

BAB II

HADIS DAN MAKNA MAJAZ

A. Pengertian Hadis

“Hadis” atau *al-hadi>ts* menurut bahasa, berarti *al-jadi>d* (sesuatu yang baru), lawan kata dari *al-qadi>m*. Sebagaimana dikatakan oleh Ibnu Manzhu>r dalam *Lisa>n al-Arab*.¹ Kata hadis juga berarti *al-khabar* (berita), yaitu sesuatu yang dipercekapkan dan dipindahkan dari seseorang kepada orang lain. Bentuk pluralnya adalah *al-aha>dits*.²

Hadis sebagaimana tinjauan Abdul Baqa’ adalah *isim* dari *tahdi>ts* yang berarti pembicaraan. Kemudian didefinisikan sebagai ucapan, perbuatan atau penetapan yang disandarkan kepada Nabi SAW. Barangkali al-Farra’ telah memahami arti ini ketika berpendapat bahwa *mufrad* kata *aha>dits* adalah *uhdu>tsah* (buah pembicaraan). Lalu kata *aha>dits* itu dijadikan *jama’* dari kata *hadi>ts*.³

Ada sejumlah ulama yang merasakan adanya arti “baru” dalam kata hadis lalu mereka menggunakannya sebagai lawan kata *qadi>m* (lama), dengan memaksudkan *qadi>m* sebagai kitab Allah, sedangkan “yang baru” ialah apa yang disandarkan kepada Nabi SAW. Dalam *Syarah al-Bukha>ri>*, Syeikh Islam Ibnu Hajar berkata, bahwa dimaksud dengan *hadi>ts* menurut pengertian *syara’* adalah

¹Ibnu> Manzhu>r, *Lisa>n al-Arab*, Jus II (Beirut: Da>r Sha>dir, t.t.), 131.

²Zainul Arifin, *Studi Kitab Hadis* (Surabaya: al-Muna, 2010), 1.

³Subhi As-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009), 21.

apa yang disandarkan kepada Nabi SAW, dan hal itu seakan-akan dimaksudkan sebagai bandingan Alquran yang *qadi>m*.⁴

Adapun secara terminologis, menurut ulama hadis sendiri ada beberapa perbedaan definisi yang agak berbeda diantara mereka. Perbedaan tersebut ialah tentang hal ihwal atau sifat Rasul sebagai hadis dan ada yang mengatakan bukan hadis. Ada yang menyebutkan *taqri>r* Rasul secara eksplisit sebagai bagian dari bentuk-bentuk hadis dan ada yang memasukkannya secara implisit ke dalam *aqwa>l* atau *af'a>l*-nya.⁵

Ulama ushul memberikan definisi yang terbatas, yaitu “Segala perkataan Nabi SAW yang dapat dijadikan dalil untuk menetapkan hukum *syara'*.” Dari pengertian di atas bahwa segala perkataan atau *aqwa>l* Nabi, yang tidak ada relevansinya dengan hukum atau tidak mengandung misi kerasulannya, seperti tentang cara berpakaian, berbicara, tidur, makan, minum, atau segala yang menyangkut hal ihwal Nabi, tidak termasuk hadis.⁶

Ulama Ahli Hadis memberi definisi yang saling berbeda. Perbedaan tersebut mengakibatkan dua macam *ta'ri>f* hadis. Pertama, *ta'ri>f* hadis yang terbatas, sebagaimana dikemukakan oleh *jumhu>r al-muhaddisi>n*, “Sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW baik berupa perkataan, perbuatan, pernyataan (*taqri>r*) dan yang sebagainya.”⁷

⁴Ibid., 22.

⁵Arifin, *Studi Kitab...*, 3.

⁶Ibid.

⁷Fatchur Rahman, *Ikhtisar Mushthalahul Hadis* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1974), 20.

lain, yang semuanya hanya disandarkan kepadanya saja, tidak termasuk hal-hal yang disandarkan kepada sahabat dan *ta>bi'i*>.⁸

Kedua, pengertian yang luas, sebagaimana dikemukakan oleh sebagian *muhaddisi>n*, tidak hanya mencakup sesuatu yang di-*marfu>*'-kan kepada Nabi SAW saja, tetapi juga perkatan, perbuatan, dan *taqri>r* yang disandarkan kepada sahabat dan *ta>bi'i*> pun disebut hadis. Pemberian terhadap hal-hal tersebut yang disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW disebut berita yang *marfu>*', yang disandarkan kepada sahabat disebut berita *mauqu>f* dan yang disandarkan kepada *ta>bi'i*> disebut *maqthu>*'. Sebagaimana dikatakan oleh Mahfu>dh, "Sesungguhnya hadis itu bukan hanya yang di-*marfu>*'-kan kepada Nabi SAW saja, melainkan dapat pula disebutkan pada apa yang *mauqu>f* dan *maqthu>*'."⁹ Begitu juga dikatakan oleh al-Tirmisi>.

Dari beberapa pengertian di atas, baik dari ulama ushul maupun dari ulama hadis, dapat ditarik benang merah bahwa hadis adalah sesuatu yang disandarkan pada Nabi Muhammad SAW, sahabat, dan tabiin yang dapat dijadikan hukum syara'. Maka pemikir kontemporer membagi hadis menjadi dua, yaitu hadis *tasyri>*' dan hadis *ghair tasyri>*'.

⁸Ibid.

⁹Ibid., 27.

B

[°]Ibid.

[°]Ibid., 27.

Kata *naqd* dalam bahasa Arab lazim diterjemahkan dengan “kritik” yang berasal dari bahasa latin. Kritik itu sendiri berarti menghakimi, membanding, menimbang. *Naqd* dalam bahasa Arab populer berarti penelitian, analisis, pengecekan, dan pembedaan. Salinan arti *naqd* dengan pembedaan, kiranya bertemu sesuai dengan judul karya Imam Muslim Ibn Hajja>j (w. 261 H) yang membahas kritik hadis, yakni kitab *al-Tamyi>s*. Selanjutnya, dalam pembicaraan umum orang Indonesia, kata “kritik” berkonotasi pengertian bersifat tidak lekas percaya, tajam dalam penganalisaan, ada uraian pertimbangan baik buruk terhadap suatu karya. Dari beberapa arti kebahasaan di atas, “kritik” bisa diartikan sebagai upaya membedakan antara yang benar (asli) dan yang salah (tiruan/palsu).¹⁰

Sedangkan di kalangan ulama hadis, seperti Ibnu Abi Hatim al-Ra>zi> (w. 327 H) memberi pengertian sebagai upaya menyeleksi (membedakan) antara hadis sahih dan *dla'i>f* dan menetapkan status perawi-perawinya dari segi kepercayaan atau cacat. Sedangkan sebagai sebuah disiplin Ilmu Kritik Hadis berarti penetapan status cacat atau adil pada *pe-ra>wi>* hadis dengan mempergunakan idiom khusus berdasar bukti-bukti yang mudah diketahui oleh para ahlinya dan mencermati beberapa *matan* hadis sepanjang sahih *sanad*-nya untuk tujuan mengakui validitas atau menilai lemah, dan upaya menyingkap kemusykilan pada *matan* hadis yang sahih serta mengatasi gejala kontradiktif antar *matan* dengan mengaplikasikan tolok ukur yang detail.¹¹

¹⁰Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis; Versi Muhaddisin dan Fuqaha* (Yogyakarta: Teras, 2004), 9.

¹¹Ibid., 9-10.

Kata dasar *matn* dalam bahasa Arab berarti “punggung jalan” atau “bagian tanah yang keras dan menonjol ke atas.” Apabila dirangkai menjadi *matn al-hadi>ts*, menurut al-Thibi>, seperti yang dinukil oleh Musfir al-Dami>ni>, adalah kata-kata hadis yang dengannya terbentuk makna-makna.¹²

Langkah-langkah kritik *matan* terdiri atas, 1) Proses kebahasaan, termasuk kritik teks yang mencermati keaslian dan kebenaran teks, format *qauli>* atau format *fi'li>*. Target analisa proses kebahasaan *matan* hadis ini tertuju pada upaya penyelamatan hadis dari pemalsuan dan jaminan kebenaran teks hingga ukuran sekecil-kecilnya. Langkah metodologis ini bertaraf kritik otentitas dokumenter. Temuan hasil analisisnya bisa mengarah pada gejala *maudlu>*, *mudhtarib*, *mudraj*, *maqlu>b*, *mushahhaf/muharraf*, *ziya>dat al-tsiqat*, *tafarrud*, *mu'allal*, dan sebagainya. 2) Analisa terhadap isi kandungan makna pada *matan* hadis. Target kerja analisisnya berorientasi langsung pada aplikasi ajaran berstatus layak diamalkan, harus dikesampingkan atau ditanggihkan pemanfaatannya sebagai *hujjah* syariah. Hasil temuan analisisnya bisa menjurus pada gejala; *munkar*, *sya>dz*, *mukhtalif* (kontroversi) atau *ta'a>rudl* (kontradiksi). 3) Penelusuran ulang *nisbat* (asosiasi) pemberitaan dalam *matan* hadis kepada narasumber. Target analisisnya terkait potensi keuhujan hadis dalam upaya merumuskan norma syariah. Seperti diisyaratkan oleh surat al-Nahl: 41 bahwa Rasulullah SAW menerima tugas untuk menjelaskan (*baya>n*) terhadap ungkapan Alquran yang *mujmal* dan pada surat al-Ahzab: 21 memproyeksikan pribadi Rasulullah SAW sebagai sumber keteladanan yang ideal bagi umatnya. Kedua kapasitas itu lekat

¹²Ibid., 13.

maqam kerasulan/kenabiannya. Karenanya perlu dikembangkan uji asosiasi kandungan makna yang termuat dalam *matan* hadis, apakah benar-benar melibatkan peran aktif Rasul SAW, ataukah hanya sebatas praktek keagamaan sahabat/*ta>bi'i>n* atau semata-mata fatwa pribadi mereka. Hasil temuan analisisnya menjurus pada data *marfu>'*, *mawqu>f*, *maqthu>'* atau sebatas *atsar/kreativitas ijtihad*.¹³

Terkait kebutuhan praktis penggalian makna (substansi konsep doktrinal) atas setiap ungkapan *matan* hadis, dibutuhkan langkah metodologi pengembangan makna hadis. Akumulasi metode bagi pengembangan makna hadis telah memunculkan sejumlah teori atau kaidah dalam '*Ilm Ma'a>ni> al-Hadi>ts* atau '*Ilm Fiqh al-Hadi>ts* dan '*Ilm Ghari>b al-Hadi>ts*. Kaidah analisis untuk menyifati gejala ungkapan metaforik, analogis, retorik, lambang, sindiran, tamsil, *jawa>mi' al-kali>m* dan sebagainya. Analisa mengenai *uslu>b al-hadi>ts* di atas perlu ditindaklanjuti dengan konsep *maqa>mat*, yakni peran dan kedudukan Nabi SAW selaku pemimpin tertinggi agama, kepala negara, panglima perang, kepala keluarga, anggota masyarakat, manusia biasa, pendidik, mubalig, hakim, *mufti>*, dan kedudukan yang lain. Temuan hasil analisis tersebut efektif bagi pedoman penyimpulan konsep doktrin kehadisan secara tekstual atau kontekstual, norma umum atau khusus, universal atau temporal lokal, dan lain-lain.¹⁴

¹³Ibid., 16-17.

¹⁴Ibid., 17.

C. Kaidah Kesahihan *Matan* Hadis

Secara garis besar, ada dua unsur yang harus dipenuhi oleh suatu *matan* yang berkualitas sahih, yaitu terhindar dari *syudzu>dz* (kejanggalan) dan terhindar dari '*illat* (cacat).¹⁵ Itu berarti bahwa untuk meneliti *matan*, maka kedua unsur tersebut harus menjadi acuan utama.

Dalam melaksanakan penelitian *matan*, ulama hadis biasanya tidak secara ketat menempuh langkah-langkah dengan membagi kegiatan penelitian menurut unsur-unsur kaedah kesahihan *matan*. Maksudnya, ulama tidak menekankan bahwa langkah pertama harus lah meneliti *syudzu>dz* dan langkah berikutnya meneliti '*illat* atau sebaliknya. Bahkan dalam menjelaskan macam-macam *matan* yang *dla'i>f*, ulama hadis tidak mengelompokkannya kepada dua unsur utama dari kaedah kesahihan *matan* itu. Hal itu dapat dimengerti karena persoalan yang perlu diteliti pada berbagai *matan* memang tidak selalu sama. Jadi penggunaan butir-butir tolok ukur sebagai pendekatan penelitian *matan* disesuaikan dengan masalah yang terdapat pada *matan* yang bersangkutan.¹⁶

Adapun tolok ukur penelitian *matan* yang dikemukakan oleh ulama tidak seragam. Menurut al-Kha>tib al-Baghda>di> (w. 463 H/ 1072 M), sebagaimana yang dikutip oleh Syuhudi Ismail, suatu *matan* hadis barulah dinyatakan sebagai *maqbu>l* (diterima karena berkualitas sahih), apabila:

1) tidak bertentangan dengan akal sehat;

¹⁵Syaikh Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis Atas Hadis Nabi SAW: Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, ter. Muhammad al-Baqir (Bandung, Mizan, 1996), 26.

¹⁶Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 124.

- 2) tidak bertentangan dengan hukum Alquran yang telah *muhkam* (yang dimaksud dengan istilah *muhkam* dalam hal ini ialah ketentuan hukum yang telah tetap; ulama ada yang memasukkan ayat yang *muhkam* ke dalam salah satu pengertian *qat'i> al-dala>lah*);
- 3) tidak bertentangan dengan hadis *muta>watir*;
- 4) tidak bertentangan dengan amalan yang telah menjadi kesepakatan ulama masa lalu (ulama *salaf*);
- 5) tidak bertentangan dengan dalil yang telah pasti; dan
- 6) tidak bertentangan dengan hadis *ahad* yang kualitas kesahihannya lebih kuat.¹⁷

Dalam masalah tolok ukur untuk meneliti hadis palsu, Ibnu al-Jauzi> (w. 597 H/ 1210 M) mengemukakan statemen yang cukup singkat, “Setiap hadis yang bertentangan dengan akal ataupun berlawanan dengan ketentuan pokok agama, maka ketahuilah bahwa hadis tersebut adalah hadis palsu.”¹⁸

Ulama hadis memiliki tradisi dalam menguji keabsahan sebuah *matan* hadis, antara lain: tidak bertentangan dengan Alquran; tidak bertentangan dengan hadis lain dan *sirah nabawiyah* yang sahih; tidak bertentangan dengan akal, indra dan sejarah; dan kritik terhadap hadis yang tidak menyerupai sabda Nabi.¹⁹ Muhammad al-Ghazali melakukan pengujian untuk sebuah hadis bisa diterima apabila tidak bertentangan dengan Alquran, hadis lain yang lebih sahih, fakta

¹⁷Ibid., 126.

¹⁸Ibid., 126-127.

¹⁹Salahudin al-Adlabi, *Metodologi Kritik Matan Hadis*, ter. (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004), 210-280.

Hasjim Abbas, mengenai tradisi *muhadditsi* untuk menentukan kesahihan *matan* sebuah hadis, yaitu antara lain: pengujian dengan Alquran; sesama hadis sahih atau dengan *sirah nabawiyah*; pendapat akal; fakta sejarah; pengetahuan empirik; dan dengan pengetahuan sosial.²¹ Selain itu, Muh Zuhri lebih sederhana dalam menguji keabsahan sebuah *matan* hadis dengan hanya menghadapkan hadis dengan Alquran, hadis lain dan ilmu pengetahuan.²²

Dengan demikian dari uraian di atas, dapat dinyatakan bahwa walaupun unsur-unsur pokok kaedah kesahihan *matan* hadis hanya ada dua macam saja, yaitu *syadz* dan *'illat*, tetapi aplikasinya dapat berkembang dan menuntut adanya pendekatan dengan tolok ukur teori keilmuan yang cukup banyak sesuai dengan keadaan *matan* yang diteliti.

D. Kaidah Pemaknaan Hadis

Bila di atas telah dipaparkan tentang metode untuk mengetahui kesahihan sebuah hadis, maka di sini akan dipaparkan metode untuk memahami hadis. Metode untuk memahami hadis berarti pendekatan keilmuan yang digunakan untuk memaknai sebuah teks hadis. Secara garis besar ada dua pendekatan: pendekatan lafaz atau kebahasaan dan pendekatan historis.

²⁰Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi* (Yogyakarta: Teras, 2008), 82-135.

²¹Abbas, *Kritik Matan...*, 85-124.

²²Muh Zuhri, *Telaah Matan Hadis* (Yogyakarta: Lesfi, 2003), 65-83.

- 1) Asumsi riwayat *bi al-ma'na*>. Bagaimanapun hadis Nabi tidak hanya berupa ucapan semata. Tetapi terkadang juga berupa tingkah laku yang kemudian dideskripsikan secara berbeda, bahkan berujung pada kesimpulan yang berbeda. Sehingga boleh jadi kata-kata sukar yang seringkali ditemui merupakan bentuk dari *riwa>yah bi al-ma'na*>. Dan semua itu tidak lain dikarenakan kemampuan daya tangkap masing-masing sahabat hingga generasi berikutnya berbeda.²³ Bahkan sebagian besar hadis Nabi diriwayatkan dengan makna (riwayat *bi al-ma'na*>), bukan dengan riwayat *bi al-lafazh*. Nuansa bahasa tidak lagi hanya menggambarkan keadaan di masa Rasulullah. Karena itu gaya bahasa yang dijadikan tolok ukur memahami hadis memiliki tinjauan masa yang cukup panjang, yaitu dari Nabi hingga *mukharrij* terakhir; dimana tingkat kecerdasan setiap *ra>wi*-nya tentu berbeda-beda. Berbeda dengan Alquran, hanya menggunakan gaya bahasa di masa Rasulullah. Oleh karena itu, meninjau riwayat *bi al-ma'na*> ini penting untuk dilakukan untuk memaknai sebuah hadis.²⁴
- 2) Ilmu *Ghari>b al-Hadi>ts*. Karena hadis ini menggunakan bahasa Arab, maka langkah pertama yang kita ambil adalah memahami kata-kata sukar. Bagi para sahabat sebagai *mukha>thab*, apa yang disampaikan oleh Rasulullah, dari segi bahasa, tidak ada yang sulit. Pada sahabat terdiri atas kabilah-kabilah, yang untuk menyebut sesuatu terkadang menggunakan dialek atau istilah yang berbeda. Rasulullah dapat menyesuaikan diri dalam hal ini. Ketika sampai

²³Muh Zuhri, *Hadis Nabi; Telaah Historis dan Metodologis* (Yogyakarta: t.p. t.t.), 112-1113.

²⁴Zuhri, *Telaah Matan...*, 54-55.

beberapa generasi, terasa bagi pemerhati hadis bahwa istilah itu asing; terlebih lagi, pemerhati hadis tidak seluruhnya menggunakan bahasa Arab. Itu sebabnya ilmu *Ghari>b al-Hadi>ts* ini penting untuk digunakan sebagai alat untuk mendeteksi sebuah kata asing yang menentukan makna yang dimaksud oleh sebuah hadis.

- 3) Tema hakiki dan majazi. Dalam hadis sering dijumpai kata kiasan. Karena kiasan, maka yang dimaksud tentu bukan arti harfianya. Oleh sebab itu, pertanyaan yang harus diajukan pada sebuah *matan* hadis adalah kalimat ini berisi majaz apa tidak.²⁵

Sedangkan kaidah pemaknaan hadis dari sisi historisitasnya, berarti meninjau *asba>b al-wuru>d* hadis tersebut. Ini penting dilakukan, untuk mendapatkan pemahaman yang komprehensif latar belakang yang membuat hadis itu muncul. Kemudian diambil ibrahnya dengan memperhatikan konteks kekinian si pembaca hadis.

Cara mengetahui sebab historis munculnya sebuah hadis bisa dengan menelaah hadis itu sendiri atau hadis lain, karena latar belakang turunnya hadis ini ada yang sudah tercantum di dalam hadis itu sendiri dan ada yang tercantum di hadis lain.²⁶

Ilmu *asba>b al-wuru>d* dapat membantu dalam pemahaman dan penafsiran hadis secara objektif. Karena dari sejarah turunnya, peneliti hadis dapat mendeteksi lafaz-lafaz yang '*a>m* (umum) dan *kha>sh* (khusus). Dari ilmu ini juga bisa dipakai untuk men-*takhshi>sh* hukum, baik melalui kaidah "al-'ibrat bi

²⁵Ibid., 59.

²⁶Rahman, *Ikhtisar Mushthalahul...*, 327.

khushu>sh al-saba>b la bi ‘umu>m al-lafzh” ataupun “al-‘ibrat bi ‘umu>m al-lafzh la bi khushu>sh al-sabab.”²⁷

Ada pula yang memberikan tawaran bagaimana cara memahami sebuah hadis untuk dapat memberikan interpretasi, sebagaimana di bawah ini:

1. Pemahaman denotatif dan metaforis.
2. Pemahaman tekstual dan kontekstual.
3. Pemahaman hadis secara utuh, tidak sepotong dan pemahaman secara tematik.
4. Hermeneutika hadis.²⁸

E. Pengertian Majaz

Secara etimologis kata *maja>z* tidak ditemukan dalam Alquran, namun akar kata dari kata *maja>z*, yaitu *j-w-z*, seperti *jawaza* (memotong) dan *tajawwaza* (melewati) ada dalam Alquran. Dalam kajian gaya bahasa Arab modern konsep majaz lazim digunakan oleh para sarjana klasik sebagai lawan dari istilah *haqi>qah*.²⁹

Abu Ziyad al-Farra’ (w. 210 H) seorang linguis yang beraliran Kuffah juga menggunakan derivasi kata majaz, yaitu *jajawwuz* (melampaui). Maksud *tajawwuz* di sini bisa berarti melampaui batas leksikal dan gramatikanya, tidak lagi terpaku pada makna dasar yang dimiliki sebuah kalimat. Misalnya ketika al-Farra’ menafsirkan ayat *fama> rabihat tija>ratuhum* (maka tidaklah beruntung perniagaan mereka) (Q.S. al-Baqarah[2]: 16). Kalimat di atas menurut al-Farra’

²⁷Ibid.

²⁸Zainuddin, dkk, *Studi Hadits* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press, 2011), 170.

²⁹Akhmad Muzakki, dan Syuhadak, *Bahasa dan Sastra dalam Alquran* (Malang:UIN-Malang Press, 2006), 69-72.

melampaui batas-batas aturan kebahasaan Arab keseharian. Pemakaian “perniagaan yang menguntungkan” itu tidak lazim dan yang dipakai adalah “pedagang yang mendapatkan untung dalam perniagaan” atau “perniagaan Anda untung, dan perniagaan Anda merugi”.³⁰

Secara teoritis, Ibn Qutaibah (w. 276 H) membagi majaz dalam dua kategori. Pertama *maja>z lafzhi>* dan kedua *maja>z ma'nawi>*. Dia mendefinisikan majaz sebagai bentuk gaya tutur, atau seni bertutur. Untuk itu kata majaz yang dipergunakan mencakup peminjaman kata (*isti'a>rah*), perumpamaan (tamsil), resiprokal (*maqlu>b*) dan lain-lain.³¹

Sibawaih memberikan pengetahuan bahwa majaz adalah seni bertutur yang memungkinkan terjadinya perluasan makna. Tokoh gramatik lainnya yang juga memberikan kontribusi terhadap konsep majaz adalah al-Mubarrad (w. 286 H). Ia menyatakan bahwa majaz adalah seni bertutur dan berfungsi untuk mengalihkan makna dasar yang sebenarnya. Begitu pula dengan al-Jinni> (w. 392 H) yang mengartikan majaz sebagai lawan dari *haqi>qah* dan makna *haqi>qah* adalah makna dari setiap kata yang asli, sedangkan majaz sebaliknya, yaitu setiap kata yang maknanya beralih kepada makna lainnya. Dan tidak ketinggalan al-Qa>di Abd al-Jabba>r mengartikan majaz adalah peralihan makna dari makna dasar atau leksikal ke makna lainnya yang lebih luas.³²

³⁰Ibid., 74.

³¹Ibid., 75-76.

³²Ibid., 76-77.

yang merupakan hasil modifikasi dari kata yang sebenarnya (asli). Orang-orang Arab menggunakan majaz, untuk lafaz yang memiliki banyak makna. Dengan kata lain, majaz adalah sebuah lafaz yang dipakai bukan pada makna sebenarnya. Karena ada *'alaqah* (hubungan) disertai dengan *qari>nah* yang menunjukkan pada tidak bisanya dimaknai secara makna sebenarnya.³³

Majaz *lughawi>* adalah lafaz yang digunakan dalam makna yang tidak semestinya karena adanya hubungan disertai *qari>nah* yang menghalangi pemberian makna hakiki. Hubungan antara makna hakiki dan makna majaz itu kadang-kadang karena adanya keserupaan dan kadang-kadang lain dari itu. Dan *qari>nah* itu adakalanya *lafzhiyah* dan adakalanya *ha>liyyah*.³⁴ Senada pula dengan apa yang dijelaskan oleh al-Jurjani> dalam *al-Ta'ri>fa>t* bahwa majaz adalah suatu kata benda yang dimaksudkan darinya selain dari tempat asalnya, karena ada hubungan diantara keduanya. Seperti kata singa dan dimaksudkan dari kata itu makna seorang lelaki yang berani.³⁵

Hubungan antara makna majaz dan makna aslinya, bisa berupa *al-musyabahah* dan bisa pula selainnya. Jika hubungan tersebut *musyabahah*, maka disebut *isti'a>rah*. Dan jika bukan, maka disebut *maja>z mursal*. Adapun *qari>nah* (keadaan yang menandakan tidak bisa dimaknai hakikatnya) bisa berupa *lafzhiyah*, dan bisa pula berupa *ha>liyyah* (kenyataan empirik).³⁶

³³Ahmad al-Hasyimi>, *Jawa>hir al-Bala>ghah* (Beirut: Dar al-Kutu>b al-'Ilmiyah, tt), 231; lihat pula Imam Akhdhari, *Ilmu Balaghah Terjemah Jauhar Maknun* (Bandung: PT. al-Ma'arif, 1993), 140.

³⁴Ali al-Jarim dan Mustafa Usman, *Terjemahan al-Balaghat al-Wadhihah* (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2005), 95.

³⁵Ali bin Muhammad Ali al-Jurjani>, *al-Ta'ri>fa>t*, Juz I (Beirut: Da>r al-Kita>b al-'Arabi>, 1405), 257.

³⁶al-Hasyimi>, *Jawa>hir al-Bala>ghah...*, 232.

Dari beberapa pengertian sebagaimana dipaparkan di atas, dapat disimpulkan bahwa majaz adalah peralihan makna dari yang leksikal menuju yang literer atau dari yang denotatif menuju yang konotatif karena adanya alasan-alasan tertentu.

F. Sejarah Majaz

Joseph van Ess, seperti yang dikutip oleh Nur Khalis (2005;183) menyatakan bahwa pada abad pertama Hijriyah kata majaz dalam kerangka argumentasi teologis, secara substantif telah dipergunakan. Pengetian substantif yang dimaksud adalah sebagai makna yang melewati batas-batas leksikal dan bukan arti yang sebenarnya. Salah satu contohnya adalah intepretasi Joseph terhadap argumentasi-argumentasi teologis yang dikemukakan oleh Hasan Muhammad Ibn al-Hana>fiah (w. 100 H) yang dipahaminya sebagai pemahaman majaz. Pemahaman Joseph terhadap ungkapan Ibnu al-Hana>fiah berangkat dari paradigma yang dibangun Jahm ibn Safwan (w. 128 H) yang menyatakan bahwa tidak ada yang bisa melakukan sesuatu kecuali Tuhan semata.³⁷

Secara khusus pada era Bani> Umayyah (43 H – 133 H), sulit untuk memisahkan antara argumentasi-argumentasi teologis dengan beberapa tendensi yang ada di luar tafsir dengan karya-karya tafsir klasik. Karena dalam sejarah kesarjanaan klasik telah didapatkan data sekaligus bahwa pemikiran-pemikiran teologis begitu kuat mewarnai penafsiran Alquran. Misalnya karya Abu Ubaidah (w. 207 H) yang berjudul *Maja>z al-Qur'a>n* menurut banyak peneliti dianggap

³⁷Syuhadak, *Bahasa dan...*, 72-73.

sebagai karya paling awal yang secara eksplisit menggunakan kata majaz. Kajian John Wansbrough terhadap karya Abu Ubaidah menemukan sebanyak 39 model dan jenis ungkapan yang kesemuanya disebut majaz. Akan tetapi majaz yang dimaksud tidak ada hubungannya secara eksplisit dengan majaz dalam pengertian kajian sastra Arab modern.

Pengembangan konsep dari istilah majaz kemudian dilakukan oleh seorang teolog dan kritikus sastra berhaluan Mu'tazilah, adalah al-Jahiz (w. 155 H). Ia banyak mengembangkan teori bahasa dan filsafat bahasa. Menurutnya, majaz dipahami sebagai lawan *haqi>qah*. Dalam karya-karyanya ia tidak hanya menggunakan satu-satunya kata majaz sebagai konsep inti, tetapi ia juga menggunakan beberapa kata yang memiliki arti senada, seperti *matsa>l* dan *isytiqa>q* yang dalam penggunaannya mengarah pada makna sesuatu yang lain.³⁸

Konsep majaz berikutnya dikembangkan oleh seorang ahli Alquran, ahli gramatika dan ahli filologi yang bernama Sibawaihi (w. 180 H). Pada perjalanan selanjutnya, majaz berkembang menjadi *tasybi>h*, *isti'a>rah*, *kina>yah* dan lain-lain.

³⁸Ibid., 75.

Secara garis besar, majaz dibagi menjadi empat: *maja>z mufrad mursal*, *maja>z mufrad isti'a>rah*, *maja>z murakkab mursal*, dan *majaz murakkab isti'a>rah tamtsi>liyah*.³⁹

1. Majaz *murfrad mursal*.

Maja>z mufrad mursal adalah kalimat yang dipakai dengan maksud selain maknanya yang asli, karena mempertimbangkan beberapa *qari>nah* yang mengharuskan untuk tidak dipahami makna aslinya. ‘*Alaqah*-nya sangat banyak, yang terpenting diantaranya; *al-saba>biyah*, *al-musabba>biyah*, *al-kulliyah*, *al-juz’iyyah*, *al-lazi>miyyah*, *al-malzu>miyyah*, *al-‘a>liyah*, *al-athla>q*, *al-taqyi>d*, *al-‘umu>m*, *al-khushu>sh*, *i’tiba>r ma> ka>na*, *i’tiba>r ma> yaku>n*, *al-ha>liyyah*, *al-mahalliyah*, *al-bada>liyyah*, *al-muja>warah*, dan *al-ta’alluq al-istiqa>qi>*.⁴⁰

a) ‘*Alaqah* (hubungan) *al-saba>biyah*, seperti perkataan al-Mutanabbi,

له أياد عليّ سابغة * أعدّ منها ولا أعدّها

“Ia mempunyai tangan-tangan yang berlimpah padaku, dan diriku adalah bagian darinya, dan aku tidak mampu menghitungnya.” Kata *ayya>d* di atas, yang dimaksud adalah kenikmatan-kenikmatan yang banyak. *Qari>nah*-nya, normalnya orang hanya mempunyai dua tangan. Tangan, sebenarnya adalah alat untuk menyampaikan beberapa kenikmatan. Jadi, tangan adalah sebab bagi kenikmatan tersebut. Oleh karena itu, hubungannya adalah *al-saba>biyyah*.⁴¹

Alquran surat al-Ghafir ayat 13 yang berbunyi, “Dialah Allah yang menurunkan ‘rizki’ untuk kamu dari langit.” Kata “rizq” di sini adalah

³⁹al-Hasyimi>, *Jawa>hir al-Bala>ghat...*, 232.

⁴⁰Ibid., 233-236.

⁴¹Usman, *Terjemahan al-Balaghat...*, 150.

ungkapan majaz. Karena tidak mungkin menurunkan rizki dari langit, misalnya berupa rumah, mobil, makanan dan sebagainya. Allah adalah Dzat Yang Maha Kasih kepada hamba-Nya. Karena kasih-Nya itu, kemudian Dia menurunkan hujan dari langit. Tanah-tanah menjadi subur sehingga semua jenis tanaman dan tumbuhan tumbuh dengan baik. Itulah maksud rizki dari Allah yang diturunkan dari langit akibat dari turunnya hujan.⁴² Oleh sebab itu, rizki adalah *musabbab* atau akibat dari turunnya hujan. Jadi, hubungannya adalah *musabba>biyyah*.⁴³

b) *Hubungan al-juz'iyah* seperti contoh syair,

كم بعثنا الجيش جرًا*ر أو أرسلنا العيوننا

“Berkali-kali kami mengutus tentara dalam jumlah besar dan kami melepaskan mata-mata yang banyak.”

Kata *al-'uyu>n* dalam contoh di atas, maksudnya adalah makna majaznya, yaitu mata-mata. Hubungannya adalah bahwa mata adalah hanya suatu bagian, namun yang dimaksud adalah keseluruhan, yakni seluruh orang yang ditugaskan untuk menjadi mata-mata. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa hubungannya adalah *juz'iyah*.

c) *Hubungan al-kulliyyah*, seperti pada firman Allah,

وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ.... (نوح: 7)

“Dan sesungguhnya setiap kali aku menyeru mereka (kepada iman) agar Engkau mengampuni mereka, mereka memasukkan anak jari mereka ke dalam telinga.” Pada contoh di atas, diyakini bahwa seseorang tidak mungkin dapat memasukkan seluruh jarinya ke dalam lubang telinganya. Jadi, sekalipun yang

⁴²Syuhadak, *Bahasa dan...*, 82-83.

⁴³Usman, *Terjemahan al-Balaghat...*, 150.

disebutkan dalam ayat tersebut adalah seluruh jari, namun yang dimaksudkan adalah ujung salah satu jarinya. Jadi, hubungannya adalah *kulliyah*.

d) Hubungan *i'tiba>r ma> ka>na* antara makna hakiki dan majaz suatu lafaz, sebagaimana firman Allah surat al-Nisa'[4]: 2, yang berbunyi,

وَأْتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ

“Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah balig) harta mereka....”

Sudah maklum, bahwa anak yatim menurut bahasa adalah anak kecil yang ayahnya meninggal. Makna yang dikehendaki tentu bukan seperti lafaznya, yaitu harta peninggalan ayahnya akan dipasrahkan kepada anak yatim yang masih kecil. Sebaliknya, yang benar adalah Allah memerintahkan untuk memberikan harta itu kepada anak yatim yang telah mencapai usia dewasa. Jadi, penggunaan kata *yata>ma>* pada ayat di atas adalah majaz karena maksud yang sebenarnya adalah orang-orang yang justru telah meninggalkan usia yatimnya. Hubungan antara kedua makna ini adalah *i'tiba>r ma> ka>na* (mempertimbangkan apa yang telah berlalu).

e) Adapun hubungan *i'tiba>r ma> yaku>n* bisa dicermati dalam firman Allah surat Nuh, ayat 27 sebagai berikut,

إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا

“Sesungguhnya jika Engkau biarkan mereka tinggal, niscaya mereka akan menyesatkan hamba-hamba-Mu dan mereka tidak akan melahirkan kecuali anak yang berbuat maksiat lagi sangat kafir.” Kata *Fa>jiran Kaffa>ran* adalah majaz. Karena anak yang baru dilahirkan tidak bisa melakukan maksiat dan tidak dapat berbuat kekufuran. Namun, mungkin akan melakukan yang demikian setelah masa kanak-kanak. Jadi, yang diucapkan adalah anak yang

maksiat, namun yang dimaksud adalah orang dewasa yang maksiat. Hubungannya adalah *i'tiba>r ma> yaku>n* (mempertimbangkan sesuatu yang akan terjadi).

f) Sedangkan hubungan *al-mahalliyyah*, seperti surat al-‘Alaq ayat 17-18 di bawah ini,

فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ، سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ

“Maka biarkan dia memanggil golongannya (untuk menolongnya), Kelak Kami akan memanggil malaikat Zabaniyah.” Perintah dalam ayat ini adalah untuk mengejek dan menyepelkan, karena diketahui bahwa makna kata *al-na>di* adalah tempat berkumpul. Tetapi, yang dimaksud adalah orang-orang yang ada di tempat yang sama, baik keluarga, maupun para pembantunya. Jadi, kata *al-na>di* di situ adalah majaz, yaitu menyebutkan tempat, namun yang dimaksud adalah orang yang menempatinya. Hubungannya adalah *al-mahalliyyah*.

g) Hubungan *al-ha>liyyah*, bisa ditelaah pada firman Allah surat al-Muthaffifin, ayat 22 yaitu,

إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ

“Sesungguhnya orang-orang yang berbakti itu benar-benar berada dalam kenikmatan yang besar (surga).” Kenikmatan itu tidak bisa ditempati oleh manusia. Karena kenikmatan itu sesuatu yang bersifat abstrak, yang bisa ditempati adalah tempat kenikmatannya. Maka penggunaan kata kenikmatan dan yang dimaksud adalah tempatnya adalah majaz, yaitu menyebutkan suatu hal yang menempati suatu tempat, namun yang dimaksud adalah tempatnya itu. Dengan demikian, hubungannya adalah *al-ha>liyyah*.⁴⁴

⁴⁴Ibid., 149-151.

2. Majaz *mufrad isti'a>rah*.

Al-isti'a>rah secara bahasa seperti perkataan penyair, “*ista'a>ra al-ma>l'*” (dia meminjam harta), ketika dia mencarinya dalam keadaan sama sekali tidak memiliki harta. Menurut istilah para ulama ahli *baya>n*, berarti menggunakan sebuah lafaz yang bukan semestinya, karena ada ‘*alaqah*’ keserupaan diantara makna yang masuk akal dan makna yang dipakai tersebut, beserta sebuah *qari>nah* yang dialihkan dari makna asli. *Isti'a>rah* bisa juga disebut dengan *tasybi>h* yang diringkas. Contoh, “Saya melihat singa di sekolah.” *Isti'a>rah* ini asalnya “Saya melihat seorang lelaki yang berani di sekolah”. *Musyabbah-nya* (seorang lelaki) dan huruf *kaf* (*adat al-tasybi>h*) dibuang. *Wajh tasybi>h-nya* adalah ‘keberanian’ ditandai dengan *qari>nah* “sekolah”.⁴⁵

Dalam *isti'a>rah* harus mengandung tiga unsur. Pertama, *musta'a>r minh*, yakni *al-musyabbah bih* (yang diserupakan). Kedua, *musta'a>r lah*, yaitu *al-musyabbah* (yang menyerupai). Dan ketiga *musta'a>r*, yakni lafaz yang logis.⁴⁶

Berdasarkan penyebutan *musyabbah bih-nya*, *isti'a>rah* ada dua macam. Pertama *isti'a>rah tashiri>hiyyah*, yaitu *isti'a>rah* yang *musyabbah bih-nya*

⁴⁴Ibid., 149-151.

⁴⁵al-Hasyimi>, *Jawa>hir al-Bala>ghat...*, 239-240.

⁴⁶Ibid., 240.

⁴⁵al-Hasyimi>, *Jawa>hir al-Bala>ghat...*, 239-240.

⁴⁶Ibid., 240.

⁴⁷Usman, *Terjemahan al-Balaghat...*, 102.

isti'a>rah berupa *isim jamid*. Kedua, *taba>'iyyah*, yakni apabila lafaz yang dijadikan *isti'a>rah* berupa *isim musytaq* atau *fi'il* (kata kerja). *Qari>nah* pada *isti'a>rah taba>'iyyah* adalah *makniyyah*, namun bila *isti'a>rah taba>'iyyah* ini diberlakukan pada salah satu dari keduanya, maka tidak dapat dibuat pada yang lainnya.⁴⁸

Apabila didasarkan pada relevansi sebuah kata baik dengan *musyabbah* atau *musabbah bih*-nya, *isti'a>rah* juga dibagi menjadi dua. Pertama, *isti'a>rah murasysyahah*, yaitu *isti'a>rah* yang disertai penyebutan kata-kata yang relevan dengan *musyabbah bih*. Kedua, *isti'a>rah mujarradah*, yakni *isti'a>rah* yang disertai penyebutan kata-kata yang relevan dengan *musyabbah*. Dan ketiga, *isti'a>rah muthlaqah*, yaitu *isti'a>rah* yang tidak disertai penyebutan kata-kata yang relevan dengan *musyabbah bih* maupun *musyabbah*.⁴⁹

3. Majaz *murakkab mursal*.

Maja>z murakkab mursal adalah kalimat yang digunakan bukan pada tempat yang semestinya, karena adanya hubungan yang selain *musyabbahah* beserta adanya *qari>nah* yang menjadi penghalang untuk dipahami dalam maknanya yang asli. Ini terjadi pada susunan kalimat berita yang diterapkan pada *kalam*

⁴⁷Usman, *Terjemahan al-Balaghat...*, 102.

⁴⁸Ibid., 112.

⁴⁹Ibid., 120-121.

⁵⁰al-Ha>syimi>, *Jawa>hir al-Bala>ghat...*, 257.

Dimaksud dengan *maja>z murakkab isti'a>rah tamtsi>liyah* adalah susunan kalimat yang dipakai tidak pada tempat yang semestinya, karena ada hubungan *musyabbahah*, beserta ada *qari>nah* yang menghalangi pemahaman pada makna aslinya.⁵¹

H. Ketentuan Menerapkan Makna Majaz dalam Memahami Hadis

Secara umum, Al-Ja>hiz menetapkan dua persyaratan sehingga memungkinkan terjadinya peralihan makna. *Pertama*, terdapat relasi atau hubungan antara makna leksikal dan makna hasil peralihan. *Kedua*, peralihan makna tersebut merupakan hasil konvensi pengguna bahasa, bukan rekayasa individu.⁵²

Sedangkan secara khusus, Yu>suf al-Qaradha>wi> memberikan ketentuan sebagai berikut.

1. Membedakan makna hakiki dan makna majaz dalam memahami hadis.

Dalam prakteknya, jika pada suatu hadis terdapat suatu *qari>nah*, atau suatu keadaan yang mengharuskannya dimaknai secara majaz berdasar

⁵⁰al-Ha>syimi>, *Jawa>hir al-Bala>ghat...*, 257.

⁵¹Ibid., 258.

⁵²Syuhadak, *Bahasa dan ...*, 75.

⁵³Ibid., 258.

⁵²Syuhadak, *Bahasa dan ...*, 75.

⁵³Yusuf Qardhawi, *Studi Kritis As Sunah*, ter. Bahrun Abubakar (Bandung: Trigenda Karya, 1995), 193.

terjerumus pada kesalahan yang fatal. Misalnya, sabda Rasulullah SAW kepada istri-istri beliau,

أسرعنّ لحوقا بي أطولكنّ يدا

“Orang yang paling cepat menyusulku diantara kalian adalah orang yang paling panjang tangannya.”

Pada mulanya, semua istri Nabi memahami “panjang tangan” itu dengan makna aslinya sesuai dengan petunjuk *lafzhiah*-nya. ‘Aisyah menceritakan bahwa para istri Rasulullah SAW pada mulanya mengukur tangan mereka masing-masing untuk mengetahui siapa yang terpanjang. Sebagian riwayat lain mengatakan bahwa para istri Rasulullah mengambil sebatang kayu untuk mengukur tangan mereka, siapa yang paling panjang tangannya. Padahal maksud Rasulullah tidak seperti itu, melainkan makna kias dari kata “panjang tangan” yang berarti mengulurkan tangan untuk kebaikan dan suka memberi (dermawan).⁵⁴

Kedua, makna majaz menjadi solusi bagi hadis yang dilihat sulit untuk dipahami secara harfiahnya dan kesulitan ini akan hilang bila hadis tersebut diartikan dengan makna majazi.⁵⁵ Sebagai misal, sebagaimana sebuah hadis di bawah ini,

إعلموا أنّ الجنة تحت ظلّ السيف

“Ketahuilah sesungguhnya surga, berada di bawah bayang-bayang pedang.”

Jika dimaknai secara hakiki sesuai dengan lafaznya maka akan dipahami bahwa surga itu ada di bawah bayang-bayang pedang. Padahal yang demikian

⁵⁴Fuad ‘Abd al-Baqi, *al-Lu’lu’ wa al-Marja>n*, juz III (Beirut: Da>r al-Fikr, tt), 155; lihat juga al-Taha>wi>, *Musykil al-Atsa>r*, juz III (Beirut: Da>r-al Kutu>b al-‘Ilmiyah, 1995), 143.

⁵⁵Qardhawi, *Studi Kritis...*, 190.

itu sangat mustahil dan tidak bisa diterima oleh akal. Oleh karena itu, para ulama hadis memahami hadis tersebut secara majaz dan menyatakan bahwa yang dimaksud hadis tersebut adalah surga itu diraih dengan kerja keras, kesungguhan serta ketulusan layaknya perjuangan berperang melawan musuh-musuh Allah.⁵⁶

2. Menghindari penakwilan yang terlalu meluas dalam penerapan makna majaz.

Melakukan penakwilan yang terlalu meluas dan menyimpang jauh dari makna *lahiriyah*-nya dapat berakibat fatal. Berbeda dengan luas namun tidak menyimpang. Maka itu dibenarkan, jika masih berada dalam rel *maqa>shid al-syari>'ah*.

Hadis-hadis yang ditakwilkan berdasarkan pertimbangan sempit atau faktor waktu dan tempat tanpa ada *dalil naql* atau *dalil aql* yang membenarkannya maka hadis harus dipahami secara *lahiriyah*-nya saja. Semisal hadis,

من قطع سدره صوّب الله رأسه في النار

“Barang siapa yang memotong *sidrah*, maka Allah akan menjungkalkan

⁵⁵Qardhawi, *Studi Kritis...*, 190.

⁵⁶Muh. Zuhri, *Telaah Matan...*, 60.

imajinan). Bahkan kata *siaran* menggunakan *naki>ran* (tidak tertentu), berarti mencakup setiap pohon bidara di mana pun berada. Oleh sebab itu, hadis tersebut menunjukkan pentingnya pepohonan khususnya pohon bidara di

⁵⁶Muh. Zuhri, *Telaah Matan...*, 60.

⁵⁷Qardhawi, *Studi Kritis...*, 206.

negeri Arab; mengingat pentingnya manfaat bagi manusia, juga sebagai penebar atau karena buahnya, utamanya di daerah padang pasir. Dalam konteks sekarang, “memelihara lingkungan hidup”, yang dianggap penting, maka menebang pohon seperti itu akan mendatangkan banyak kerugian bagi banyak orang.⁵⁸

3. Takwil yang Ditolak

Takwil ditolak adalah takwil yang jauh dari makna lafaznya, tidak ada dalil pendukungnya, baik dari ungkapan maupun konteksnya dan bertentangan dengan dalil-dalil yang sudah ada. Seperti yang terjadi pada hadis,

تَسَحَّرُوا فَإِنَّ فِي السَّحُورِ بَرَكَةً

“Bersahurlah kalian karena sesungguhnya di dalam bersahur itu terkandung berkah”.

Ada ulama (khususnya kaum Batiniyah)⁵⁹ yang mengatakan bahwa yang dimaksud sahur dalam hadis ini ialah beristighfar. Istighfar dan sahur, keduanya sama-sama merupakan amal yang sangat dianjurkan oleh Islam. Namun, bila pengertian tersebut diterapkan pada hadis ini sebagai makna yang dikandungnya, maka merupakan suatu hal yang menyimpang dan tidak dapat diterima, apalagi ada hadis-hadis lain yang menjelaskan makna yang dimaksud secara meyakinkan. Seperti hadis riwayat Abu> Daud, *ni'm al-suhu>r al-tamr* (sahur yang paling baik ialah memakan kurma). Hadis lain yang menguatkan makna *harfiah*-nya ialah sabda Nabi yang berbunyi,

السحور كله بركة فلا تدعوه ولو ان يجرع احدكم جرعة من ماء

⁵⁸Suryadi, *Metode Kontemporer...*,182.

⁵⁹Ibid.

“Makan sahur itu semuanya mengandung berkah, maka janganlah kalian meninggalkannya, sekalipun hanya seteguk air.”⁶⁰

⁶⁰Qardhawi, *Studi Kritis...*, 207.