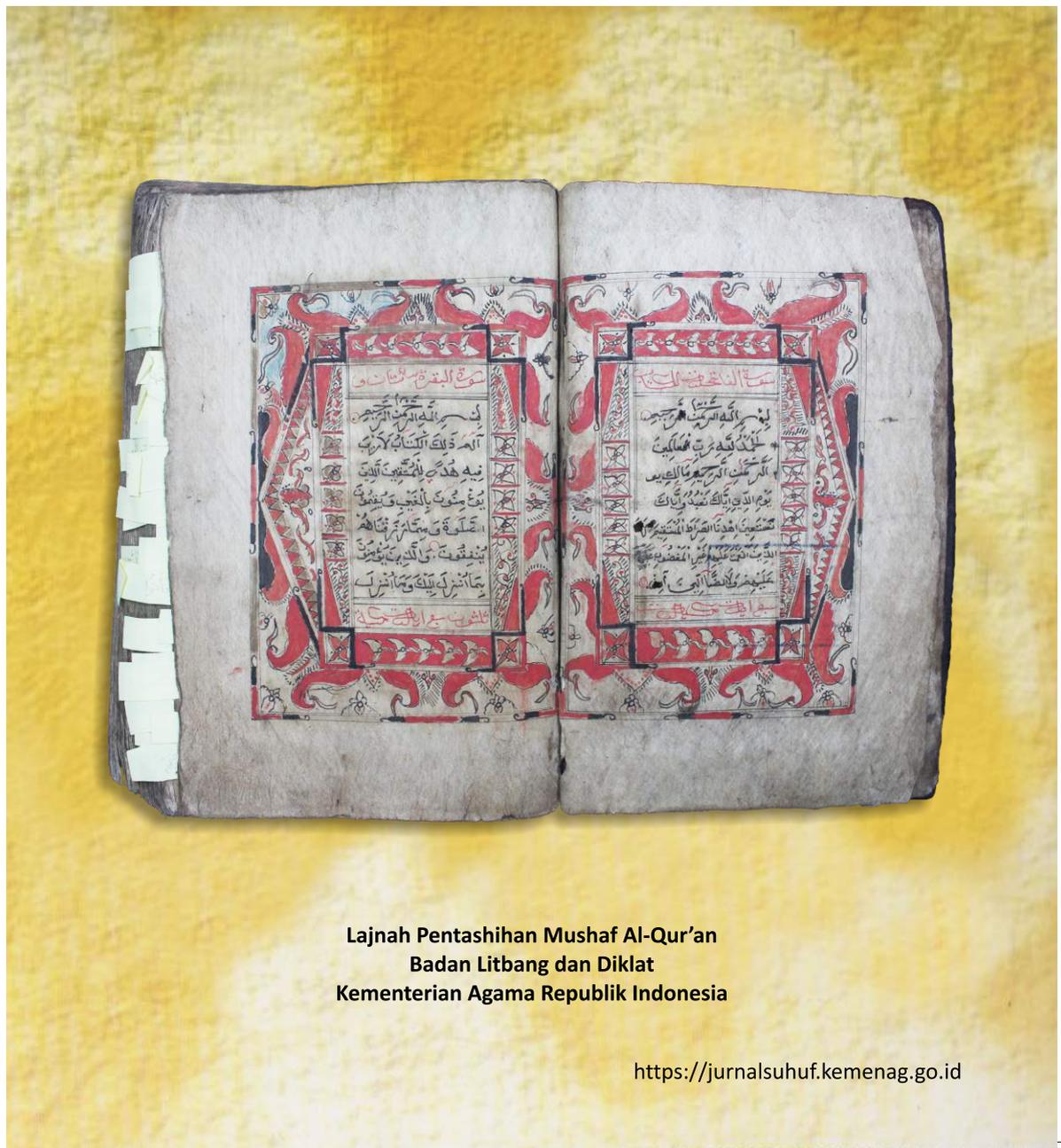




Ş U Ĥ U F

Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya



Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an
Badan Litbang dan Diklat
Kementerian Agama Republik Indonesia

ISSN 1979-6544 eISSN 2548-6942

Ş U Ĥ U F

Volume 11, Nomor 2, Desember 2018

Suhuf diterbitkan oleh Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Republik Indonesia, menyebarkan hasil kajian dan penelitian mengenai Al-Qur'an, meliputi tafsir, terjemahan, mushaf, rasm, qiraat, serta *ulumul-Qur'an* lainnya. *Suhuf* memberikan perhatian khusus terhadap kajian Al-Qur'an dengan konteks Indonesia dan Asia Tenggara.

Suhuf terakreditasi Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) No. 753/AU2/P2MI-LIPI/08/2016 dan memperoleh 'Peringkat 2' akreditasi Kementerian Riset, Teknologi, dan Pendidikan Tinggi Republik Indonesia nomor 30/E/Kpt/2018, berlaku hingga tahun 2023. Terbit sejak 2008, dua kali dalam satu tahun pada bulan Juni dan Desember, dalam bentuk elektronik dan cetakan.

Penanggung Jawab : Muchlis Muhammad Hanafi (Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Jakarta)

Pemimpin Redaksi : Ali Akbar (Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Jakarta)

Dewan Redaksi : Ayang Utriza Yakin (Universite Catholique de Louvin, Belgium)
Annabel Teh Gallop (British Library, London)
Faried Saenong (University of Waikato, New Zealand)
Jajang A. Rohmana (UIN Sunan Gunung Djati, Bandung)
Katubi (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, Jakarta)
Lukmanul Hakim (Universitas Muhammadiyah Jakarta, Jakarta)
Moch Nur Ichwan (UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta)
Peter G. Riddell (Melbourne School of Theology, Australia)
Rosihon Anwar (UIN Sunan Gunung Djati, Bandung)
Sahiron Syamsuddin (UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta)
Saiful Bahri (Universitas Muhammadiyah Jakarta, Jakarta)
Muhammad Hisyam (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, Jakarta)

Anggota Redaksi : Abdul Hakim, Jonni Syatri, Mustopa, Zarkasi, Zaenal Arifin Madzkur
Ahmad Jaeni, Muhammad Musadad, Harits Fadlly, Dwi Martiningsih

Sekretariat : Deni Hudaeni Ahmad Arifin, Agus Nurul Syarifudin
Fatimatuzzahro, Bisri Mustofa, Hikmawati, Syaifuddin, Ibnu Athoillah

Alamat Redaksi : Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an
Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI
Gedung Bayt Al-Qur'an & Museum Istiqlal
Taman Mini Indonesia Indah
Jakarta 13560 Indonesia
Telp.: +62-21-8416468
Faks.: +62-21-87798807
Website: lajnah.kemenag.go.id
Email: lajnah@kemenag.go.id
eSuhuf: jurnalsuhuf.kemenag.go.id
Email Suhuf: jurnalsuhuf@gmail.com

ISSN 1979-6544; e-ISSN 2356-1610

ŞUHUF

Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya

Vol. 11, No. 2, Desember 2018

DAFTAR ISI

Preferensi Masyarakat dalam Penggunaan Al-Qur'an Digital

Zarkasi, dkk.

185–214

Tipologi Mushaf Kuno Nusantara di Brunei Darussalam: Kajian atas
Manuskrip Al-Qur'an Koleksi Arkib Negara

Ahmad Jaeni dan Muhammad Musadad

215–236

Pengaruh Theodor Nöldeke terhadap Studi Sejarah Al-Qur'an di Indonesia

Sirajuddin Bariqi

237–256

Tafsir Al-Qur'an *Poestaka Hadi* di Antara Ideologi Muhammadiyah dan
Kebangsaan

Siti Mariatul Kiptiyah

257–281

Hak-hak Perempuan dalam Tafsir *al-Ibriz* dan Tafsir *Tāj al-Muslimīn*

Aunillah Reza Pratama

283–308

Konsep Relasi *Lafz* dan *Ma'nā* dalam Perspektif 'Abdul Qāhir al-Jurjānī
dan Implikasinya terhadap Penafsiran

M. Kamalul Fikri

309–335

Membaca Al-Quran dengan Transliterasi Arab Latin:
Studi pada Masyarakat Payakumbuh dan Sekitarnya

Jonni Syatri

337-358

Menimbang Perbedaan Rasm Usmani: Tinjauan Buku

Mustopa

359-372

KONSEP RELASI *LAFẒ* DAN *MA'NĀ* DALAM PERSPEKTIF 'ABDUL QĀHIR AL-JURJĀNĪ DAN IMPLIKASINYA TERHADAP PENAFSIRAN

*The Concept of Relation between Lafz and Ma'nā in 'Abdul Qāhir al-Jurjānī
Perspective and its Implication to the Qur'anic Interpretation*

نظرية علاقة اللفظ والمعنى عند عبد القاهر الجرجاني وأثرها في التفسير

M. Kamalul Fikri

Universitas Islam Negeri "Sunan Kalijaga"

Jalan Laksda Adisucipto, Sleman, Yogyakarta 55281, Indonesia

mkamalulfikri@gmail.com

Abstrak

Diskusi mengenai kajian kebahasaan terutama bahasa Arab memang tidak ada habisnya. Adapun salah satu yang menjadi objek kajiannya ialah hal-hal yang terkait dengan persoalan *lafẓ* dan *ma'nā*. Kajian *lafẓ* dan *ma'nā* sebenarnya memang tidak hanya ditekuni oleh 'Abdul Qāhir al-Jurjānī (w. 471 H). Secara garis besar, setidaknya ada dua golongan dalam kajian linguistik, yakni golongan yang lebih menekankan aspek lafal, dan golongan pendukung makna. Menurut al-Jurjānī, suatu *lafẓ* merupakan penanda/*attribute* bagi *ma'nā*. *Lafẓ* menjadi bagian bahasa yang tidak diletakkan untuk menunjukkan *ma'nā* dengan sendirinya, tetapi untuk dikumpulkan satu dengan yang lainnya sehingga diketahui kandungan *ma'nā*-nya. Eksistensi suatu *lafẓ* pasti didahului oleh *ma'nā*, sedangkan *ma'nā* dalam pandangan al-Jurjānī merupakan gagasan, ide, atau maksud yang dituju. Artikel ini mengungkap dan memahami teori al-Jurjānī mengenai hubungan antara *lafẓ* dan *ma'nā* serta implikasinya terhadap penafsiran Al-Qur'an. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif, dengan menggunakan rujukan utama dua karya fenomenal al-Jurjānī, yaitu *Dalāil al-I'jāz* dan *Asrār al-Balāgh*.

Kata Kunci

Al-Jurjani, *lafẓ*, *ma'nā*, linguistik, dan penafsiran.

Abstract

One of the study objects in Arabic study is related to the issue of lafẓ (word) and ma'nā (meaning). The lafẓ and ma'nā studies are actually not only seriously studied by 'Abdul Qāhīr al-Jurjānī (d. 471 H/1078 CE). In general, there are at least two groups in linguistic studies, namely the group that emphasizes mostly on pronunciation and another one is supported group of meaning. According to al-Jurjānī, a lafẓ is a sign, an attribute for ma'nā. Lafẓ becomes part of language which is not placed to show ma'nā for itself, but to be collected from one another so that the contents are known. The existence of a lafẓ is certainly be preceded by ma'nā, while ma'nā in the view of al-Jurjānī is the intended idea or purpose. This article reveals and understands al-Jurjānī's theory of the relationship between lafẓ and ma'nā and their implications to the interpretation of the Qur'an. This research is a qualitative research by using the main references of two phenomenal works of al-Jurjānī, namely Dalā'il al-Ijāz and Asrār al-Balāgh.

Keywords

Al-Jurjānī, lafẓ, ma'nā, linguistics, interpretation.

ملخص البحث

من بين موضوعات دراسات اللغة العربية هي المسائل المتعلقة باللفظ والمعنى، التي لم تكن في الحقيقة من احتكار عبد القاهر الجرجاني (المتوفى ٤٧١ هـ / ١٠٧٨ م) وحده. ويوجد على الأقل فريقان في الدراسة اللغوية، هما؛ فريق يركز اهتمامه على اللفظ وآخر على المعنى. واللفظ عند الجرجاني علامة للمعنى. اللفظ هو عنصر اللغة الذي لم يوضع ليدل على معنى بمفرده، بل ليُرَكَّب واحد منه بآخر حتى يعرف كنه معناه. وجود اللفظ يجب أن يسبقه المعنى، وهو (أي المعنى) عند الجرجاني عبارة عن الأغراض أو الأفكار أو المقاصد التي يراد تعبيرها. يكشف هذا البحث نظرية الجرجاني عن علاقة اللفظ والمعنى وأثرها في تفسير القرآن. وتعتمد هذه الدراسة النوعية بصفة رئيسية على عملين مشهورين للجرجاني هما: دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة.

الكلمات المفتاحية

الجرجاني، اللفظ، المعنى، اللغويات، التفسير

Pendahuluan

Allah menurunkan wahyu kepada Nabi Muhammad *qur'ānan 'arabiyyan*.¹ Maksudnya Allah menurunkan wahyu kepada Nabi menggunakan bahasa Arab kepada orang Arab dan dalam konteks Arab. Ketika Al-Qur'an diturunkan, masyarakat Arab pada waktu itu adalah masyarakat politeisme yang menyembah sesembahan mereka (baca: Tuhan) dalam perwujudan batu, patung, dan sebagainya (baca: berhala). Oleh karena itu, terlihat jika Al-Qur'an menggunakan *lafz* dan perumpamaan yang sejalan dengan bahasa Arab pada masa itu ketika menjelaskan tentang Allah, baik Zat, sifat, maupun perbuatan-Nya (al-Jabirī 2009: 165).

Gaya bahasa tinggi Al-Qur'an selain menjadikan keagungannya semakin terlihat, di sisi lain juga menimbulkan kegagapan terhadap pemahaman kandungan *ma'nā lafz*-nya. Karena itu, tidak jarang suatu *lafz* dimaknai secara beragam karena sudut pandang pemaknaan yang berbeda-beda. Perbedaan pemaknaan *lafz-lafz* Al-Qur'an selalu terjadi setiap masa karena Al-Qur'an merupakan "teks terbuka" (Misrawi 2010: 56–58), sehingga muncullah *truth claim* dari individu atau golongan terhadap pemahaman kandungan makna *lafz-lafz* Al-Qur'an. Sejalan dengan kenyataan tersebut, Imam 'Alī bin Abi Tālib dalam Kitab *Nahj al-Balāghah* menyatakan, "*Al-Qur'an hanyalah tulisan yang tertera dalam mushaf, tidak bisa berbicara dengan lisan, melainkan harus ada yang memahaminya. Al-Qur'an dibicarakan oleh manusia,*" (Misrawi 2010: 56).

Lafz-lafz yang digunakan Al-Qur'an memang merupakan bahasa manusia, khususnya bahasa Arab, tetapi karena suatu bahasa ialah kesepakatan-kesepakatan (baca: konvensional), maka pemaknaannya akan mengalami perubahan sejalan dengan perubahan kesepakatan-kesepakatan yang terjadi. Perubahan pemaknaan yang dimaksud meliputi perluasan, penyempitan, membaik, memburuk, asosiasi, dan sinestesia. Seperti dalam bahasa Indonesia, kata "saudara" pada masa lampau diartikan sebagai hubungan kandung, sedangkan masa kini kata "saudara" mengalami perluasan makna yang tidak hanya sebagai hubungan kandung, tetapi juga dapat digunakan sebagai panggilan untuk semua orang. Begitu juga kata "kursi" yang bisa diartikan sebagai kursi sebenarnya atau diartikan sebagai jabatan, sedangkan dalam Al-Qur'an, *lafz al-kursiy* diartikan bermacam-macam, di antaranya sebagai nama sesuatu yang dijadikan tempat duduk, ilmu, kerajaan, dan singgasana (al-Aṣṣfihānī 1412 H: 706).

Keberagaman *ma'nā* dari suatu *lafz* muncul karena adanya proses yang

¹ Lihat surah asy-Syūrā/42: 7, Yūsuf/12: 2, Tāhā/20: 113, az-Zumar/39: 28, Fuṣṣilat/41: 3, dan az-Zukhruf/43: 3.

menjadi latar belakangnya. Suatu *lafẓ* tidak mampu dengan sendirinya mengatakan makna yang terkandung di dalamnya, dan suatu *lafẓ* juga selalu mengalami *fase* pembentukan, sehingga memunculkan makna yang berbeda-beda dari bentuk satu ke bentuk lainnya.² Contoh sederhana, *lafẓ żahaba*. *Lafẓ* ini ketika dalam bentuk aslinya selalu memiliki *ma'nā* yang berkaitan dengan “pergi”, tetapi ketika *lafẓ* tersebut berubah menjadi *żahab* maka maknanya menjadi “emas” (Ibnu Manẓūr t.th.: 393).

Pergeseran *ma'nā* dari *lafẓ-lafẓ* di dalam Al-Qur'an terjadi karena adanya relasi yang menyertainya. Oleh karena itu, Al-Qur'an meniscayakan pemaknaan yang relevan dengan kondisi ruang dan zamannya, terutama pada ayat-ayat yang memang perlu penafsiran (Misrawi 2010: 60). Relasi *lafẓ-ma'nā* memang bukanlah cabang pokok *'ulumul Qur'an*, tetapi pada dasarnya merupakan salah satu penyebab pokok adanya kaidah-kaidah dalam diskursus *'ulumul Qur'an*, yang kemudian terjadi perdebatan dalam kaidah-kaidah ini. Dengan kata lain, perdebatan tentang kaidah-kaidah *'ulumul Qur'an* di antaranya disebabkan oleh perbedaan pandangan terhadap relasi *lafẓ-ma'nā* Al-Qur'an.

Dari kegelisahan ini, muncul ulama-ulama yang mendedikasikan diri dalam pendalaman kebahasaan, di antaranya 'Abdul Qāhir al-Jurjānī (w. 471 H). Ia merupakan pakar linguistik yang berasal dari Jurjan, daerah Ṭabarastan dan Khurasan, Persia. Selain pakar linguistik, ia termasuk ulama *mutakallim* mazhab Asy'ariyah dan juga peletak dasar-dasar *balāghah* (Barkah 1989: 169). Dalam kitabnya *Dalā'il al-I'jāz*, al-Jurjānī menjelaskan bahwa keadaan suatu *lafẓ* bukanlah dimaksudkan untuk menjelaskan *lafẓ* itu sendiri, melainkan dimaksudkan untuk dijadikan penanda terhadap suatu *ma'nā* tertentu (al-Jurjānī t.th.: 522). Jadi, *lafẓ* di dalam Al-Qur'an tidak dapat dimaknai dengan keadaan *lafẓ* itu sendiri, tapi pemaknaan terhadap *lafẓ* berasal dari keterikatan dan keterpengaruhannya antara satu *lafẓ* dengan *lafẓ* lainnya (*naẓm*), serta memperhatikan unsur-unsur yang menjadi latar belakang terjadinya suatu *lafẓ*.

Dalam merespons pandangan mengenai *lafẓ* dan makna, terutama dari kalangan Muktaẓilah, al-Jurjānī pernah mengatakan (al-Jurjānī t.th.: 399):

“Perhatikan! Setiap kali Anda meneliti, Anda mendapati aspek penyimpangan

2 Setiap kata tidak begitu saja ada, tetapi memiliki asal-usul serta mengalami perubahan bentuk dan makna. Dalam Al-Qur'an, tidak sedikit terjadi kemiripan kosa kata yang digunakan. Namun, ketika ditelusuri lebih dalam, kemiripan tersebut sebenarnya hanya bagian luar dari kata saja, bukan merupakan eksistensi kata. Misalnya, kata *albābu* dan *albābun*. Terlihat mirip, tetapi setelah ditelusuri asal-usul katanya, diketahui bahwa *albābu* adalah kata tunggal yang berarti “pintu”, sedangkan kata *albābun* adalah bentuk jamak dari kata *lubb* yang bermakna “akal”. Pembahasan ini dikenal sebagai ilmu *isytiqaq* (etimologi), yaitu ilmu yang membahas asal-usul kata serta perubahan-perubahan bentuk dan makna (Baidan 2011: 343–344).

pandangan (Muktazilah tentang *lafz* dan *ma'nā*) itu hanya satu, yakni pendapat mereka mengenai *lafz*, bahwa baik-buruknya *lafz* itu datang dari *lafz* itu sendiri, bukan dari luar. Mereka menutup mata, tak mampu membedakan sesuatu yang baik-buruknya ditentukan oleh faktor internal dan yang ditentukan oleh faktor eksternal.”

Al-Jurjānī tampak mencoba merombak pandangan mengenai *lafz* dan *ma'nā*. Ia berpendapat bahwa penentu utama kefasihan dan keindahan suatu kalam bukanlah terletak pada *lafz* atau bunyi kata. Ia mengkritik keras pandangan yang menjadikan *lafz* sebagai standard utama keunggulan kalam. Selanjutnya ia menegaskan:

“Sebenarnya, persoalannya tidaklah demikian (sebagaimana yang dikatakan Muktazilah). Kami menemukan sebuah *lafz* itu sangat baik dan tepat di suatu kalam, dan sebaliknya di kalam yang lain. Kenapa bisa demikian? Karena keunggulan *lafz* yang kita sebut '*Lafz* itu fasih' bersifat insidental, tidak ada sebelumnya. Keunggulan itu baru muncul setelah *lafz* itu masuk dalam rangkaian kata yang indah. Keunggulan tersebut jika Anda cari pada *lafz* yang sama, sebelum dirangkai dan disusun, tentu mustahil akan Anda temui. Dengan demikian, maka semestinya diyakini bahwa keunggulan itu terletak pada sisi makna.” (al-Jurjānī t.th.: 401).

Begitulah al-Jurjānī, ia menyampaikan pendapatnya dengan tegas dan terang. Bahkan, ia secara frontal meenyebut pandangan Muktazilah tentang *lafz* dan *ma'na* itu keliru. Ketika Mu'tazilah menganggap bahwa *faṣāḥah* kata itu berasal dari kata itu sendiri, al-Jurjānī menegaskan bahwa keindahan itu datang dari sebuah rangkaian (*naẓm*). Al-Jurjānī mengambil jalan yang berseberangan, tidak hanya dengan kaum Mu'tazilah, tetapi juga para ahli bahasa yang menganggap bahwa penentu *faṣāḥah* suatu kalam itu terletak pada *lafz*nya. Tak heran bila kemudian banyak sejarawan yang menjuluki al-Jurjānī sebagai Bapak Ilmu Bayan, sosok intelektual pada masa keemasan ilmu *ma'ani* (Ḍaif 1995: 160).

Susunan syair yang sebelumnya tak begitu diperhatikan, berubah menjadi sorotan al-Jurjānī. Menurutnya, syair yang bermutu adalah syair yang mempunyai daya sentuh dan dihasilkan dari pengamatan yang mendalam terhadap suatu peristiwa (Uṣfūr t.th.: 142). Ia membawa ide-ide segar dalam ilmu bayan dan merumuskannya secara matang, dan salah satu yang ia soroti ialah hal-hal yang berkaitan dengan relasi *lafz* dan *ma'nā*, termasuk idenya mengenai *naẓm*.

Artikel ini mengkaji pandangan al-Jurjānī mengenai konsep relasi *lafz* dan *ma'nā*, serta pengaruhnya terhadap penafsiran. Pada dasarnya, penelitian ini bertujuan untuk mengungkap konsep relasi *lafz* dan *ma'nā* serta menjelaskan pengaruhnya terhadap penafsiran. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif. Penulis mengumpulkan data-data tentang al-Jurjānī melalui referensi biografi ulama Arab, menelusuri gagasan-

gagasannya, baik melalui karyanya secara langsung, seperti *Dalāil al-I'jāz* dan *Asrār al-Balāgh*, maupun kajian para pakar tentangnya.

Biografi al-Jurjānī

Nama lengkap al-Jurjānī ialah 'Abdul Qāhir Abū Bakr bin 'Abdurrahmān bin Muḥammad al-Jurjānī. Dilahirkan dan meninggal di Jurjan, salah satu kota antara *Ṭabarastān* dan *Khurāsān*, Iran (Ḍaif 1995: 160). Nasab keluarga al-Jurjānī bukan berasal dari keturunan yang terkenal sehingga tidak banyak ditemukan data sejarah yang menunjukkan nasabnya dari berbagai sisi kecuali kakeknya, Muhammad (Badawi, t.th.: 5).

Menurut pendapat mayoritas, al-Jurjānī meninggal pada tahun 471 H (1078 M). Namun demikian, ada juga yang mengatakan bahwa al-Jurjānī meninggal pada tahun 474 H (1081 M) (Badawi t.th.: 18–19). Tahun kelahiran al-Jurjānī masih menjadi perdebatan. Tidak ditemukan literatur yang menjelaskan secara pasti hari, tanggal, dan tahun kelahirannya. Menurut Aḥmad Maṭlūb, al-Jurjānī lahir pada akhir abad ke-4 atau memasuki abad ke-5 Hijriah (Maṭlūb 1973: 11–14). Akan tetapi, pendapat tersebut masih berupa perkiraan, dan belum ada bukti sejarah yang menguatkannya.

Al-Jurjānī kecil hidup di Jurjan sebagaimana anak-anak pada umumnya; belajar ilmu-ilmu agama dan bahasa Arab sebagaimana yang lainnya. Salah satu kitab yang dipelajari oleh al-Jurjānī dan kemudian memberikan pengaruh terhadap pemikirannya ialah kitab *al-Īḍāh* karya Abū Alī al-Fārisī. Al-Jurjānī belajar kitab *al-Īḍāh* pada Abū al-Ḥusain Muḥammad bin al-Ḥusain bin Muḥammad bin 'Abdul Wāris yang merupakan seorang ahli ilmu nahwu.³ Jadi, al-Jurjānī tidak belajar secara langsung kepada pengarang kitab *al-Īḍāh*, tetapi belajar kepada murid pengarangnya.

Guru-guru al-Jurjānī selain Abū al-Ḥusain masih menjadi perdebatan. Menurut Yaqūt, al-Jurjānī juga merupakan murid dari al-Qāḍī al-Jurjānī. Namun demikian, dalam kitab *Buḡyatul Wī'ah*, as-Suyūṭī menjelaskan bahwa al-Jurjānī tidak memiliki guru lain selain Muḥammad bin al-Ḥusain. Pendapat kedua dianggap lebih mendekati kebenarannya. Sebab, menurut sebagian riwayat, al-Qāḍī meninggal pada tahun 366 H, dan riwayat lain menyebutkan pada tahun 392 H.⁴

3 Abū al-Ḥusain merupakan anak dari saudara perempuan Abū Alī al-Fārisī yang merupakan pengarang kitab *al-Īḍāh*. Kitab *Al-Īḍāh* merupakan cikal bakal kitab *al-Magnā* dan *al-Muqtaṣad* yang ditulis oleh al-Jurjānī. Kitab *al-Magnā* adalah hasil *syarḥ* kitab *Al-Īḍāh* dalam 30 jilid, kemudian diringkas menjadi tiga jilid dalam kitab *al-Muqtaṣad* (Maṭlūb 1973: 14).

4 Ahmad Ahmad Badawi meragukan riwayat Yaqūt bahwa al-Jurjānī berguru kepada al-Qāḍī. Sebab, al-Qāḍī meninggal pada tahun 392 H, sedangkan al-Jurjānī meninggal pada tahun 471 H sehingga diragukan adanya hubungan guru-murid. Adapun apabila ada hubungan guru-murid, seharusnya al-Jurjānī sudah lahir minimal lima belas tahun sebelum meninggalnya al-Qāḍī, sehingga memung-

Al-Khawansari berpendapat bahwa al-Jurjānī juga belajar ilmu nahwu kepada dua orang guru lainnya, yakni Ibnu Jinnī dan aṣ-Ṣāhib bin 'Ibād al-Wazīr, tetapi pendapat ini juga diragukan kebenarannya karena Ibnu Jinnī meninggal pada tahun 392 H, dan aṣ-Ṣāhib bin 'Ibād meninggal pada tahun 378 H. Dengan demikian, kemungkinan adanya aktivitas belajar mengajar antara al-Jurjānī dengan Ibnu Jinnī dan aṣ-Ṣāhib bin 'Ibād juga masih diragukan (Māṭlūb 1973: 15).

Al-Jurjānī dalam kitab-kitabnya tidak pernah menyebutkan secara langsung nama-nama gurunya, ia hanya mengatakan, "*qāla syaikhunā raḥimahullāh, ansyadanā syaikhunā raḥimahullāh*, atau *ḥakā syaikhunā raḥimahullāh*". Penyebutan-penyebutan tersebut lebih condong kepada Muḥammad bin al-Ḥusain karena isi riwayat-riwayatnya berkaitan dengan ilmu nahwu (Māṭlūb 1973: 16).

Al-Jurjānī tidak pernah meninggalkan kota kelahirannya dalam menuntut ilmu. Kondisi ekonomi yang tergolong miskin menjadi salah satu penyebab al-Jurjānī hanya belajar di daerah Jurjān. Gurunya—Muḥammad bin al-Ḥusain—yang datang ke Jurjan sehingga kemudian al-Jurjānī berguru kepadanya (Badawi, t.th.: 56).

Al-Jurjānī dalam memperoleh ilmu tidak hanya melalui kegiatan belajar mengajar dengan gurunya, tetapi ia juga banyak memperoleh ilmu dari buku-buku yang dibacanya. Sehingga dalam karya-karyanya juga terdapat beberapa kutipan dari beberapa ulama bahasa, *naḥwu*, dan *balāghah*. Di antaranya ialah Sibawaih, al-Jāḥiz, al-Mubarrad, Ibnu Duraid, al-'Askarī, al-Marzibānī, al-Fārisī, al-Āmidī, dan al-Qāḍī al-Jurjānī (Māṭlūb 1973: 16).

Hasil dari ketekunannya, al-Jurjānī menjadi tokoh yang berpengaruh di Jurjān, khususnya dalam bidang ilmu bahasa, sehingga banyak yang sengaja datang untuk belajar kepadanya. Di antara muridnya ialah:

1. Abū Naṣr Aḥmad bin Ibrāhīm bin Muḥammad as-Syajarī.
Abū Naṣr merupakan ulama yang menaruh perhatian pada kajian kebahasaan, khususnya diskursus ilmu nahwu. Abū Naṣr belajar kepada al-Jurjānī kitab *al-Muqtaṣad*. Abū Naṣr meninggal pada tahun 490 H (al-Qifṭī 1952: 190).
2. Aḥmad bin 'Abdullāh al-Muhābaẓī aḍ-Ḍarīr al-Naḥwi.
aḍ-Ḍarīr termasuk salah satu murid al-Jurjānī yang tidak banyak diungkap data sejarahnya selain *laqab*-nya sebagai *al-naḥwī* dan karyanya yang berupa kitab *Syarḥ al-Luma'* (Māṭlūb 1973: 17).

kinkan al-Jurjānī berguru kepadanya. Jika al-Jurjānī lahir pada tahun 377 H maka ketika meninggal al-Jurjānī berusia 90-an, tetapi pendapat tersebut masih diragukan. Pendapat yang dapat diterima menurut ahli sejarah adalah al-Jurjānī belajar kepada al-Qāḍī melalui kitab-kitabnya, tidak ada pertemuan langsung antara guru murid, baik dalam majlis atau *talaqqi* (Badawi, t.th.: 6–7; Māṭlūb 1973: 11).

3. Abū Zakaria Yahyā bin ‘Alī bin Muḥammad bin al-Khaṭīb al-Tabrīzī. Abu Zakaria merupakan murid al-Jurjānī yang berasal dari Baghdad dan diakui sebagai ahli dalam ilmu bahasa, *nahwu*, dan *adab*. Beberapa hasil karyanya adalah kitab *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm wa I’rābiḥī*, *Syarḥ al-Ḥamāsah*, *Syarḥ al-Muḥḍaliyāt*, *Syarḥ al-Luma’ Ibnu Jinnī*, *Syarḥ Dīwān al-Mutanabbī*, *Syarḥ Suqtu az-Zindi*, *al-Kāfi*, *al-Qawāfi*, *Tahzību Iṣlāḥ*, dan sebagainya. Abū Zakaria meninggal pada tahun 502 H (Māṭlūb 1973: 16).
4. Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Abī Zaid bin Muḥammad bin ‘Alī al-Faṣīhī. Al-Faṣīhī belajar ilmu nahwu kepada al-Jurjānī dan termasuk murid yang unggul sehingga ia dianggap sebagai orang yang ‘*arif*. Ia meninggal di Baghdad pada tahun 516 H (al-Qifṭī 1952: 190).
5. Abu al-Muzaffar Muhammad bin Abī al-‘Abbās Aḥmad bin Muḥammad al-Abyurdī. Abū al-Muzaffar selain menguasai ilmu bahasa dan *syā’ir* juga seorang sejarawan. Beberapa hasil karya Abū al-Muzaffar adalah kitab *Tāriḫ Abyurdi*, *al-Mukhtalif wa al-Mu’talif* dan *Nahrah al-Ḥāfiẓ*. Meninggal di Aṣfīhān pada tanggal 25 rabī’ul awal tahun 507 H (al-Qifṭī 1952: 49–52).

Pemikiran al-Jurjānī tentang disiplin ilmu bahasa selalu diperhitungkan dan dirujuk. Tidak sedikit karya dalam bidang kebahasaan yang berawal atau terpengaruh oleh pemikirannya. Citra al-Jurjānī dengan ilmu nahwu sudah *masyhūr* sebelum ia meletakkan kaidah dalam disiplin ilmu *balāghah*. Selain dikenal sebagai *akābir an-nahwiyyīn*, *aimmah al-‘arabiyyah wa al-bayān*, al-Jurjānī juga merupakan penganut mazhab Syafi’ī dalam bidang fikih dan menganut paham Asy’ariyah (Māṭlūb 1973: 17–19). Oleh karena itu, sejarawan mengapresiasi al-Jurjānī dalam keilmuannya dan keimanannya dengan julukan *al-Imām* (Ibnu Syākir 1974: 369).

Setting Sosio-Historis al-Jurjānī

Al-Jurjānī hidup pada masa pemerintahan Daulah Abbasiyah,⁵ tepatnya pada periode pengaruh Persia kedua (334 H/945 M–447 H/1055 M) dan periode pengaruh Turki kedua (447 H/1055 M–590 H/1194 M). Jadi, al-Jurjānī

⁵ Pada masa kekuasaan dinasti ini bentuk pemerintahan atau kekuasaan sering berubah sesuai dengan perubahan politik, sosial dan budaya. Para sejarawan biasanya membagi masa pemerintahan Bani Abbasiyah lima periode, yakni: *pertama*, pengaruh Persia pertama (132–232 H/750–847 M), *kedua*, pengaruh Turki Pertama (232–334 H/847–945 M), *ketiga*, masa kekuasaan dinasti Buwaih atau pengaruh Persia kedua (334–447 H/945–1055 M), *keempat*, masa kekuasaan dinasti Saljuk atau disebut juga pengaruh Turki kedua (447–590 H/1055–1194 M), *kelima*, masa khalifah bebas dari pengaruh dinasti lain, tetapi kekuasaannya hanya di sekitar Baghdad (590–656 H/1194–1258 M) (al-Isy 2007: 13).

hidup dalam dua *setting* pengaruh periode yang berbeda, mulai periode Buwaihiyah sampai pada masa kekuasaan Dinasti Saljuk. Kemunculan Dinasti Buwaihiyah pada awalnya untuk menyelamatkan khalifah dari hegemoni Turki karena tidak tahan terhadap perlakuan kasar pada penduduk Baghdad. Dominasi Buwaihiyah dimulai sejak diangkatnya Ahmad bin Abū Ṣuza' oleh Khalifah al-Muktafi Billah (944–946 M), sebagai balas jasanya dalam menyingkirkan pengawal-pengawal Turki. Ahmad bin Abū Ṣuza' diangkat sebagai *amīr al-umarā'* dan diberi gelar Mu'iz ad-Daulah yang beraliran Syiah (Karim 2012: 156–157). Pada masa ini, Dinasti Abbasiyah menghadapi dua problem yang besar. *Pertama*, adanya pemerintah tandingan, yaitu berdirinya Fatimiyah (967–1171 M), dinasti Samaniyah di Khurasan (847–1055 M), Hamidiyah di Suriah (924–1003 M), Umayyah di Spanyol (756–1030 M), dan Gaznawiyah di Afganistan (962–1187 M). *Kedua*, adanya perang ideologi antara Syiah dan Sunni (Bakar 2008: 75).

Selama masa kejayaan Dinasti Buwaihiyah, pengangkatan dan penurunan khalifah dilakukan sekehendak mereka. Baghdad sudah tidak lagi menjadi pusat dunia muslim karena keunggulannya secara internasional ditandingi oleh Syiraz, Gaznah, dan Kordova. Bahkan, Irak sebagai sebuah provinsi diperintah dari ibukota Buwaihiyah, Syiraz (Hitti 2005: 599–600). Kekuasaan Buwaihiyah mencapai puncaknya pada masa kepemimpinan 'Adūd ad-Daulah (949–983 M) yang mulai memperhatikan dan memperbaiki fasilitas di Baghdad. Kemudian diteruskan oleh Syaraf ad-Daulah (983–989 M) dengan mendirikan observatorium dan putra 'Adūd lainnya, Bahā' ad-Daulah (989–1012 M) dengan mendirikan sebuah akademi di Baghdad yang dilengkapi perpustakaan yang menyimpan 10.000 buku sebagai bentuk perhatian dan dukungan terhadap pengembangan ilmu pengetahuan dan sastra (Hitti 2005: 600–601).

Selanjutnya masa kekuasaan Dinasti Saljuk yang berawal ketika penduduk Baghdad marah atas tindakan Jenderal Arselan Basasieri yang memaksa rakyat Baghdad untuk menganut Syiah dengan cara menahan Khalifah al-Qā'im Billāh (423-468 H./1031-1075 M.) dan menghapuskan nama-nama khalifah Abbasiyah serta menggantikannya dengan nama-nama khalifah Fatimiyah. Namun kondisi ini tidak berlangsung lama dengan dikalahkannya Arselan oleh tentara bayaran Tugrul Bey, yang pernah menjadi tentara bayaran Abbasiyah. Atas jasanya ini, Khalifah Al-Qā'im menobatkannya sebagai penguasa yang sah dan resmi dengan gelar Sulṭān wa Mālik asy-Syarq wa al-Magrīb, serta menikahkannya dengan putri al-Qā'im (Karim 2012: 158).

Pada masa ini—abad sepuluh memasuki abad sebelas Masehi—dapat dilihat bahwa dunia Islam sudah tidak mampu menjaga efektivitas sebagai

unit politik tunggal, meski seorang khalifah tetap disebut sebagai pemimpin umat, tetapi kenyataannya dalam wilayah-wilayah yang berbeda diperintah secara independen (Amstrong 2014: 137–138). Hampir secara kebetulan, muncul sebuah orde baru yang jauh lebih sejalan dengan semangat Islam meski gejolak politik yang semakin tidak terkontrol, Islam tumbuh semakin kuat dan akhirnya kaum Muslim cukup puas untuk menjadikan khalifah sebatas sebagai status simbolik. Pemikiran kaum muslim dalam teologi dan spiritualitas berubah dari keterpengaruhan respons politik terhadap keadaan historis komunitas muslim menjadi lepas dan tidak terlalu dilatari oleh peristiwa saat itu (Amstrong 2014: 139–141).

Kembalinya kekuasaan Abbasiyah ke Sunni membawa angin segar terhadap perkembangan ilmu dan kebudayaan pada saat itu, khususnya lembaga pendidikan yang maju pesat dengan ditandai didirikannya *Madrasah Nizāmiyah* oleh Nizām al-Mulk. Nizām al-Mulk merupakan *wazir* yang ingin menggunakan Turki untuk mengembalikan persatuan kekaisaran dan membangun kembali birokrasi lama Abbasiyah. Namun demikian, saat itu sudah terlalu terlambat untuk menghidupkan kembali Baghdad karena basis perekonomiannya mengalami kemunduran yang tidak dapat dipulihkan (Amstrong 2014: 141).

Keberadaan Abbasiyah tidak terlepas dari gerakan-gerakan religius dan menjadi lahan yang subur bagi perdebatan teologis untuk menginterpretasi kedekatan muslim dengan Tuhan dalam aspek teologis. Klaim Abbasiyah yang menganggap sebagai khalifah Allah bukan khalifah Rasul memunculkan oposisi teologis kepada khalifah Abbasiyah dari kalangan muslim rasional. Sehingga kemudian muncul pertarungan teologis antara ahli hadis, Mu'tazilah, dan Syiah yang kemudian dijembatani oleh al-Asy'ari dengan mengkompromikan antara ahli hadis dan Mu'tazilah. Bahkan kemudian ada upaya dari Dinasti Saljuk untuk menyingkirkan golongan Mu'tazilah (Karim, 2011: 142–143).

Masa kekuasaan Dinasti Abbasiyah disebut sebagai masa keemasan bagi perkembangan ilmu pengetahuan, puncaknya pada abad ke-9, 10, dan 11 Masehi, meski di sisi lain terjadi kekacauan dalam wilayah politik. Islam mulai mempelajari filsafat Yunani dan kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, terutama filsafat etika dan logika, begitu juga penerjemahan-penerjemahan bidang keilmuan lainnya (Karim, 2011: 136–139).

Dalam hal ini, dapat dilihat bahwa al-Jurjānī hidup dalam ruang dan waktu perebutan kekuasaan dalam bidang politik dan keagamaan, mulai dari dominasi Syiah yang kemudian dijatuhkan oleh Sunni dan dominasi Buwaihi yang digantikan Saljuk. Di sisi lain, aliran Muktaẓilah pun semakin pesat menyebarkan pandangan ideologi mereka. Tentunya dalam *setting*

seperti itu kondisi perekonomian tidak begitu kuat karena dampak perebutan kekuasaan. Keadaan ini juga berdampak terhadap al-Jurjānī sehingga ia hanya menetap di Jurjān. Meskipun demikian, pengaruh politik dan perebutan kekuasaan menyebabkan keluar masuk ilmu pengetahuan dan kebudayaan di Baghdad serta sekitarnya. Oleh karena itu, bidang ilmu pengetahuan dan budaya tetap mengalami perkembangan dan kemajuan walaupun kondisi perekonomian lemah.

Dalam kondisi seperti inilah al-Jurjānī terbentuk. Ia tumbuh dalam masa peralihan dan pertarungan ideologi serta kekuasaan. Hal ini secara tidak langsung mempengaruhi pemikirannya, terlebih pada masa perdebatan kebahasaan Al-Qur'an masih sangat menarik untuk dikaji. Sebagaimana diketahui, jauh pada masa sebelumnya perdebatan seputar teks dan khususnya *ijāz* menjadi lahan subur perdebatan ideologi hingga puncaknya pada masa *mihnah*. Karena al-Jurjānī merupakan pengikut al-Asy'ariyah, dalam karyanya pun banyak dijumpai pemikirannya yang ditujukan sebagai perlawanan terhadap ideologi Muktaẓilah yang memuja *lafz* atau bentuk, terutama dalam diskursus *ijāz Al-Qur'an*.

Kalangan Mu'tazilah berpendapat bahwa *ijāz* bukan berasal dari watak Al-Qur'an sebagai teks bahasa, tetapi berasal dari ketidakmampuan bangsa Arab yang hidup semasa dengan turunnya teks untuk membuat yang sepadan dengan teks. Ide ini dilontarkan oleh Ibrāhīm bin Sayyār an-Nazzām, seorang pengikut Mu'tazilah. Menurutnya, ketidakmampuan bangsa Arab untuk membuat yang sepadan dengan Al-Qur'an karena dihalangi oleh Allah secara paksa dan dibuat lemah untuk dapat membuat yang sepadan dengan Al-Qur'an. Andai dibiarkan, mereka akan mampu membuat satu surat yang sepadan dengan Al-Qur'an dalam segi *balāghah*, ketinggian bahasa, dan susunannya. *Ijāz* didasarkan pada sifat kekuasaan Allah (*ṣirfah*) (Zaid 2013: 177–180). Sedangkan dalam paham Asy'ariyah, sebagaimana yang ditegaskan oleh al-Jurjānī, *ijāz* terdapat dalam Al-Qur'an dan tidak berasal dari intervensi eksternal yang menyebabkan bangsa Arab tidak mampu membuat semisal Al-Qur'an, meski hanya satu surat yang pendek. (Zaid 2013: 181–183). Karena kegetolannya dalam bidang ini, banyak gelar penghormatan yang ditujukan padanya. As-Suyuṭī, misalnya, menyebut al-Jurjānī sebagai imam besar ilmu bahasa Arab dan *bayān*. Sementara itu, Ibnu Anbari menyebutnya sebagai pembesar ilmu nahwu (Maṭlūb 1973: 18–19).

Karya-karya al-Jurjānī

Al-Jurjānī merupakan ulama yang memiliki banyak karya dalam berbagai disiplin keilmuan, mulai dari ilmu *nahwu*, *balāghah*, *bayān*, *ma'nā*, *dirāsāt*

qurānīyah, dan sebagainya. Karya-karya al-Jurjānī tidak semuanya dapat diakses karena sebagian dari karyanya ada yang tidak ditemukan atau tidak diketahui. Berikut adalah karya-karyanya:

1. *Dalā'il al-Ijāz*

Kitab *Dalā'il al-Ijāz* pertama kali dicetak pada tahun 1321 H/1900 M atas usaha dari Muḥammad Rasyīd Riḍā berdasarkan perintah dari gurunya yaitu Muḥammad 'Abduh (Māṭlūb 1973: 34). Dalam kitab ini al-Jurjānī mengungkapkan penolakannya terhadap *maẓhab aṣḥāb aṣ-ṣarfah/ṣirfah/ṣarafah* yang menganggap *ijāz* Al-Qur'an bukan terletak pada Al-Qur'an sendiri, tetapi terletak pada faktor eksternal Al-Qur'an, yaitu kehendak Allah yang membuat lemah dan tidak berdaya masyarakat Arab untuk membuat semisal al-Qur'an, meskipun sesungguhnya mereka mampu membuatnya (*al-ṣarfah*) dengan pernyataan bahwa terdapat kesalahan basis epistemologis Mu'tazilah dalam teologinya. Jika alasan masyarakat Arab tidak mampu untuk menandingi Al-Qur'an bukan karena keberadaan Al-Qur'an yang mukjizat, tetapi karena dimasukkannya ketidakmampuan ke dalam diri mereka, dan dihalanginya tekad dan pikiran mereka dari kemungkinan untuk mengarang pembicaraan yang semisal dengan Al-Qur'an, sehingga keadaan mereka seperti orang yang kehilangan pengetahuan tentang sesuatu yang sebelumnya mereka ketahui atau orang yang dihalangi dari sesuatu yang sebelumnya bisa mereka capai, seharusnya Al-Qur'an itu tidak membuat mereka kagum, juga tidak akan muncul tanda-tanda ketakjuban dari diri mereka (Zaid 2013: 177–179).

Dalam kitab *Dalā'il al-Ijāz* ini al-Jurjānī juga menjelaskan bahwa *Balāgh al-kalām* terletak dalam *naẓm* dan sesungguhnya mu'jizat Al-Qur'an terletak pada *naẓm*-nya. Jadi *kalām* yang *balīg* tidak berasal dari suatu lafz, tetapi berasal dari adanya korelasi dan keterkaitan antara setiap lafz (Māṭlūb 1973: 35). Al-Jurjānī memulai dengan menjelaskan maksud dari *naẓm*, kemudian dilanjutkan dengan pembahasan tentang kedudukan ilmu yang kemudian dilanjutkan dengan penjelasan tentang ilmu *bayān*, *sy'ir*, *naḥwu*, *faṣāḥah* dan *balāgh*. Setelah menyajikan pokok bahasan tentang pemikirannya, al-Jurjānī juga menuliskan beberapa penolakannya terhadap pendapat-pendapat yang berseberangan dengan pemikirannya. Al-Jurjānī melanjutkan tulisannya tentang hal-hal yang berkaitan dengan persoalan *tarkīb al-jumlah* dan *'ibārah* seperti *faṣl*, *waṣl*, *taqḍīm*, *ta'khīr*, *haẓf*, *ẓikr*, korelasi kalam dengan *hurūf*, dan penjelasan tentang *al-adawāt*. Sistematika penulisan kitab yang tidak menggunakan acuan bab per bab dan tidak adanya pengelompokan sub-tema menyebabkan isi dari kitab

terlihat berantakan. Tidak jarang suatu pembahasan ditulis al-Jurjāni pada tempat yang terpisah-pisah.

2. *Asrār al-Balāgh*

Kitab *Asrār al-Balāgh* pertama kali dicetak dan diterbitkan pada tahun 1320 H/1899 M di Mesir atas perhatian dan usaha dari Muḥammad 'Abduh dan Muḥammad Rasyīd Riḍā. Berbeda dengan kitab *Dalā'il al-Ijāz* yang lebih fokus membahas tentang hal-hal yang berhubungan dengan persoalan *ijāz*, dalam kitab ini al-Jurjāni memilih untuk membahas persoalan yang berhubungan dengan disiplin ilmu *balaghah*, peletakan kaidah-kaidah dan penjelasan tentang bagian-bagian dari ilmu *balaghah*, penyebutan perbedaan antara frase (*al-'ibārāt*) dan *al-funūn al-bayāniyyah* (Māṭlūb 1973: 38). Oleh karena itu, dalam kitab ini dapat ditemukan pembahasan dengan tema-tema seputar ilmu *bayān*, seperti *tasybih*, *isti'ārah*, dan *majaz*. Selain itu, di dalamnya juga dijelaskan tentang *tajnis*, *taṭbīq*, dan *saja'* yang merupakan bagian dari tema-tema yang ada dalam disiplin ilmu *badī'*. Al-Jurjāni mengawali kitab ini dengan membicarakan *al-lafz* dan *al-ma'nā*, kemudian dilanjutkan pada pembahasan-pembahasan dalam ilmu *badī'* seperti *tajnis*, *taṭbīq* dan *saja'*, *isti'ārah*, *tasybih*, *tamsīl*, dan *majāz*.

3. *Kitāb Syarḥ al-Fātiḥah*

Menurut riwayat, kitab ini terdiri dari satu jilid. Tidak ditemukan data yang menyebutkan keberadaan kitab pada masa sekarang ini, bahkan juga tidak ditemukan kutipan tentang isi kitab ini. Kemungkinan isi dari kitab ini adalah tentang pandangan al-Jurjāni terhadap *naẓm* atau tentang *manhaj*-nya dalam tafsir (Ibnu Syākir 1974: 370).

4. *Darj ad-Durār fi Tafsīr al-Āy wa as-Suwar/ Darj ad-Durār fi Tafsīr Al-Qur'an al-'Aẓīm*

Sebagaimana namanya terlihat bahwa kitab ini lebih besar dari pada *Kitāb Syarḥ al-Fātiḥah* karena memuat surat-surat dan ayat-ayat yang kemudian ditafsirkan berdasarkan pemikirannya dan keyakinannya (Māṭlūb 1973: 25).

5. *Al-Mu'taḍad*

Al-Mu'taḍad merupakan *syarḥ* kitab karya Abi 'Abdillāh Muḥammad bin Yazīd al-Wāṣiṭī dalam disiplin ilmu *ijāz Al-Qur'an*. Kitab ini memiliki beberapa sebutan, di antaranya adalah *Ijāz Al-Qur'an*, *Ijāz Al-Qur'an al-Kabīr*, dan *Syarḥ al-Kabīr* (Māṭlūb 1973: 25–26).

6. *Asy-Syarḥ as-Ṣagīr*

Asy-Syarḥ as-Ṣagīr merupakan *syarḥ* dari kitab *al-Wāṣiṭī* sebagaimana kitab *al-Mu'taḍad*. Perbedaan keduanya adalah dalam bobot isinya. *Al-Mu'taḍad* lebih besar dan isinya lebih banyak, sedangkan *asy-Syarḥ as-Ṣagīr* merupakan *syarḥ* yang lebih ringkas (Māṭlūb 1973: 26).

7. *Ar-Risālah asy-Syāfiyah*

Selain memberikan *syarḥ*, al-Jurjānī tentunya membuat kitab selain *syarḥ*. Kitab *Ar-Risālah asy-Syāfiyah* merupakan karya al-Jurjānī yang membahas tentang *ijāz*. Dalam kitab ini al-Jurjānī menekankan bahwa orang Arab tidak mampu menandingi Al-Qurʾān dari segala aspek kebahasaannya bahkan orang-orang yang menguasai kaidah-kaidah syair, *balāghah* dan ilmu-ilmu kebahasaan (Māṭlūb 1973: 26–28).

8. *Al-Madkhal fī Dalāil al-Ījāz*

Sebagaimana namanya, kitab ini merupakan pengantar dari kitab *Dalāil al-Ījāz* yang ditulis oleh al-Jurjānī secara terpisah. Pertama kali manuskrip kitab ini disalin pada tahun 568 H/1147 M dari tulisan tangan al-Jurjānī. Manuskrip ini terdiri dari tiga lembar kertas berukuran sedang (Māṭlūb 1973: 40).

9. *Ārāu al-Jurjānī*

Ārāu al-Jurjānī juga masih berupa manuskrip yang disalin dari tulisan tangan al-Jurjānī pada tahun 568 H/1147 M. Terdiri dari lima lembar kertas berukuran sedang, tetapi isinya sampai sekarang masih belum diketahui karena manuskrip disimpan di *Maʿhad al-Makḥṭūṭāt* (Māṭlūb 1973: 40).

10. *Al-Magnā*

Al-Magnā merupakan karya al-Jurjānī yang terinspirasi dari kitab yang diajarkan oleh gurunya, yaitu kitab *al-Īḍāh*. Kitab ini merupakan *syarḥ* dari kitab *al-Īḍāh* yang mencapai 30 jilid, tetapi data-data yang menjelaskan tentang kitab ini terbatas (Ibnu Syākir 1974: 370).

11. *Al-Muqtaṣad*

Kitab *al-Muqtaṣad* merupakan ringkasan dari kitab *al-Magnā*. Kitab *al-Magnā* yang mencapai 30 jilid kemudian diringkaskan oleh al-Jurjānī menjadi 3 jilid. Menurut pendapat yang ada, kitab ini selesai dikerjakan oleh al-Jurjānī pada bulan Ramadan tahun 454 H/1033 M (Māṭlūb 1973: 41).

12. *Al-Ījāz*

Bentuk keagungan al-Jurjānī terhadap kitab *al-Īḍāh* tidak berhenti dengan memberikan *syarḥ* yang berupa kitab *al-Magnā* dan *al-Muqtaṣad* saja, tetapi al-Jurjānī juga meringkas kitab *al-Īḍāh* yang kemudian diberi nama kitab *al-Ījāz*. dalam kitab *al-Ījāz* al-Jurjānī tidak memberikan penjelasan yang berasal dari pendapatnya, ia hanya meringkas kitab *al-Īḍāh* (Māṭlūb 1973: 41).

13. *At-Takmilah*

Az-Zarkali menyebut kitab ini dengan nama *at-Tatimmah*. Naskah dari kitab ini tersimpan di museum Britania (Māṭlūb 1973: 42).

14. *Al-ʿAwāmil al-Miʿah*

Al-ʿAwāmil al-Miʿah merupakan karya al-Jurjānī dengan pokok

pembahasan tentang seratus hal yang harus diketahui oleh seorang murid untuk mengetahui *al-i'rāb* yang terbagi dalam 'āmil, ma'mūl, dan 'amal (*i'rāb*). Enam puluh di antaranya dinamakan sebagai 'āmil, 30 di antaranya disebut sebagai ma'mūl, dan yang 10 merupakan 'amal (*i'rāb*). Tiga kategori tersebut dijelaskan dalam tiga bab yang terpisah, yaitu *al-Bāb al-Awwāl: fi al-Āmil*, *al-Bāb as-Sāni: fi al-Ma'mūl*, dan *al-Bāb as-Sālīs: fi al-I'rāb* (Māṭlūb 1973: 42). Kitab ini termasuk kitab yang menjadi pertimbangan dalam belajar ilmu nahwu dan termasuk kitab yang mudah untuk diakses hingga sekarang ini. Selain itu, kitab *al-Awāmil* merupakan kitab yang banyak disyarahi oleh beberapa ulama setelah al-Jurjānī. Di antaranya adalah *syarḥ* Ḥāji Bābā at-Ṭūsi, Ḥisāmuddīn, Ḥusain at-Tuqānī, dan al-Maulā Aḥmad bin Muṣṭafā. Sebagian ulama nahwu juga membuat naẓamnya, yaitu as-Sayid asy-Syarīf al-Jurjānī, Ibrāhīm bin Aḥmad al-Jazarī, Muḥammad bin Aḥmad, dan Kamāluddīn (Māṭlūb 1973: 43).

15. *Al-Jumal*

Al-Jumal disebut juga sebagai kitab *al-Jurjānīyyah*. Kitab ini merupakan *syarḥ* kitab *al-Awāmil*, terdiri dari lima bab, yaitu *al-Muqaddimāt, fi 'Awāmil al-Af'āl, fi 'Awāmil al-Ḥurūf, fi 'Awāmil al-Asmā', fi Asyyā' Munfaridah* (Māṭlūb 1973: 43).

16. *At-Talkhīṣ*

At-Talkhīṣ merupakan *syarḥ* kitab *al-Jumal* (Māṭlūb 1973: 44). Tidak ditemukan keterangan dan data yang banyak menjelaskan tentang kitab ini.

17. *Al-'Umdah fi at-Taṣrīf*

Kitab *al-'Umdah fi at-Taṣrīf* merupakan kitab yang berisi tentang kaidah-kaidah yang berkaitan dengan disiplin ilmu saraf, mulai dari pembahasan *fi'il-fi'il sulāsi, sulāsi mazīd, mu'tal, muḍā'af*, dan diakhiri dengan pembahasan tentang masalah-masalah (baca: kaidah) pokok yang harus dihafalkan (Māṭlūb 1973: 44–45).

18. *Kitāb fi al-'Arūḍ*

Sesuai dengan nama kitabnya, isi *Kitāb fi al-'Arūḍ* adalah sajak-sajak yang memuat kaidah-kaidah tentang *al-awzān asy-syirīyyah* (Māṭlūb 1973: 45).

19. *Al-Mukhtār min Dawāwain al-Mutanabbī wa al-Buḥturī wa Abī Tamām*

Kitab ini merupakan pilihan terhadap koleksi antologi atau kumpulan-kumpulan dari karya-karya al-Mutanabbī, al-Buḥturī dan Abī Tamām yang berisi syair-syair (Māṭlūb 1973: 46).

20. *Mukhtār al-Ikhtiyār*

Menurut al-Bagdādī kitab *Mukhtār al-Ikhtiyār* merupakan kitab yang memuat aturan-aturan yang berlaku dalam disiplin kajian ilmu *ma'ānī, bayān, badī'*, dan sajak. Sebagian sejarawan menganggap kitab ini kemungkinan adalah

kitab *al-Mukhtār min Dawāwain al-Mutanabbī wa al-Baḥtārī wa Abī Tamām* (Māṭlūb 1973: 46).

21. *At-Taẓkirah*

Al-Qifṭī menjelaskan bahwa kitab *at-Taẓkirah* memuat berbagai persoalan yang dikumpulkan dalam satu jilid seperti diktat (Māṭlūb 1973: 46). Tidak ditemukan data yang menjelaskan tentang tema (objek) kajian dari kitab ini. Menurut Ahmad Ahmad Badawi—berdasarkan pernyataan al-Qifṭī—tema (objek) kitab ini menyerupai objek kitab *Dalāil al-Iʿjāz* (Badawi, t.th.: 68).

22. *Al-Miftāh*

Data yang ditemukan hanya menyebutkan nama kitab tanpa ada keterangan lainnya (Māṭlūb 1973: 47).

Konsep *Lafẓ*

Pandangan al-Jurjānī tentang *lafẓ* berawal dari penolakannya terhadap pendapat *nāṣir al-lafẓ* (*al-lafẓiyyūn*) yang menyatakan *faṣāḥah* terletak pada *ẓat lafẓ*. Menurut al-Jurjānī, *nāṣir al-lafẓ* telah melakukan kesalahan karena menganggap *faṣāḥah* merupakan sifat yang ada pada *lafẓ* dan tanpa membedakan antara sifat yang memang ada pada *lafẓ* dengan sifat yang diperoleh dari *maʿnā*. Sementara itu, menurut al-Jurjānī *faṣāḥah* dalam *lafẓ* bukan merupakan sesuatu yang ada dalam pengucapannya, tetapi terletak dalam proses diperolehnya kepahaman terhadap *lafẓ* (al-Jurjānī t.th.: 306–308). Ia berpendapat bahwa *lafẓ* merupakan simbol (baca: penanda) bagi *maʿnā* (baca: petanda) yang menunjukkan padanya atau sebagai penunjuk untuk sesuatu. *Lafẓ* muncul setelah adanya “*maʿnā*”. Jadi, pertama-tama manusia mengetahui petanda, kemudian diketahui penanda sebagai perwakilan petanda tersebut karena tidak mungkin menamai *al-asyyāʿ* (baca: suatu benda/sesuatu) sebelum ada dan diketahuinya sesuatu itu (al-Jurjānī t.th.: 319–320).

Suatu *lafẓ* merupakan bagian bahasa yang tidak diletakkan untuk menunjukkan *maʿnā* dengan sendirinya, tetapi untuk dikumpulkan satu dengan yang lainnya sehingga diketahui kandungannya. Sebab, jika suatu *lafẓ* berdiri sendiri, tidak diketahui kedudukannya. Bahkan apabila tidak diletakkan (baca: kemasukan) *hurūf*, tidak dapat diketahui apakah merupakan *naḫī*, *nahī*, *istifhām*, juga *istisnāʾ*. Perlu adanya bukti, atau dengan menyebutkan sifat-sifat terhadap sesuatu yang dinamai (baca: *al-musammā*) untuk membedakan dengan lainnya, seperti menyebut nama orang, binatang, benda, dan sebagainya. Begitu juga tidak mungkin menggambarkan sesuatu dengan meletakkan *ism* atau *gair ism* yang tidak

sesuai dan tidak diketahui seperti dalam kasus *isyārah*, misalnya perintah *khuḏ zāka*. *Isyārah* ini tidak diperuntukkan supaya *sāmi'* mengetahui sesuatu yang dimaksud hanya melalui kalimat tersebut, tetapi juga melalui sesuatu yang dilihat (al-Jurjānī t.th.: 415–416).

Lafz merupakan wadah bagi *ma'nā*, dan *ma'nā* dapat mengalami perubahan tanpa menyebabkan berubahnya—bentuk—*lafz*. Menurut al-Jurjānī, *lafz* merupakan *tābi'* dan *ma'nā* ialah *matbū'* karena tidak mungkin berubahnya *ma'nā* sedangkan *lafz* tetap dalam kedudukannya (al-Jurjānī t.th.: 385). Misalnya, kedudukan *lafz* berubah dari *fā'ul* menjadi *maf'ul*. *Lafz* disajikan untuk *ma'nā* dan mengikuti hukumnya, sedangkan pendapat yang lebih mengedepankan *lafz* sebagai pijakan awal diibaratkan seperti orang yang telah menghilangkan sesuatu dari peranannya dan keadaan asalnya (al-Jurjānī, t.th.: 8). Oleh karena itu, dapat diketahui bahwa *lafz* diperuntukkan sebagai *attribute* bagi *ma'nā* sehingga peletakan *lafz* bukan untuk menunjukkan *zāt* dari *lafz*, tetapi sebagai penanda terhadap *ma'nā*.

Sebelum menjadi bentuk *ikhbār*, *amr*, *nahī*, *istikhbār*, *ta'ajub*, suatu kalimat harus dikumpulkan dengan kalimat lain, menyusun satu *lafz* dengan *lafz* lain, sehingga membentuk rangkaian antara setiap *lafz*. Sebab, jika *lafz* itu sendirian maka tidak dapat membedakannya dengan *lafaz* lainnya (al-Jurjānī 2008: 44–46). *Lafz* tidak selamanya diperuntukkan sebagai penanda secara *zahir* (baca: *ma'nā ḥaqīqah*), tetapi juga terkadang digunakan sebagai penanda untuk *ma'nā* lain, misalnya dalam *majāz*, *kināyah*, dan *isti'ārah* (al-Jurjānī 2008: 66). Jadi, tidak selamanya bentuk *lafz* menjadi penanda yang dapat dipahami maksudnya berdasarkan bentuk *zahir*-nya, tetapi melibatkan tingkat pemahaman dan pengetahuan tentang bahasa (al-Jurjānī 2008: 64).

Al-Jurjānī dalam menolak pendapat *al-lafziyyūn* atau *aṣḥāb as-ṣarfah/al-as-ṣarfah/al-ṣirfah* menyatakan bahwa sebab kesalahan mereka dalam persoalan *faṣāḥah*, *balāghah*, dan *takhayyur al-lafz* ialah menganggapnya terletak pada *lafz* dan menjadikannya sebagai sifat yang melekat pada masing-masing *lafz*. Seharusnya, *maziyyah* tersebut terletak dalam *ma'nā*-nya, bukan pada *lafz* (al-Jurjānī 2008: 399–400). Jadi, predikat *lafz* yang *faṣīḥ* sebenarnya ditujukan pada *ma'nā*-nya, sebagai bentuk pemanfaatan oleh *mutakallim* terhadap *lafz* untuk mengekspresikan *ma'nā*. Oleh karena itu, *faṣāḥah al-lafz* tidak terputus antara setiap *lafz*, tetapi dihasilkan karena persambungan *lafz* dengan *lafz* sebelum dan atau sesudahnya (al-Jurjānī 2008: 402).

Al-Jurjānī mendeskripsikan *lafz* sebagai sesuatu (baca: suara) yang diucapkan—berasal dari lisan—dan tersusun dari *ḥuruf-ḥuruf*. *Ḥuruf-ḥuruf* tersebut memiliki *makān al-ḥurūf* (baca: *makhārij al-ḥuruf*) masing-

masing, yaitu berasal dari kerongkongan, mulut, lisan, dan kedua bibir (al-Jurjānī 2008: 457). *Lafẓ* diumpamakan seperti pakaian bagi *ma'nā* yang membungkus dan menjadi wadah bagi *ma'nā* (al-Jurjānī 2008: 483). Penggunaan *lafẓ* dapat menjadi *ta'rīf*, *tankīr*, *taqdīm*, *ta'khīr*, *ḥaẓf*, *takrār*, *idmār*, dan *izhār* sesuai dengan keperluannya dalam penggunaannya (al-Jurjānī 2008: 82).

Konsep *Ma'nā*

Diferensiasi *lafẓ* diketahui melalui pengumpulan *lafẓ-lafẓ*, bukan berasal dari *lafẓ* tunggal (satu *lafẓ*) saja. *Faṣāḥah*, *balāghah*, dan hukum-hukum yang ada dalam jalur *lafẓ-ma'nā* merupakan sifat-sifat yang dikembalikan pada *ma'nā* dan pada “sesuatu” yang ditunjukkan oleh *lafẓ*, bukan pada *ẓat lafẓ* karena pertentangan dalam *lafẓ* tidak berasal dari *ẓat lafẓ* yang “didengar”, tetapi dikembalikan pada *ma'nā kalām* (al-Jurjānī, t.th.: 200).

Al-Jurjānī membagi *kalām* menjadi dua bagian, *pertama*, *kalām* yang dapat diketahui tujuannya hanya melalui *dalālah al-lafẓ* seperti ketika mengabarkan Zaid telah keluar—secara *ḥaqīqah*—dengan mengatakan *kharaja Zaidun*. *Kedua*, *kalām* yang tujuannya tidak dapat diketahui jika hanya berdasarkan *dalālah al-lafẓ*, yaitu suatu *lafẓ* menunjukkan *ma'nā* yang berlaku dalam *lafẓ* tersebut secara bahasa, kemudian ditemukan juga *dalālah* kedua dalam *ma'nā*-nya, seperti dalam ungkapan *ṭawīl al-najād*, *ra'aitu asadan*, dan sebagainya. Ungkapan tersebut tidak memberikan pengertian terhadap yang diinginkan hanya melalui keadaan *lafẓ*, tetapi melalui proses penunjukkan *lafẓ* terhadap *ma'nā ẓāhir* yang ada pada *lafẓ* dan kemudian orang yang mendengar ungkapan (baca: *sāmi'*) membayangkan *ma'nā* tersebut dengan cara *istidlāl* terhadap *ma'nā* kedua. Jadi, dalam *kalām* ada dua macam *ma'nā*, yaitu *al-ma'nā* dan *ma'nā al-ma'nā*. Bagian pertama disebut *al-ma'nā* karena dapat dipahami melalui *ẓāhir lafẓ* tanpa adanya perantara, sedangkan bagian kedua disebut *ma'nā al-ma'nā* karena *sāmi'* harus membayangkan suatu *ma'nā* dari *lafẓ*, kemudian *ma'nā* tersebut diarahkan kepada *ma'nā* lain (al-Jurjānī t.th.: 202–203).

Ma'nā mengalami perpindahan—dibawa—dari suatu bentuk kepada bentuk yang lain (al-Jurjānī t.th.: 385). Satu bentuk *ma'nā* dapat menyerupa dalam berbagai bentuk gambaran disebabkan oleh kedudukan dan susunan kata (*lafẓ*), artinya keberagaman bentuk-bentuk *ma'nā* sebenarnya berasal dari satu bentuk yang kemudian melebur dalam struktur *ma'nā* sebagai perwujudan tujuan *kalām*. *Kalām* merupakan hasil dari penggambaran dan penyusunan kata, sedangkan dalam *ma'nā* terjadi melalui peletakan gambaran dengan *lafẓ* dan penyusunannya yang tepat (al-Jurjānī, t.th.:

196–197). Gambaran *ma'nā* tidak berubah karena memindahkannya dari suatu *lafz* ke *lafz* lain sampai terjadi peluasan *ma'nā*, *majāz*, dan ketika suatu *lafz* sudah tidak diniatkan sebagaimana asal peletakannya (*zāhir al-ma'nā*)—diarahkan untuk *ma'nā* yang lain (baca: bukan *ma'nā haqiqah*). Berbeda ketika yang berubah adalah susunannya (baca: *naẓm*), maka *ma'nā* susunannya akan berubah juga (al-Jurjānī, t.th.: 204–205).

Al-Jurjānī menegaskan bahwa eksistensi *lafz* menempati susunan dalam susunan *ma'nā*. Pertama-tama, disusunlah *ma'nā* dalam pikiran, kemudian diletakkan (digunakannya) *lafz-lafz* sesuai dengan susunan *ma'nā* ketika mengucapkannya (al-Jurjānī, t.th.: 349). Menurutnya, letak keistimewaan bukan dalam bentuk *lafz*, melainkan terletak pada *ma'nā al-lafz*, karena yang dikandung dalam *lafz* ialah *ma'nā*-nya, dan tidak ada *kalām* yang tidak mengandung *ma'nā* (al-Jurjānī, t.th.: 194).

Selanjutnya al-Jurjānī menambahkan, ketika manusia menyifati sesuatu dengan sesuatu yang lain, menjadikan *khbar* terhadap sesuatu dengan sesuatu yang lain, menyandarkan sesuatu dengan sesuatu lainnya, memasukkan sesuatu dalam hukum sesuatu yang lain, mengeluarkan hukum terhadap sesuatu yang sebelumnya sudah ada kepada sesuatu yang lain atau menjadikan adanya sesuatu sebagai syarat adanya sesuatu yang lain merupakan perkara-perkara yang biasa terjadi dalam persoalan *lafz*. Menurutnya, keadaan tersebut tidak serta merta berasal dari *lafz*, tetapi melalui peletakan ide (baca: *fikr*) dalam kalam, yang kemudian *fikr* tersebut diformulasikan dalam *lafz* (al-Jurjānī 2008: 416). Maka, suatu ungkapan harus memperhatikan potensi *ma'nā* dan keadaan *kalām* karena *faṣāḥah* ditentukan oleh tingkat *ma'nā* dan memerlukan gambaran *ma'nā* yang dibentuk oleh *lafz* (al-Jurjānī 2008: 416–417).

Setelah memberikan komentar terhadap persoalan *faṣāḥah* dengan kesimpulan bahwa *faṣāḥah* terletak pada *ma'nā/madlūl al-lafz* dengan memperhatikan *naẓm*-nya, kemudian al-Jurjānī memberikan syarat dalam *balāgh al-kalām*, yaitu *al-ma'nā al-awwal* harus menjadi bukti, petunjuk yang jelas terhadap *ma'nā as-sānī* dan mediator diperolehnya kephahaman terhadap tersimpannya *ma'nā as-sānī* (al-Jurjānī 2008: 267). Jadi, suatu kalam berhak menyanggah predikat *balīg* (*balāgh*) ketika *ma'nā*—pertama—mendahului *lafz*-nya dan *lafz* tersebut mendahului *ma'nā*-nya—kedua—yang tersimpan dalam *lafz* tersebut.

Ma'nā yang sempurna tidak tersusun berdasarkan *lafz-lafz* menurut selera pengguna, tetapi susunan *lafz* tersebut harus disertai logika dan sesuai hukum gramatika (al-Jurjānī, t.th.: 40). Tersampainya *ma'nā* dipengaruhi oleh tingkat pemahaman (kecerdasan) *sāmi/qāri'*, bukan karena bentuk luar *lafz* yang didengar/dibaca (al-Jurjānī 2008: 64).

Memahami Relasi *Lafẓ* dan *Ma'nā* Model al-Jurjānī

Relasi antara *lafẓ* dan *ma'nā* tidak selamanya bagus—sesuai dengan kaidah ilmu bahasa. Ada yang *lafẓ* dan *ma'nā*-nya bagus, terkadang juga ada yang hanya bagus *lafẓ*-nya, bahkan ada yang hanya bagus *ma'nā*-nya saja (al-Jurjānī 2008: 365).⁶ Relasi antara *lafẓ* dan *ma'nā* menyebabkan munculnya *kalām ḥaqīqah* dan *majāz*. *Ḥaqīqah* adalah ketika suatu *lafẓ* diletakkan sebagaimana asal *ma'nā*-nya dalam bahasa, sedangkan *majāz* dimaksudkan ketika suatu *lafẓ* dicabut dari asal peletakannya kemudian digunakan untuk menunjukkan *ma'nā* yang bukan asal peletakkannya, seperti ketika menyebut orang yang memiliki sifat pemberani dengan “*asad*” (macan) (al-Jurjānī 2008: 366).

Menurut al-Jurjānī, hubungan antara *lafẓ* dan *ma'nā* ibarat wadah (tempat) dengan isinya (al-Jurjānī 2008: 267). Suatu tempat dapat diisi dengan isi yang memang diperuntukkan pada wadah tersebut, juga dapat diisi yang lain dengan mempertimbangkan struktur (bentuk) wadah dan isinya. Al-Jurjānī menamai ketentuan ini dengan *an-naẓm*, yaitu keterkaitan setiap unsur dalam kalimat, hubungan dan pengaruh satu unsur dengan unsur lainnya, serta keberadaan salah satu unsur disebabkan oleh adanya unsur yang lain (al-Jurjānī 2008: 466). Struktur atau bangunan *lafẓ* menentukan perwujudan *ma'nā*. Oleh karena itu, perubahan pada *naẓm* berakibat pada berubahnya *ma'nā* (al-Jurjānī 2008: 265).

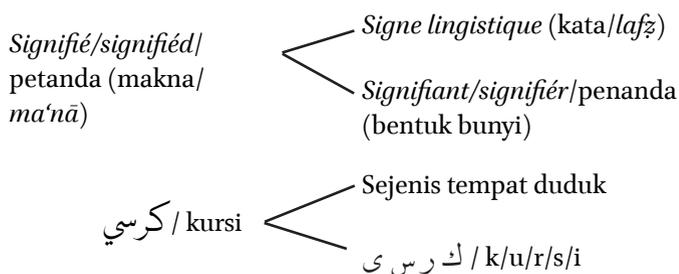
Bentuk *lafẓ* dalam pandangan al-Jurjānī dapat disejajarkan dengan *significant* (*signifier*/penanda), dan *ma'nā* sebagai *signifié* (*signified*/petanda). Karena Al-Qur'an bukan tulisan, tetapi merupakan bahasa (*kalām*) Tuhan, tentunya Al-Qur'an merupakan “sistem tanda”—meminjam istilah Saussure—yang terdiri dari petanda (*ma'nā*) dan penanda (bentuk *lafẓ*). *Ma'nā* (*signified*/petanda) adalah pengertian atau kesan makna yang ada dalam pikiran, sedangkan bentuk *lafẓ* (*signifier*/penanda) adalah citra bunyi atau kesan psikologis bunyi yang timbul dalam pikiran (Chaer 2012: 348). Misalnya ketika mendengar ucapan dalam bahasa Arab *kursīyyun*, maka citra bunyi yang timbul dalam pikiran adalah *lafẓ* yang terbentuk dari *ḥurūf kāf, ra, sin*, dan *ya* (ك ر س ي), dengan pengertian atau kesan makna dalam pikiran kita yaitu sesuatu yang diperuntukkan untuk sejenis tempat duduk yang dapat dipindah-pindah yang mempunyai sandaran, dan seterusnya.

Istilah tanda pada umumnya hanya menunjuk citra/gambaran akustis, misalnya sebuah kata *rumah*—dalam bahasa Arab: بيت. Orang cenderung melupakan bahwa kata *rumah* menjadi sebuah tanda hanya ketika tanda

⁶ Misalnya dalam persoalan keindahan bunyi pada akhir kalimat/ayat. Contoh kalimat yang *lafaz* dan *ma'nā*-nya bagus dapat dijumpai dalam Al-Qur'an, misalnya surah al-Ikhlās, ad-Ḍuḥā, dan sebagainya.

tersebut mengandung konsep tentang “rumah”. Jadi kata *rumah* (penanda) muncul setelah adanya pengertian atau kesan makna yang ada dalam pikiran tentang “rumah” (Berger 2010: 13). Sejalan dengan pandangan tersebut, al-Jurjānī menjelaskan bahwa tanda tidak hanya berupa susunan huruf (*hurūf manzūmah*) yang tersusun menurut selera pengguna saja, tetapi harus memperhatikan *ma'nā* yang diinginkan, karena menurut al-Jurjānī dalam tanda (*signe*), penanda hanya merupakan penunjuk terhadap petanda (al-Jurjānī 2008: 483).

Sebagai tanda linguistik, penanda dan petanda biasanya mengacu pada sebuah acuan atau referen yang berada di alam nyata sebagai sesuatu yang ditandai oleh tanda linguistik itu (Chaer 2012: 348).



Gagasan ‘rumah’/‘kursi’ dengan konsep ‘tempat tinggal manusia’/‘sejenis tempat duduk’ tidak ada hubungan intern sama sekali dengan urutan bunyi yang merupakan penandanya, karena penanda dapat diungkapkan dalam bentuk apa pun, begitu juga karena penanda tidak dapat memengaruhi eksistensi petanda (al-Jurjānī 2008: 436). Alasannya, penanda dapat diwakili dengan penanda lain seperti dalam persoalan *tarāduf*. Contohnya, untuk menunjukkan *ma'nā* (petanda) ‘sejenis tempat duduk’ juga dapat digunakan penanda berupa susunan dari urutan bunyi (م/ق/ع/د)—*maq'ad*.

Apabila penanda dan petanda memiliki hubungan yang wajib, tentu tanda yang—misalnya—dalam bahasa Arab كرسى sebagai penanda ‘sejenis tempat duduk’ maka dalam bahasa lain juga akan menyebut كرسى, sehingga tidak ada keberagaman bahasa. Contohnya dalam Al-Qur'an, misalnya untuk menunjukkan ‘perempuan’ tidak selamanya dan tidak harus menggunakan *lafz* نساء, terkadang digunakan *lafz* امرأة. Selain itu, jika ada hubungan wajib antara penanda dan petanda, maka seseorang yang tidak tahu bahasa tentu akan dapat menebak makna/*ma'nā* sebuah kata/*lafz* apabila ia mendengar—atau membaca—kata itu. Kenyataannya, orang tidak dapat menebak makna sebuah kata dari bahasa apa pun—termasuk bahasa sendiri—yang belum pernah didengar olehnya, karena bunyi kata (bentuk *lafz*) tidak memberi ‘saran’ atau ‘petunjuk’ apapun untuk

diketahui maknanya (Chaer 2012: 45–46). Sejalan dengan pernyataan ini, al-Jurjānī menjelaskan bahwa *ma'nā* tidak mengikut pada *lafz* (al-Jurjānī 2008: 417), dan tidak mungkin menamai/menyebut *al-asyyā'* (sesuatu) dengan penanda tertentu sebelum ada dan diketahuinya sesuatu itu (al-Jurjānī, t.th.: 319–320). Kesimpulannya, hubungan antara penanda dengan petanda adalah tanpa motif/*arbitrary*/kesemenaan, maksudnya semena dalam kaitannya dengan petanda karena penanda tidak memiliki ikatan alami apapun dengan petanda di dalam kenyataan (Saussure 1996: 149).

Meskipun hubungan antara penanda dan petanda bersifat *arbitrary*, tetapi penggunaan penanda tersebut untuk suatu konsep tertentu bersifat konvensional. Maksudnya, para pengguna bahasa itu mematuhi konvensi bahwa penanda itu digunakan untuk mewakili konsep yang diwakilinya. Jadi, jika sifat *arbitrary* bahasa terletak pada hubungan antara penanda dan petanda, maka sifat *konvensional* bahasa terletak pada kepatuhan para penutur bahasa untuk menggunakan penanda tersebut sesuai dengan konsep yang ditandakannya (Chaer 2012: 47–48).

Dalam pandangan al-Jurjānī, ketika mengibaratkan seseorang yang memiliki sifat pemberani digunakan *lafz* 'asad', karena dalam kebudayaan Arab sudah disepakati bahwa *lafz* 'asad' mampu menjadi penanda bagi sifat pemberani. Contohnya, *inna Zaidan ka al-asad* (al-Jurjānī 2008: 265). *Lafz al-asad* ketika dilepaskan dari susunan tersebut sebenarnya merupakan penanda pada binatang buas pemakan daging yang rupanya seperti kucing besar. Dua petanda di atas sebenarnya menunjukkan sifat *arbriter* dan *konvensional* bahasa. Selain itu, contoh di atas juga sebagai bukti bahwa petanda (*ma'nā*) tidak mengikuti penanda (*lafz*), tetapi *lafz*-lah yang mengikuti *ma'nā* karena *lafz* tidak dimaksudkan untuk dirinya sendiri, tetapi sebagai petunjuk bagi *ma'nā* (al-Jurjānī, t.th.: 401).

Implikasi Konsep Lafz dan Ma'nā terhadap Penafsiran Bahasa Al-Qur'an

Al-Jurjānī dalam menjelaskan pendapatnya tidak sedikit mencantumkan ayat Al-Qur'an, misalnya dalam surat Maryam/19: 4:

قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا

"Ya berkata, 'Wahai Tuhanku, sesungguhnya tulangku telah lemah dan kepalaku telah ditumbuhi uban, dan aku belum pernah kecewa dalam berdoa kepada Engkau, Ya Tuhanku.'"

Menurut al-Jurjānī, dari segi *ma'nā*, *lafz isyta'ala* berarti (menyala/lebat) yang memiliki hubungan dengan *lafz syaib* (uban) dalam pemaknaannya, meskipun dalam ayat tersebut disandingkan dengan *lafz ar-ra's*. Sebagai

perbandingan, al-Jurjānī mencantumkan kalimat lain yang berbunyi (زيد نفسا طاب), dari segi *ma'nā*-nya *lafz ṭāba* (harum) berkaitan dengan *nafs* (badan), meskipun dalam susunan kalimat disandingkan dengan *lafz zaid*. Jika dilihat dari *ma'nā* denotatifnya, kalimat bergaris bawah pada ayat di atas dapat disusun dengan cara lain. *Lafz isyṭa'ala* bisa disusun langsung dengan *lafz syaib*, (اشتعل شيب الرأس) atau (اشتعل الشيب في الرأس). Dalam dua kalimat di atas tidak dapat mewakili *ma'nā* yang sama dengan kalimat bergaris bawah dalam ayat karena *ma'nā* banyaknya uban tidak terlihat pada kedua kalimat tersebut. Sedangkan kalimat yang bergaris bawah dalam ayat di atas memberikan arti uban mengkilap di kepala, juga memberikan *ma'nā* uban yang menyeluruh di kepala yang berjumlah banyak sehingga tidak ada rambut hitam yang tumbuh (al-Jurjānī, 2008: 100–101).

Berdasarkan paparan penjelasan tersebut, diketahui bahwa penunjukan *ma'nā* dipengaruhi oleh pemilihan *lafz* dan susunannya. Menurut Syihabuddin Qalyubi, maksud dari penyusunan *lafz* adalah peletakan setiap *lafz* pada tempat yang sesuai dengan *ma'nā* sintaksisnya (*ma'nā an-naḥw*), sehingga peletakan *lafz* pada awal kalimat akan berbeda dengan peletakan di akhir kalimat—dikenal dengan istilah *taqdīm* dan *ta'khīr*, dan seterusnya (Qalyubi 2013: 46).

Al-Jurjānī juga memberikan contoh keterpengaruhannya *lafz-lafz* dalam menggambarkan *ma'nā*, yaitu dalam Surat al-Fatihah, *lafz al-ḥamdu* merupakan *mubtada'* (subjek), *lafz lillāh* sebagai *khbar*-nya (predikat), *lafz rabb* merupakan salah satu sifat Allah yang dirangkai dengan *lafz al-'ālamīn* sehingga menunjukkan *ma'nā* penguasa alam semesta, kemudian sifat *ar-raḥmān* dan *ar-raḥīm* yang disandarkan pada Allah dengan dilanjutkan *mālik* (yang menguasai) yang disandarkan pada *yaum al-dīn*, pada ayat selanjutnya kata ganti *īyyāka* yang merupakan kata ganti Tuhan (-ka) berada pada posisi objek yang menunjukkan *ma'nā* 'hanya kepada-Mu' dengan menggunakan penghubung *wa* antara kedua frasa, selanjutnya *lafz širāṭ* merupakan *maf'ūl* dan *lafz al-mustaqīm* merupakan sifat dari *al-širāṭ*, sedangkan *širāṭ al-laẓīna* menjadi *badal* dari *al-širāṭ al-mustaqīm* dan *an'amta 'alaihim* menjadi *šilah al-laẓīna*, *ghair al-maghḍūb 'alaihim* merupakan sifat *al-laẓīna*, serta *al-dāllīn* merupakan *ma'tūf* kepada *al-maghḍūb 'alaihim* (al-Jurjānī 2008: 452–453).

Berdasarkan contoh tersebut, diketahui bahwa al-Jurjānī menekankan terhadap perhatian pada penggunaan dan peletakan *lafz*, serta adanya keterkaitan antara tiap *lafz* sehingga membentuk gambaran *ma'nā* yang sesuai. Antara tiap *lafz* (unsur) dalam kalimat memberikan pengaruh satu sama lain dan memiliki keterkaitan satu sama lain. Tiap-tiap ada karena adanya unsur yang lain. Sehingga dalam pandangan al-Jurjānī tidak

mungkin diperolehnya *ma'nā* atau maksud *kalām* jika melalui pemaknaan pada tiap-tiap unsur kalimat saja, tetapi harus memperhatikan keadaan kalimat secara keseluruhan.

Selain itu, dalam Al-Qur'an juga terdapat penyebutan benda/sesuatu yang memang khas di daerah Arab, seperti kurma, zaitun, unta, dan sebagainya. Kenyataan tersebut menunjukkan bahwa ketika hendak memahami suatu *lafẓ* maka harus memperhatikan pula keadaan sekitar munculnya *lafẓ* tersebut—ketika masa pewahyuan Al-Qur'an, sehingga diketahui maksud dari *lafẓ* yang sesuai. Misalnya dalam surah al-Jumu'ah/62: 9:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ
ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

"Hai orang-orang beriman, apabila diseru untuk menunaikan salat Jum'at, Maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli. Yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui."

Penyebutan untuk meninggalkan jual beli pada ayat di atas merupakan cerminan kebiasaan yang terjadi pada masyarakat Arab sebelum dan sampai turunnya ayat di atas. Pemilihan menggunakan *lafẓ* (وذروا البيع) tentunya bukan tanpa alasan. Karena memang masyarakat Arab tergila-gila pada jual beli. Jika dilihat dengan cara kerja teori relasi *lafẓ* dan *ma'nā* milik al-Jurjānī, maka pesan yang disampaikan bukan sebatas pada kegiatan jual beli, sehingga kegiatan lain tidak termasuk dalam larangan. *Lafẓ* (وذروا البيع) merupakan penanda, sedangkan petandanya tentu tidak terbatas dalam bentuk *lafẓ* tersebut.

Konsep ini, misalnya, juga bisa diterapkan ketika melihat makna *lafẓ* (أولياء) dalam surah al-Mā'idah [5]: 51. Karena dalam pandangan al-Jurjānī, suatu *lafẓ* tidak dapat dimaknai dengan sendirinya, tetapi harus memperhatikan rangkaiannya, maka *lafẓ* (أولياء) tersebut tidak bisa dilepaskan dari rangkaian ayat. *Lafẓ* tersebut merupakan penanda, sedangkan petandanya baru bisa diketahui bila dilakukan pembacaan secara menyeluruh. Penanda sangat mudah untuk 'dilihat', sedangkan untuk mengetahui petanda, seseorang harus membongkar bangunan penanda dengan menelusuri asal-muasal penanda itu digunakan. Karena menurut al-Jurjānī, *lafẓ* (penanda) merupakan simbol bagi *ma'nā* (petanda) yang ditunjukkan kepadanya. *Lafẓ* juga hanyalah diletakkan untuk tujuan *ma'nā*, atau *khadamun laha*. Jadi, tulisan-tulisan atau ucapan (*lafẓ*) yang kita lihat dan dengar itulah yang dalam pandangan al-Jurjānī disebut sebagai penanda, sedangkan petandanya tersimpan di baliknya. Oleh karena itu, tidak mungkin menamai sesuatu (membuat penanda)

sebelum diketahuinya petanda (al-Jurjānī t.th.: 319–320). Hal ini kemudian meniscayakan penelusuran terhadap asal mulanya suatu *lafz* itu muncul, dalam kajian tafsir misalnya ialah dengan memerhatikan *asbabun nuzul* suatu ayat, sehingga diperoleh pemahaman yang sesuai antara penanda dan petanda dari suatu ayat. Sebab menurut al-Jurjānī *lafz* (penanda) bukan dimaksudkan untuk dirinya sendiri, melainkan sesungguhnya dijadikan sebagai petunjuk *ma'nā* (petanda), dan jika berubah maka hilanglah tujuan awal kalam (al-Jurjānī t.th.: 4–5).

Hal ini sejalan dengan kenyataan, Al-Qur'an yang dalam pewahyuannya meminjam bahasa Arab tentu ketika seseorang mencoba memahami kandungannya ia harus melihat bagaimana bahasa yang dipinjam Al-Qur'an itu digunakan pada masa diturunkannya Al-Qur'an. Sehingga pemahaman yang diperoleh tidak hanya terkurung dalam bentuk *lafz*-nya. Sebab, Al-Qur'an merupakan petunjuk, yang berarti tidak hanya diperuntukkan kepada masyarakat pada waktu diturunkannya Al-Qur'an. Al-Jurjānī menegaskan bahwa suatu *lafz* tidak selamanya hanya menunjukkan *ma'nā*-nya saja, tetapi juga sebagai indikasi adanya *ma'nā al-ma'nā*, karena *lafz* hanya merupakan 'wadah' bagi *ma'nā*.

Julukan al-Jurjānī sebagai peletak *'ilm al-uṣlūb* (Qalyubi 2013: 48) secara tidak langsung menunjukkan bahwa al-Jurjānī memberikan pengaruh dalam setiap model penafsiran atau usaha memahami ayat-ayat Al-Qur'an dengan pendekatan *'ilm al-uṣlūb*. Di antara ulama yang terpengaruh cara pandang al-Jurjānī adalah az-Zamakhshari (w. 538 H) yang mengaplikasikan teori *al-naẓm* dalam menafsirkan Al-Qur'an, selanjutnya adalah Amin al-Khullī, dan sebagainya (Qalyubi 2013: 53–54).

Kesimpulan

Al-Qur'an yang merupakan mukjizat tentunya meniscayakan gaya bahasa yang digunakan dalam Al-Qur'an sangat berbeda dan lebih istimewa daripada bahasa percakapan biasa. Maka, Al-Qur'an tidak seperti kitab sastra kebanyakan, melainkan murni kitab mukjizat. Selain itu, *faṣāḥah* dan *balāghah*-nya juga tidak mampu ditandingi oleh para ahli *syair* Arab, karena strukturnya berada di luar jangkauan stuktur *syair*, karangan, dan tulisan Arab. Struktur dalam Al-Qur'an merupakan lingkaran yang membatasi *ma'nā* tertentu dengan pilihan-pilihan *lafz*-nya dengan tujuan supaya *lafz-lafz* tersebut mampu menunjukkan maksud dan pesan Tuhan.

Lafz menurut al-Jurjānī adalah sesuatu yang diucapkan dan tersusun dari *huruf-huruf*. *Huruf-huruf* tersebut memiliki tempatnya masing-masing, sebagian ada yang berasal dari kerongkongan, mulut, lisan, dan kedua bibir. Suatu *lafz* merupakan bagian bahasa yang tidak diletakkan

untuk menunjukkan *ma'nā* dengan sendirinya, tetapi untuk dikumpulkan satu dengan yang lainnya sehingga diketahui kandungannya. Jika suatu *lafẓ* berdiri sendiri, tidak diketahui kedudukannya. Menurutny, *lafẓ* hanya sebuah *attribute* karena *lafẓ* hanya sebagai penanda saja. Dalam masalah *lafẓ* al-Jurjānī menekankan supaya melakukan seleksi supaya tersampainya maksud.

Dalam persoalan *ma'nā*, al-Jurjānī berpendapat bahwa *ma'nā* merupakan maksud yang hendak dituju, karena *ma'nā* sudah ada sebelum adanya *lafẓ*. Sebuah *ma'nā* diibaratkan sebagai *rūḥ* yang tidak dapat dilihat, tetapi ada dibalik eksistensi dari sebuah *lafẓ*. Al-Jurjānī membagi *ma'nā kalām* menjadi dua, yaitu *ma'nā* dan *ma'nā al-ma'nā*. *Ma'nā* merupakan sebagaimana yang dapat dilihat dari bentuk luar *lafẓ*, sedangkan *ma'nā al-ma'nā* merupakan *ma'nā* lain yang muncul setelah diketahuinya *ma'nā* yang ditunjukkan oleh *lafẓ*.

Lafẓ dan *ma'nā* memiliki hubungan yang tidak pasti, maksudnya suatu *lafẓ* tidak harus menunjukkan suatu *ma'nā* tertentu, begitu juga suatu *ma'nā* tidak selamanya hanya boleh diwakilkan oleh *lafẓ* tertentu. Hubungan antara keduanya lebih cocok sebagai hubungan *أوعية*, yaitu hubungan antara wadah dengan isinya. Suatu wadah tidak mengharuskan diisi oleh isi tertentu dan bahan yang akan diisikan juga tidak harus diisikan ke wadah tertentu. Hubungan ini yang kemudian menyebabkan adanya *kalām ḥaqīqah* dan *majāz*.

Dalam ranah penafsiran Al-Qur'an yang tidak terlepas dari persoalan *lafẓ* dan *ma'nā*-nya penting untuk tidak membatasi suatu tafsir hanya dalam *ma'nā* yang ditunjukkan oleh *lafẓ*-nya saja—karena bahasa Al-Qur'an tidak serendah itu, tetapi harus melihat kemungkinan-kemungkinan lain yang dibentuk oleh *lafẓ* dengan memperhatikan konteks penggunaan *lafẓ* itu yang kemudian digunakan dalam Al-Qur'an. Sehingga diperoleh pemahaman yang lebih luas dan kontekstual.

Daftar Pustaka

- Al-Aṣṣfihānī, 'Abu al-Qāsim al-Ḥusein bin Muhammad ar-Rāgib. 1412 H. *Al-Mufradāt fi Garīb al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-'Ilmi Dār asy-Syāmiyah.
- Al-Isy, Yusuf. 2007. *Dinasti Abbasiyah*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar.
- Al-Jabirī, Muhammad 'Ābid. 2009. *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah.
- Al-Jurjānī, 'Abdul Qāhir. 2008. *Dalāil al-I'jāz*. Kairo: Maktabah al-Khānjī.
- . t.th. *Asrār al-Balāghah*. Kairo: Maṭba'ah al-Madani.
- . t.th. *Dalāil al-I'jāz fi 'Ilm al-Ma'āni*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Qiftī, Jamāluddin Abi al-Ḥasan 'Ali bin Yūsuf. 1952. *Inbāh ar-Ruwāh 'alā Anbāh an-Nuhāh*. Jilid II. Beirut: Muassasah al-Kutub as-Ṣāqāfiyyah.
- Amstrong, Karen. 2014. *Sejarah Islam; Telaah Ringkas-Komprehensif Perkembangan Islam Sepanjang Zaman*. Penerjemah: Yuliani Ciputra. Bandung: Mizan.
- Badawi, Ahmad Ahmad. t.th. *'Abdul Qāhir al-Jurjāni wa Juhūduhu fi al-Balāghah al-'Arabiyyah*. Mesir: Wizārah as-Ṣāqāfah wa al-Irsyād al-Qumī.
- Bakar, Istianah Abu. 2008. *Sejarah Peradaban Islam*. Malang: UIN Press.
- Barkah, Abdul Ghani M. Sa'd. 1989. *Al-I'jaz Al-Qur'ani*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Berger, Asa Arthur. 2010. *Signs in Contemporary Culture: An Introduction to Semiotics*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Chaer, Abdul. 2012. *Linguistik Umum*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Ḍaif, Syauqī. 1995. *Al-Balāghah Taṭawwur wa Tārikh*. Kairo: Dār al-Ma'ārif.
- Hitti, Philip K. 2005. *History of The Arabs*. Penerjemah: R. Acep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta.
- Ibnu Manẓūr, Muḥammad bin Mukarram. t.th. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir.
- Ibnu Syākir, Muḥammad. 1974. *Fawāt al-Wafayāt*. Jilid II. Beirut: Dār Ṣādir.
- Karim, Busyro M. Fida. "Islam Masa Dinasti Abbasiyah". Rafiq, Ahmad. dkk. 2011. *Mozaik Sejarah Islam*. Yogyakarta: Nusantara Press.
- Karim, M. Abdul. 2012. *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam*. Yogyakarta: Bagaskara.
- Maṭlūb, Aḥmad. 1973. *'Abdul Qāhir al-Jurjāni Balāghatuhu wa Naqduhu*. Beirut: Dār al-'Ilmi Lilmalāyin.
- Misrawi, Zuhairi. 2010. *Al-Qur'an Kitab Toleransi*. Jakarta: Pustaka Oasis.
- Qalyubi, Syihabuddin. 2013. *Ilm al-Uslūb, Stilistika Bahasa dan Sastra Arab*. Yogyakarta: Karya Media.
- Saussure, Ferdinand De. 1996. *Cours De Linguistique Generale*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Uṣṣfūr, Jabir Ahmad. t.th. *Al-Surah al-Fanniyah*. Mesir: Darul Ma'arif.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. 2013. *Tekstualitas Al-Qur'an*. Penerjemah: Khoiron Nahdlyin. Yogyakarta: LKiS.





مجلة لدراسة القرآن و الثقافة

Preferensi Masyarakat dalam
Penggunaan Al-Qur'an Digital
Zarkasi dkk.

Tipologi Mushaf Kuno Nusantara di Brunei Darussalam:
Kajian atas Manuskrip Al-Qur'an Koleksi Arkib Negara
Ahmad Jaeni dan Muhammad Musadad

Pengaruh Theodor Nöldeke terhadap Studi
Sejarah Al-Qur'an di Indonesia
Sirajuddin Bariqi

Tafsir Al-Qur'an *Poestaka Hadi* di antara
Ideologi Muhammadiyah dan Kebangsaan
Siti Mariatul Kiptiyah

Hak-Hak Perempuan dalam Tafsir *al-Ibrīz* dan
Tafsir *Tāj al-Muslimīn*
Aunillah Reza Pratama

Konsep Relasi *Lafẓ* dan *Ma'nā* dalam Perspektif
'Abdul Qāhir al-Jurjānī dan Implikasinya
terhadap Penafsiran
M. Kamalul Fikri

Membaca Al-Qur'an dengan Transliterasi Arab-Latin:
Studi pada Masyarakat Payakumbuh dan Sekitarnya
Jonni Syatri

Menimbang Perbedaan Rasm Usmani
Mustopa

ISSN 1979-6544



9 17 7 1 9 7 9 6 5 4 0 1 3