

**METODE QIYĀS SEBAGAI LANDASAN
EPISTEMOLOGI NAḤWU**
(Studi tentang Metode Qiyās dan Kedudukannya
dalam *Taq'īd an-Naḥwi*)

Nana Jumhana

Dosen Jurusan Pendidikan Bahasa Arab
Fakultas Tarbiyah dan Keguruan IAIN SMH Banten
naqib_nuhat@yahoo.co.id

Abstract

Qiyās (analogy) is one of several methods which had been used by Arabic linguist since the first generation until those who lived in the second century of Hijriyah in formulating Arabic grammars next to Sama' (orally transmitted material). The formulation of the grammars was aimed at conservating Arabic from any kinds of inference, considering that it was not only a mere treasure of the Arab, but also language of Islam after the revelation of Alqur'an. As an ephistemological basis of Arabic synthax, Qiyās serves as an analogy to some eloquent saying of the ancient Arabs. In so doing, Qiyās consists of four components: 1) maqīs 'alaih (the source to which one thing is comparred), 2) maqīs (the respected object to be comparred), 3) 'illah (the simmilar aspect/s the both share), and 4) hukm (the verdict in search). In terms of it's kind, linguists devide it into three kinds: 1) qiyās al-'illah, 2) qiyās aṭ-ṭard, and qiyās as-syibhi. Even though some linguists argue against the using of Qiyās in formulating grammars, particularly for it is not in line with sima', also for it is considered to be built on subjective rationalisation, Qiyās is of great significance in language theorizing. The significance of Qiyās is not limited to the products demonstrated by traditional linguists. It also applies to our time too, particularly in developing Arabic language in all of it's aspects.

Keyword: *Qiyās Method, Taq'īd al-Naḥwi, Māzhab Baṣrah, Māzhab Kufah*

Abstrak

Qiyās merupakan salah satu dalil yang dijadikan sumber pembakuan kaidah ilmu Naḥwu setelah sama' atau naql. Penggunaan Qiyās sebagai dalil atau metode formulasi kaidah Naḥwu (taq'īd an-naḥwi) telah dilakukan oleh para ulama Naḥwu generasi pertama, dan diteruskan oleh para ulama Naḥwu abad II Hijriyah sebagai upaya untuk menjaga kemurnian bahasa Arab, mengingat bahasa Arab bukan hanya sebatas khazanah budaya bangsa Arab semata, namun lebih dari itu merupakan bahasa Agama Islam dan bahasa Al-Qur'an. Qiyās sebagai salah satu landasan epistemology ilmu Naḥwu, merupakan proses analogi terhadap kaidah yang sudah baku, yang merupakan hasil istiqrā' dari perkataan penutur bahasa Arab yang fasih. Dalam proses formulasi kaidah Naḥwu dengan menggunakan metode Qiyās, ada empat rukun yang harus terpenuhi, yaitu 1) adanya asal (maqīs 'alaihi), 2) cabang (maqīs), 3) illah atau alasan, dan 4) hukum. dari segi jenisnya, para ulama membagi al-qiyās kepada tiga macam, yaitu qiyās al-'illah, qiyās aṭ-ṭard, dan qiyās as-syibhi.

Walaupun penggunaan metode Qiyās dalam formulasi kaidah ilmu Naḥwu sempat menimbulkan perdebatan di kalangan para ulama Naḥwu, karena sebagian ulama menganggap Qiyās itu berlawanan dengan sama', dan rasionalitas serta penalaran yang menjadi ciri khas Qiyās cenderung subjektif, namun urgensi metode Qiyās dalam pembakuan kaidah Naḥwu sangat diperlukan dan memiliki kedudukan yang sangat penting dalam proses pembakuan qaidah Naḥwu (taq'īd an-naḥwi). Peran penting yang dimiliki Qiyās sebagai sebuah metode formulasi kaidah Naḥwu (taq'īd an-naḥwi) tersebut, tidak hanya terbatas pada masa proses kodifikasi kaidah Naḥwu ('aṣhr al-ihtijāj) semata, namun hingga saat ini pun metode Qiyās sesungguhnya masih relevan untuk digunakan, terutama dalam usaha pengembangan bahasa Arab.

Kata Kunci: *Metode Qiyās, Taq'īd al-Naḥwi, Maḥab Baṣrah, Maḥab Kufah*

A. Pendahuluan

Sebagai suatu ilmu yang dipandang telah matang dan mapan, ilmu Naḥwu dirumuskan oleh para ulama melalui proses *ih̥tijāj* (pengambilan dan penetapan hujah) dan *istidlāl* (penetapan dalil) berdasarkan bukti-bukti yang meyakinkan, sehingga menghasilkan kaidah Naḥwu yang berlaku umum. Para ulama Naḥwu hampir seluruhnya sepakat bahwa proses formulasi atau perumusan kaidah Naḥwu dan ilmu bahasa Arab didasarkan pada tiga dalil utama, yaitu *as-sama'*, *al-qiyās*, dan *al-istiṣhāb*.

Metode *as-sama'* adalah metode pembakuan kaidah Naḥwu melalui proses penelusuran, penyimakan, dan pencatatan langsung dari para penutur bahasa Arab yang fasih. Metode ini dilakukan dengan sangat selektif yang didasarkan pada teknik tertentu dengan mengacu kepada pembatasan waktu, geografi dan suku Arab tertentu. Adapun metode Qiyās adalah menganalogkan yang bukan *manqūl* (diriwayatkan) kepada yang *manqūl* (diriwayatkan) jika yang dianalogkan tersebut memiliki kesamaan. Sedangkan *al-istiṣhāb* adalah mempertahankan kondisi lafadz pada asalnya ketika tidak ada dalil naqli tentang asal. Masing-masing metode ini memiliki kaidah-kaidah tersendiri walaupun ketiganya saling berkaitan dan saling melengkapi.

Dari ketiga landasan epistemologi Naḥwu yang diungkap di atas, wacana tentang metode Qiyās merupakan salah satu wacana yang menarik untuk didiskusikan. Hal ini cukup beralasan, mengingat para ulama memandang Qiyās sebagai metode utama dan dominan dalam proses formulasi Naḥwu, karena Naḥwu merupakan sebuah ilmu tentang kaidah-kaidah yang disimpulkan melalui induksi perkataan orang Arab. Selain itu, penggunaan Qiyās dalam formulasi kaidah Naḥwu juga sempat menimbulkan perdebatan di kalangan para ulama Naḥwu. Walaupun *as-sama'* dan Qiyās telah berhasil menyempurnakan konstruksi formulasi penyusunan kaidah Naḥwu (*taqīd an-naḥwi*), namun sebagian ulama menganggap Qiyās itu berlawanan dengan *as-sama'*, karena rasionalitas yang tercermin dalam Qiyās tidak selalu sesuai dengan realitas, yang menjadi ciri utama *as-sama'*. Begitu pula penalaran yang menjadi ciri khas Qiyās cenderung subjektif, sedangkan periwayatan (*as-sama'*) cenderung objektif.

Fenomena Qiyās seperti diungkap tersebut, mendorong penulis untuk mencoba mengangkat tulisan yang berkaitan dengan penggunaan Qiyās sebagai metode dalam pembakuan kaidah

Naḥwu. Pembicaraan tentang Qiyās dalam tulisan ini meliputi pengertiannya, rukun-rukunnya, serta kedudukannya sebagai salah satu landasan epistemologi ilmu Naḥwu. Pada bagian akhir, tulisan ini juga akan mengungkap penggunaan metode Qiyās dalam perspektif dua Mazhab utama ilmu Naḥwu, yaitu Mazhab Baṣrah dan Kufah.

B. Pengertian Qiyās

Secara bahasa, Qiyās berarti ukuran. Kata ini merupakan bentuk masdar dari kata قَاسٍ. contoh kata ini dalam kalimat adalah : قَاسَتِ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ مَقَاسَةً وَقَاسَا أَي قَدَرْتَهُ : yang berarti mengukur sesuatu.¹ Sementara itu, Khadijah al-Hudaiti menyatakan bahwa *al-qiyās* secara bahasa juga sering digunakan untuk makna *Taswiyah* (menyamakan atau memadankan) antara dua hal, baik bersifat materi maupun maknawi. Contohnya: قَاسَ عَلَى كَذَا . Dalam bahasa Arab sering ada ungkapan : فُلَانٌ لَا يَقَاسُ بِفُلَانٍ artinya “si fulan tidak dapat disamakan atau disepadankan dengan si fulan”.²

Sedangkan menurut istilah ushul Naḥwu, sebagaimana diungkapkan Ibnu al-Anbari, *al-Qiyās* adalah: تَقْدِيرُ الْفَرْعِ بِحُكْمِ "الأصل" yang berarti menganalogikan hukum cabang dengan menggunakan hukum asal. Definisi lain menyatakan: حَمْلُ فَرْعٍ عَلَى أَصْلِ بَعْضِهَا artinya: menganalogikan hukum cabang terhadap hukum asal dengan *illah* tertentu. Atau الحَاقُ الْفَرْعَ بِالْأَصْلِ بِجَامِعٍ yang berarti : “ mengikutsertakan hukum cabang kepada hukum asal karena adanya “*jāmi’* (persamaan) *illah* di antara keduanya. Ketiga pengertian ini menurut Ibnu al-Anbari memiliki kedekatan dan kesamaan maksud.³

Menurut Tammām Ḥassan, Qiyās di kalangan ulama Naḥwu dikategorikan menjadi dua macam yaitu *al-qiyās al-Isti’ māli* dan *al-qiyās an-naḥwi*. *al-Qiyās al-Isti’ māli* menurut Tammām Ḥassan adalah انتحَاءُ كَلَامِ الْعَرَبِ, yaitu upaya mengikuti perkataan Arab. Sedangkan *al-qiyās an-naḥwi* adalah: حَمْلُ غَيْرِ الْمَنْقُولِ إِلَى الْمَنْقُولِ إِذَا كَانَ "فِي مَعْنَاهُ" yang berarti: “menganalogikan yang bukan *manqūl* (yang diriwayatkan) kepada yang *manqūl* jika yang dianalogikan itu memiliki kesamaan”.⁴ Dengan demikian Qiyās pada kategori pertama bukan merupakan Naḥwu, tetapi aplikasi dari Naḥwu atau peniruan terhadap apa yang biasa digunakan orang Arab dalam berbahasa. Sedangkan Qiyās bentuk kedua merupakan analogi hukum atau kaidah Naḥwu (*qiyās al-ḥukm*). Dengan kata lain *qiyās al-naḥwi* merupakan proses analogi terhadap kaidah yang sudah

baku, yang merupakan hasil *istiqrā'* dari perkataan orang Arab yang fasih. Dalam konteks inilah tampaknya, di kalangan ulama Naḥwu muncul adagium “النحو كله قياس” (Naḥwu seluruhnya adalah Qiyās), untuk menunjukkan bahwa Qiyās merupakan salah satu metode yang utama dalam penyusunan kaidah Naḥwu. Bahkan al-Kisā'i, sebagaimana dikutip al-Suyūṭi, menyatakan: إنما النحو قياس “بتبع” , (Naḥwu adalah Qiyās yang diikuti).⁵

C. Klasifikasi Qiyās

Menurut Ibnu al-Anbari, *Qiyās an-naḥwi* terdiri dari tiga macam, yaitu *qiyās al-'illah*, *Qiyās aṭ-ṭard*, dan *Qiyās as-syibhi*.⁶ Berikut ini penjelasan masing-masing jenis Qiyās tersebut.

1. *Qiyās al-'Illah* (قياس العلة)

Yang dimaksud dengan *qiyās al-'illah* adalah Qiyās yang sesuai atau sama dengan hukum asalnya.⁷ Ibnu al-Anbari mendefinisikan *qiyās al-'illah* dengan definisi sebagai berikut:

“قياس العلة أن يحمل الفرع على الأصل بالعلة التي علق عليها الحكم في الأصل”
“*Qiyās al-'illah* adalah menganalogkan cabang kepada asal dengan *illah* yang melandasi hukum yang terdapat pada asal”.⁸ Contoh yang paling sering disebut untuk Qiyās ini adalah, menganalogkan *i'rāb rafa' na'ib fā'il* terhadap *fā'il* dengan “*illat isnād*” yang terdapat pada keduanya.

Contoh lain yang dapat dikemukakan adalah adanya pendapat ulama Naḥwu yang melarang untuk mendahulukan *khavar* ليس , dengan diQiyāskan (dianalogkan) kepada lafadz عسى , yang *khavarnya* juga tidak boleh didahulukan (تقديم الخبر), dengan *illah* bahwa *fi'l عسى* tersebut adalah *fi'l gair mutaṣarrif* (fiil yang tidak dapat berubah).⁹

Qiyās al-'illah, menurut Ibnu al-Anbari adalah Qiyās yang diterima oleh seluruh ulama Naḥwu dan dapat dijadikan *hujjah* dalam proses pembakuan kaidah Naḥwu. Ibnu Al-Anbari menyatakan: “فأما قياس العلة فهو معمول به بالإجماع عند العلماء كافة”.¹⁰

2. *Qiyās aṭ-Ṭard* (قياس الطرد)

Qiyās aṭ-ṭard menurut al-Anbari adalah: هو الذي يوجد معه العلة ، الحكم وتفقد الإخالة في العلة ، yaitu Qiyās yang mendatangkan hukum, namun tidak ada kesesuaian pada ‘illat nya.¹¹ Dengan demikian, *qiyās aṭ-ṭard* ini adalah Qiyās yang tidak sama atau tidak sesuai dengan hukum asalnya, seperti hukum “*mabni*” yang dikenakan

kepada lafadz ليس, *illah*-nya adalah karena keumuman struktur (لاطراد البناء) pada setiap *fi'l gair mutaṣarrif*. *Illah* seperti ini menurut Tammām Ḥassan tidak sesuai. *Illah* yang sesuai yang dapat diberikan dalam konteks ini adalah “ yang menjadi asal dari setiap *fi'l* adalah *mabni*”. Melakukan *qiyās* (analogi) terhadap asal adalah *illah* yang dapat diterima.¹² Menurut Ibnu al-Anbari, para ulama berbeda pendapat mengenai sah tidaknya *qiyās at-ṭard* ini dijadikan sebagai *hujjah*. Para ulama yang menyatakan *Qiyās* ini dapat dijadikan *hujjah* berpandangan bahwa dalil tentang kesahihan *illah* pada *Qiyās at-ṭard* adalah ‘keumumannya’ dan ‘tidak ada unsur kontradiktif’ (اطرادها وسلامتها عن النقض) yang dapat terdapat pada *Qiyās* ini. Sedangkan bagi ulama yang menolak *Qiyās* ini dijadikan *hujjah* berpandangan bahwa *illah* yang didasarkan pada “keumuman” (اطراد) saja tidak cukup, tetapi harus ada kesesuaian (إخالة). Dengan demikian *illah* ini tidak sah dan *Qiyās* ini tidak layak dijadikan *hujjah*.¹³

3. *Qiyās al-Syibhi* (قياس الشبه)

Ibnu al-Anbari mendefinisikan *qiyās as-syibhi* dengan pengertian sebagai berikut :

“ أن يحمل الفرع على الأصل بضرب من الشبه غير العلة التي علق عليها الحكم في الأصل ”

“menganalogkan cabang kepada asal dengan suatu bentuk kemiripan yang bukan sebagai ‘illat yang melandasi hukum yang terdapat pada asal.”¹⁴

Jenis *Qiyās nahwi* yang ketiga ini ,menurut Tammām Ḥassan adalah *Qiyās* yang *illah*-nya tidak diperhatikan (لم تراع فيه العلة). Contohnya hukum *mu'rāb* yang ditetapkan pada *fi'l mudāri'* karena *fi'l* ini menyerupai atau mirip dengan *ism fā'il* dari segi harakat dan sukunnya. Ada pendapat yang menyatakan bahwa lafadz يضرب menyerupai lafadz ضارب. Karena lafadz ضارب yang merupakan *ism fā'il* adalah *mu'rab*, maka lafadz yang menyerupainya pun, yaitu يضرب harus *mu'rab*. Dengan demikian, *illah* yang menjadi kesamaan kedua lafadz ini sama-sama *mu'rab* adalah menganalogkan *fi'l* kepada *ism* dalam segi harakat dan sukunnya, padahal *illah* ini bukan yang mewajibkan hukum *mu'rab* kepada *fi'l mudāri'*.¹⁵

Selain kemiripin dari segi lafadz, sebagaimana diungkap di atas, kemiripan yang dimaksud dalam *Qiyās* ini juga bisa dari segi

maknanya. Misalnya *ism fi'l*, seperti lafadz *مكتك ، أمامك ، عليك*, memiliki kemiripan dari segi makna dengan *fi'l-fi'l* yang digantikan oleh *ism-ism* tersebut, yaitu, *تقدم ، اثبت ، الزم*. Karena kemiripan inilah, maka ulama Nahwu Mazhab Kufah membolehkan mendahulukan (*taqdīm*) *ma'mūl ism fi'l* atas *ism-ism fi'l* tersebut, dengan menganalogkan kepada *fi'l-fi'l* yang semakna dengan *ism fi'l* tersebut, yang juga boleh mendahulukan *ma'mūlnya*.

Sebagaimana *qiyās al-illah*, *qiyās as-syibhi* juga merupakan Qiyās yang benar dan dibolehkan untuk dijadikan *hujjah*, karena kemiripan cabang atas asal menuntut kesamaan hukum di antara keduanya.¹⁶ Sementara itu, as-Suyuti juga mengklasifikasikan Qiyās ke dalam empat macam, yaitu :¹⁷

- 1) Qiyās cabang kepada asal (*حمل فرع على أصل*), misalnya *mengi'lal* lafadz *jama'* karena dianalogkan kepada bentuk *mufrad*-nya, seperti *قيمة* dan *قيم*, *ديم* dan *ديمة*. Begitu pula *mentashhah jama'* karena *mufrad*-nya shahih, misalnya lafadz *زوج* dan *زوجة*, lafadz *ثور* dan *ثورة*.
- 2) Qiyās asal kepada cabang (*حمل الأصل على الفرع*), misalnya *i'lal maṣdar* karena ada huruf *illah* pada *fi'l*-nya, seperti ((*قام - قياما*)) dan *men-tashhīh maṣdar* karena *fi'l*-nya *ditashhīh*, seperti ((*قاوم - قواما*)).
- 3) Qiyās yang sama kepada yang sama pula (*حمل النظير على النظير*), misalnya para ulama Nahwu tidak membolehkan *ism tafṣīl* merafa'kan *ism zāhir* karena ada kemiripan dengan *fi'l ta'ajjub*.
- 4) Qiyās lawan kata dengan lawan kata (*حمل الضد على الضد*), misalnya analog *naṣab* dengan *لم*, dan analog *jazm* dengan *لن*; yang pertama berfungsi untuk menafikan dalam masa lampau, sedangkan yang kedua untuk menafikan pada masa akan datang (*mustaqbal*).

Keempat jenis Qiyās tersebut oleh al-Suyuti dibagi lagi menjadi tiga macam, Qiyās jenis pertama dan ketiga dinamakan *Qiyās musāwa*, Qiyās jenis kedua dinamakan dengan *Qiyās al-Aulā*, sedangkan jenis keempat dinamakan dengan *Qiyās al-adnā*.¹⁸ *Qiyās al-musāwa* adalah Qiyās dimana 'illat yang terdapat pada cabang dan asal sama kuatnya. Sedangkan *Qiyās al-Aulā* adalah Qiyās yang 'illat pada cabangnya lebih kuat dari pada 'illat yang terdapat pada asalnya. Adapun *Qiyās al-adnā*, adalah Qiyās yang 'illat pada cabangnya lebih lemah dari pada 'illat pada asalnya.¹⁹

D. Rukun Qiyās

Qiyās dalam Naḥwu memiliki empat rukun, yaitu 1) asal (مقيس عليه) atau , 2) cabang (مقيس), 3) ‘illah (العلّة) atau alasan , dan 4) hukum (الحكم).²⁰ Apabila dihubungkan dengan contoh *Qiyās al-’illat* dengan contoh mengQiyāskan (menganalogkan) *i’rab rafa’ nā’ib fā’il* terhadap *fā’il* dengan ‘illat “*isnād*” yang terdapat pada keduanya, maka rukun yang terdapat dalam Qiyās itu adalah sebagai berikut: مقيس عليه atau asal adalah fail, مقيس atau cabang adalah *nā’ib fā’il* (ما لم يسم فاعله), الحكم atau hukumnya adalah *rafa’*, sedangkan ‘illat -nya adalah *isnād*.

1. Asal (*Maqīs ‘alaihi*)

Menurut Tamam Ḥassan, asal (*maqīs alaihi*) harus *muṭṭarid* (umum dan lazim) baik dalam *as-sama’* maupun Qiyāsnya. *Muṭṭarid* dalam *sama’* berarti banyaknya jumlah *maqīs alaihi* yang diriwayatkan dari orang Arab yang fasih, sehingga tidak dipandang sedikit dan ganjil (*syāz*). Sedangkan *muṭṭarid* dalam Qiyās bermakna adanya kesesuaian antara *maqīs alaihi* dengan kaidah, baik kaidah pokok, maupun kaidah cabang.²¹

Terkait dengan persyaratan lazim (*ūṭṭirad*) dalam *maqīs alaihi* ini, Ibnu Jinni, sebagaimana dikutip oleh Tammām Ḥassan, menjelaskan pandangan para ulama Naḥwu tentang masalah ini, dengan mengemukakan empat katagori kalam (*masmū’*) dilihat dari segi kelaziman (*ūṭṭirad*) dan keganjilan (*syāz*)nya. Keempat katagori tersebut adalah sebagai berikut: *Pertama*, kalam yang lazim dalam Qiyās dan penggunaannya (مطرّد في القياس والاستعمال). Inilah tujuan yang diharapkan. Contohnya: قام زيد، نصرت زيدا، مررت بزيد. *Kedua*, lazim dalam Qiyās tetapi ganjil dalam penggunaan (مطرّد في القياس شاذ في الاستعمال), contohnya bentuk *fi’l maḍi* يذّر dan يدع, dan penggunaan kata مبقل dalam kata “مكان مبقل”, ini adalah Qiyās, sedangkan yang umum dalam *sama’* adalah kata باقل.

Ketiga, umum dalam penggunaan , tetapi ganjil dalam Qiyās (مطرّد في الاستعمال شاذ في القياس), seperti lafadz الأمر، أخوص، استصوبت الأمر، sementara Abu Bakar Muhammad Ibn al-Hasan Ibnu Ahmad Ibn Yahya pernah menyatakan : استصوبت الشيء، padahal semestinya استتوق، أخذ الرمث، استصبيت الشيء، ، أخذ الرمث dan استخوذ، tidak dapat diperlakukan seperti *fi’l sālim*, sehingga lafadz itu seharusnya استتاق dan استخاذ.

Keempat, ganjil dalam Qiyās dan penggunaan (شاذ في القياس والاستعمال). Contohnya melengkapi huruf waw pada *ism maf’ul* yang

'ain fi'l-nya adalah huruf waw, seperti lafadz ثوب مصُون، مسك مدووف، فرس مفوود، sehingga asal dalam Qiyās tidak dapat digunakan sebagai dasar dalam pembakuan kaidah Naḥwu.²²

2. Cabang (*Maqīs*)

Menurut Tammām Ḥassan, cabang (*maqīs*) yang akan diqiyāskan harus sepadan dengan asal (*maqīs 'alaihi*). Cabang yang berbentuk bentuk kata (*ṣigat*) harus diQiyāskan kepada asal (*maqīs alaihi*) yang berbentuk *ṣigat* (bentuk kata) pula, yang dalam istilah ushul nahwi disebut dengan *Aṣlu al-Iṣtiqāq* atau *aṣlu al-ṣigat* (asal derivasi dan bentuk kata), atau dapat pula diqiyāskan kepada *qawāidu at-tashrif* seperti *i'lāl* dan *ibdāl*. Contohnya adalah mengqiyāskan lafadz “أي” kepada lafadz “بعض” yang merupakan padanannya, atau mengQiyāskannya kepada lafadz “كل” yang merupakan lawan katanya (*naqīd*). Sedangkan cabang (*maqīs*) yang berbentuk *tarkīb* (struktur kalimat) hanya dapat diqiyāskan kepada asal pembuatan kalimat (*Aṣlu waḍ'i al-Jumlah*) seperti *ḡikr* (penyebutan dua unsur utama kalimat) dan *haḡf, waṣl* (bersambung), *rutbah* (berurutan), *taqḡim* dan *ta'khīr*, dan kaidah Naḥwu pada umumnya, baik yang bersifat pokok (*Aṣli*) maupun cabang (*far'i*). Contohnya mengqiyāskan hukum *i'rāb nāib fā'il* kepada *i'rab fā'il*.²³

3. 'Illat

'Illat menurut definisi yang disebutkan oleh Khadijah al-Hudaiti, adalah sifat atau karakteristik yang menjadi dasar atau alasan diberikannya hukum yang terdapat pada asal (*maqīs alaihi*) kepada cabang (*maqīs*). ((الصفة المميزة التي من أجلها أعطى المقيس الحكم ((الذي في المقيس عليه)).²⁴

Proses Qiyās tidak dapat dipisahkan dari *ta'līl* atau penyebutan 'illat. Karena 'illat itu berkaitan dengan asal. Sesuatu yang ada sesuai asalnya, 'illat-nya tidak dipertanyakan. Sedangkan sesuatu yang berubah dari asalnya membutuhkan adanya dali! perubahan tersebut.²⁵

Ada beberapa klasifikasi 'illat dalam Qiyās Naḥwu yang dibuat oleh para ulama. Ibnu al-Sarraj misalnya, merabagi 'illat menjadi dua macam. Pertama, 'illat yang dapat mendatangkan kefasihan berbahasa Arab, 'illat ini disebut juga dengan 'illat pertama (*ilal al-awāil*). Sedangkan kedua adalah 'illat al-'illat, yang lebih berfungsi sebagai penjelas dan penyempurna 'illat

pertama, serta untuk menunjukkan hikmah pembuatan kaidah Naḥwu tersebut. *'illat* ini juga sering disebut dengan *'illat* kedua (*ilal aṣ-ṣawāni*).²⁶ Contoh *'illat* pertama (*al-awāil*) adalah seperti pernyataan “setiap *fā'il* adalah *marfū'*”. Sedangkan ketika ada pertanyaan: “mengapa *fā'il* itu harus *marfū'* dan *maf'ūl bih* itu harus *manṣūb*? Atau “” mengapa setiap huruf *waw* dan *ya'* yang berharakat dan sebelumnya berbaris fathah harus ditukar dengan alif?. Jawaban pertanyaan-pertanyaan ini merupakan *'illat* kedua (*'illat al-'illat*), karena tidak terkait langsung proses memperoleh kefasihan berbahasa Arab, namun lebih menunjukkan rahasia atau hikmah dibalik penetapan kaidah dan untuk menunjukkan bahwa bahasa Arab adalah bahasa yang memiliki keistimewaan dibanding bahasa lain.

Senada dengan klasifikasi yang dibuat Ibnu al-Sarraj, al-Zujani (w. 337 H.) membuat klasifikasi *'illat* ke dalam tiga kategori, yaitu *'illat ta'līmiyyah*, *'illat qiyāsiyyah*, dan *'illat jadaliyyah naẓariyyah*.²⁷ *'illat ta'līmiyyah* merupakan *'illat* yang secara substantif maknanya sama dengan *'illat al-awāil* dalam klasifikasi Ibnu al-Sarraj. Sedangkan *'illat al-qiyāsiyyah* secara substantif sama dengan *'illat al-'illat* (*'illat aṣ-ṣawāni*) dalam klasifikasi Ibnu al-Sarraj. Adapun *'illat jadaliyyah naẓariyyah*, yang secara spesifik hanya dibuat oleh al-Zujani, adalah *'illat* yang murni bersifat rasional imajinatif yang sesungguhnya tidak mencerminkan keadaan sesungguhnya. *'illat* ini oleh sebagian ulama sering juga disebut dengan *'ilal aṣ-ṣawāliṭ*.²⁸

Sebagaimana Ibnu al-Sarraj dan al-Zujani, al-Suyuti, juga membuat klasifikasi terhadap *'illat*. Klasifikasi yang dibuat al-Suyuti, yang sejatinya diambil dari pendapat Abu Abdillah al-Dainuri, hampir senada dengan klasifikasi Ibnu al-Sarraj. Menurut al-Suyuti, *'illat* yang sering digunakan para ulama Naḥwu terdiri dari dua macam, *pertama*, *'illat* yang berlaku umum dan berfungsi untuk membuat kaidah bahasa arab, atau *'illat* yang dapat mendatangkan kefasihan berbahasa. *Kedua*, *'illat* yang digunakan untuk menjustifikasi atau melakukan pembenaran terhadap asal pembuatan suatu kaidah Naḥwu. Dari kedua jenis *'illat* ini, menurut al-Suyuti, *'illat* bentuk pertama lebih banyak digunakan para ulama Naḥwu, bahkan memiliki hingga 24 jenis *'illat*.²⁹

Menurut hasil analisis Tammām Ḥassan, kedua puluh empat jenis *'illat* ini, kalau dilihat dari substansinya dapat dikatakan memiliki 12 pasangan, dimana pada setiap pasangannya memiliki dua

'illat', satu 'illat' menjadi lawan kata (*muqābil*) bagi 'illat' lainnya. Walaupun demikian, ini hanya sebatas perkiraan, karena ada beberapa 'illat' yang memang tidak layak untuk dapat dikatakan berpasangan. Adapun 'illat -'illat' dimaksud adalah sebagai berikut:³⁰

- | | | |
|--|-------------------|---------------|
| 1) 'illat at-tasybih
farq | lawanannya adalah | 2) 'illat al- |
| 3) 'illat an-nadzir
naqidh | lawanannya adalah | 4) 'illat an- |
| 5) 'illat al-musyakah
tadhadh | lawanannya adalah | 6) 'illat at- |
| 7) 'illat al-wujub
jawaz | lawanannya adalah | 8) 'illat al- |
| 9) 'illat al-hamlu 'ala al-ma'na
al-mujāwarah | lawanannya adalah | 10) 'illat |
| 11) 'illat al-mua'dalah
al-Aulā | lawanannya adalah | 12) 'illat |
| 13) 'illat at-ta'wīd
al-ikhtiṣor | lawanannya adalah | 14) 'illat |
| 15) 'illat al-aṣli
as-sama' | lawanannya adalah | 16) 'illat |
| 17) 'illat at-taukīd
al-istigna' | lawanannya adalah | 18) 'illat |
| 19) 'illat at-taglīb
at-tahlīl | lawanannya adalah | 20) 'illat |
| 21) 'illat ad-dalālah
al-'Isy'ār | lawanannya adalah | 22) 'illat |
| 23) 'illat al-istiṣqal
at-takhfīf | lawanannya adalah | 24) 'illat |

Berikut ini adalah contoh-contoh 'illat' tersebut dalam ilmu ushul Naḥwu:³¹

- 1) 'illat at-Tasybīh; contohnya adalah huruf lam pada lafadz "يَفْعَلُنْ" disukunkan karena memiliki kesamaan (*tasybīh*) dengan lafadz "فَعْلُنْ". Walaupun pada lafadz pertama tidak dijumpai kemungkinan empat huruf berharakat secara berurutan, namun pada umumnya apabila para ulama Naḥwu membuat *ta'tīl* pada salah satu *fi'l*, mereka juga *menta'tīl* *fi'l* yang lain walaupun 'illat'-nya tidak dijumpai pada *fi'l* tersebut.

- 2) 'illat *al-farq*; misalnya adalah : *ism fā'il* yang menjadi *mubtada'* tidak dapat menjadi 'amil bagi *naṣab maf'ūl bih* , seperti pada lafadz “ضارب بكرة عمرو” dengan menashabkan lafadz بكرة dan عمرو. Dengan demikian *ism fā'il* tidak dapat menjadi 'āmil sebagaimana *fi'l*, kecuali apabila telah *dimahmūl* (dianalogkan) kepada lafadz lainnya, seperti lafadz: هذا ضارب بكرة. Dengan demikian para ulama Naḥwu menjadikan *ism* dan *fi'l* sebagai sesuatu yang berbeda (فرق).
- 3) 'illat *an-naẓīr* (النظير), contohnya adalah lafadz ليس adalah *fi'l*, dan bukan *ism*. Indikatornya adalah, meskipun lafadz ليس tidak dapat berubah (*mutaṣarrif*) sebagaimana lazimnya *fi'l*, namun lafadz لست sama dengan lafadz ضربت, lafadz لستما juga seperti lafadz ضربتما, begitu pula lafadz لسنا seperti lafadz ضربنا, dan seterusnya.
- 4) 'illat *an-naqīd*, misalnya huruf لا menjadi 'āmil sebagaimana إن, yaitu menaṣabkan *ism*-nya dan merofa'kan *khavar*-nya, karena لا yang me-naṣabkan *ism nakiroh* dan masuk pada kalimat positif, menjadi *naqīd* atau lawan fungsi *taukīd* (penguatan), yang dimiliki oleh lafadz إن. Dengan demikian fungsi yang dimiliki لا dianalogikan kepada lawannya (*naqīd*) yaitu إن.
- 5) 'illat *al-Musyakahalah*; misalnya lafadz كيف adalah *mabni alāl-fathi*, karena sebelum huruf fa' terdapat huruf ya'. Para ulama memandang bahwa harakat kasrah beserta huruf Ya' itu berat, dan asalnya, harakat yang layak untuk dua huruf gandeng yang sama-sama sukun adalah kasrah. Maka, ketika diberi harakat dengan selain kasrah, maka itu semata karena dianggap berat, atau karena mengikutkan suatu lafadz kepada lafadz yang lain.
- 6) 'illat *at-taḍād* (التضاد) , misalnya para ulama membolehkan untuk mengabaikan (إلغاء) sebageian fungsi *fi'l* seperti ظن وأخواتها, apabila terdapat di tengah atau diakhir, contohnya: زيد منطلق ظننت منطلق atau زيد منطلق ظننت. Namun fungsi *fi'l* itu tidak boleh diabaikan apabila didahulukan (*taqdīm*), karena dengan didahulukan (*taqdīm*) tersebut ada unsur makna penguatan (تأكيد) yang menjadi lawan (ضد) dari pengabaian (إلغاء). Dengan demikian ada unsur *taḍād* (berlawanan) antara تأكيد dan إلغاء.
- 7) 'illat *al-wujūb*, seperti hukum *i'rah rofa'* pada *fā'il*.

- 8) 'illat *al-jawāz*, contohnya 'illat yang terdapat pada hukum *imālah* yang hanya boleh pada lafadz-lafadz yang boleh di-*imālahkan*, dan bukan wajib untuk di-*imālahkan*.
- 9) 'illat *al-hamlu 'ala al-ma'na*, misalnya pada ayat “ فمن جاءه موعظة ”, *fi'l* “جاء” berbentuk *muḥakkkar*, padahal seharusnya berbentuk *muannaṣ* (جاءت), karena dianalogikan kepada maknanya yaitu “الوعظ” (nasihat), yang berbentuk *muḥakkkar*.
- 10) 'illat *al-mujāwarah*; misalnya pada kalimat “ هذا جحر ضب ”, *fi'l* جحر , yang kedudukan *i'rabnya* sebagai *na't* dari lafadz جحر, diberi *i'rāb* dengan *kasrah* karena berdekatan (مجاوره) dengan lafadz ضب, yang juga *kasrah* karena beri'*rab jar* sebagai *muḍaf ilaihi*.
- 11) 'illat *al-mu'adalah*; contohnya, para ulama Nahwu berpendapat bahwa ciri *i'rab jar* pada *ism gair munṣarif* (الممنوع من الصرف) dengan *fathah*, adalah untuk menjadi penyeimbang (معادل) *jama' muannaṣ salim* yang ciri *i'rab naṣabnya* adalah dengan *kasrah*.
- 12) 'illat *al-aulā*, misalnya *fā'il* lebih utama untuk didahulukan ketimbang *maf'ūl bih*.
- 13) 'illat *at-ta'wīḍ*; misalnya sebagian tanwin merupakan pengganti dari lafadz tertentu, sehingga sering disebut tanwin '*iwaḍ*. Huruf mim pada lafadz “اللهم” merupakan pengganti ('*iwaḍ*) dari lafadz يا , yang merupakan *harf nidā'*.
- 14) 'illat *al-ikhtīṣar*, misalnya pada lafadz لم يك, yang huruf nunnya dibuang, atau pada bab *tarkhīm*.
- 15) 'illat *al-ashlu*, seperti pada lafadz استحوذ dan يؤكرم, karena asal kedua lafadz ini adalah حوذا dan أكرم . Contoh lain adalah memberi tanwin pada *ism gair munṣarif* (صرف ما لا ينصرف).
- 16) 'illat *as-sama'*, seperti lafadz “ امرأة ثدياء ”, tidak ada yang mengatakan “ رجل أثنى ”, karena 'illat yang terdapat pada kata tersebut adalah hanya *sama'*.
- 17) 'illat *at-taukīd*, seperti dimasukkannya huruf *mun taukīd* *ṣaḳīlah* dan *khofīfah* pada *fi'l amr* untuk menegaskan (*ta'kīd*) terjadinya pekerjaan (*fi'l*) tersebut.
- 18) 'illat *al-istignā'*, misalnya, huruf lam yang terdapat pada kalimat: لعمر منطلق, telah cukup menunjukkan makna

penegasan (*ta'kīd*). Dengan demikian tidak perlu ada pengulangan kalimat untuk penegasannya.

- 19) '*illat at-Taglīb*, contohnya firman Allah SWT dalam surat al-tahrim: 12 : *وكانت من القانتين*. Menurut para ulama Naḥwu, Allah SWT menggunakan lafadz "القانتين" tidak "القانتات" untuk menunjukkan dominasi (*taglīb*) *muzakkar* atas *muannaṣ*.
- 20) '*illat at-Tahlīl*, misalnya dalam *istidlāl* tentang apakah lafadz ((*كيف*)) termasuk dalam katagori *ism* atau *harf*. Bagi ulama yang berpandangan bahwa lafadz ini adalah isim berargumen bahwa lafadz ini tidak layak dikatagorikan *harf* karena dapat menjadi *kalām* bersama *ism*. Begitu juga lafadz ini tidak dapat dikatagorikan *fi'il* karena dapat bergandengan dengan *fi'l* tanpa ada pemisah.³²
- 21) '*illat ad-Dalālah*, misalnya kalimat: *زيد أضربه* atau *زيد تضربه*, apabila posisi *fi'l* dalam kalimat tersebut digantikan oleh *ism fāil*, maka akan berbunyi: *زيد ضاربه أنا أو أنت*, karena dalam perubahan (*taṣrif*) *fi'l-f'il* tersebut terdapat sesuatu yang menunjukkan *fā'il muḍmar*.
- 22) '*illat al-'Isy'ar*, contohnya, para ulama Naḥwu menjadikan fathah pada lafadz-lafadz seperti *يسعون*, *يرضون*, dan *موسون*, sebagai tanda atau simbol bahwa huruf asal sesudah fathah tersebut adalah alif. Para ulama Naḥwu menyatakan: ((*الفتحة قبلها دليل عليها*)), " fathah yang terdapat sebelumnya menunjukkan adanya alif sesudah fathah tersebut".
- 23) '*illat al-istiṣqal*, misalnya, para ulama Naḥwu menganggap berat harakat *ḍammah* dan *kasrah* pada huruf wawu dan Ya'. Oleh karena itu mereka memperkirakan (*taqḍīr*) kedua harakat pada dua huruf tersebut dalam *i'rabnya*. Begitu pula, dengan alasan *ṣiqāl* (berat), para ulama Naḥwu juga menghilangkan huruf wawu dari *fi'il muḍāri'*, *maṣdar* dan *fi'l 'amr bina miṣāl* (misal: *عد، عده، يعد*).
- 24) '*illat al-Istikhfāf*, misalnya ketika ada beberapa kata kerja (*fi'l*) dalam bahasa Arab dijumpai seharusnya berbentuk *lāzīm (intransitif)*, sehingga tidak dapat *menaṣabkan maf'ūl bih-nya*, namun kenyataannya *dimuta'addi-kan*, maka kasus seperti itu sesungguhnya merupakan perluasan (*ittisa'*) dalam kaidah bahasa dan agar menjadi ringan (*istikhfāf*) dan mudah. Misalnya kalimat: *ذهبت البيت* dan *نخلت البيت*, yang seharusnya *dimuta'addikan* dengan *harf jar* إلى (*ذهبت إلى*

(إلى الشام ، دخلت إلى البيت), karena kedua *fi'l* itu adalah *fi'l lāzim* (*intransitif*).

Menurut Tammām Ḥassan, *'illat* Nahwu juga dapat diklasifikasikan ke dalam dua katagori, pertama *'illat ḍarūriyyah* (penting), dan kedua, *gair ḍarūriyyah* (tidak penting). *'illat ḍarūriyyah* adalah *'illat* yang mewajibkan (tidak boleh tidak), misalnya pengantian alif dengan wawu karena sebelumnya dibaca *ḍommah*, seperti pada lafadz: شاهد = شهود. Sedangkan *'illat gairu ḍarūriyyah* adalah *'illat* yang membolehkan (*mujawwizah*) dan tidak harus. Misalnya pengantian wawu dengan ya' setelah kasrah, seperti : عصفير atau عصفور, hanya saja penggunaan kata yang kedua kurang dapat diterima.³³

Menurut Tammām Ḥassan, untuk dapat diterima sebagai dalil, Suatu *'illat* harus memenuhi beberapa kriteria yang disyaratkan oleh para ulama Nahwu. Di antara persyaratan tersebut adalah: pertama, *'illat* itu harus mempengaruhi (*ta šīr*), dalam arti, *'illat* hendaknya menjadi faktor atau variable yang mempengaruhi adanya hukum. Kedua, adanya kelaziman (*at-ṭard*), dalam arti bahwa setiap ada *'illah*, maka ada hukum. Begitu pula sebaliknya, tidak ada hukum apabila tidak terdapat *illah*. Ketiga, *illah* itu sendiri tidak terkena sifat "*daur*" (berputar),³⁴ maka hukum yang didasarkan kepada suatu *'illah* pantas dan layak untuk menjadi *'illah* itu sendiri.³⁵

4. Hukum (*al-ḥukm*)

Yang dimaksud hukum dalam Qiyās Nahwu adalah hukum yang ditetapkan oleh para ulama Nahwu. Hukum-hukum dimaksud adalah wajib (*al-wujūb*), tidak boleh (*al-imtina'*), baik (*al-hasan*), buruk (*al-qabḥ*), lemah (*al-ḍa'f*) atau boleh (*jawāz*), *rukḥṣah* dan *khilāf al-aulā*.³⁶ Ketika ada seorang ulama Nahwu menyatakan: "يجب كذا", (wajib demikian), artinya hal itu merupakan hukum yang bersifat pokok (asal), dan seorang pembicara tidak boleh melanggar aturan yang telah ditetapkan tersebut. Misalnya, setiap *fa'il* wajib *rafa'* dan wajib terletak setelah *fi'l*. Dengan pernyataan ini, maka tidak boleh ada seorangpun yang me-*naṣabkan* *fā'il* dan mendahulukannya atas *fi'l*. Apabila ulama Nahwu menyatakan: هذا يمنع atau لا يجوز, maka pembicara (*mutakallim*) yang melakukannya, berarti telah menyalahi dan melanggar kaidah kesahihan Nahwu. Misalnya, siapapun tidak boleh menjadikan

damir sebagai *muḍaf*, menempatkan *ḥarf jar* di depan *fi'l*, atau menempatkan *ḥarf jazm* di depan *ism*.

Adapun contoh hukum *ḥasan* atau *quwwah* adalah seperti hukum *merafa'kan fi'l muḍāri'* yang menjadi *jawab syarat* dari *fi'l mādi*. Sedangkan *merafa'kannya* apabila *fi'l syarat-nya muḍāri'* hukumnya adalah *ḍoif*. Hukum *hasan* dan *qābih* ini di antaranya tercermin dalam perkataan Ibnu Malik:³⁷

وبعد ماض رفعك الجزاء حسن ورفعه بعد مضارع وهن

Sedangkan contoh hukum *jaiz* adalah seperti perkataan Ibnu malik:

وجائز رفعك معطوفا على منصوب إن بعد أن تتكلم

Adapun contoh hukum *khilāful aulā*, misalnya *khavar عسى* yang tidak didahului oleh *أن*, walaupun *khavar* seperti ini *ṣāhih*, namun akan lebih sempurna (utama) apabila disertai *أن*. Ibnu Malik menyatakan:

وكونه بدون أن بعد عسى نزر وكاد الأمر فيه عكسا

Sedangkan yang dimaksud dengan hukum *rukḥṣah* adalah keringanan (boleh) yang diberikan pada keadaan khusus (*ḍarūrat*) dalam syair, seperti memberi tanwin pada *ism gair munṣarif*.

Contoh-contoh tersebut merupakan sebagian kecil dari contoh hukum-hukum Naḥwu yang terdapat dalam berbagai kitab ilmu Naḥwu. Hukum-hukum itu pula yang dapat dialihkan dengan cara Qiyās, dari asal (*maqīs 'alaihi*) kepada cabang (*maqīs*).

E. Kedudukan Qiyās Sebagai Landasan Epistemologi Naḥwu

Al-Qiyās merupakan salah satu dalil yang dijadikan sumber pembakuan kaidah ilmu Naḥwu setelah *sama'* atau *naql*. Penggunaan Qiyās sebagai dalil atau metode *taqīd an-naḥwi* menurut Ibnu Salam al-Jumahi (w.232 H), sebagaimana dikutip Khadijah 'al-Hudaiti, telah dilakukan oleh para ulama Naḥwu generasi pertama. Abū al-Aswad al-Du'ali, yang sering disebut-sebut sebagai peletak dasar ilmu Naḥwu bahkan telah menggunakan metode ini.³⁸ Selanjutnya penggunaan metode ini diteruskan oleh para ulama Naḥwu abad II Hijriyah sebagai upaya untuk menjaga kemurnian bahasa Arab dengan segala karakteristik yang dimilikinya, mengingat bahasa Arab bukan hanya sebatas khazanah budaya bangsa Arab semata, namun lebih dari itu merupakan bahasa Agama Islam dan bahasa Al-Qur'an .

Ibnu al-Anbari memandang bahwa Qiyās bukan saja sebagai metode dan dalil pembakuan kaidah Naḥwu, tetapi Naḥwu adalah Qiyās itu sendiri. Ibnu al-Anbari menyatakan: **النحو كله قياس، فمن أنكر القياس فقد أنكر النحو** (Naḥwu adalah Qiyās, barang siapa mengingkari Qiyās maka berarti ia mengingkari Naḥwu).³⁹ Hal ini juga sejalan dengan definisi ilmu Naḥwu yang dibuat oleh Ibnu al-Anbari sendiri, bahwa ilmu Naḥwu adalah ilmu tentang kaidah-kaidah (*maqāyis*) yang diambil dari penelitian tentang pembicaraan (*kalam*) bangsa Arab yang fashih **من استنبطه من العرب ((النحو علم بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب))**.⁴⁰

Al-Qiyās merupakan proses intelektual kreatif yang dilakukan oleh para ulama Naḥwu untuk menghasilkan berbagai bentuk kata (*ṣigah*) serta struktur kalimat (*tarkīb*) yang belum ada sebelumnya. Dengan demikian, metode Qiyās juga sesungguhnya menjadi sebuah metode dalam proses pelestarian kaidah bahasa Arab, karena *ṣigāt* maupun struktur kalimat yang dihasilkan oleh Qiyās sesungguhnya berasal dari pola atau contoh yang telah diketahui dan dikenal sebelumnya. Atas dasar inilah barangkali al-Mazani, sebagaimana dikutip Muhammad Hasan Abdul Aziz, menyatakan bahwa setiap pembicaraan yang dianalogkan kepada perkataan bangsa Arab yang fashih, maka perkataan itu termasuk bahasa Arab, namun apabila perkataan yang dianalogikan tersebut tidak terdapat contohnya pada perkataan mereka (Arab), maka perkataan tersebut tidak akan diakui sebagai bahasa Arab. Al-Mazani juga menyatakan bahwa setiap orang tidak mungkin dapat mendengar nama seluruh kata yang menjadi subjek maupun objek dalam suatu kalimat. Setiap orang tentu hanya mendengar sebagiannya saja, kemudian dia akan menganalogkan yang belum pernah dia dengar tersebut kepada yang telah diketahuinya. Ini adalah proses Qiyās.⁴¹

Urgensi metode Qiyās dalam pembakuan kaidah Naḥwu juga dijelaskan Ibnu al-Anbari dengan menyatakan bahwa telah menjadi suatu konsensus (*ijmā'*) di kalangan para ulama bahwa apabila ada penutur bahasa Arab fasih berkata: **"كتب زيد"**, maka baik penutur Arab maupun non Arab boleh mengganti subjek (*fā'il*) dari kata kerja dalam kalimat tersebut dengan kata benda (subjek-subjek) yang lain, baik berasal dari bahasa Arab maupun non Arab, karena memang kata benda yang dapat dijadikan *fā'il* dalam konteks kalimat tersebut sangat tidak terhingga. Padahal untuk menetapkan sesuatu yang tidak terhingga hanya dengan jalan **"naql"**

(periwayatan) adalah sesuatu yang mustahil.⁴² Begitu pula dalam pembicaraan tentang *'āmil*, baik *'āmil rafa'*, *naṣab*, *jar* maupun *jazm*. Setiap jenis *āmil* tersebut dapat masuk kepada *ma'mūl* yang jumlahnya tidak terhingga, yang tidak mungkin seluruhnya didapatkan dengan cara periwayatan (*naql*). Metode *sama'* atau *naql* tidak mungkin dapat meriwayatkan seluruh jenis kata yang dapat menjadi *ma'mūl* dari *āmil rafa'*, *āmil naṣab*, *āmil jar* maupun *āmil jazm*. Dengan melihat keterbatasan ini, maka Qiyās sebagai salah satu metode dan dalil Naḥwu jelas sangat diperlukan dan memiliki kedudukan yang sangat penting dalam proses pembakuan qaidah Naḥwu (*taq'īd an-naḥwi*).

F. Metode Qiyās dalam Perspektif Mazḥab Baṣrah dan Kufah

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, bahwa metode Qiyās telah digunakan sebagai metode dalam meletakkan dasar-dasar ilmu Naḥwu pada masa awal formulasi dan kodifikasi ilmu Naḥwu. Hanya saja penggunaan Qiyās pada masa itu belum seperti pada masa terjadinya kompetisi ilmiah antara dua Mazḥab Naḥwu yaitu Mazḥab Baṣrah dan Kufah.

Sebagai Mazḥab utama yang berperan dalam proses pembakuan kaidah Naḥwu, baik Mazḥab Baṣrah maupun Kufah menggunakan Qiyās sebagai salah satu metode pembakuan qaidah Naḥwu. Perbedaan yang terdapat pada kedua Mazḥab ini adalah terletak pada frekwensi penggunaan Qiyās itu sendiri serta kuantitas dalil atau *syahid* yang akan dijadikan sebagai asal (*maqīs 'alaihi*) dalam proses Qiyās.

Sebagai Mazḥab yang telah lebih dahulu melakukan kajian terhadap ilmu Naḥwu, Mazḥab Baṣrah cukup ketat dalam menetapkan kriteria *syahid* yang dijadikan sebagai *maqīs alaihi* dalam pembuatan kaidah Naḥwu. Mazḥab Baṣrah hanya membolehkan melakukan Qiyās terhadap asal (*maqīs 'alaihi*) yang telah masyhur dan lazim (*muttarid*).⁴³ Sikap selektif seperti ini sejalan dengan kehati-hatian mereka dalam melakukan kodifikasi bahasa Arab yang hanya diambil dari orang Arab yang fasih yang benar-benar dapat dijadikan *hujjah*. Begitu juga dalam menerima riwayat, mereka hanya menerima riwayat dari orang-orang yang telah diakui dapat dipercaya.⁴⁴

Sikap selektif yang ditunjukkan Mazḥab Baṣrah ini, menurut Ibrahim Anis, adalah karena mereka ingin bersikap konsisten terhadap kaidah-kaidah Naḥwu yang telah mereka bangun. Mereka

berusaha untuk memelihara kaidah-kaidah yang telah mereka hasilkan tersebut dan tidak boleh ada yang melanggarnya. Walaupun demikian, dalam dataran tertentu, menurut Ibrahim Anis, Maḏhab Baṣrah terkesan berlebihan dalam menetapkan ganjil (*syāz*)-nya suatu dalil (*syāhid*). Apabila ada suatu dalil (*syāhid*) yang bertentangan dengan kaidah umum yang telah mereka tetapkan sebelumnya, maka mereka akan melakukan *ta'wīl* untuk menseleraskannya dengan kaidah umum yang telah mereka berlakukan. Apabila tidak dapat *dita'wīl*, mereka akan menolaknya dan menganggapnya sebagai sesuatu yang ganjil (*syāz*), sehingga tidak dapat dijadikan sebagai dalil untuk Qiyās (يحفظ ولا يقاس عليه). Padahal, tidak jarang dalil (*syāhid*) yang penggunaannya mereka anggap ganjil (*syāz*) tersebut berasal dari perkataan orang yang telah diakui kefasihannya, bahkan ada juga yang berupa ayat al-Qur'an.⁴⁵

Berbeda dengan Maḏhab Baṣrah, Maḏhab Kufah lebih longgar dalam menetapkan hukum-hukum Naḥwu, termasuk dalam penggunaan Qiyās sebagai metode pembakuan kaidah Naḥwu. Walaupun Maḏhab Kufah lebih banyak berpegang pada metode *al-naql* dalam pembuatan kaidah Naḥwu, mereka juga menggunakan Qiyās sebagai metode, bahkan mereka lebih memberikan kelonggaran dalam penetapan *maqīs 'alaihi* yang menjadi dalil atau *syāhid*. Para ulama Naḥwu Maḏhab Kufah membolehkan Qiyās dengan riwayat-riwayat yang "*syāz*", dan membolehkan *syāhid* yang sedikit atau jarang untuk dijadikan sebagai asal (*maqīs 'alaihi*). Dengan demikian mereka lebih longgar dalam menetapkan jumlah dalil (*syāhid*) yang akan dijadikan sebagai asal (*maqīs 'alaihi*) dalam melakukan Qiyās.⁴⁶

Menurut Ibrahim Anis,⁴⁷ apabila dilihat secara sekilas, *manhaj* yang ditempuh oleh Maḏhab Kufah seperti itu terkesan memberi kemudahan dan keringanan dalam melakukan Qiyās, sehingga para peneliti seringkali menduga Maḏhab Kufah lebih condong kepada metode Qiyās dibanding Maḏhab Baṣrah. Padahal justru sebaliknya, Maḏhab Baṣrah lah sesungguhnya yang lebih kuat dalam menggunakan metode Qiyās. Apa yang dilakukan oleh para ulama Maḏhab Kufah tersebut sesungguhnya lebih didasarkan kepada *manhaj* mereka yang lebih cenderung berpedoman kepada *sama'* dalam melakukan formulasi kaidah Naḥwu. Oleh karena itu mereka sangat menghormati teks bahasa yang diriwayatkan dari orang Arab, sehingga mereka tidak punya pretensi sedikitpun untuk

mengabaikan teks bahasa yang menjadi *syāhid* tersebut walaupun *syāhid* itu hanya satu buah, yang oleh Mazhab Baṣrah dianggap sebagai *syāhid* yang ganjil (*syāz*).

Sedangkan Para ulama Mazhab Baṣrah pada umumnya adalah ahli mantiq dan falsafah dan para mujtahid dalam bidang bahasa yang mahir dalam membuat *ta'li* dalam memformulasikan kaidah Naḥwu. Atasa dasar inilah barangkali yang membuat Mazhab ini lebih dominan dalam menggunakan metode Qiyās. Pandangan ini paling tidak didukung oleh Affāf Hasanain yang telah mengadakan penelitian terkait frekwensi penggunaan Qiyās oleh kedua Mazhab. Hasil penelitian Affāf Hasanain tersebut menyebutkan bahwa Mazhab Baṣrah lah yang lebih banyak menggunakan metode Qiyās dari pada Mazhab Kufah.⁴⁸

Pandangan Ibrāhīm Anis dan Affāf Hasanain seperti diungkap di atas, agak berbeda dengan sebagian sarjana bahasa Arab lainnya. Shahib Abu Janah, dalam bukunya "*Dirasah fi Nazariyyat an-naḥwi*", sebagaimana dikutip oleh Muḥbib Abdul Wahab,⁴⁹ menyatakan bahwa tidak sepenuhnya tepat dan proporsional jika dikatakan bahwa Mazhab Baṣrah adalah aliran *qiyāsi*, sedangkan Mazhab Kufah adalah aliran *sama'i*. yang benar dan proporsional menurutnya adalah Mazhab Kufah cenderung memperluas penggunaan periwayatan dan *sama'*, dan berdasarkan *sama'* itu aliran ini memperluas penggunaan Qiyās. Hal ini mengimplikasikan perluasan hal-hal yang dibolehkan dalam Qiyās, dan sebaliknya mempersempit ruang untuk hal-hal yang tidak dibolehkan. Demikian pula sebaliknya, bagi Mazhab Baṣrah ada ruang yang dipersempit untuk hal-hal yang dibolehkan, dan ada ruang yang diperluas untuk hal-hal yang tidak dibolehkan. Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa kedua Mazhab ini sama-sama mengakui *sama'* dan *qiyās* sebagai landasan epistemologi dalam formulasi dan kodifikasi ilmu Naḥwu.

G. Penutup

Dari pembahasan yang telah dilakukan di atas, penulis dapat menyatakan bahwa Qiyās sebagai salah satu landasan epistemologi Naḥwu memiliki peranan penting dalam menyempurnakan konstruksi formulasi dan kodifikasi ilmu Naḥwu di tangan para ulama. Peran penting yang dimiliki Qiyās sebagai sebuah metode formulasi kaidah Naḥwu (*taq'īd an-naḥwi*) tersebut, tidak hanya terbatas pada '*aṣr al-ihtijāj*' semata, namun hingga saat ini pun

metode Qiyās sesungguhnya masih relevan untuk digunakan, terutama dalam usaha pengembangan bahasa Arab.

Dengan kata lain, metode Qiyās pada saat ini tidak saja dibutuhkan sebagai media untuk melahirkan kosa kata bahasa Arab baru yang diperlukan untuk menjawab perkembangan sains dan teknologi, namun juga harus dioptimalkan penggunaannya sebagai cara untuk melatih berpikir analogis, sehingga dapat berpikir sebagaimana penutur bahasa Arab itu berpikir.

Terlepas dari perdebatan para ulama mengenai metode Qiyās sebagai sebuah diskursus dalam kajian bahasa Arab, metode Qiyās sebagai warisan intelektual para ulama Naḥwu harus mendapat apresiasi. Fakta sejarah membuktikan bahwa metode ini telah menjadi salah satu pilar epistemologi, yang bersama-sama dengan metode *sama'* dan *istiḥāb*, turut berjasa membangun konstruksi ilmu Naḥwu, sehingga Naḥwu tidak saja telah menjadi suatu *ṣina'ah* (disiplin ilmu), meminjam istilah Tammām Ḥassan, namun juga telah diakui sebagai ilmu yang *maḍbūt* (akurat dan kokoh).

Catatan akhir:

¹ Abī al-Barakat Abdurrahmān Kamāluddīn Ibn Muhammad Al-Anbari, *Luma'ū al-adillah fi Uṣūl al-Naḥwi*, taḥqīq Sa'id al-Afghoni, (Damaskus: Maṭba'ah al-Jāmi'ah al-Sūriyah, 1958), h. 93. Selanjutnya disebut Ibnu al-Anbari.

² Khadījah al-Hudaiṣī, *al-Syāhid wa Uṣūl al-Naḥwi fi Kitāb Sibawaihi*, (Kuwait: Maṭbū'at Jāmi'at al-Kuwait, 1974), h. 125

³ Ibnu al-Anbari, *loc.cit.*

⁴ Tammām Ḥassan, *al-Uṣūl: Dirāsah Ibtimūlūjiyyah li al-Fikr al-Lughawi 'Inda al-'Arab*, (Kairo: 'Alam al-kutub, 2004), h. 151. Definisi qiyas Naḥwi yang diungkap Tammām Ḥassan tersebut berasal dari definisi Ibnu al-Anbari dalam kitab "*al-Ighrāb fi Jadal al-I'rāb*" pada pasal tentang *al-Istidlāl*, yang juga dikutip oleh al-Suyūṭi dalam kitab "*al-Iqtirāh*"-nya.

⁵ Lihat: al-Suyūṭi, *Kitāb al-Iqtirāh fi 'Ilm Uṣūl al-Naḥwi*, Taḥqīq Ahmad salim al-Hamsyī dan Muhammad Ahmad Qasim, (Tripoli: Jirsbur, 1983), h. 70

⁶ Ibnu al-Anbari, *op.cit.*, h. 105

⁷ Tammām Ḥassan, *al-Uṣūl*, *op.cit.*, h. 154

⁸ Ibnu al-Anbari, *loc.cit.*

⁹ Muhammad Ḥasan 'Abdul Azīz, *al-Qiyās fi al-lughah al-'Arabiyyah*, (Kairo: Dār al-fikr al-'Arabiyy, 1995), h. 21

¹⁰ Ibnu al-Anbari, *op.cit.*, h. 105

-
- ¹¹ *Ibid*, h. 110
- ¹² Tammām Ḥassan, *al-uṣūl*, *op.cit*, h. 155
- ¹³ Ibnu al-Anbari, *op.cit*, h. 110-111
- ¹⁴ *Ibid*, h. 107
- ¹⁵ Muhammad Ḥasan Abdul Azīz, *op.cit*, h. 22.
- ¹⁶ *Ibid*.
- ¹⁷ Al-Suyūti, *op.cit*, h. 74-78
- ¹⁸ *Ibid*, h. 74
- ¹⁹ Affāf Ḥasanain, *Fi Adillat an-naḥwi*, (Kairo: al-Maktabah al-Akādīmiyyah, 1996), h. 156
- ²⁰ al-Suyūti, *op.cit*, h. 71
- ²¹ Tammām Ḥassan, *al-uṣūl*, *op.cit*, h. 156
- ²² *Ibid*, h. 156 - 157
- ²³ *Ibid*, h. 159-160
- ²⁴ Khadījah al-Hudaiṣi, *op.cit*, h. 317
- ²⁵ Tammām Ḥasan, *al-uṣūl*, *op.cit*, h. 161
- ²⁶ Asyraf Mahir Mahmud al-Nawaji, *Mustalahat Ilm Uṣūl al-Naḥwi : Dirasah wa Kasysyaf Mu'jami*, (Kairo: Dār al-gharīb, tt), h. 31.
- ²⁷ Khadījah al-Hudaiṣi, *op.cit*, h. 325
- ²⁸ Khadījah al-Hudaiṣi bahkan menenggarai bahwa adanya *illat aṣ-ṣawaliṣ* ini memperkuat dugaan, bahwa para ulama nahwu yang menciptakannya telah terpengaruh oleh argumen-argumen logis yang sering dibangun para ulama ilmu kalam. Lihat: *Ibid*. Di antara ulama yang menggunakan istilah *ilal ṣawaliṣ* adalah Ibnu madha al-Qurthubi, yang banyak mengkampanyekan agar *illat* seperti ini tidak digunakan dan dihilangkan dari ilmu nahwu karena tidak diperlukan dan tidak bermanfaat. Lihat: Affāf Ḥasanain, *op.cit*, h. 176-177
- ²⁹ Al-Suyūti, *op.cit*, h. 83
- ³⁰ Tammām Ḥassan, *op.cit*, h. 171
- ³¹ *Ibid*, h. 172-176
- ³² Khadījah al-Hudaiṣi, *op.cit*, h. 330.
- ³³ *Ibid*, h. 164-165
- ³⁴ Di antara contoh adanya *daur* dalam *illah* adalah mengenai alasan sukunnya lam *fiil maḍi* seperti lafadz ضربين dan ضربت, menurut al-Mubarrad, sukun lam *fiil* tersebut *illah*nya karena sesudahnya ada *ḍomir* yang berharakat (*ḍomir mutaharrik*). Namun pada saat yang sama al-Mubarrad juga berpendapat bahwa *ḍomir* tersebut wajib berharakat karena huruf sebelumnya sukun. *Illah* seperti ini tidak dapat diterima, karena menunjukkan bahwa masing-masing *illat* tidak berlaku spesifik untuk suatu hukum tertentu. Lihat: Affāf Ḥasanain, *Fi Adillat an-naḥwi*, *op.cit*, h. 174
- ³⁵ Tammām Ḥassan, *op.cit*, h. 177
- ³⁶ *Ibid*, h. 178

³⁷ *Ibid*, h. 179

³⁸ Ibnu Salam al-Jumahi menyatakan: “ وكان أول من أسس العربية وفتح بابها وأنهج “سبيلها ووضع قياسيها أبو الأسود الدؤالي” Lihat: Khadījah al-Hudaiṣī, *op.cit*, h. 224

³⁹ Ibnu al-Anbari, *op.cit*, h. 95

⁴⁰ *Ibid*.

⁴¹ Muhammad Ḥasan Abdul Azīz, *op.cit*, hal. 23

⁴² ‘Affāf Ḥasanain, *op.cit*, h. 146

⁴³ Ibrahim Anis, *Min Asrār al-Lughah*, (Kairo: Maktabah al-Anjlo, 1985), h. 9

⁴⁴ Abdul Karim Muhammad al-As’ad, *al-Wasīʿ fī Tārīkh an-naḥwi al-‘Arabi*, (Riyāḍ:, Dār al-ṣawāf, 1992), h. 39.

⁴⁵ Ulama mazhab Baṣrah menganggap *jama’* lafadz أحمال dalam ayat: ((حملهن)), sebagai bentuk *jama’* yang ganjil (*syadz*), sehingga tidak dapat dijadikan asal (*maqīs ‘alaihi*) untuk qiyas. Lihat: Ibrahim Anis, *loc.cit*.

⁴⁶ Mahdi al-Mahzumi, *Madrasatu al-Kūfah wa Manhajuha fī Dirāsati al-Lughah wa an-Naḥwi*, (Kairo: Maṭba‘ah Mushtafa al-Bābi al-Halabi, 1958), h. 376-377

⁴⁷ Ibrahim Anis, *op.cit*, h. 24-25

⁴⁸ Affāf Ḥasanain, *op.cit*, h. 208-209

⁴⁹ Muḥbib Abdul Wahab, *Pemikiran Linguistik Tammām Ḥassan*, (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2009), h. 146-147.

DAFTAR PUSTAKA

‘Abdul Karim Muhammad al-As’ad, *al-Wasīʿ fī Tārīkh an-naḥwi al-‘Arabi*, Riyāḍ, Dār as-ṣawāf, 1992.

Abī al-Barakat ‘Abdurrahmān Kamaluddin Ibn Muhammad al-Anbari, *Luma’u al-adillah fī Uṣūl an-Naḥwi*, taḥqīq Sa’id al-Afghāni, Damaskus, Mathba‘ah al-Jami‘ah al-Ṣuriyah, 1958.

‘Affāf Ḥasanain, *Fī Adilat an-Naḥwi*, Kairo, al-Maktabah al-Akadimiyyah, 1996.

-
- Asyraf Māhir Mahmūd al-Nawāji, *Muṣṭalahāt Ilm Uṣūl an-Naḥwi : Dirāsah wa Kasysyaf Mu'jamī* , Kairo, Dar al-gharib, 2001
- Ibrāhīm Anis, *Min Asrār al-Lughah*, Kairo, Maktabah al-Anjlo al-Mishriyyah, 1985
- Khadījah al-Hudaiṣi, *al-Syāhid wa Uṣūl an-Naḥwi fī Kitāb Sibawaihi*, Kuwait, Mathbu'at Jami'at al-Kuwait, 1974.
- Mahdi al-Mahzūmi, *Madrasatu al-Kūfah wa Manhajuha fī Dirasati al-Lughah wa an-Naḥwi*, Kairo, Mathba'ah Mushtafa al-Babi al-Halabi, 1958
- Muhammad Ḥasan 'Abdul Azīz, *al-Qiyās fī al-lughah al-'Arabiyyah*, Kairo, Dar al-fikr al'Arabiy, 1995
- Muhbib Abdul Wahab, *Pemikiran Linguistik Tammām Ḥassan*, Jakarta, UIN Jakarta Press, 2009
- al-Suyūti, *Kitāb al-Iqtirāh fī 'ilmi Uṣūl an-naḥwi*, Tahqiq Ahmad salim al-Hamsyi dan Muhammad Ahmad Qasim, Tripoli, Jirsburs, 1988.
- Tammām Ḥassan, *al-Uṣūl: Dirāsah Ibistimūlujiyyah li al-Fikr al-lugawi 'inda al-'Arab*, Kairo, 'alam al-kutub, 2004.