilâfiah* ini ditandai dengan penyebutan *Bashari* untuk ulama-ulama Basrah dan *Kûfi* untuk ulama-ulama Kufah.

Pada periode selanjutnya, *khilâfiah* dalam Nahu ini melebar dan meluas karena dua aliran ini mengambil jalan dan metode yang berbeda. *Khilâfiah* ini semakin mencuat karena dibarengi oleh perkembangan kajian filsafat dan logika. Menurut Rizq al-Thawîl, ada beberapa hal yang memberi kontribusi berkembangnya *khilâfiah* dalam Nahu, di antaranya berkembangnya kajian logika dan filsafat, kajian fikih dan munculnya golongan Muktaẓilah.

Dalam bidang filsafat dan logika, dinasti Abbasiyah sejak awal berdirinya telah membuka pintu bagi peradaban luar. Seiring dengan itu, dinasti Abbasiyah juga memfasilitasi gerakan penerjemahan berbagai bidang ilmu ke dalam bahasa Arab. Karya-karya yang diterjemahkan pada awalnya adalah buku-buku logika yang sedang digemari para ulama pada masa itu. Perhatian pada buku-buku logika disebabkan pemikiran Islam mendorong pencarian pemikiran baru yang cemerlang dalam rangka menjawab pemikiran ateisme yang mulai merambah pemikiran Islam. Tidak mengejutkan, jika studi terhadap logika Yunani juga mendorong studi terhadap filsafat Yunani. Pada fase awal, mereka yang kagum dan terpengaruh dengan logika dan filsafat adalah para *fuqahâ'*, *mutakallimîn* dan kemudian ilmuwan Nahu. Ahli Nahu yang banyak terpengaruh dengan filsafat dan logika adalah ulama-ulama Basrah. Keterpengaruhan ini disebabkan Basrah lebih terbuka terhadap peradaban luar dibandingkan dengan Kufah. Keterpengaruhan ahli-ahli Nahu Basrah dengan studi-studi logika dan filsafat tercermin dalam berbagai bentuk seperti perhatian terhadap definisi atau pengertian, pembagian atau klasifikasi, keseriusan terhadap teori '*âmil* serta adanya '*illah* yang merupakan ciri khas aliran Basrah.⁹

Dibandingkan ahli-ahli Nahu, ulama-ulama *ushûl al-fiqh* sebenarnya lebih dahulu mengkaji masalah-masalah *khilâfiah*. Oleh karena itu, disinyalir peletakan *ushûl al-naḥwi* juga didasarkan pada metode *ushûl al-fiqh*. Penggunaan metode *ushûl al-fiqh* dalam kajian Nahu dipelopori oleh ahli Nahu Basrah, sedangkan ahli Nahu Kufah hanya terpengaruh dengan ahli Nahu Basrah dalam masalah *qiyâs* dan '*illah*. Mengenai keterpengaruhan dengan kajian-kajian fikih ini, Ibn al-Anbâri dalam menyusun bukunya *al-Inshâf* mengakui bahwa buku tersebut disusun berdasarkan *tartîb* masalah-masalah *khilâfiah* antara Imam al-

⁹Al-Sayyid Rizq al-Thawîl, *Al-Khilâf Baina al-Nahwiyyîn: Dirâsah wa Tahlîl wa Taqwîm* (Makkah: Jâmi'ah Umm al-Qurâ, 1984), h. 80.

Syâfi'i dan Imam Abû Hanifah. Pernyataan tersebut sangat jelas menyiratkan Ibn al-Anbâri mengadopsi metode yang digunakan dalam kajian fikih.

Jika diteliti lebih lanjut, didapati bahwa *ushûl al-fiqh* memberi pengaruh yang tidak sedikit terhadap *ushûl al-naḥwi*. Terdapat berbagai kesamaan antara *ushûl al-naḥwi* dan *ushûl al-fiqh*. Dalam penetapan hukum, di dalam ilmu *ushûl al-naḥwi* terdapat *adillah al-naḥw*, sedangkan di dalam ilmu *ushûl al-fiqh* terdapat *adillah al-ahkâm*. Di dalam *ushûl al-naḥwi*, dikenal *qawâ'id al-taujîh* yang fungsinya hampir sama dengan *qawâ'id ushûliyyah* dalam *ushûl al-fiqh*. *Qawâ'id ushûliyyah* sasarannya adalah *مصلحة* (*mashlahah*) dan dikenal dengan istilah *لا ضرر و لا ضرار*. *Qawâ'id al-taujîh* dalam *ushûl al-naḥwi* dikenal dengan istilah *الإفاداة* (*faedah*).¹⁰

Bentuk lain pengaruh *ushûl al-fiqh* terhadap *ushûl al-naḥw*. *Ushûl al-naḥw* adalah perhatian penuh terhadap teks dan upaya yang sungguh-sungguh untuk memurnikan teks melalui pembatasan waktu dan tempat, kritik teks dari segi sanad dan matan dan penetapan kaidah berdasarkan *istisyhâd*, *ta'wîl* atau *takhrîj*.¹¹ Di samping itu, permasalahan-permasalahan yang menarik perhatian ulama Nahu semenjak periode awal adalah permasalahan-permasalahan yang bersumber dari *ushûl al-fiqh*. Para ahli Nahu meniru ahli fikih dalam penetapan *istinbâth* dan *istidlâl*. Sejarah mencatat bahwa Khalîl ibn Ahmad hidup semasa dengan Imam Abû Hanifah dan ia banyak mengutip teks-teks fikih untuk menguatkan beberapa permasalahan Nahu.¹² Sibawaihi sezaman dengan Abû Yûsuf dan Muḥammad Ibn Hasan yang mana keduanya adalah sahabat Imam Abû Hanifah. Ahli Nahu banyak menukil istilah-istilah Nahu dari *ushûl al-fiqh* terutama yang berkaitan dengan *al-ushûl* dan metode *istidlâl* tersebut.¹³

Keterpengaruhan ahli Nahu dengan *ushûl al-fiqh* juga nampak dalam pemberian definisi, bab-bab Nahu serta batasan-batasan istilah. Pembagian hukum Nahu kepada *wâjib*, *mannû'*, *ḥasan*, *qabîh*, *khilâf al-aulâ*, *jâ'iz* dan sebagainya merupakan pengaruh pembagian hukum fikih yang ditetapkan melalui *ushûl al-fiqh*.¹⁴ Para ahli *ushûl al-fiqh* dan mufasir sudah meletakkan dasar tata cara meletakkan bab-bab, pembagian dan metode-metodenya dan kemudian ahli Nahu mengambil manfaat dari semua itu dalam menyusun *ushûl al-naḥwi*.¹⁵ Dalam masalah *illat* pengaruh *ushûl al-fiqh* terhadap *ushûl al-naḥwi* sangat jelas. Pengaruh ini sudah terlihat dengan jelas sejak fase pertama. Pengaruh ini misalnya nampak

¹⁰Tamâm Hasân, *al-Ushûl* (Kairo: Maktabah al-Khânaji, 1982), h. 208.

¹¹Abduh al-Râjihî, *al-Naḥwu al-'Arabî wa al-Dars al-Ḥadîts* (Beirut: Dâr al-Tsaqâfah, 1986), h. 15.

¹²Ahmad 'Ilm al-Dîn al-Junûdî, "Fî al-I'râb wa Musykilâtih," dalam *Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah*, Jilid XXXXII (Beirut: Dâr al-Fikr, 1990), h. 170.

¹³Alî Abû al-Makârim, *Taqwîm al-Fikr al-Naḥwî* (Beirut: Dâr al-Tsaqâfah, t.t.), h. 232.

¹⁴*Ibid.*, h. 230.

¹⁵Ahmad Mukhtar 'Umar, *al-Baḥts al-Lughawî 'Inda al-'Arab* (Kairo: Dâr al-Kutub, 1977), h. 79.

pada penerimaan ‘illah, syarat-syarat ‘illah, klasifikasi ‘illah, dan cacatnya.¹⁶ Para ahli Nahu juga mengambil dari *ushûl al-fiqh* kaidah-kaidah dan *dhawâbit-dhawâbit* yang mereka sukai untuk *mentarjih* dalil-dalil yang bertentangan, baik itu pertentangan dalam *simâ‘*, *qiyâs*, ataupun antara *simâ‘* dan *qiyâs*.¹⁷

Jika dicermati lebih lanjut, munculnya *khilâfiyah* menimbulkan implikasi positif dan negatif. Dalam pengertian positif, adanya *khilâfiyah* memberikan berbagai alternatif untuk menyelesaikan berbagai persoalan kebahasaan. Bisa jadi dalam suatu persoalan teori-teori aliran Basrah lebih mumpuni daripada teori yang dikemukakan aliran Kufah, atau sebaliknya. Namun di sisi lain, *khilâfiyah* dalam *istidlâl* akan mempengaruhi ketetapan hukum yang dihasilkan. Sebab itu, bisa jadi hasil ketetapan dari dua metode yang berbeda akan berseberangan.

Sejauh yang ditelusuri, cikal bakal *khilâfiyah* dalam kajian Nahu pertama kali muncul dalam tataran individu, bukan dalam tataran metodologis aliran. *Khilâfiyah* dalam tataran individu ini diawali oleh adanya perseberangan pendapat antara al-Kisâ’î dengan gurunya al-Ru’âsî ketika memperdebatkan masalah-masalah *nahwiyyah* dengan al-Farrâ’. Pada kesempatan itu, al-Kisâ’î mematahkan pendapat al-Ru’âsî yang diriwayatkan oleh al-Farrâ’. Dengan demikian, awal mula *khilâfiyah* tersebut muncul dalam aliran Kufah.

Khilâfiyah yang muncul dalam aliran Kufah tersebut kemungkinan besar hanyalah suatu diskusi atau bertukar pendapat. *Khilâfiyah* yang serius yang menimbulkan perseteruan antara dua aliran Basrah dan Kufah baru muncul pada perdebatan Sibawaihi dan al-Kisâ’î. Pada perdebatan kedua tokoh ini, metode Nahu masing masing aliran sudah jelas dan berbeda satu sama lain. Sejalan dengan hal tersebut, masalah-masalah *khilâfiyah* yang muncul pun sudah beragam.

Hal dasar pertama yang berbeda antara aliran Kufah dan Basrah adalah penentuan kabilah yang dialeknnya bisa dijadikan sebagai rujukan bahasa. Aliran Basrah membatasinya pada kabilah-kabilah yang berada di bagian tengah jazirah Arab sebagai kabilah-kabilah yang berbahasa *fushhâ*. Adapun mereka yang tinggal di pesisir jazirah Arab, dialek-dialeknnya dianggap telah kabur disebabkan adanya asimilasi dengan bangsa-bangsa asing yang bertetangga dengan mereka. Sebab itu, aliran Basrah hanya mengambil bahasa Arab dari kabilah Qîs, Tamîm dan Asad, kemudian dari kabilah Huzayl, sebagian kabilah Kinânah dan Thay. Sementara itu aliran Kufah tidak memberikan syarat apapun, bahkan membolehkan mengambil dari kabilah Arab manapun, baik yang tinggal di pedalaman maupun yang tinggal di pesisir pantai.¹⁸ Mereka sepakat bahwa semua kabilah Arab menggunakan bahasa Arab, karena itu harus diambil semuanya bukan dibatasi pada sebahagian kabilah saja. Asimilasi bukanlah sesuatu yang merusak bahasa melainkan sesuatu yang mesti terjadi.

¹⁶Al-Makârim, *Taqwîm al-Fikr al-Nahwî*, h. 227.

¹⁷*Ibid.*, h. 228.

¹⁸Al-Thawîl, *al-Khilâf Baina al-Nahwiyyîn*, h. 107-108.

Dalam hal ini sepertinya baik aliran Kufah maupun Basrah tidak mengedepankan perbedaan antara dialek-dialek Arab dengan *al-lughah al-musytarikah*. Realitas yang ada bahwa dialek hanyalah bahasa-bahasa percakapan di antara individu atau kelompok, dan ketika seorang individu dari kabilah manapun ingin menyusun pidato atau *syi'r* atau seni tutur lainnya, secara serta merta ia akan menggunakan *lughah musytarikah* yang merupakan bahasa pemersatu di antara seluruh kabilah Arab. Perbedaan yang ditimbulkan oleh perbedaan dialek hanyalah perbedaan bahasa percakapan sehari-hari. Namun bisa jadi adanya kesadaran bahwa perbedaan dialek akan memberi warna yang berbeda dalam menghasilkan makna dan pada gilirannya akan mempengaruhi *lughah musytarikah*.

Khilâfiah antara aliran Basrah dan Kufah semakin beragam dan mencolok dengan tampilnya pemuka-pemuka dua aliran ini. Di tangan mereka metode masing-masing aliran semakin sempurna. Dasar-dasar kajian Nahu mereka semakin terlihat berbeda. Realitas *khilâfiah* tersebut semakin mengemuka dalam berbagai *munâzharah* dan majelis-majelis diskusi serta berbagi buku yang ditulis. *Munâzharah* adalah penyampaian bacaan-bacaan yang dijadikan pegangan oleh salah satu pemuka aliran Basrah dan salah seorang pemuka aliran Kufah. *Munâzharah* ini biasanya disempurnakan dengan adanya pertemuan-pertemuan di antara keduanya. Kebanyakan penyampaian bacaan-bacaan ini dilakukan di Baghdad. Di antara *munâzharah* yang terkenal adalah *munâzharah* antara Sîbawaihi dengan al-Kisâ'i, antara al-Kisâ'i dengan al-Ashmâ'i dan antara al-Mâzini dengan ahli-ahli Nahu Kufah. Sementara itu, yang terjadi di majelis-majelis biasanya adalah perdebatan untuk mencari pendapat yang lebih dekat dengan kebenaran. Di majelis ini, suatu persoalan kebahasaan akan dibahas dari berbagai sudut pandang, sehingga menghasilkan suatu kesimpulan yang lebih bertanggung jawab. Banyak karya-karya tentang Nahu ditulis melalui majelis Nahu seperti ini.¹⁹ Di antara buku-buku yang ditulis yang berbicara tentang *khilâfiah nahwiyyah* antara kedua aliran tersebut dengan menyebutkan tokoh-tokohnya atau sebahagian persoalan penting yang diperselisihkan adalah *Ikhtilâf al-Nahwiyyin li Tsa'lab, al-Masâ'il 'ala Mazhab al-Nahwiyyin fi mâ Ikhtalafa fih al-Bashariyyun wa al-Kufiyyun li Ibn Kîsân, al-Muqni' fi ikhtilâf al-Bashariyyun wa al-Kufiyyun li Ibn Ja'far al-Nuhhâs, al-Radd 'ala Tsa'lab fi Ikhtilâfi al-Nahwiyyin li Ibn Durustuwayh, dan Kitâb al-Ikhtilâf li 'Abdillâh al-Azadiy.*²⁰

Khilâfiah antara aliran Kufah dan Basrah berakhir pada penghujung abad ketiga Hijriyah. Pada masa ini masalah-masalah *khilâfiah* antara dua aliran tersebut memasuki babak baru, yaitu fase penelitian dan pengkajian. Pada masa ini juga disusun buku-buku yang membahas tentang masalah-masalah *khilâfiah* dalam Nahu. Namun sayangnya, dari beberapa literatur yang ditemukan menyebutkan bahwa di antara karya-karya tersebut hanya dua yang bisa ditemukan sampai saat ini. Kitab tersebut adalah *al-Insâf* karya Ibn al-Anbâri dan *al-Tabyîn fi Masâ'il al-Khilâf* karya al-'Ukbari.

¹⁹*Ibid.*, h. 93-96.

²⁰ *Ibid.*, h. 97.

Ada perbandingan menarik yang dilakukan *muḥaqqiq* antara dua karya dan pengarang tersebut menyangkut masalah-masalah *khilâfiyah nahwiyyah*. Dari segi kehidupan pribadi, menurutnya kedua tokoh ini hidup pada masa hampir yang bersamaan di Baghdad dan hampir tidak pernah keluar Baghdad sampai akhir hayat mereka. Al-'Ukbariy lahir di Baghdad, sementara Ibn al-Anbâri hijrah ke Baghdad ketika masih belia. Keduanya mempunyai karya yang banyak dan kebanyakan dari karya tersebut berupa kajian ilmu Nahu. Keduanya juga mempunyai pandangan Nahu yang hampir sama, yaitu cenderung pada aliran Basrah dan sama-sama menulis tentang masalah-masalah *khilâfiyah* dalam Nahu. Dalam hal ini, Abû Ḥayyân berpendapat bahwa al-'Ukbariy adalah murid Ibn al-Anbâri. Semetara itu, dalam bidang fikih mereka berbeda aliran, jika Ibn al-Anbâri bermazhab Syâfi'i, maka al-'Ukbari bermazhab Hambali. Al-'Ukbari adalah orang yang dekat dengan penguasa dan hidup berkecukupan, sedangkan Ibn al-Anbâri adalah seorang yang zuhud, hidup dalam kemiskinan dan tidak mau menerima pemberian siapapun, sedikit ataupun banyak.²¹

Mengenai *al khilâf bain al-nahwiyyîn*, baik *al-Inshâf* maupun *al-Tabyîn* bukanlah karya pertama bagi kedua tokoh tersebut. Tetapi yang jelas adalah *al-Inshâf* jauh lebih dahulu muncul dari kitab *al-Tabyîn*. Hal ini diperkuat pernyataan Ibn al-Anbâriy bahwa *al-Inshâf* adalah karya pertama dalam ilmu bahasa Arab dengan alur dan susunan seperti itu. Mengutip pendapat Ibn al-Anbâriy:

... ليكون أول كتاب صنف في علم العربية علي هذا الترتيب،... لأنه ترتيب لم يصنف عليه أحد من السلف، ولا ألف عليه أحد من الخلف...²²

Dimungkinkan bahwa al-'Ukbari sebahagian besar mengutip dari Ibn al-Anbâri, karena alur *al-Tabyîn* mengikuti alur *al-Inshâf* dan muncul setelah sekian lama kemunculan *al-Inshâf*. Sebagaimana juga ditemui banyak kemiripan dalam memaparkan dan menguraikan suatu persoalan. Meskipun demikian al-'Ukbari bukanlah bayangan Ibn al-Anbâri, karena di samping sekian banyak persamaan ada banyak perbedaan dalam karya mereka.

Ibn al-Anbâriy dan Kodifikasi Masalah-Masalah *Khilâfiyyah Nahwiyyah*

Nama al-Anbâri adalah penisbatan pada daerah al-Anbâr. Al-Anbâr adalah suatu negeri kuno di tepi sungai Euphrat yang berjarak kira-kira 10 *farsakh* (\pm 18 KM) dari Baghdad.

²¹Periksa *Abî al-Baqâ' al-'Ukbariy, al-Tabyîn 'an Mazâhib al-Nahwiyyin al-Bashariyyin wa al-Kûfiyyin*, ed. 'Abd al-Rahmân bin Sulaimân al-'Utsaimîn (Riyadh: Maktabah al-'Ubaikân, 2000), h. 89-91.

²²Kamâl al-Dîn Abî al-Barakât 'Abd al-Rahmân bin Muḥammad bin Abî Sa'îd al-Anbâriy *al-Nahwi, al-Inshâf fî Masâ'il al-Khilâf bain al-Nahwiyyîn: al-Bashariyyîn wa al-Kûfiyyîn*, diedit oleh Muḥammad Muḥyi al-Dîn 'Abd al-Ḥamîd (t.t.p.: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 3.

Daerah ini terletak di bagian Timur Laut Irak, yaitu 40,43° Bujur Timur dan 23,33° Lintang Utara.²³

Tokoh yang memakai al-Anbâri pada namanya sebenarnya tidak hanya disandang oleh satu orang. Dalam literatur bahasa dan sastra Arab saja, ada tiga tokoh yang bergelar al-Anbâri atau yang dinisbahkan dengan al-Anbâr. Salah satu dari tiga tokoh bahasa Arab yang memakai nama al-Anbâri ialah Abû Muhammad al-Qâsim bin Muḥammad bin Basysyâr al-Anbâri. Di samping sebagai ahli bahasa Arab, Abû Muḥammad al-Anbâri adalah seorang ahli hadis. Di dalam *Bughyah al-Wu'âh* nama Abû Muḥammad al-Anbâri ditulis al-Qâsim bin Muḥammad bin Basysyâr Abû Muḥammad al-Anbâri al-Nahwi. Al-Zubaydi menempatkan Abû Muḥammad al-Anbâri pada *Thabaqât* ke-4 dalam barisan ahli bahasa aliran Kufah. Abû Muḥammad al-Anbâri wafat pada tahun 304 H di Baghdad dan di antara karyanya adalah *Khalq al-Insân*, *Khalaq al-Faraz*, *al-Muzakkar wa al-Muannats*, *al-Amtsâl*, *Gharîb al-Hadîts*, serta *Syarh al-Saba' al-Tiwâl*.²⁴

Tokoh kedua yang bernama al-Anbâri adalah anak Abû Muḥammad al-Anbâri yaitu Muḥammad yang lebih dikenal dengan Abû Bakr Muḥammad bin al-Qâsim bin Muḥammad bin Basysyâr al-Husain al-Anbâri. Abû Bakr al-Anbâri lahir pada tahun 271 H dan wafat di Baghdad pada tahun 327 H atau 328 H. Al-Zubaidi menempatkannya pada *Thabaqât* ke-4 dalam barisan ahli bahasa aliran Kufah dan termasuk sahabat Tsa'lab. Seperti bapaknya, selain ahli di bidang bahasa, Abû Bakr al-Anbâri juga ahli tafsir dan ahli hadis. Hadis dari Abû Bakr al-Anbâri di antaranya diriwayatkan oleh al-Daruquthni dan Jama'ah.²⁵

Tokoh ketiga yang bernama al-Anbâri adalah Abû al-Barakât 'Abd al-Raḥmân bin Muḥammad bin Abî 'Ubaid Allâh bin Abî Sa'îd al-Anbâri yang digelar dengan "al-Kamâl".²⁶ Abû al-Barakât al-Anbâri adalah tokoh yang paling populer dibanding dua tokoh di atas. Abû al-Barakât al-Anbâri semakin populer berkat karyanya *al-Inshâf fi Masâ'il al-Khilâf* dan *Nuzhah al-Alubbâ'i fi Thabaqât al-Udabâ'i*. Ibn al-Anbâri yang ketiga inilah yang dimaksud dalam kajian ini.

Di dalam maha karyanya *al-Inshâf*, nama lengkap Ibn al-Anbârî dicantumkan sebagai al-Syaikh al-Imâm Kamâl al-Dîn Abî al-Barakât 'Abd al-Raḥmân bin Muḥammad bin Abî

²³Muḥammad Athâ' Mau'id, *Muḥammad bin al-Qâsim al-Anbâriy (271-328 H) wa Juhûduhu fi al-Nahw wa al-Sharf wa al-Lughah* (Beirut: Dâr al-Fikr al-Ma'âshir, 2000), h. 19.

²⁴Lihat Abû Bakr Muḥammad bin al-Ḥasan al-Zubaydiy al-Andalûsiy, *Thabaqât al-Nahwiyyin wa al-Lughawiyyin*, diedit Muḥammad Abû al-Fadhal Ibrâhîm, cet. 2 (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1983), h. 208. Bandingkan dengan al-Ḥafizh Jalâl al-Dîn 'Abd al-Raḥmân al-Suyûthi, *Bughyah al-Wu'âh fi Thabaqât al-Lughawiyyin wa al-Nuḥah*, Juz II (Mesir: Dâr al-Fikr, 1979), h. 261.

²⁵Lihat al-Suyûthi, *Bughyah al-Wu'âh*, h. 212-214. Lihat juga al-Zubaydiy, *Thabaqât al-Nahwiyyin*, h. 103-104.

²⁶Sebagaimana dikemukakan Muḥammad Abû al-Fadhal Ibrâhîm dalam pengantar kitab *Nuzhah al-Alubbâ'i fi Thabaqât al-Udabâ'i*. Lebih jelasnya lihat Abû al-Barakât Kamâl al-Dîn 'Abd al-Raḥmân bin Muḥammad al-Anbâriy, *Nuzhah al-Alubbâ'i fi Thabaqât al-Udabâ'i*, diedit oleh Muḥammad Abû al-Fadhal Ibrâhîm (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1998), h. 3.

Sa'îd al-Anbârî al-Nahwî. Pada karyanya yang lain disebutkan sebagai 'Abd al-Rahmân bin Muḥammad bin 'Ubayd Allâh bin Abî Sa'îd al-Anbârî di dalam *Asrâr al-'Arabiyyah* dan sebagai 'Abd al-Rahmân bin Muḥammad bin 'Ubayd Allâh bin Mu'shab bin Abî Sa'îd Kamâl al-Dîn Abî al-Barakât bin al-Anbârî di dalam *al-Bayân fî Gharîb I'râb al-Qur'ân*. Dalam literatur Arab lain, Ibn al-Anbârî bernama lengkap Abû al-Barakât 'Abd al-Rahmân bin Abî al-Wafâ' bin 'Ubayd Allâh bin Abî Sa'îd al-Anbârî dengan gelar Kamâl al-Dîn al-Nahwî.²⁷ Menurut versi *Inbâh al-Ruwâh 'Alâ Anbâh al-Nuhâh* Ibn al-Anbârî bernama 'Abd al-Rahmân bin Muḥammad bin 'Abd Allâh bin Abî Sa'îd al-Anbârî Abû al-Barakât dengan gelar Kamâl al-Nahwî.²⁸

Kitab-kitab *Thabaqât* menuliskan namanya dengan sedikit perbedaan. Di dalam mukaddimah *al-Bayân fî Gharîb I'râb al-Qur'ân* dinyatakan bahwa penulisan namanya ada enam versi.²⁹ Menurut versi *Târîkh al-Kâmil*, nama lengkapnya adalah 'Abd al-Rahmân bin Muḥammad bin Abî Sa'îd Abû al-Barakât al-Nahwî yang dikenal dengan Ibn al-Anbârî. *Fawât al-Wafayât* mengatakan bahwa nama lengkapnya adalah Abû al-Barakât Kamâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân bin Muḥammad bin 'Ubayd Allâh al-Anshârî al-Anbârî. *Wafayât al-A'yân* menyebutkan nama lengkapnya adalah Abû al-Barakât 'Abd al-Rahmân bin Abî al-Wafâ' bin 'Ubayd Allâh bin Abî Sa'îd al-Anbârî yang digelar dengan Kamâl al-Dîn. *Syazarât al-Dzahab* mencatatkan bahwa nama lengkapnya adalah al-Kamâl ibn al-Anbârî al-Nahwî al-'Abd al-Shâliḥ Abû al-Barakât 'Abd al-Rahmân bin Muḥammad bin 'Ubayd Allâh al-Syâfi'i. *Bughyah al-Wa'âh* mencatatkan namanya sebagai 'Abd al-Rahmân bin Muḥammad bin 'Ubayd Allâh bin Abî Sa'îd al-Imâm Abû al-Barakât Kamâl al-Dîn Anbârî.³⁰ Adapun menurut *Inbâh al-Ruwâh* namanya adalah 'Abd al-Rahmân bin Muḥammad bin 'Abd Allâh bin Abî Sa'îd al-Anbârî Abû al-Barakât dengan gelar Kamâl al-Nahwî.³¹ Perbedaan penulisan namanya tersebut kadang-kadang dikarenakan tidak menyebutkan sebagian nenek moyangnya dan terkadang terkait dengan julukan, gelar atau sifatnya.

Ibn al-Anbârî menghabiskan umurnya di Baghdad. Ia hidup pada rentang waktu tahun 513-577 H. atau 1119-1181 M. Dalam bidang fikih, Ibn al-Anbârî menganut mazhab Syâfi'i dan beraliran Nizhâmiyyah. Ini berarti Ibn al-Anbârî juga beraliran Asy'ariyyah.³²

²⁷Al-Sayyid Razq al-Thawîl, *Al-Khilâf Baina al-Nahwiyyîn: Dirâsah wa Tahlîl wa Taqwîm* (Makkah: Jâmi'ah Umm al-Qurâ, 1984), h. 366.

²⁸Jamâl al-Dîn Abî al-Ḥasan 'Alî bin Yûsuf al-Qiftî, *Inbâh al-Ruwâh 'Alâ Anbâh al-Nuhâh*, diedit Muḥammad Abû al-Fadhîl Ibrâhîm, Juz II (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1986), h. 169.

²⁹Lebih lanjut lihat Abû al-Barakât bin al-Anbârî, *al-Bayân fî Gharîb al-Qur'ân*, diedit Thâhâ 'Abd al-Ḥamîdith, Juz I (Mesir: al-Hai'ah al-Misriyyah al-'Âmmah li al-Ta'lîf wa al-Nasyr, 1980), h. 5.

³⁰Lihat al-Suyûthi, *Bughyah al-Wu'âh*, h. 212-214.

³¹Al-Qifthî, *Inbâh al-Ruwâh 'Alâ Anbâh al-Nuhâh*, h. 169.

³²Madrasah Nizhamiyah didirikan pada masa Dinasti Saljuk oleh Nizâm al-Muluk di Baghdad pada bulan Zulhijjah tahun 457 H/1065 M dan diresmikan pada bulan Zulqadâh tahun 459 H/1067 M. Madrasah ini didanai oleh lembaga wakaf dan didukung sepenuhnya oleh pemerintah yang beraliran Sunni. Ada berbagai motif yang mendasari pendirian madrasah ini, di antaranya

Dalam bidang Nahu, Ibn al-Anbâriy termasuk aliran Baghdâdiyah, tetapi cenderung pada aliran Basrah. Ibn al-Anbâri belajar Nahu pada Ibn al-Syajari (w. 542 H.) yang apabila ditelusuri ke atas akan sampai pada Sibawihî.³³

Dalam bidang keilmuan, Ibn al-Anbâri meninggalkan berbagai kitab dan tulisan yang sangat banyak jumlahnya. Ibn al-'Ammâd al-Hanbali mengatakan bahwa karya Ibn al-Anbâri lebih dari 180 buah. Al-Sabaki dalam *Thabaqât al-Syâfi'iyah* menyebutkan bahwa karya Ibn al-Anbâri dalam bidang Nahu dan bahasa lebih dari 50 kitab. Al-Suyûthi dalam *Bughyah al-Wu'âh* menyebutkan sampai 70 judul. Pada mukaddimah *Asrâr al-'Arabiyyah, muhaqqiq*-nya menyatakan bahwa Ibn al-Anbâri menulis buku dalam berbagai disiplin ilmu yang populer pada masanya, seperti usul fikih, ilmu kalam, bahasa, dan seni berdebat dan diskusi. Dia mengklasifikasikannya menjadi tiga kelompok, yaitu *al-Âtsâr al-Mafqûdah*, *al-Âtsâr al-Makthûthah* dan *al-Âtsâr al-Mathbû'ah*. *Al-Âtsâr al-Mafqûdah* adalah karyanya yang disebutkan oleh kitab-kitab *Tarâjim*, kitab-kitab *Thabaqât* dan *Ma'âjim al-Muallifin* tetapi tidak ditemukan dalam daftar karya *al-makthûthah* dan para *muhaqqiq* juga tidak mengenalnya. Karya Ibn al-Anbâri yang termasuk dalam klasifikasi ini ada sekitar 64 judul sementara karya Ibn al-Anbâri yang *makthûthah* ada 8 judul.

Karya Ibn al-Anbâri yang diterbitkan terbagi dalam tiga disiplin ilmu. Karya Ibn al-Anbâri dalam bidang bahasa adalah *al-Bulghah fi Farq bain al-Mudzakkar wa al-Muannats* yang diterbitkan oleh Dâr al-Kutub Kairo pada tahun 1970, *Hilyah al-'Uqud fi al-Maqshûr wa al-Mamdûd* yang diterbitkan oleh al-Mathba'ah al-Katsulikiyah Beirut tahun 1966, *al-Luma' fi Shun'ah al-Syi'r* yang diedarkan oleh majalah al-Majma' al-'Ilmiy al-'Arabi di Damaskus tahun 1955, *al-Mûjaz fi 'Ilm al-Qawâfi* yang diedarkan oleh majalah al-Majma' al-'Ilmiy al-'Arabi di Damaskus tahun 1956 dan *Zînah al-Fuḍala' fi al-Farq bain al-Dhâd wa al-Zhâ'* yang diterbitkan oleh Dâr al-Qalam Beirut tahun 1971. Dalam bidang sejarah, Ibn al-Anbâri menulis *Nuzhah al-Alubbâ'i fi Thabaqât al-Udabâ'i*. Kitab ini telah diterbitkan sebanyak lima kali yakni di Kairo pada tahun 1876 dan 1967, di Paris pada tahun 1957, di Beirut pada tahun 1963, di Baghdad pada tahun 1959, dan di Kairo pada tahun 1998 yang diterbitkan oleh Dâr al-Fikr al-Arabi.

Karya Ibn al-Anbâri dalam bidang Nahu di antaranya adalah *Asrâr al-'Arabiyyah*. Buku ini telah diterbitkan sebanyak tiga kali, pertama terbit pada tahun 1886 di Leiden, kedua terbit di Damaskus pada tahun 1957 yang di-*tahqiq* oleh Muḥammad Bahjad al-Baythâr, ketiga terbit di Beirut pada tahun 1996 oleh Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah dan di-*tahqiq* oleh Muḥammad Husayn Syam al-Dîn. Buku lainnya adalah *al-Inshâf fi Masâil al-Khilâf*. Secara

pendidikan, konflik antara kelompok agama (di mana madrasah ini diperuntukkan bagi pengikut Imâm al-Syâfi'i yang beraliran Asy'ariyah), pendidikan pegawai pemerintah dan juga motif politik untuk menjaga hubungan baik antara pemerintah dengan ulama. Madrasah ini mempunyai banyak cabang tetapi yang terkenal dan bertahan lama hanya yang berada di Baghdad.

³³Abduh al-Râjih, *Durûs fi Madzâhib al-Nahwiyyah* (Beirut: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1980), h. 109-110.

parsial, kitab ini telah diterbitkan beberapa kali, yaitu di Wina pada tahun 1878, di Rusia pada tahun 1873 dan tahun 1878. Penerbitan *al-Inshâf* secara lengkap yang disertai syarah dan kritik baru pada tahun 1913 di Leiden dalam edisi bahasa Jerman. Edisi bahasa Arab sendiri baru diterbitkan pada tahun 1953 di Kairo. Kitab ini dianggap karya Ibn al-Anbâri yang paling besar dan merupakan satu-satunya kitab yang membahas masalah *khilâfiyah nahwiyyah* antara ahli-ahli Basrah dan Kufah yang paling lengkap dan menyeluruh. Ari segi kelengkapan isi ini, belum ada satu kitab pun yang dapat menandinginya. Selain itu, Ibn al-Anbâri juga menulis *al-Bayân fî Gharîb I'râb al-Qur`ân*. Kitab ini pertama kali diterbitkan pada tahun 1969 di Mesir. Kitab ini menghimpun pemikiran Ibn al-Anbâri mengenai ilmu-ilmu kebahasaan yang dipadu dengan ilmu-ilmu al-Qur'an. Buku Nahu lainnya yang ditulis Ibn al-Anbâri adalah *Luma' al-Adillah fî Ushûl al-Nahw*. Kitab ini diterbitkan disertai dengan kitab *al-Ighrâb fî Jadal al-I'râb* di Damaskus pada tahun 1957, kemudian diterbitkan lagi oleh Dâr al-Fikr Beirut pada tahun 1963. *Luma' al-Adillah* merupakan satu di antara sedikit kitab yang membahas tentang *ushûl al-nahwi*. Ibn al-Anbâri bahkan mengklaim bahwa kitab ini merupakan buku yang pertama disusun mengenai *usûl al-nahw*.

Pemikiran Ibn al-Anbâri mengenai masalah-masalah *khilâfiyah nahwiyyah* termaktub dalam dua bukunya *al-Inshâf fî Masâ'il al-Khilâf* dan *Asrâr al-'Arabiyyah fî al-Nahwi*.³⁴ Pemikirannya secara praktis terdapat dalam *al-Inshâf*, sedangkan yang bersifat filosofis terdapat dalam *al-Asrâr*. Di dalam *al-Inshâf* setelah mengemukakan suatu masalah, Ibn al-Anbâri memaparkan *hujjah* atau dalil kedua aliran tersebut dan menilainya. Sedangkan dalam *al-Asrâr*, Ibn al-Anbâri berupaya menfilsafati kaidah-kaidah Nahu, mengkritiknya lalu kemudian menyebutkan sebab-sebabnya.

Studi Ibn al-Anbâri mengenai masalah-masalah *khilâfiyah* dalam Nahu dilakukan setelah masa kejayaan dua aliran besar Kufah dan Basrah memudar. Pada masa di mana api perselisihan di antara aliran besar Kufah dan Basrah telah padam. Karena itu Ibn al-Anbâri mampu menjaga konsistensi dan menjauhkan diri dari pengaruh ketokohan seseorang. Mengenai metode yang dipakainya, dalam menjelaskan faktor yang mendorongnya menyusun kitab *al-Inshâf*, Ibn al-Anbâri dalam pendahuluan buku tersebut menyatakan bahwa sekelompok *fuqahâ'* yang *muta'addibîn* dan sastrawan yang *mutafaqqihîn* sedang giat belajar bahasa Arab di Madrasah al-Nizhâmiyyah. Mereka memintanya untuk menyusun kitab yang mencakup masalah-masalah *khilâfiyah* yang populer di antara ahli-ahli Nahu Kufah dan Basrah yang sejalan dengan masalah-masalah *khilâfiyah* antara Imâm al-Syâfi'i dan Abû Hanîfah agar menjadi buku yang pertama yang disusun secara teratur dalam *Ilm al-'Arabiyyah*. Ibn al-Anbâri lalu menyusunnya dengan metode seperti itu, karena metode seperti itu belum ada seorang pun dari golongan salaf yang menggunakannya.³⁵

Kajian yang dilakukan Ibn al-Anbâri tentang masalah-masalah *khilâfiyah nahwiyyah*

³⁴Ibn al-Anbâriy, *al-Inshâf*, h. 380-381.

³⁵*Ibid.*, h. 3.

adalah salah satu yang terpenting yang dapat ditelusuri dan menjadi pedoman utama bagi peneliti selanjutnya. Sa'îd al-Afgâni mengatakan bahwa terdapat pengaruh ilmu-ilmu agama yang jelas dan nyata pada ilmu-ilmu bahasa secara keseluruhan, baik secara materi maupun metode. Merujuk pada *al-Iqtirâh* karya al-Suyûthî didapati bahwa mereka menyatakan dengan jelas bahwa mereka membuat *khilâfiyah* dalam Nahu dan diskusi-diskusi berbagai masalahnya yang bersifat *ushûl* seperti khilafiyah *ushûl al-fiqh* antara Syâfi'iyah dan Hanafiyyah.³⁶ Meskipun bisa menjaga konsistensi dalam keilmuan, namun sepertinya Ibn al-Anbâri juga tidak bisa terlepas dari faktor-faktor sosiolinguistik yang melingkupi bahasa Arab itu sendiri. Terdapat keterpengaruhannya Ibn al-Anbâri yang begitu besar terhadap ilmu-ilmu keagamaan dan persoalan-persoalan yang berkembang pada masa itu dalam menyusun dan menguraikan pemikirannya tentang Nahu dan juga masalah-masalah *khilâfiyah nahwiyyah*. Keterpengaruhannya Ibn al-Anbâri tidak hanya pada materi, tetapi juga pada metode penulisan, penyelesaian masalah serta situasi sosiolinguistik yang ada dan berkembang pada saat itu.

Pandangan Ibn al-Anbâri tentang *Khilâfiyyah Nahwiyyah*

Pada dasarnya *khilâfiyyah nahwiyyah* terpolarisasi pada beberapa kategori. Kategori pertama adalah *khilâfiyyah* yang didasarkan pada perbedaan dialek atau *lahjah*. Contoh dalam kategori ini adalah ketidaksetujuan al-Mubarrad terhadap Abû Hayyân yang berpendapat bahwa الإسم المقصور الإسم المشى adalah seperti الإسم المقصور karena itu *alif tatsniyah*-nya adalah tetap, baik dalam posisi *rafa'*, *nasab* maupun *jarr*. Abû Hayyân merujuk pendapatnya tersebut pada Banu al-Zubair, Kasy'am, Hamadan, Kinânah, Banu al-Anbar dan Bakr bin Wâil.³⁷ Kategori kedua adalah perbedaan pada masalah *i'râb*, bacaan, *harf*, urutan kata dalam kalimat dan istilah dalam Nahu. Kategori ketiga adalah perbedaan pendapat dalam satu aliran, misalnya al-Kisâi berpendapat bahwa أو me-*nashab*-kan الفعل المضارع dengan dirinya sendiri, sedangkan al-Farra' mengatakan bahwa huruf أو menasabkan الفعل المضارع dengan pengganti, bukan dengan dirinya sendiri. Kategori keempat adalah perbedaan dua aliran karena perbedaan metode yang digunakan. Sementara itu, yang disebut *al-masâil al-mukhtalafah* di kalangan ahli Nahu adalah masalah-masalah yang berkaitan dengan Nahu, yaitu masalah yang berhubungan dengan *i'râb*, masalah berkaitan dengan *tarkib*, tentang arti *harf* dan masalah *'âmil*.

Seperti yang dikemukakan di atas, pemikiran Ibn al-Anbâri mengenai masalah-masalah *khilâfiyyah nahwiyyah* termaktub dalam bukunya *al-Inshâf*. *Al-Inshâf* mempunyai metode tersendiri dan gaya penyusunan yang baru yang belum ada sebelumnya. Di luar dugaan buku ini tidak memuat banyak perdebatan. Namun demikian, tidak dimaksudkan untuk mengurangi masalah-masalah *khilâfiyyah*, tetapi menyingkat pembahasan hanya

³⁶Sa'îd al-Afgâniy, *Fî Ushûl al-Nahwu* (t.t.p.: al-Maktab al-Islâmî, t.t.), h. 227.

³⁷Rizq al-Thawîl, *al-Khilâf Baina al-Nahwiyyîn*, h. 28.

pada yang populer saja. Kemudian alurnya mengikuti metode masalah-masalah *khilâfiyah* dalam fikih antara Imam al-Syâfi'i dan Abû Hanîfah. Dari segi sumber dalil hukum (*ushûl al-istinbath*) yang digunakan, Imam Abû Hanîfah secara berurutan berpegang pada *al-Kitâb, al-Sunnah, Qaul al-Shahâbah, al-Ijmâ', al-Qiyâs, al-Istihsân* dan *al-'Urf*. Jika terjadi pertentangan antara *qiyâs* dan *istihsân*, Abû Hanîfah meninggalkan kias dan berpegang kepada *istihsân* karena adanya pertimbangan maslahat. Sementara itu, sumber dalil Imam al-Syâfi'i adalah *al-Kitâb, al-Sunnah, al-Ijmâ'* dan *al-Qiyâs*. Kadang-kadang Imâm al-Syâfi'i juga menggunakan *al-Istishhâb* dan *Mashlahah al-mursalah* sebagai sumber dalil. Imâm al-Syâfi'i tidak mengakui *istihsân* sebagai dalil hukum.³⁸

Di dalam *al-Inshâf* Ibn al-Anbâri mengemukakan 121 *khilâfiyah nahwiyyah*. Dalam membahas *khilâfiyah nahwiyyah* antara Basrah dan Kufah, metode yang digunakan Ibn al-Anbâri adalah dengan terlebih dahulu mengemukakan pendapat aliran Kufah dengan dalil-dalilnya, baru kemudian mengemukakan pendapat aliran Basrah dan argumentasi mereka. Di akhir pembahasan Ibn al-Anbâri menambahkan komentar dan penjelasannya terkait masalah yang dibahas. Dari sekian masalah *khilâfiyah nahwiyyah* yang dibahas, Ibn al-Anbâri mendukung aliran Kufah hanya dalam tujuh masalah, dalam dua masalah Ibn al-Anbâri mempunyai pendapat sendiri dan selebihnya ia mendukung pendapat aliran Basrah.

Persoalan *khilâfiyah* pertama yang menarik perhatian Ibn al-Anbâri adalah perbedaan tentang asal derivasi kata الاسم. Ibn al-Anbâri mengatakan bahwa aliran Kufah berpendapat bahwa kata الاسم diderivasi dari kata الوسم yang berarti العلامة (tanda). Menurut Ibn al-Anbâri, aliran Basrah berpendapat bahwa kata الاسم diderivasi dari kata السمو yang berarti العُلُو (tinggi). Aliran Kufah beralasan bahwa kata الاسم diderivasi dari kata الوسم karena الوسم secara bahasa berarti tanda. الاسم adalah penanda dari kata yang ditandai dan menjadi tanda untuk mengenalnya, misalnya kata زيد atau عمرو menunjukkan sesuatu yang telah ditandai sehingga menjadi tanda bagi kata itu. Karena itu aliran Kufah berpendapat bahwa kata الاسم diderivasi dari kata الوسم. Memperkuat hal ini Abû al-'Abbâs Ahmad bin Yahyâ Tsa'lab menyatakan bahwa الاسم adalah tanda yang disematkan pada sesuatu yang dikenal dengan tanda itu. Menurut Tsa'lab asal kata اسم adalah وسم, kemudian dihilangkan huruf الواو yang berposisi pada الفاء dan ditambahkan الألف sebagai pengganti huruf yang dihilangkan. Pola kata الاسم adalah إعْلٌ karena telah dihilangkan الفاء-nya.³⁹

Mengenai asal derivasi kata الاسم ini, aliran Basrah menyatakan bahwa kata الاسم diderivasi dari kata السمو karena kata السمو secara bahasa berarti (tinggi). Menurut aliran Basrah, dikatakan عَلَا - يَتَعَلَّو - تَعَلُّوا jika عَلَا (tinggi) dan dari sinilah muncul penamaan langit dengan سماء karena ketinggiannya dan الاسم lebih tinggi dari yang dinamai (المسمى) dan menunjukkan segala yang berada di bawahnya dari segi makna. Karena itu Abû al-

³⁸Romli SA, *Muqâranah Madzahib fi Ushûl*, h. 47-50.

³⁹Ibn al-Anbâri, *al-Inshâf*, h. 6.

'Abbâs Muḥammad bin Yazîd al-Mubarrad mengatakan bahwa الاسم adalah kata yang menunjukkan المسمى yang di bawahnya. Ketika الاسم berada di atas المسمى dan dari segi makna lebih tinggi dari yang di bawahnya, ini menunjukkan bahwa الاسم diderivasi dari kata السمو bukan kata الوسم. Selain itu, ada yang berpendapat bahwa kata الاسم diderivasi dari kata السمو karena kata itu ada tiga kelompok, yaitu الحرف dan الاسم ، الفعل.⁴⁰

Terkait persoalan ini, Ibn al-Anbârî menyatakan bahwa pendapat aliran Kufah bahwa kata الاسم diderivasi dari kata الوسم yang berarti العلامة (tanda) dan الاسم adalah tanda untuk yang diberi nama dan penanda untuk mengenalnya, meskipun secara makna benar tetapi salah dari segi lafal. Dari segi pembentukan kata, sudah semestinya menjaga kata itu sendiri. Bentuk kesalahan aliran Kufah dari segi lafal menurut Ibn al-Anbârî ada lima.

Pertama, sudah ada *ijma'* bahwa huruf hamzah pada awal kata adalah hamzah pengganti, dan bolehnya hamzah jadi pengganti jika yang dihilangkan adalah pada اللام bukan pada الفاء. Sebagai contoh, huruf الواو pada kata بَنَوُ diganti dengan huruf الهمزة di awalnya sehingga menjadi ابْنٌ. Jika yang dihilangkan adalah الواو pada الفاء, misalnya menghilangkan الواو pada kata وَعَدُ، maka bukan menjadi إِعْدُ tetapi عِدَّةُ dengan menambahkan (ة) الهاء pada akhir kata. Menurut *qiyâs*, jika dihilangkan لام-nya, maka diganti dengan huruf hamzah di awal kata, dan jika dihilangkan فاء-nya, maka diganti dengan huruf (ة) الهاء di akhir kata. Tidak ada dalam *qiyâs* menghilangkan الفاء dan menggantinya dengan الهمزة di awal kata. Karena itu jika huruf hamzah yang terletak di awal adalah hamzah pengganti, maka itu berarti yang dihilangkan adalah اللام bukan الفاء.⁴¹ Ini menunjukkan kata الاسم diderivasi dari kata السمو bukan الوسم.

Bentuk kesalahan aliran Kufah yang kedua menurut Ibn al-Anbârî tampak pada kata وَسَمَّيْتَهُ. Jika kata الاسم diderivasi dari kata الوسم maka seharusnya menjadi أَسَمَّيْتَهُ. Jika dikatakan وَأَسَمَّيْتَهُ، maka ini menunjukkan kata الاسم diderivasi dari kata السمو karena asalnya adalah أَسَمَّوْتُ، di mana الواو yang terletak pada الام dan jatuh pada huruf keempat diganti dengan الياء seperti pada kata أَعْلَيْتُ dan أَدْعَيْتُ yang berasal dari kata أَعْلَوْتُ dan أَدْعَوْتُ.⁴² Adanya keharusan mengganti الواو dengan الياء jika jatuh pada huruf keempat diqiyaskan pada pembentukan المضارع dari الفعل الماضي، seperti pada kata يُعَلِّي، يُدْعِي، dan يُسَمِّي yang asalnya adalah يُعَلِّو، يُدْعَو، dan يُسَمِّو. Wajibnya mengganti الواو dengan الياء pada bentuk المضارع karena الواو tersebut berharakat *sâkin* dan sebelumnya berharakat *kasrah*.

Kesalahan aliran Kufah yang ketiga menurut al-Anbârî tampak dari bentuk *tashghîr* dari الاسم adalah سُمِّي. Jika kata الاسم diderivasi dari kata الوسم maka bentuk *tashghîr*-nya mestilah وَسَمِّمٌ، sebagaimana bentuk *tashghîr* زِنَّةٌ adalah وَزَيْنَّةٌ dan bentuk *tashghîr* عِدَّةٌ

⁴⁰*Ibid.*

⁴¹*Ibid.*, h. 8-10.

⁴²*Ibid.*, h. 10-11.

adalah وَعَيْدَةٌ.⁴³ Perlu diketahui bahwa dalam pembentukan kata melalui *tashghîr* harus mengembalikan kata pada bentuk asalnya. Karena bentuk *tashghîr*-nya adalah سُمِّيَ, maka ini menunjukkan bahwa kata الاسم diderivasi dari kata السمو bukan الوسم.

Bentuk kesalahan aliran Kufah yang keempat menurut al-Anbâri tampak dari bentuk *tabbîr* dari الاسم adalah أسماء. Jika kata الاسم diderivasi dari kata السمو, maka bentuk *tabbîr*-nya adalah أواسم atau أواسيم. Karena itu, jika bentuk *tabbîr*-nya adalah أسماء maka mau tidak mau kata الاسم diderivasi dari kata السمو bukan الوسم.⁴⁴

Menurut al-Anbâri, bentuk kekeliruan aliran Kufah yang kelima dari segi pembentukan kata tampak dari kebiasaan orang Arab yang mengatakan سُمِّيَ seperti halnya عَلِيَ. Asal kata سُمِّيَ adalah سُمُو. Orang Arab mengganti huruf الواو dengan الفاء untuk memberinya harakat dan memberi harakat *fatḥah* huruf yang sebelumnya. Karena itulah kata tersebut menjadi سُمِّيَ.⁴⁵

Persoalan *khilâfiyyah nahwiyyah* yang banyak menyita perhatian Ibn al-Anbâriy adalah masalah *âmil*. Al-Jurjâni mengatakan bahwa *âmil* adalah segala yang mengharuskan suatu keadaan akhir kalimat menjadi *marfû‘*, *manshûb*, *majrûr* atau *sukûn*. Teori *âmil* berkembang semasa ‘Abd Allâh bin Abî Ishâq al-Ḥadhrami, lalu diteliti lagi oleh Isâ bin ‘Umar. Peletakkan dasar teori ini telah dimulai oleh Khalîl bin Ahmad al-Farâhîdî dan dilanjutkan oleh muridnya Sibawaihi dengan mengarang sebuah kitab yang di dalamnya terdapat penjelasan tentang teori *âmil* dan pembagian *kalâm* kepada *isim*, *fi‘il* dan *ḥarf*. Abd al-Qâhir al-Jurjâni menyusun sebuah kitab yang berjudul *‘Awâmil al-Jurjâni* yang secara khusus membahas masalah *âmil* pada awal abad ke-11 M.⁴⁶ Teori *âmil* ini ditolak oleh Ibn Jinni (330-392 H). Ibn Jinni berpendapat bahwa sebenarnya yang me-*rafa‘*-kan, me-*nashab*-kan, men-*jar*-kan, dan men-*jazam*-kan kata adalah *mutakallim* (pembicara) sendiri, tidak oleh sesuatu yang lain.⁴⁷ Pendapat Ibn Jinni ini kemudian diikuti oleh Ibn Madhâ al-Qurthubi, seorang ulama Nahu dari Andalusia.⁴⁸ Ulama Nahu yang mencoba melakukan kompromi adalah al-Râhî. Al-Râhî berpendapat bahwa penyebab setiap makna dalam kata ialah si pembicara, begitu pula pembuat tanda-tanda *ir‘âb*. Namun kemudian, penandaan kata dengan ciri-ciri *ir‘âb* itu yang ada pada pembicara dipindahkan ke kata sebagai media yang mana ada di dalamnya. Dengan demikian, menurut al-Râhî predikat *âmil* yang ada pada pembicara pindah ke kata.

Ada banyak kasus tentang *âmil* yang dikemukakan oleh Ibn al-Anbâriy di dalam *al-Inshâf*. Menyangkut masalah *âmil*, ulama Nahu membagi *âmil* menjadi dua bagian, yaitu *âmil lafzhî* dan *âmil ma‘nawî*. *âmil lafzhî*, yaitu *âmil* yang berbentuk lafal, seperti *isim*, *fi‘il*

⁴³*Ibid.*, h. 13.

⁴⁴*Ibid.*, h. 14.

⁴⁵*Ibid.*, h. 15.

⁴⁶Abd al-Ḥamîd Musthâfâ, “Nazariyyah al-‘Âmil fi al-Nahw al-‘Arabi wa Dirâsah al-Tarâkîb,” dalam *Jâmi‘ah Dimasyq*, Jilid XVIII, h. 47-48.

⁴⁷Ibn Jinni, *al-Khashâ‘ish*, Juz I (Beirut: Dâr ‘Alam al-Kutub, 2006), h. 117.

⁴⁸Ibn Madhâ‘ al-Qurthûbî, *al-Radd ‘ala al-Nuḥâh* (Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1982), h. 82.

dan *ḥarf*. *ʿĀmil ma'nāwī*, yaitu *ʿāmil* yang tidak berbentuk lafal. Sebagai contohnya adalah *ʿāmil* yang me-*rafa*'-kan مبتدأ. Tidak adanya *ʿāmil lafzhi* merupakan *ʿāmil ma'nawī* sehubungan dengan *rafa*'-nya الفعل المضارع dan مبتدأ.

Dari segi penggunaan istilah, terdapat perbedaan istilah yang digunakan aliran Basrah dengan istilah yang digunakan aliran Kufah dalam kajian Nahu. Ibn Al-Anbâri mencatat aliran Kufah menggunakan istilah النعت, sementara aliran Basrah menggunakan istilah الصفة. Aliran Kufah menggunakan istilah المكني والكناية, sedangkan aliran Basrah menggunakan istilah الضمير. Aliran Kufah memakai istilah الخلاف, sementara aliran Basrah menggunakan istilah الظرف. Aliran Kufah menggunakan istilah الفعل الدائم, sementara aliran Basrah menggunakan istilah اسم الفاعل. Aliran Kufah menggunakan istilah ل أشباه المفعول مطلق و مفعول لأجله و مفعول معه, sedangkan aliran Basrah menggunakan istilah الترجمة, sementara aliran Basrah menggunakan istilah البدل. Aliran Kufah menggunakan istilah التفسير, sementara aliran Basrah menggunakan istilah التمييز. Aliran Kufah menggunakan istilah ما يجري وما لا يجري, sementara aliran Basrah menggunakan istilah المصروف والممنوع من الصرف. Aliran Kufah menggunakan istilah حروف الجحد, sementara aliran Basrah menggunakan istilah حروف النفي. Apabila ditelusuri kitab-kitab Nahu yang beredar, akan ditemukan bahwa istilah yang digunakan dalam pembahasan Nahu lebih banyak menggunakan istilah-istilah Nahu aliran Basrah. Ini menandakan istilah-istilah Nahu aliran Basrah lebih populer jika dibandingkan dengan istilah-istilah Nahu aliran Kufah.

Penutup

Dari studi terhadap *al-Inshâf* dapat dijelaskan bahwa *khilâfiyah nahwiyyah* pada dasarnya terpolarisasi pada beberapa kategori, yakni *khilâfiyah* yang didasarkan pada perbedaan dialek atau *lahjah*, *khilâfiyah* terkait masalah *i'râb*, *qirâ'ah*, *ḥarf*, urutan kata dalam kalimat dan istilah dalam Nahu, *khilâfiyah* pendapat dalam satu aliran, dan *khilâfiyah* dua aliran karena perbedaan metode yang digunakan. Dari segi tematik *khilâfiyah nahwiyyah* antara aliran Basrah dan Kufah dapat dikelompokkan menjadi tiga kelompok, yaitu *mas'alah ushûliyyah*, *mas'alah maudhû'ât nahwiyyah*, dan *mas'alah juz'iyyah*.

Mas'alah ushûliyyah berkenaan dengan *manâhij nahwiyyah*, seperti *simâ'*, *qiyâs* dan *istishhâb*. *Mas'alah maudhû'ât nahwiyyah* berkaitan dengan masalah *i'râb* (perubahan harakat pada akhir kata), *istiqâq* (derivasi kata), *taqsîm al-fi'l* (pembagian kata kerja), *tadhîm* (makna yang terkandung dalam kata), *dhamâ'ir* (kata ganti), dan *adawât nahwiyyah* (partikel). *Mas'alah juz'iyyah* adalah masalah-masalah yang berkembang dari *maudhû'ât nahwiyyah*. *Mas'alah juz'iyyah* ini banyak sekali. Ada lebih dari seratus *mas'alah nahwiyyah* dalam kajian Nahu.

Studi Ibn al-Anbâri terhadap masalah-masalah *khilâfiyah nahwiyyah* dilakukan pasca masa kejayaan dua aliran besar Kufah dan Basrah. Dengan demikian, diasumsikan

Ibn al-Anbâri mampu menjaga konsistensi dan menjauhkan diri dari pengaruh ketokohan seseorang atau aliran. Meskipun demikian, kecenderungan Ibn al-Anbâri dapat diidentifikasi dengan mudah. Kecenderungan ini dapat dengan mudah diketahui karena hampir 95% dari *khilâfiyah nahwiyyah* yang dibahas, Ibn al-Anbâri menyetujui pendapat aliran Bahsrah. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa alur fikir Ibn al-Anbâri lebih selaras dengan Nahu aliran Basrah.

Pustaka Acuan

- Abû al-Makârim, 'Alî. *Taqwîm al-Fikr al-Nahwî*. Beirut: Dâr al-Tsaqâfah, t.t.
- Al-'Ukbariy, Abî al-Baqâ'. *al-Tabyîn 'an Mazâhib al-Nahwiyyin al-Bashariyyin wa al-Kûfiyyin*, diedit oleh 'Abd al-Rahmân bin Sulaymân al-'Utsaymîn. Riyadh: Maktabah al-'Ubaykân, 2000.
- Al-Afgâni, Sa'îd. *Fî Ushûl al-Nahw*. t.t.p.: al-Maktab al-Islâmiy, t.t.
- Al-Anbâri, Kamâl al-Dîn Abî al-Barakât 'Abd al-Rahmân bin Muḥammad bin Abi Sa'îd al-Nahwi. *Al-Bayân fi Gharîb al-Qur'ân*, diedit oleh Thâhâ 'Abd al-Ḥamîdit, Juz I. Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Âmmah li al-Ta'lîf wa al-Nasyr, 1980.
- Al-Anbâri, Kamâl al-Dîn Abî al-Barakât 'Abd al-Rahmân bin Muḥammad bin Abi Sa'îd al-Nahwi. *Al-Inshâf fi Masâ'il al-Khilâf bayn al-Nahwiyyîn: al-Bashariyyîn wa al-Kûfiyyîn*, diedit oleh Muḥammad Muḥyi al-Dîn 'Abd al-Ḥamîd. t.t.p.: Dâr al-Fikr, t.t.
- Al-Anbâri, Kamâl al-Dîn Abî al-Barakât 'Abd al-Rahmân bin Muḥammad bin Abi Sa'îd al-Nahwi. *Luma' al-Adillah fi Ushûl al-Nahw*. Sûriah: Maktabah al-Jâmi'ah al-Sûriah, 1957.
- Al-Anbâri, Kamâl al-Dîn Abî al-Barakât 'Abd al-Rahmân bin Muḥammad bin Abi Sa'îd al-Nahwi. *Nuzhah al-Alubbâ'i fi Tabaqât al-Udabâ'î*, diedit oleh Muḥammad Abû al-Fadh al-Ibrâhîm. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1998.
- Al-Jazurî, Abû al-Khair Muḥammad bin Muḥammad. *Al-Nasyr fi Qirâ'ât al-'Asyr*. Dâr al-Kutub al-'ilmiyyah, t.t.
- Al-Junudî, Ahmad Ilm al-Dîn. "Fî al-I'râb wa Musykilâtiḥ," dalam *Majallah Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah*, Jilid XXXXII. Beirut: Dâr al-Fikr, 1990.
- Al-Nawâjij, Asyraf Mâhir Maḥmûd. *Musthalahât 'Ilm Ushûl al-Nahwi: Dirâsah wa Kisyâf Mu'jami*. Kairo: Dâr al-Gharîb, 2001.
- Al-Qiftî, Jamâl al-Dîn Abî al-Ḥasan 'Alî bin Yûsuf. *Inbâh al-Ruwâh 'Alâ Anbâh al-Nuḥâh*, diedit oleh Muḥammad Abû al-Fadhîl Ibrâhîm, Juz II. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1986.
- Al-Qurtubî, Ibn Madhâ'. *Al-Radd 'ala al-Nuḥâh*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1982.
- Al-Râjih, 'Abduh. *Al-Nahw al-'Arabî wa al-Dars al-Ḥadîts*. Beirut: Dâr al-Tsaqâfah, 1986.
- Al-Râjih, 'Abduh. *Durûs fi Mazâhib al-Nahwiyyah*. Beirut: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1980.

- Al-Suyûthi, Al-Hafizh Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân. *Bughyah al-Wu‘âh fî Thabaqât al-Lughawiyyin wa al-Nuḥah*, Juz II. Mesir: Dâr al-Fikr, 1979.
- Al-Thanthawî, Muḥammad. *Nasy‘ah al-Naḥw wa Târikh ‘Asyhar al-Nuḥâh*. Kairo: Dâr al-Manâr, 1991.
- Al-Thawîl, al-Sayyid Rizq. *Al-Khilâf Bain al-Naḥwiyyîn: Dirâsah, wa Tahlîl wa Taqwîm*. Makkah: Jâmi‘ah Umm al-Qurâ, 1984.
- Al-Zubaydi, Abû Bakr Muḥammad bin al-Ḥasan al-Andalûsi. *Thabaqât al-Naḥwiyyin wa al-Lughawiyyin*, diedit oleh Muḥammad Abû al-Fadhal Ibrâhîm, Cet. 2. Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1998.
- Dhayf, Syauqi. *Al-Madqris al-Naḥwiyyah*. Kairo: Dâr al-Ma‘rifah, 1984.
- Ḥasân, Tamâm. *Al-Ushûl*. Kairo: Maktabah al-Khânaji, 1982.
- Ibn Jinnî. *al-Khasâ’is*. Beirut: Dâr ‘Alam al-Kutub, 2006.
- Ma‘luf, Louis. *Al-Munjid fî al-Lughah wa al-A‘lâm*, cet. 26. Beirut: Dâr al-Masyriq, 1986.
- Mau‘id, Muḥammad Athâ. ‘Muḥammad bin al-Qâsim al-Anbâri (271-328 H) wa Juhûduh fî al-Naḥw wa al-Sharf wa al-Lughah. Beirut: Dâr al-Fikr al-Ma‘âshir, 2000.
- Mau‘id, Muḥammad. *Al-Dars al-Naḥwi: Umm Madrasah Naḥwiyyah*. Damaskus: Dâr Sa‘d al-Dîn, 2005.
- Musthâfâ, ‘Abd al-Ḥamîd. “Nazhariyyah al-‘Âmil fî al-Naḥw al-‘Arabi wa Dirâsah al-Tarâkib,” dalam *Jâmi‘ah Dimasyq*, Jilid XVIII. Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.
- Nihlah, Maḥmud Aḥmad. *Ushûl al-Naḥw al-‘Arabi*. Iskandariyah: Dâr al-Ma‘rifah al-Jami‘iyyah, 2003.
- Romli. SA. *Muqâranah Mazâhib fî Ushûl*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999.
- Syalthut, Muḥammad dan Muḥammad ‘Ali al-Sayis. *Perbandingan Madzhab dalam Masalah Fikih*, terj. Ismuha, Cet. 2. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- ‘Umar, Ahmad Mukhtar. *al-Baḥts al-Lughawî ‘Inda al-‘Arab*. Kairo: Dar al-Kutub, 1977.