

Kaidah-Kaidah Bahasa Arab Non-Fungsional: Upaya Menghadirkan Materi Kaidah Bahasa Arab yang Lebih Mudah

Nurhaqiqi

MAN 2 Rembang

mbareb72@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.18326/lisania.v3i1.45-67>

Abstract

This study aims to further analyze some Arabic language rules that do not have semantic functions in a sentence; both rules derive from the *nahwu* and *sharaf*. The primary source of the study is the Arabic language rules analyzed using the text content (*madhmûn*) approach. The steps are firstly making an inventory of the rules stated anomaly, then finding its '*illah* (reason/cause), and then the conclusions are taken. The results of the study prove that there are Arabic rules that do not have semantic functions. This happens because the motive for its creation is not intended to present new intentions and meanings in a sentence. Among these motives are reasons for sentence efficiency, philosophical nuances and reasons for being mild in pronunciation. The patterns used are *al-hadzf*, *al-ibdl*, *al-rutbah/taqdîm ta'khîr* and *al-ziyâdah*. The results of this study are not in line with the 'traditional scholars such as al-Mâzinî, (d. 248 H), al-Mubarrid (d. 285 H.), al-Farrâ' (d. 189 H) who said that Arabic linguistics has been perfect and final and there is no need to review on it. On the contrary, this research strengthens the opinion of modern linguists such as Ibn Madlâ (d. 592 H), Syauqî Dhayf (born 1910 AD), Tammam Hasan (born 1918 AD) who said that Arabic science is convoluted, very philosophical and not apparently consistent, which must be reviewed to make it look lighter and easier to learn especially for beginners and finally the impression that Arabic is complicated, difficult and convoluted can be avoided.

Keywords: *Arabic Language, Anomaly, Semantic Function*

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisa lebih jauh beberapa kaidah dalam bahasa Arab yang tidak memiliki fungsi semantik dalam sebuah kalimat, baik kaidah-kaidah yang berasal dari ilmu nahwu maupun sharaf. Sumber primer penelitian adalah kaidah-kaidah bahasa Arab dianalisis dengan menggunakan pendekatan isi (*content/madhmûn*) teks. Adapun langkah-langkahnya yaitu melakukan inventarisasi terhadap kaidah yang dinyatakan anomali, kemudian dicari '*illah* (alasan) mengapa sampai terjadi anomali, dan kemudian diambil kesimpulan. Hasil penelitian membuktikan bahwa terdapat kaidah-kaidah bahasa Arab yang tidak memiliki fungsi semantik. Hal ini terjadi karena motif penciptaannya tidak dimaksudkan untuk menghadirkan maksud dan makna baru dalam sebuah kalimat. Motif itu di

antaranya adalah alasan efisiensi kalimat, bernuansa filosofis dan alasan agar ringan dalam pengucapannya. Adapun pola-pola yang digunakan adalah *al-hadzf*, *al-ibdâl*, *al-rutbah/taqdîm ta'khîr* dan *al-ziyâdah*. Hasil penelitian ini tidak sejalan dengan para ulama' tradisional seperti al-Mâzinî (w. 248 H), al-Mubarrid (w. 285 H), al-Farrâ' (w. 189 H) yang mengatakan bahwa ilmu bahasa Arab itu telah sempurna dan final dan tidak perlu lagi dilakukan pengkajian-pengkajian ulang terhadapnya. Sebaliknya penelitian ini memperkuat pendapat ahli bahasa modern seperti Ibn Madlâ (wafat 592 H), Syauqî Dhayf (lahir 1910 M), Tammam Hasan, (lahir 1918 M) yang mengatakan bahwa ilmu bahasa Arab itu berbelit-belit, sangat filosofis dan terkesan tidak konsisten, yang harus dikaji ulang agar terlihat lebih ringan dan mudah dipelajari khususnya bagi pembelajar pemula dan ujungnya kesan bahwa bahasa Arab itu rumit, sulit dan berbelit-belit bisa dihindari.

Kata Kunci: Kaidah Bahasa Arab, Anomali, Non-Fungsional

Pendahuluan

Kedudukan kaidah (gramatika) dalam sebuah bahasa memiliki fungsi yang sangat penting. Kaidah dibuat untuk memfasilitasi proses berbahasa atau berkomunikasi. Melalui kaidah, pembicara atau penulis dapat mengekspresikan makna, ide dan pikiran kepada pihak lain melalui pengorganisasian struktur kalimat yang fungsional serta menanggulangi ambiguitas sebuah kalimat. Hal ini sebagaimana yang dikatakan oleh Hamid al-Mukmin -ketika mengomentari perjalanan ilmu nahwu bahwa kaidah bahasa dapat menjaga lisan dalam berkomunikasi dari kesalahan berbahasa (*laĥn*). (Ĥâmid al-Mu'min, 1985: 23-24).

Namun demikian bukan berarti semua kaidah bahasa memiliki fungsi signifikan dalam membangun sebuah makna dan maksud kalimat. Hal ini bisa dipahami dari apa yang dikatakan oleh kritikus bahasa A. Ĥamad al-Ĥamlawî (lahir 1856 M.) ketika ia mengomentari terhadap kaidah *'lâl* dan *ibdâl* yang mengatakan bahwa kaidah-kaidah *'lâl* dan *ibdâl* muncul dilatarbelakangi oleh kondisi sosial masyarakat Arab pada zaman dahulu yang tidak banyak kesibukan, sehingga daripada nganggur, sambil menggembala kambing dan onta, mereka menciptakan kaidah *'lâl* dan *ibdâl* untuk mereka-reka persoalan bahasa (al-Ĥamlâwî, 1957: 22).

Dalam bidang *naḥw*, kaidah-kaidah yang disinyalir sebagai tindakan yang mengada-ada adalah sebagaimana yang disampaikan oleh Ibn Madlâ (w. 592) sebagai berikut : para *nuḥâh* membuat teori atau analisa tentang “membuang sebuah ‘*âmil*”, yang sebenarnya belum tentu terjadi demikian, karena hampir pasti yang demikian itu tidak pernah terpikirkan oleh *mutakallim* sebelum atau ketika dia bicara, contoh: *أزيدا ضربته؟*, oleh para *nuḥat nashabnya* kata *زيدا* disebabkan oleh adanya ‘*âmil* yang terbuang, persoalannya adalah benarkah demikian adanya ?, atau ini hanya merupakan reka-reka oleh para *nuḥât!*. Teori atau analisa semacam ini menurut Ibnu Madlâ merupakan konsekuensi dari adanya kaidah yang dibuat oleh mereka sendiri tentang ‘*âmil*, yaitu bahwa sesuatu yang *manshûb* itu pasti karena ada *nâshib*. Teori yang lain adalah tentang “pembuangan (*al-ḥadzf*)” dan ini lebih tidak logis lagi, yaitu membuang ‘*âmil* yang justru menyebabkan pada perubahan pola kalimat, contoh: *يا قمر الدين* (huruf *ra* dibaca *fathâh*) oleh para *nuḥat nashabnya* kata *قمر* disebabkan oleh terbuangnya kata *أدعو* yang jatuh sebelumnya, sehingga kalau dikembalikan, kalimat itu akan menjadi *أدعو قمر الدين*. Menurut Ibnu Madlâ, jika kalimat *أدعو قمر الدين* sebagai ganti dari kata *يا قمر الدين*, maka pola kalimat tersebut akan berubah dari kalam *insyâ’* menjadi kalam *khavar* (Madlâ, tt: 26-27). Contoh lain misalnya fenomena yang terjadi pada kaidah *jumlah ismiyyah*. Kaidah aslinya berbunyi bahwa *jumlah ismiyyah* itu terdiri dari *mubtada’* dan *khavar*, kemudian muncul kaidah cabang yang mengharuskan membuang *mubtada’* (Musthafa, 1993: 258), contoh: *في ذمتي لأفعلن كذا*, kalimat ini kalau di *i’rab* sebagai berikut: kata *في ذمتي* adalah *khavar*, sedangkan *mubtada’-nya maḥdzûf* (dibuang), yaitu kata *عهد*, maka kalau ditulis secara lengkap adalah *كذا في ذمتي عهد لأفعلن*.

Muhbib dalam disertasinya yang berjudul *Metode Penelitian dan Pembelajaran Nahw: Studi Teori Linguistik Tammâm Ḥassân*, mengatakan bahwa terdapat persoalan-persoalan yang berkenaan dengan *naḥw* seperti *itsbât* (afirmasi), *nafy* (pengingkaran), *tawkîd* (penguatan, pemastian), *rutbah*

(urutan kata dalam kalimat) seperti: *taqdîm* (peletakan urutan/posisi kata didahulukan dari yang semestinya), *ta'khîr* (peletakan urutan/posisi kata di bagian akhir dari yang semestinya), *jumlah taqrîiyyah* (kalimat berita), *jumlah istifhâmiyyah* (kalimat tanya), dan *jumlah syarhiyyah* (kalimat kondisional). Selain itu, kajian *nahw* menjadi terfokus pada aspek lahiriyah (*mabnâ, lafzhi*, bentuk) semata, tidak menyentuh aspek-aspek lain yang substansial yang berkaitan dengan kategori dan relasi antarkata dalam sebuah struktur kalimat (Muhbib, 2008: 93).

Fenomena kaidah bahasa seperti di atas, biasanya terjadi pada kaidah *far'iyyah* (kaidah cabang), yang selanjutnya fenomena itu disebut sebagai sebuah anomali bahasa (penyimpangan bahasa) yang sering kali tidak memiliki fungsi signifikan didalam menghadirkan makna dalam sebuah kalimat. Maka berdasarkan ini, penulis tergerak menganalisa lebih jauh beberapa kaidah lain dalam bahasa Arab yang diyakini tidak memiliki fungsi semantic dalam sebuah kalimat, baik kaidah-kaidah yang berasal dari ilmu *nahw* maupun *sharaf*.

Metode Penelitian

Berdasarkan tujuan dari penelitian ini yaitu untuk mengetahui sejauh mana persoalan kaidah bahasa itu terjadi, dan benarkah terdapat kaidah-kaidah yang secara signifikan kurang memberi warna makna dalam sebuah kalimat, maka penelitian yang akan dilakukan adalah penelitian kualitatif. Dalam hal ini penulis akan menggunakan metode kajian pustaka dengan memadukannya dengan metode pendekatan isi (*content/madhmûn*) teks (Sulaiman, 2002: 287). Pendekatan ini akan dipergunakan oleh penulis untuk mengkaji fenomena kaidah-kaidah *far'iyyah* (cabang) terhadap kaidah-kaidah dasar/*al-Qawâ'idu al-Ashliyah*, khususnya yang tidak memiliki fungsi semantic (menghadirkan makna baru) dalam sebuah kalimat.

Data pokok yang akan disajikan dan akan dianalisis oleh penulis dalam penelitian ini adalah kaidah-kaidah bahasa Arab *far'iyyah* (cabang) yang khususnya mengalami penyimpangan dari kaidah pokok/dasar. Data itu secara garis besar meliputi kaidah-kaidah yang termasuk dalam lingkup ilmu

naĥw dan Kaidah-kaidah yang termasuk dalam lingkup ilmu *sharf*. Untuk selanjutnya data-data tersebut akan penulis analisa agar diketahui penyebab terjadinya anomali, serta implikasinya terhadap perubahan makna dan maksud didalam sebuah kalimat. Kemudian data-data itu ditetapkan sebagai data primer. Sedangkan sumber data tersebut diambil dari kitab *Jāmi'ū al-Durūs* karya Mushthafā Ghalāyainī dan kitab-kitab *naĥw* lainnya.

Sedangkan sumber skunder yang penulis butuhkan adalah kitab-kitab *ushūlu al-naĥwi*, yaitu kitab-kitab yang membicarakan tentang prinsip-prinsip yang melandasi ilmu *naĥw* dalam berbagai persoalan dan aplikasinya. Selain itu penulis juga menjadikan buku-buku sejarah pengkodifikasian ilmu *naĥw* juga menjadi sumber skunder yang lain.

Setelah penulis menetapkan data, langkah selanjutnya adalah mengumpulkannya serta menganalisisnya. Langkah-langkah itu adalah: 1) Mengidentifikasi kaidah-kaidah yang menyimpang dari kaidah pokoknya. Langkah ini dilakukan dengan cara membandingkan antara kaidah pokok dan kaidah cabangnya. Jika kaidah cabang tidak selaras dengan kaidah pokok, maka kaidah cabang tersebut ditetapkan sebagai data. 2) Mengelompokkan data-data itu sesuai kategori. 3) Mengidentifikasi penjelasan tentang sebab dan maksud diciptakannya kaidah *far'iyyah* tersebut dari para *nūĥāh*. 4) Menganalisis makna-makna yang dimungkinkan muncul dari kalimat yang menggunakan kaidah *far'iyyah* tersebut. 5) Merumuskan dan menyimpulkan tentang peranan penggunaan kaidah *far'iyyah* tersebut dalam kalimat, dari segi kekuatannya didalam mewarnai dan merubah makna dan maksud dari kalimat itu.

Kaidah (Gramatika) dalam Bahasa Arab

Bahasa merupakan bagian dari budaya manusia. Untuk keperluan interaksi, mereka membutuhkan sebuah media yang mampu dijangkau oleh setiap anggota kelompok dan telah disepakati sebagai alat komunikasi. Kesepakatan itu tidak berlangsung melalui sebuah forum formal melainkan mengalir begitu saja berdasarkan kebiasaan. Tidak ada batasan-batasan bagi siapa saja untuk melahirkan sebuah kata baru, maka kekayaan kata dalam

sebuah bahasa tidak akan terbendung oleh siapapun. Aktifitas manusia yang makin hari makin kompleks, menyebabkan bahasa terus berkembang dan makin kompleks, maka untuk menjaga konsistensinya lahirlah kaidah bahasa.

Kekomplekan bahasa menyebabkan kaidah-kaidah yang telah ada, tidak mampu mengakomodir terhadap unsur bahasa yang memiliki karakteristik-karakteristik tertentu karena adanya perkembangan bahasa. Hal ini seperti yang disampaikan oleh Quraish Syihab ketika menanggapi tentang gramatika bahasa Arab, dia berkata: Adanya *fenomena* anomali, harus diakui sebagai keterbatasan kaidah standar (*mi'yari*), dan untuk mengakomodir fenomena itu para ulama' gramatika kemudian memperkenalkan *neologisme syâz* (fenomena linguistik yang jarang terjadi) atau *ististna'* (pengecualian), dan hal tersebut dimaksudkan untuk menjawab persolan-persoalan linguistik dalam al-Qur'an (Quraish, 2006: 32).

Tidak menutup kemungkinan bahwa kompleksitas sebuah bahasa tersebut akibat kecenderungan yang berlebihan terhadap tata bahasa tradisional, yang oleh banyak kalangan dianggap telah ketinggalan atau tidak relevan lagi karena memiliki banyak kelemahan. Diantara kritik-kritik yang dilontarkan oleh ahli ilmu bahasa modern terkait ilmu bahasa tradisional adalah ketidakberdayaan kaidah bahasa dalam mengakomodir kompleksitas bahasa tergambar jelas dalam perkataan Tammam Hasan sebagai berikut: "Susunan kalimat itu seharusnya begini, boleh juga begitu kecuali dalam hal-hal tertentu", atau "Susunan kalimat itu seharusnya begini, tapi kadang-kadang juga boleh begitu", atau "Susunan kalimat itu seharusnya tidak demikian, tapi karena kalimat itu mengandung faedah, bolehlah", yang selanjutnya kaidah pertama disebut dengan *al-Qâ'idah al-Ashliyyah*, sedangkan yang kedua disebut dengan *al-Qâ'idah al-Far'iyyah* (Tammâm, 2000: 108).

Berikut akan disampaikan beberapa kaidah anomali yang tidak memiliki peran signifikan dalam perubahan makna dan atau maksud dalam sebuah kalimat. Kaidah tersebut terkategori menjadi tiga, yaitu anomali pada huruf, anomali pada *i'rob* dan anomali pada *tarkib*. Kerena keterbatasan

ruang, maka pada kesempatan ini hanya disajikan kaidah anomali pada *tarkib*.

Keharusan membuang *mubtada'* dan atau *khavar*

Seperti yang telah diketahui bersama, bahwa *jumlah ismiyyah* dianggap sah apabila memenuhi dua unsurnya, yaitu *mubtada'* dan *khavar*. Namun dalam beberapa kasus terdapat suatu kaidah lain yang mengharuskan membuang *mubtada'* dan atau *khavar* dari jumlah/kalimat. Berdasarkan kaidah inilah kaidah ini bisa dikatakan sebagai sebuah kaidah yang menyimpang/*anomali* terhadap kaidah dasarnya, yaitu bahwa yang disebut *jumlah ismiyyah* adalah jumlah yang terdiri dari *mubtada'* dan *khavar*.

Berkenaan dengan keharusan membuang *mubtada'* yang dalam konteks penelitian ini kaidah itu disebut dengan *al-qâ'idah al-fariyyah*. Kaidah itu menyatakan bahwa dalam kasus-kasus tertentu, *mubtada'* wajib dibuang dari kalimat, sehingga yang terlihat hanya *khavar*-nya. Kasus-kasus yang dimaksud adalah : 1) Jika terdapat petunjuk, bahwa *mubtada'* merupakan *jawâb al-qasam*, contoh: *في ذمتي لأفعلن كذا*, asalnya adalah *في ذمتي عهد لأفعلن كذا*. 2) Jika *khavar*-nya berupa *masdar* yang menggantikan pekerjaan *mubtada'*, contohnya *صبر جميل، سمع وطاعة* yang aslinya *صبري صبر جميل، أمرى سمع وطاعة*. 3) Jika dimaksudkan untuk memberi sifat "pujian" atau "celaan" dengan menggunakan kata *نعم* dan *بئس*, contoh *نعم الرجل (هو) نعم الرجل أبو طالب بئس الرجل أبو لهب*. 4) Jika *khavar* pada hakikatnya berupa kata sifat, yang mensifati kata sebelumnya, namun kemudian dihilangkan kesifatannya dan diganti dengan *mubtada'* untuk memberi tekanan "lebih/sangat". Contoh *دع مجالسة فلان، (هو الكريم) خذ بيد زهير الكريم* (takdirnya adalah *هو اللئيم*) (takdirnya adalah *هو اللئيم*) (Mushtofa, tt: 372-373).

Sedangkan yang berhubungan dengan kaidah “keharusan membuang *khavar*”, kaidah itu mengatur sebagai berikut: dalam kasus-kasus tertentu *khavar* harus dibuang dari kalimat, sehingga yang nampak hanya *muftada*’-nya. Kasus-kasus yang dimaksud adalah : 1) Apabila *khavar* itu menunjukkan kepada suatu sifat yang mutlak, yakni *khavar* itu tanpa disebutkan sudah secara otomatis melekat pada *muftada*’-nya. *Khavar* itu biasanya berupa kata مستقر، الجنة لولا، لوما، لوما *khavar* itu terletak setelah kata موجود/ موجودة حاصل العلم في الصدور، (الجنة موجودة تحت أقدام الأمهات (takdirnya adalah (takdirnya adalah لولا الكتابة لضاع أكثر العلم dan العلم مستقر في الصدور (takdirnya adalah لولا الكتابة موجودة لضاع أكثر العلم). Ketentuan keharusan membuang *khavar* ini sebenarnya juga tidak mutlak. Dalam kondisi tertentu, walaupun didahului kata لولا، *khavar* tidak boleh dibuang, karena tidak terdapat petunjuk (dalil) tentang hal itu. Contoh: Nabi bersabda: لولا ك البيت قومك، kata قومك berposisi sebagai *muftada*’, dan ك دikhithabkan kepada Aisyah, sementara kata حديثوا عهد berposisi sebagai *khavar* (Rahman, 2001: 486). 2) Apabila *khavar* tersebut merupakan pasangan dari *muftada*’ *shari*’h dalam sumpah. Contoh لعمرُك لأفعلن (takdirnya adalah لعمرُك قسمي لأفعلن). 3) *Muftada*’ berupa *mashdar* atau isim *tafdlil* yang dimudlaf-kan kepada *mashdar*, dan setelahnya berupa *hâl* yang menyebabkan tidak memungkinkannya menyebut *khavar* kecuali *hâl* tersebut berubah strukturnya. Contoh أفضل عملك الخير مستتر (takdirnya أفضل عملك الخير حاصل في حال استتارك). 4) Apabila *khavar* terletak setelah *al-waw muta’aiyyin* yang memiliki makna “مع”. Contoh كل /مع فعل (كل امرئ وفعله مقترنان (takdirnya adalah امرئ وما فعل (Mushtoha, tt: 373-374).

Mencermati kaidah-kaidah di atas, nampaknya masih menyisakan pertanyaan-pertanyaan, mengapa fenomena membuang *muftada*’ atau *khavar* tersebut harus dilakukan?, akankah tanpa

membuang *mubtada'* atau *khobar* dalam kasus-kasus tersebut akan menyebabkan rusaknya susunan kalimat?. Berdasarkan uraian kaidah tersebut di atas terdapat beberapa catatan.

Kasus kalimat yang pertama pada dasarnya memang tidak membutuhkan akan kehadiran kata yang selanjutnya diklaim sebagai *mubtada'* yaitu kata عهد. Kata ذمى sebagaimana yang terdapat dalam contoh, dari segi makna secara implisit di dalamnya sudah mengandung makna “sebuah tanggung jawab yang harus dilakukan”. Oleh karena itu kata عهد/ميثاق disebutkan atau tidak disebutkan, sebenarnya sudah bisa dimengerti apa kandungan kalimat tersebut. Yang demikian juga yang terjadi terhadap kasus kedua, ketiga dan keempat. Namun yang masih menyisakan persoalan adalah kenapa membuang *mubtada'* adalah sebuah keharusan, padahal seandainya *mubtada'* tersebut tidak dibuang, selain struktur kalimat akan terlihat lengkap -ada *mubtada'* sekaligus ada *khobar*-nya-, justeru akan membantu seseorang di dalam mengkaji strukturnya, dan juga penyebutan itu tidak akan merusak makna, kecuali hanya terlihat sia-sia penyebutannya.

Dalam hal ini Ibnu Madlâ (w. 592 H) juga mengisyaratkan bahwa fenomena الحذف -khususnya membuang 'âmil- adalah tindakan yang mengada-ada untuk kasus-kasus tertentu, dia berkata bahwa pembuangan terhadap 'âmil yang dilakukan oleh para nuhât didasarkan atas tiga motif, yaitu: 1) karena mukhâthab telah mengetahuinya, artinya walaupun 'âmil tersebut dibuang, mukhâthab tetap memahami kalimat yang dimaksud, sebagai contoh: وقيل للذين اتقوا ماذا
أُنزِلَ خيرا (اي) أنزل ربكم قالوا خيرا
أزيدا. Oleh para nuhât nashabnya kata زيدا disebabkan oleh adanya 'âmil yang terbuang dan analisa semacam ini -kata Ibnu Madlâ- akibat adanya kaidah yang dibuat oleh mereka tentang 'âmil, yaitu bahwa

sesuatu yang *manshûb* itu pasti karena ada *nâshib*, 3) pembuangan yang lebih tidak logis lagi, yaitu membuang *‘âmil* yang justeru menyebabkan pada perubahan pola kalimat, contoh: *يا عبد الله*, oleh para *nuhat nashabnya* kata *عبد* disebabkan oleh terbuangnya kata *أدعو* yang jatuh sebelumnya, sehingga kalau dikembalikan, kalimat itu akan menjadi *أدعو عبد الله*. Menurut Ibnu Madlâ, jika kalimat *أدعو عبد الله* sebagai ganti dari kata *يا عبد الله*, maka pola kalimat tersebut akan berubah dari kalam *insyâ’* menjadi kalam *khavar* (Madho, tt: 26-27).

Namun demikian Ibn Jinnî (321–392 H) tetap mengatakan dalam bukunya *al-Khashâish* bahwa didalam prinsip *الحذف*, tindakan “membuang” berarti yang dibuang itu pastilah “tidak dibutuhkan”, dan ia memastikan tidak terjadi pada inti kalimat (Jinny, 1952: 263). Jadi pembuangan itu dilakukan selain dari segi makna tidak dibutuhkan, juga kata yang terbuang itu bukan inti kalimat. Dan oleh karena itulah, para ulama’ yang menciptakan aturan ini ada beberapa kemungkinan. Pertama, berarti telah melakukan pembiaran atau kalau malah bukan sengaja menciptakan sebuah kaidah baru -dalam konteks penelitian ini disebut dengan *al-qâ'idah al-far'iyah-* yang anomali, karena tidak sesuai dengan kaidah dasarnya. Kedua, bisa jadi unsur-unsur yang diakui sebagai yang dibuang itu, memang sejak awal tidak ada, atau dengan kata lain fenomena membuang itu hanya merupakan ijihat yang subektif para pencipta ilmu *nahw* sesuai dengan cara berpikir dan logika masing-masing. Hal ini terlihat dari sikap mereka yang berbeda ketika menyikapi kasus berikut: *بئس الرجل أبو*. Sebagian mengatakan bahwa kata *أبو* *لهب* dianggap sebagai *khavar* dan *mubtada'*-nya adalah *هو* yang dibuang sebagaimana dijelaskan di atas, sebagaian lagi mengatakan bahwa kata *أبو* *لهب* adalah sebagai *mubtada'* yang diakhirkan, sedangkan *khavar*-nya adalah kata *بئس الرجل* yang didahulukan, jadi kalimat itu aslinya berbunyi *أبو لهب بئس الرجل*.

Dugaan bahwa kaidah-kaidah ini merupakan suatu hasil cipta karya para ulama' nuhât, barangkali sejalan dengan apa yang dikatakan oleh Tammâm Hâssân (lahir 1918 M) bahwa kaidah itu adalah *shinâ'ah* (Tammam, 2006: 438).

***Mubtada'* yang bukan *ism ma'rifat* (*definite*)**

Hukum-hukum *mubtada'* secara umum ada lima, di antara hukum itu adalah bahwa *mubtada'* disyaratkan harus berupa isim *ma'rifat*. Alasan yang dibangun adalah karena *mubtada'* merupakan inti kalimat, maka *mubtada'* harus memiliki kejelasan identitas agar memiliki faedah (Kamaluddin, tt: 69). Contoh مُحَمَّد رسول الله, kata مُحَمَّد adalah isim *ma'rifat*, yaitu isim yang bagi pendengarnya tidak perlu menduga-duga siapa itu Muhammad karena kejelasan identitasnya. Hal ini berbeda dengan contoh berikut: رجل رسول الله. Kata رجل adalah isim *nakirah* yaitu isim yang belum jelas identitasnya, maka terhadap contoh tersebut kata رجل bagi yang mendengarnya masih belum jelas karena akan mendatangkan banyak kemungkinan, bisa saja nabi Muhammad, nabi Isa, nabi Musa atau nabi-nabi yang lain.

Persoalannya adalah banyak dijumpai dalam kalimat, sebuah *mubtada'* yang bukan berupa isim *ma'rifat* dan ini juga tetap dianggap sebagai *mubtada'* serta diatur dengan kaidah-kaidah yang telah ditentukan. Toleransi ini diperuntukkan bagi 14 situasi sebagai berikut : 1) Jika kata itu berupa susunan *idlafah*. Contoh خمس صلوات كتبهن *Mubtada'* dari kalimat tersebut adalah kata خمس صلوات berupa susunan *idlâfah*. 2) Jika kata itu berupa susunan *sifah maushûf*. Contoh لعبد مؤمن *Mubtada'* dari kalimat tersebut adalah susunan *sifah maushûf* لعبد مؤمن, 3) Jika *khavar*-nya berupa *dzarf* atau *jar majrûr* dan didahulukan atas *mubtada'*-nya. Contoh لكل أجل كتاب، وفوق كل ذي علم عليم *Mubtada'* dari kalimat ini adalah kata عليم dan كتاب, sedangkan *khavar*-nya adalah لكل أجل كتاب berupa *dzarf* dan لكل أجل yang keduanya

didahulukan atas *mubtada'*, 4) Kata itu terletak setelah huruf *nâfi*, *istifhâm*, *lau lâ* dan *idzan fujâ'iyah*. Contoh ما أحد منا، أله مع الله، لولا اضطبار لأودي، *Mubtada'* dari kalimat tersebut adalah ما أحد didahului *nâfi* (لولا) (didahului لولا اضطبار (أ) (didahului *istifhâm* أله، ما (إذا). 5) Jika kata itu berupa *'âmilah* (yang mengamalkan). Contoh إعطاء قرسا في سبيل العلم ينهض بالأمة 6) Kata itu termasuk kata yang *mubhamah*, seperti *ism syarth*, *istifhâm*, *mâ ta'ajjubiyah* dan *kam khabariyah*. Contoh من يجتهد يفلح، من مجتهد، كم علما في صدرك، ما أحسن العلم، كم مأثرة لك 7) Kata itu mengandung do'a. Contoh ويل للمطففين، 8) Kata itu berlawanan dari *maushûf*-nya. Contoh عالم خير من جاهل 9) Kata itu berkedudukan sebagai *jumlah hâliyah* dan padanya terdapat huruf *al-waw*. Contoh سيرنا ونجم قد أضاء 10) Pembicara menghendaki pemisahan/pembagian terhadap kata itu. Contoh يوم نساء، ثوب لبثت وثوب أجر 11) Kata itu diathaf-kan kepada ism ma'rifat dan atau sebaliknya. Contoh النحو يتعلمان خالد ورجل يتعلمان النحو رجل وخالد 12) Kata itu diathaf-kan kepada ism *nakirah maushûfah* dan atau sebaliknya. Contoh طاعة وقول معروفة أمثل من غيرها، قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى 13) Berdasarkan kontek kalimatnya, hanya kata itulah yang memungkinkan adanya. Contoh رجل أقوى من امرأة، dan 14) Kata itu merupakan "jawaban" dari sebuah pertanyaan. Contoh رجل kata ini merupakan jawaban dari pertanyaan من عندك؟ (Mushtofa, tt: 369-371).

Dalam ilmu bahasa Arab terdapat beberapa bentuk susunan sebuah kalimat atau yang sering disebut *al-murakkab*, selain *murakkab idlâfi*, *bayânî*, *'athfi. mazjî*, dan *'adadî* juga terdapat *murakkab isnâdî*. *Murakkab isnâdî* adalah bersandarnya sebuah kata terhadap kata yang lain. Kata yang bersandar disebut dengan *al-musnad* dan kata yang disandari disebut dengan *al-musnad ilaih*. Oleh

karena itu *murakkab isnâdî* itu terdiri dari *al-musnad* dan *al-musnad ilaih*. Contoh الطالب ناجح، يفلح المجتهد. Kata الطالب disebut dengan *al-musnad ilaih* karena kata tersebut yang menjadi sandaran, sedangkan kata ناجح disebut dengan *al-musnad* karena kata tersebut menyandarkan dirinya kepada kata الطالب. Demikian juga terhadap contoh yang kedua, kata المجتهد adalah *al-musnad ilaih*, sedangkan kata يفلح adalah *al-musnad*.

Berkaitan dengan pokok permasalahan ini, maka *mubtada'* pada dasarnya disebut *al-musnad ilaih* karena keberadaannya menjadi sandaran dari *khavar*-nya, sedangkan *khavar* itu sendiri disebut *al-musnad* karena ia bersandar pada *mubtada'*. Dalam perspektif ini maka untuk mengetahui mana yang *mubtada'* dan mana yang *khavar* dalam *jumlah ismiyyah*, cukup memahami tentang apa yang dimaksud dengan *al-musnad* dan apa pula yang dimaksud dengan *al-musnad ilaih*, sehingga pembelajar tidak perlu dipusingkan dengan adanya *mubtada'* yang diakhirkan dan *khavar* yang didahulukan, serta tidak dibingungkan dengan persyaratan keharusan bahwa *mubtada'* harus *ism ma'rifat (definite)*. Jika terdapat sebuah kata dalam *jumlah ismiyyah* yang menjadi sandaran dari kata yang lain, apakah kata itu telah sesuai dengan ciri-ciri *ism ma'rifat (definite)* atau bukan –jika bukan berupa *ism ma'rifat (definite)*, oleh para *nuhât* kata itu disebut *nakirah mufidah*-, maka dipastikan kata itu adalah *mubtada'*, sedangkan kata yang bersandar itu dinamakan *khavar*.

Menurut hemat penulis, penyebutan persyaratan bahwa *mubtada'* harus *ism ma'rifah* bisa dikatakan sebagai sesuatu yang sia-sia, karena pada dasarnya ketika seseorang bermaksud membangun kalimat *jumlah ismiyyah (nominal sentence)*, akan dengan sendirinya bahwa kalimat itu terdiri dari *al-musnad* dan *al-musnad ilaih* dan *al-musnad ilaih*-nya secara otomatis akan berupa kata yang jelas identitasnya –yang dalam ilmu *naḥw* disebut dengan *ism ma'rifah (definite)*-, walaupun bisa jadi ia tidak mengerti apa yang dimaksud dengan *ism ma'rifat* itu. Bukankah banyak sekali orang sedang

berbahasa, namun ia sendiri tidak mengerti ilmu bahasa?. Selain itu, jika *al-musnad ilaih* yang ia sampaikan tidak jelas siapa/apa yang dimaksud, orang yang mendengar dipastikan akan bertanya siapa/apa yang ia maksudkan, karena *jumlah ismiyah* adalah sebuah kalimat yang dimaksudkan untuk memberikan informasi dan menjelaskan fakta, karena itulah harus jelas siapa/apa yang diinformasikan. Hal ini sebagaimana yang disampaikan oleh Tarigan ketika menyampaikan peran dan fungsi bahasa, dia berkata bahwa diantara peran dan fungsi bahasa adalah fungsi pemberian (*the representational function*) yaitu penggunaan bahasa untuk membuat pernyataan-pernyataan, menyampaikan fakta-fakta dan pengetahuan, menjelaskan atau melaporkan, dengan kata lain menggambarkan realitas yang sebenarnya, seperti: Matahari panas, garam asin dan lain-lain (Tarigan, 1987: 6).

Terlepas dari perdebatan di atas, sudah menjadi kenyataan bahwa terdapat pengakuan oleh para nuḥât, bahwa walaupun bukan *ism ma'rifat (definite)*, contoh-contoh sebagaimana di atas telah diakui sebagai *mubtada'*, yang selanjutnya isim-isim tersebut dinamakan *nakirah mufidah*. Oleh karena itulah kaidah ini digolongkan sebagai sebuah *anomali al-qâ'idah al-fariyyah*. Dikatakan demikian selain karena kaidah ini merupakan pecahan dari kaidah dasar tentang hukum-hukum *mubtada'*, juga telah menyimpang dari kaidah dasarnya, yaitu keharusan *mubtada'* dari *ism ma'rifat (definite)*.

Maf'ûl li-Ajlih

Dalam bahasa Arab, untuk menjelaskan maksud dan tujuan dilaksanakannya sebuah pekerjaan, terdapat sebuah instrumen yang disebut dengan لام التعليل. Misalnya: قمت لإكرام الأستاذ (saya berdiri untuk menghormati professor). Huruf *lam* pada kata اكرام itulah yang disebut dengan *lâm al-ta'lîl*, yang keberadaannya dimaksudkan untuk menjelaskan maksud pekerjaan “berdiri” yang dilakukan oleh *fâ'il* (subyek) (Hisyam, tt: 316).

Namun, untuk menjelaskan maksud yang sama sebagaimana di atas, yakni menerangkan maksud dan tujuan dilaksanakannya sebuah pekerjaan, terdapat cara yang lain, yaitu dengan menggunakan prosedur *maf'ûl li-Ajlih*, yaitu penyebutan *masdar* (yang maknanya berhubungan dengan pekerjaan hati), yang bertujuan untuk menjelaskan maksud sebuah pekerjaan, dalam waktu yang bersamaan (Mushtoha, tt: 43). Berdasarkan definisi tersebut maka dalam penyusunan struktur kalimat *maf'ul li-ajlih* terdapat minimal tiga syarat, yaitu *maf'ul li-ajlih* itu harus berupa *mashdar*, *maf'ul li-ajlih* harus memiliki hubungan sebab akibat dengan kata kerja sebelumnya, dan *maf'ul li-ajlih* tersebut merupakan satu-satunya target pekerjaan yang akan dilakukan oleh subyek serta waktunya bersamaan dengan pekerjaan subyek saat itu. Contoh: اغتربت رغبة في العلم artinya: "saya melakukan ini (pekerjaan yang aneh), semata-mata untuk mendapatkan ilmu".

Kedua cara di atas (menggunakan pola *lâm al-ta'lîl* dan pola *masdar/maf'ûl li ajlih*) memiliki maksud dan tujuan yang sama, namun dengan menggunakan cara yang berbeda. Dalam konteks pembelajaran, cara pertama (*lam al-ta'lîl*) tentu lebih mudah karena menggunakan instrumen yang nyata, yaitu menggunakan *lam* dan disambung dengan *mashdar* yang cara kerjanya mengikuti prosedur *jar majrûr* . Sedangkan cara yang kedua (*maf'ul li-ajlih*) lebih abstrak, karena dalam kerjanya melibatkan syarat-syarat abstrak yang tidak mudah untuk dicerna oleh pembelajar.

Berdasarkan penjelasan tersebut di atas, dapat diketahui bahwa kedua kaidah itu tidak saling bertentangan, justru dan disatu sisi ini menunjukkan kelebihan bahasa Arab, karena memiliki banyak cara untuk mengungkapkan maksud yang sama, namun disisi lain bisa membebani pembelajar, karena menjadikan padatnya materi pembelajaran. Selain itu juga bisa difahami bahwa kehadiran kaidah *maf'ûl li-ajlih* tidak dimaksudkan untuk mendatangkan makna baru

atau maksud tertentu, melainkan merupakan ragam struktur kalimat lain di samping penggunaan *lam al-ta'îl* untuk menjelaskan maksud dilakukannya sebuah pekerjaan. Oleh karena itulah kehadirannya bukan sesuatu yang dibutuhkan, walaupun tetap memiliki manfaat.

Keharusan membuang *âmil* yang menashabkan *maf'ûl fih/dlaraf*

Maf'ûl fih/dlaraf adalah isim-isim tertentu yang dibaca *nashab* (*accusative*) yang di dalamnya mengandung makna *في* dan penyebutannya dimaksudkan untuk menunjukkan “masa” atau “tempat” dari sebuah pekerjaan (Hisyam, tt: 320). Contoh: *جلست ناحية*. Kata *ناحية* dibaca *nashab* (*accusative*) karena dia adalah *dlaraf makân* (menunjukkan tempat), sedangkan kata *ساعة* juga dibaca *nashab* (*accusative*) karena sebagai *dlaraf zamân* (menunjukkan masa/waktu). Kedua *dlaraf* tersebut pada dasarnya menyimpan makna *في*, jadi kalau ditulis secara lengkap kalimat itu akan berbunyi *جلست في ناحية الفصل في ساعة*.

Dalam struktur kalimat ini, *âmil* yang menashabkan *dlaraf* tersebut bisa bermacam-macam, yaitu 1) *mashdar*, misalnya *المشي صباحا* 2) *fi'il*, misalnya *جلست عندك* dan 3) *isim sifat*, misalnya *أنا حاضر*. Selanjutnya *âmil-âmil* tersebut dari segi keberadaannya dalam kalimat terbagi menjadi dua, yaitu *âmil* yang boleh dibuang dan *âmil* yang harus dibuang. Suatu *âmil* boleh dibuang dengan syarat apabila terdapat petunjuk yang bisa menjelaskan akan keberadaannya. Misalnya; ada seseorang bertanya sebagai berikut: *متى جئت؟*, kemudian dijawab dengan *dlaraf* *يوم الجمعة*. Sedangkan suatu *âmil* harus dibuang apabila 1) maknanya telah melebur kepada isim yang sebelumnya. 'âmil itu adalah kata *استقر/مستقر* dan kata yang serupa lainnya, serta didalam kalimat ia berkedudukan sebagai, a) kata sifat, contoh; *مررت برجل*. Kalimat ini jika ditulis secara lengkap akan berbunyi *مررت برجل مستقر عندك*.

عندك, b) *shilah*, misalnya جاء الذي عندك. Di dalam kalimat tersebut sebenarnya menyimpan kata استقرّ, sehingga kalau ditulis lengkap akan berbunyi جاء الذي استقرّ عندك, c) *hâl*, misalnya مررت بزيد عندك. Kalimat ini sebenarnya menyimpan kata استقرّ, sehingga kalau ditulis lengkap akan berbunyi مررت بزيد استقرّ عندك, dan d) *khavar*, misalnya: زيد عندك. Kalimat inipun sebenarnya juga menyimpan kata مستقرّ, yang kalau ditulis secara lengkap akan berbunyi زيد مستقرّ عندك. 2) *dlarf* itu berada pada sebuah kalimat yang *isytighâl*. Contoh يوم الخميس صمت فيه.

Berdasarkan contoh-contoh di atas dapat diketahui bahwa *nashabnya dlarf* disebabkan oleh adanya *'âmil*. Sementara dalam situasi tertentu keberadaan *'âmil* tersebut harus dibuang. Adanya *ma'mûl* tapi tanpa adanya *'âmil* inilah yang menyebabkan kaidah ini dikategorikan sebagai kaidah yang *anomali*. Pada dasarnya *'âmil-âmil* tersebut bukanlah dibuang dalam pengertian tidak dibutuhkan, namun sebenarnya *'âmil-âmil* tersebut tetap ada, hanya tidak dinampakkan. Peristiwa ini dalam ilmu bahasa Arab disebut dengan *taqdîr*. Walaupun demikian dalam perspektif proses belajar mengajar, kasus yang demikian ini tentu bukan sesuatu yang mudah bagi siswa, apalagi bagi pemula. Kasus semacam ini justru akan menambah keabstrakan kaidah bahasa Arab, karena itulah banyak para linguist yang tidak menyangkal akan kerumitan kaidah itu dan mereka berkata bahwa kaidah bahasa Arab itu sangat dekat dengan cara berfikir filosofis. Mereka menganjurkan agar kaidah-kaidah yang mengedepankan *'irab taqdîr*, *'irab ma'hâl* dan *'irab-'irab* yang tidak terlalu dibutuhkan sebaiknya ditinggalkan. Di antara mereka adalah Ibn Madlâ (w. 592 H), Syauqi Dhayf (1910–2003 M) dan Tammâm Hâssân (1918–sekarang) dan lain-lain.

Dengan demikian jelaslah bahwa tindakan membuang *'âmil* yang merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari *ma'mûl*-nya ini

adalah tindakan yang bisa dipersepsikan sebagai usaha mengurangi unsur kelengkapan kalimat, dan ini berarti tidak sesuai dengan kaidah dasar, bahwa setiap ada *ma'mûl* pasti ada pula '*âmil*-nya. Walaupun cara ini merupakan bagian dari cara orang Arab didalam mengekspresikan bahasanya dan telah menjadi bagian kaidah itu sendiri, tapi karena dilakukan dengan melanggar kaidah yang lain, maka kaidah ini tetap dikatakan sebagai kaidah yang *anomali* (kaidah *anomali* bukan berarti tidak baik, apalagi salah, pengkategorian *anomali* hanya karena kaidah itu berbeda atau menyimpang dari kaidah dasar, dan ini sesuatu yang biasa dalam bahasa Arab). Permasalahannya sekarang adalah apakah kehadiran kaidah "keharusan membuang *âmil* " tersebut memiliki implikasi pada perubahan makna dan maksud dalam kalimat tersebut, atau dengan kata lain setelah terbuangnya *âmil* tersebut akan terjadi perubahan makna dari kalimat tersebut?.

Mendahulukan *khavar* atas *mubtada'*

Secara umum susunan jumlah *ismiyah* itu dimulai dari *mubtada'* dan kemudian baru diikuti oleh *khavar*. Namun dalam beberapa kasus, banyak dijumpai susunan yang terbalik, yaitu *khavar* didahulukan atas *mubtada'*, dan ini berarti telah menyimpang dari kaidah dasarnya, yaitu *mubtada'* berposisi di awal kalimat baru kemudian diikuti *khavar*. Oleh karena itulah fenomena semacam ini digolongkan sebagai sebuah *al-qâ'idah al-far'iyah yang anomali*. Dinamakan demikian karena fenomena ini selain telah diatur dengan kaidah khusus juga telah tidak sesuai dengan kaidah dasarnya.

Terhadap masalah ini para *nûhâh* telah berbeda pendapat, ada yang membolehkan mendahulukan *khavar* atas *mubtada'*, dan ada yang sebaliknya. Para ulama' yang tidak membolehkan adalah para ulama' yang berasal dari Kûfah. Menurut mereka mendahulukan *khavar* atas *mubtada'* adalah tidak boleh, karena akan merusak tatanan yang berhubungan dengan *dlamîr* (kata ganti). Paling tidak mereka menyampaikan dua alasan, yaitu: pertama; jika posisi *khavar*

didahulukan atas *mubtada'*, seperti contoh kalimat *زيد قائم*, maka kata *زيد* yang semula berkedudukan sebagai "*mubtada'* yang diakhirkan" akan berubah menjadi *فاعل* sebab adanya unsur pekerjaan (*fi'il*) yang terdapat dalam kata *قائم* yang berposisi sebagai *khobar* akibat kata tersebut didahulukan atas kata *زيد*. Kedua; jika posisi *khobar* didahulukan atas *mubtada'*, maka itu berarti mendahulukan *dlamîr* (kata ganti) yang terdapat pada kata *قائم* atas isim *zhahir*-nya, yaitu *زيد*, padahal yang demikian itu tidak mungkin.

Sedangkan ulama' yang membolehkan mendahulukan *khobar* atas *mubtada'*-nya adalah para ulama' yang berasal dari Bashrah. Mereka berargumentasi bahwa isim *fâ'il* itu –sebagaimana pada contoh sebelumnya- adalah merupakan *فروع* (cabang), sehingga kedudukannya terlalu berat untuk beramal yang kemudian bisa merubah posisi *زيد* sebagai *fâ'il*. Sedangkan yang berkenaan dengan *dlamîr* (kata ganti) mereka berargumentasi bahwa pada dasarnya ketika *khobar* yang mengandung *dlamîr* itu didahulukan secara *lafzhy*, secara takdir hakikatnya adalah diakhirkan. Jadi tidak ada alasan untuk tidak boleh mendahulukan *khobar* atas *mubtada'*-nya. (Kamaluddin, tt: 70-71).

Sementara itu Musthafâ al-Ghalâyainî menegaskan akan diharuskannya mendahulukan *khobar* atas *mubtada'*-nya dan kemudian mencatat beberapa situasi dimana diharuskannya mendahulukan *khobar* atas *mubtada'*-nya. Situasi-situasi tersebut adalah 1) Apabila *mubtada'* tersebut berupa *nakirah ghairu mufîdah*, dan khabarnya berupa *dlaraf* atau *jar majrûr*. Hal ini karena jika *khobar* tidak didahulukan atas *mubtada'*-nya, *khobar* itu dikhawatirkan dianggap sebagai kata sifat. 2) Apabila *khobar* berupa isim *istifhâm* atau yang dimudlafka kepada isim *istifhâm*. Hal ini dilakukan karena pada dasarnya isim *istifhâm* itu adalah awal dan sekaligus inti kalimat. 3) Apabila pada *mubtada'* mengandung *dlamîr*

yang kembali kepada *khavar*, contoh في الدار صاحبها 4). Apabila *khavar* itu berupa kata yang pasti dimiliki dan diperuntukkan bagi *mubtada'*-nya, contoh إنما محمود من يجتهد, ما خالق إلا الله. Kata خالق adalah sebuah kata yang pasti dimiliki dan diperuntukkan bagi Allah, demikian juga kata محمود adalah kata yang diperuntukkan bagi orang-orang yang giat (Mushtofa, 2005: 379-380).

Walaupun tidak semua ulama' *naḥw* sepakat akan keberadaan kaidah dibolehkannya atau bahkan diwajibkannya mendahulukan *khavar* atas *mubtada'*, namun sebagian besar ulama mengakui akan adanya kenyataan fenomena tersebut. Dan sebagaimana yang telah disampaikan di atas bahwa kaidah itu bersebrangan dengan kaidah dasarnya, yaitu *mubtada'* harus didahulukan atas *khavar*. Oleh karena itulah kaidah ini dikategorikan sebagai kaidah yang *anomali*.

Kesimpulan

Berdasarkan uraian-uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa beberapa kaidah bahasa Arab, asal-usul penciptaannya bukan didasarkan atas kepentingan menghadirkan makna baru dalam kalimat. Di antara pola yang digunakan adalah pola *al-ḥadzf* (membuang salah satu elemen dalam kata atau kalimat), *al-rutbah* (merubah posisi kata dari posisi didepan menjadi dibelakang, dan atau sebaliknya). Selain kedua pola itu juga kadang-kadang dengan cara melakukan penambahan-penambahan huruf atau kata dalam kalimat, serta pada beberapa kesempatan mengganti atau merubah sesuatu yang memang semestinya dengan sesuatu yang lain. Pola-pola semacam ini selain tidak banyak berpengaruh terhadap makna dalam sebuah kalimat, juga justru menambah kerumitan tata bahasa bahasa Arab.

Daftar Rujukan

- Anbary, Abi al- Barakât Abdu al- Raĥmân bin Muĥammad bin Abi Sa'id. *Kitâb Asrar al-'Arabiyah*. Damaskus: al-Majma' al-'Ilmy al-'Araby, tt.
- Andalusy, Jamaluddin Muhammad bin Abdullah bin Abdullah al-Thâ'î al-Jiyânî. *Syarkh al-Tashîl li Ibn Mâlik*. Pentaĥqiq: Abdurrahmân Sayyid dan Muĥammad al-Badawî al-Makhtûn, Juz I, tt
- Anîs, Ibraĥîm. *min Asrâr al-Lughah*. Kairo : Maktabah Angglo, tt
- Arsyad, Azhar. *Bahasa Arab dan Metode Pengajarannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Bertens, K. *Ringkasan Sejarah Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1989.
- Bolinger, Dwight L *Aspects of Language*. New York: Harcourt, Brace & Word Inc, 1975.
- Bravmann, M.M., *Studies in Arabic and General Syntax*, Cairo, 1953
- Chaer, Abdul. *Linguistik Umum*, Jakarta: PT Rineka Cipta, 2007.
- _____. *Gramatika Bahasa Indonesia*. Jakarta: PT Rineka Cipta, 1993
- _____. *Linguistik Umum*. Jakarta: Rineka Cipta, 2003
- _____. *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*. Jakarta, Penerbit: Rineka Cipta, 2002.
- Chomsky, Noam. *Aspect of the Theory of Syntax*. Cambridge, Mass,: The MIT Press, 1965.
- Daĥdah, Antoine. *A Dictionary of Arabic Grammar in Charts and Tables*. Cet. I, Beirut: Maktabah Libnân, 1981.
- Daidâwî, Muĥammad. *'Ilmu al-Tarjamah baina al-Nadlariyyât wa al-Tathbîq*. Tunis: Dâr al-Ma'ârif lo al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, 1992.
- Dhayf, Syauqi. *Tajdîdu al-Naĥw*. Kairo: Dâr al Ma'ârif, 1982.
- _____. *al-Madâris al-Naĥwiyyah*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1968.
- _____. *Kitabu al-Radd 'ala al-Nuĥat li Ibni Madha al-Qurthubi*. Cet. 3, Mesir: Dâr al- Ma'ârif, tt., 1988.
- _____. *Taisîr al-Naĥw al-Ta'lîmî, Qadîman wa Ĥadîtsan ma'a Nahji Tajdîdihî*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1983.
- _____. *Tajdîd al-naĥw*. Kairo: Dar al Ma'arif, 1982 M.

- Farrâ, Abû Zakariyâ ibn Ziyâd. *Ma'âni al-Qur'ân*. Pentaḥqîq Aḥmad Yûsuf Najatî dan Muḥammad 'Alî al-Najjâr, Kairo: al-Haiyah al-Mishriyyah al-'Âmmah li al-Kitâb, 1980.
- Fayyâdl, Sulaiman. *al-Naḥw al-'Ashry*. Markaz al-Ahrâm, 1995
- Ghalâyanî, Syeikh Musthafâ. *Jâmi'u al-Durûs*. juz I, cet. VII, Beirut: Daru al Kutub al Ilmiyah, 2006 .
- Ĥamlawi, A. Ahmad. *Syadz al-'Arfi fi Fanni al-Sharf*. Mesir: Al-Bab al-Habibi, 1957.
- Ĥassân, Tammâm. *Maqâlât fi al-Lughah wa al-Adab*. Jilid II, Cet. 1, Kairo: 'Alamu al-Kutub, 2006.
- _____. *Maqâlât fi al-Lughah wa al-Adab*. Jilid I, Edisi Revisi, Kairo: 'Âlam al-Kutub, 2006.
- _____. *Manâhij al-Baḥts fi al-Lughah*. Cet. II, Casablanca: Dâr al-Tsaqâfah, 1979.
- _____. *al-Lughah al-Arabiyah Ma'nâha wa Mabnâha*. Mesir: 'Âlam al-Kutub, 1997.
- _____. *al-Ushul Dirâsah Epistimologiyyah li al-Fikri al-Lughawy "inda al-'Arab, al-Naḥw, Fiqhu al-Lughah, al-Balâghah,*. Mesir: 'alamu al Kutub, 2000.
- Hisyâm, Ibn. *Syarḥ Qathr al-Nadâ wa Ballu al-Shadâ*. Penyusun: Muḥy al-Dîn abdu al-Ḥamîd, Riyadl: Maktabah Riyadl al-Hadîtsah, tt.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs*. Penerjemah: R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Jinnî, Ibnu. *al-Khashâ'is*. Pentaḥqîq: Abd al-Ḥamid Handâwî, Jilid I, Kairo: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.
- Ni'mah, Fu'ad. *Mulakhkhas, Qawâ'id al-Lughah al-'Arabiyah*. Juz II, Cet. IX, Damaskus: Dâr.
- Sîbawaih. *al-Kitâb*. pentaḥqîq: Abdu al-salâm Hârûn, Beirut: *al-maktabah al-'ashriyah*, tt.
- Sulaimân, Abdu al-Raḥmân 'Ali. *Taudlîḥ al-Maqâshid wa al-Masâlik bi Syarkhi Alfiyati Ibn Mâlik li al-Murâdi*. Juz I, Mesir: Dâr al-Fikr al-Araby, 2001.
- Syihab, M. Quraish. *Orientalisme*. dalam Jurnal Studi al Qur'an, Vol, No. 2, 2006.

Thu'aimah, Rusydi Aĥmad dan Muammad al-Sayyid Mannâ. *Tadrîs al-Arabiyyah fî Ta'lîm al-Ām: Nadlariyyât wa al-Tajârib*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Ārabi, Cet. ke-1, 2000.