

## Bahasa Majas dan Pengaruhnya dalam Penetapan Hukum

Zubair<sup>1</sup>

*Abstract : This article focuses on the figurative language especially the Islamic source of law that uses linguistic metaphor style. It problematizes the impact of metaphor style in producing Islamic law that was conducted by Fuqaha (Muslim Jurisprudents). This research uncovers the degree to which that the Quranic verses and Prophet tradition on law vary into two kinds: changeable and unchangeable. The changeable Islamic law refers to the principle cases. The writer regards the meanings of the Quranic verses and Prophet traditions of this changeable law as denotative implications which depends on social and cultural context. In contrast, the unchangeable Islamic law is based on the non-principle cases and the meanings are considered as connotative meanings.*

*Kata Kunci: Bahasa literal (ḥaqīqah), figuratif/majās, denotatif, dan konotatif.*

**BAHASA** hukum selalu diidentikkan dengan suatu kepastian makna karena akan berimplikasi pada penerapannya. Suatu klausul hukum bila mengandung makna ganda maka akan sulit untuk memilih salah satu di antaranya, bahkan justru tidak memberikan kepastian hukum.<sup>1</sup> Makna ganda ini bisa menjadi celah bagi pelanggar hukum untuk mengelabui hukum

<sup>1</sup>Jurusan/Program Studi Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab dan Humaniora Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta.

itu sendiri. Lalu, bagaimana kalau keadaan ini justru terjadi dalam hukum Islam? Hukum Islam sebagai firman Allah yang berkaitan dengan perbuatan orang mukallaf baik dalam bentuk tuntutan (perintah dan larangan), pilihan, maupun ketetapan (yang mengingingi tuntutan dan pilihan itu),<sup>2</sup> memanfaatkan bahasa (Arab) sebagai medianya. Bahasa sebagai media komunikasi untuk menyampaikan maksud,<sup>3</sup> selalu tunduk pada hal-hal yang berkaitan dengan penutur bahasa itu sendiri dengan segala latar belakang sosial budayanya.<sup>4</sup>

Setiap masyarakat memiliki tradisi bahasa yang beragam, secara umum masing-masing mengakui adanya bahasa literal dan figuratif dalam penggunaan sehari-hari. Dengan demikian, al-Qur'an dan Sunnah yang merupakan dua sumber hukum Islam yang menggunakan bahasa Arab tentu tidak terlepas dari tradisi bahasa yang berlaku bagi masyarakat Arab itu sendiri. Berangkat dari latar belakang ini, maka yang menjadi permasalahan dalam tulisan ini adalah bagaimana penggunaan ba-

hasa *majāz* dalam al-Qur'an dan Sunnah dan implikasinya pada produk hukum; dan bagaimana memilih makna yang tepat apabila suatu lafal atau kalimat menggunakan lafal *majāz* dan non literal lainnya, seperti *musytarak*, *naql*, *id-mār*, dan *takhsīs*?

Permasalahan bahasa hukum dalam literatur hukum Islam, selalu dikaitkan dengan studi tentang bahasa literal (*ḥaqīqah*) dan figuratif/*majās*. Bahasa literal adalah bahasa yang menggunakan makna dasar (denotatif) suatu kata sedangkan bahasa figuratif adalah ungkapan yang menggunakan makna selain makna dasar (konotatif).<sup>5</sup>

*Ḥaqīqah* menurut bahasa terambil dari kata *ḥaqq* yang bermakna *sābit* (tetap, berlaku), seperti dikatakan *ثبت الشيء* yang berarti *telah berlaku, terjadi, tetap*). Konstruksi kata *ḥaqīqah* setimbang dengan *fa'ilah* yang bermakna *ism fā'il* (pelaku), yang berarti yang tetap dan yang berlaku; atau bermakna *ism maf'ūl* (obyek penderita) yang berarti yang ditetapkan, diberlakukan. Menurut istilah, *ḥaqīqah* adalah suatu kata/lafal

yang digunakan pada makna dasarnya, baik secara bahasa, syara', kebiasaan, maupun terminologi. Maka, setiap kata yang maknanya ditetapkan oleh penutur bahasa atau pembuat hukum dan makna itu dipahami tanpa ada indikator lain maka ia dinamakan lafal/kata *ḥaqīqah*/literal.<sup>6</sup> Dari definisi ini terdapat tiga hal pokok yang menjadi ciri *ḥaqīqah*: 1) berbentuk lafal atau kata, 2) terkait dengan penggunaan yang benar, dan 3) memiliki makna tersendiri dari dalam, bukan dari luar. Oleh karena itu, lafal *ḥaqīqah* berlaku pada kata benda, kata kerja, maupun partikel.<sup>7</sup>

Adapun kata *majāz* menurut bahasa adalah derivasi dari *jawāz* yang bermakna *'abūr* (menyeberang) dan *in-liqāl min makān ilā ākhar* (berpindah dari satu tempat ke tempat yang lain), seperti kalau dikatakan, *جاز الشيء بموعد* (melampaui atau menyeberangi sesuatu). Menurut istilah, *majāz* adalah suatu lafal/kata yang digunakan bukan pada makna dasarnya karena adanya hubungan kedua maknanya (makna dasar dan makna sekunder) yang disertai de-

ngan indikator yang menghalangi penggunaan makna dasarnya itu. Atau dengan kata lain, suatu ungkapan yang digunakan pada makna sekundernya karena adanya hubungan dengan makna dasarnya.<sup>8</sup> Dalam hal ini, sedikit berbeda dengan istilah majas dalam bahasa Indonesia yang berarti cara melukiskan sesuatu dengan jalan menyamakannya dengan sesuatu yang lain atau kiasan.<sup>9</sup> Definisi *majāz* yang digunakan dalam tulisan ini adalah definisi yang pertama, yang padanannya lebih dekat kepada makna konotasi,<sup>10</sup> bukan dalam istilah bahasa Indonesia.

Ibn al-Atsir menginformasikan bahwa sebagian ulama memandang bahwa semua ungkapan bahasa (*kalām/parole*) menggunakan bahasa literal/denotatif, tetapi sebagian lainnya mengatakan bahwa setiap ungkapan menggunakan bahasa figuratif/konotatif. Namun, lanjut Ibn al-Atsir, kedua pernyataan itu tidak mendasar tetapi yang benar di kalangan jumbuh ulama adalah bahwa penggunaan kata atau kalimat terkadang menggunakan makna denota-

tif dan pada saat yang lain menggunakan makna konotatif atau figuratif.<sup>11</sup>

Al-Suyuthi menyimpulkan bahwa orang yang mengatakan sebagian ungkapan kata dan kalimat menggunakan makna denotatif adalah Ibn Faris, sementara yang mengatakan bahwa sebagian besar menggunakan makna konotatif adalah Ibn Jinni, yang tidak mengakui adanya *majāz* (figuratif) adalah Ishaq al-Asfara'aini.<sup>12</sup>

Kritik Ibrahim Anis terhadap pandangan ulama seperti *haqīyah* dan *majāz* adalah bahwa ulama lebih memperlakukan asal muasal bahasa tanpa mempertimbangkan perkembangannya. Mereka menganggap bahasa itu lahir dari satu kurun waktu tertentu. Kelemahannya adalah mereka mengabaikan aspek pokok yang paling krusial dalam menentukan makna suatu kata atau kalimat, yaitu faktor pemahaman seseorang ketika membaca atau mendengar. Hal itu karena makna *haqīyah* tidak lain adalah penggunaan kata atau kalimat tertentu secara populer di masyarakat, sedangkan makna *majāz* tidak

lain adalah penyimpangan atau deviasi daripadanya. Deviasi ini teridentifikasi oleh pikiran pendengar atau pembaca bilamana ungkapan yang diterimanya dianggap asing, tidak biasa, atau ajaib. Melalui pertimbangan penerima bahasa inilah bisa ditentukan apakah suatu kata atau kalimat itu menggunakan makna denotatif atau konotatif dalam kaitannya dengan lingkungan dan generasi tertentu.<sup>13</sup>

Faktor ini diabaikan Zamakhsyari dalam *Asās al-Balāghah*. Contoh, kata *كلمة فرأى*, *كلمة فرأى* semuanya adalah bentuk *majāz* dimana kata *كلمة* secara denotatif mengandung makna mengumpulkan, kata ini dipahami memiliki makna dasar menulis; kata *فرأى* secara denotatif bermakna mengumpulkan, secara umum bermakna bacaan; kata *خلق* secara denotatif bermakna membuat dari sesuatu yang ada, tetapi di dalam al-Qur'an disebutkan bahwa Allah mencipta dengan makna konotatif; kata *مخاض* secara denotatif bermakna mengeja kemudian bermakna konotatif memfitnah.<sup>14</sup>

Asumsi Ibrahim Anis muncul karena kurang men-

dalami kajian yang dilakukan ulama usūl fiqh di mana pembahasan *haqīyah* dan *majās* dihubungkan dengan penggunaan dan respons (*isti'māl wa haml*).<sup>15</sup> Penggunaan berasal dari pembicara atau penulis dalam memilih kata atau kalimat, sedangkan respons adalah pemahaman yang dapat ditangkap pendengar atau pembaca dari apa yang diterimanya. Al-Jurjani (w. 471H) mensyaratkan *isti'māl* bagi kata atau kalimat *majāz*.<sup>16</sup>

Bagi linguist, khususnya ahli retorika (*balaghah*), *majāz* adalah sesuatu yang mutlak dalam bahasa, namun di kalangan ahli usūl terdapat perbedaan pendapat: menerima, menolak dengan syarat, dan menolak sama sekali. Di antara yang menerima *majāz*, baik dalam al-Qur'an, Sunnah, maupun bahasa Arab adalah Ahmad ibn Hanbal, al-Baqillani, Imam Haramain, al-Ghazali, al-Sarakhsi, dan lain-lain. Bagi yang menolak dengan syarat, khususnya kalangan Zahiriyah, mengatakan bahwa *majāz* tidak berlaku bagi al-Qur'an dan Sunnah, tetapi hanya dalam bahasa sehari-hari. Sedangkan yang menolak sama

sekali di antaranya adalah Abu Ishaq al-Isfara'aini, meskipun hal ini diragukan Imam Haramain dan al-Ghazali.<sup>17</sup>

Para linguist mensyaratkan beberapa hal untuk menerapkan makna *majāz* pada kata atau kalimat, yaitu: 1) harus ada hubungan/ *alāqah*<sup>18</sup> antara makna dasar dengan sekunder, baik memiliki keserupaan atau pun tidak; 2) harus ada indikator/ *qarīnah*<sup>19</sup> yang tekstual ataupun kontekstual yang membedakan antara makna denotatif dengan konotatif. *Majāz* terbagi kepada dua macam, yaitu *majāz lughawi* (bahasa) dan *majāz aqli* (logika). *Majāz* bahasa terdiri atas *majāz mursal* dan *isti'ārah*, masing-masing berlaku dalam kata (*mufrad*) dan kalimat (*murakkab*). Dalam *isti'ārah*, hubungan makna dasar dan sekunder memiliki keserupaan/ *musyābahah*, sementara dalam *majāz mursal*, hubungan maknanya tidak memiliki keserupaan/ *ghair musyābahah*. Dalam term para ahli stilistika Arab, setiap menggunakan kata *majāz* maka yang dimaksud adalah *majāz* bahasa.<sup>20</sup>

Adapun *majāz* logika (*aqli/ma'nawi*) berlaku dalam *isnād* (predikatif), yakni predikatif verba atau fungsional verba (seperti *ism fā'il/nomen agentif, ism maf'ūl/nomen patientis, mashdar/infinitif*) kepada subyek yang tidak seharusnya (إسناد الفعل أو ما في معناه من اسم فاعل، أو اسم مفعول، أو مصدر إلى ما هو له في الظاهر)، misalnya: من سره زمان مسأته (Siapa yang disenangkan suatu waktu maka akan disengsarakan di waktu-waktu yang lain). Dalam kalimat tersebut terdapat kata disenangkan dan disengsarakan yang dialamatkan kepada waktu, padahal waktu tidak pernah menyenangkan dan menyengsarakan karena tidak dapat berbuat apa-apa.<sup>21</sup>

Bentuk *majāz* yang dibahas pada bagian ini adalah *mufrad* (pada kata), baik *musalsal, hi al-isti'ārah*, dan *murakkab* (yang berlaku dalam kalimat). Dalam kaitannya dengan penggunaan kata atau kalimat yang tidak pada tempatnya, selain *majāz* terdapat beberapa term terkait, yaitu *naql, isytirāk, idmār*, dan *takhsīs*. *Naql* adalah penggunaan suatu makna secara dominan terhadap suatu kata atau peng-

gunaan nama untuk sesuatu yang bukan namanya dengan syarat adanya keselarasan antara makna pertama kepada makna kedua.<sup>22</sup> Bentuk *naql* terjadi karena dua hal, yaitu penggunaan yang lebih sering seperti kata *dābbah* yang dikhususkan untuk binatang melata berkaki empat padahal arti dasarnya adalah semua binatang yang melata; dan kesengajaan memberi nama pada sesuatu, seperti pemberian gelar dan sebagainya.

Bentuk *isytirāk* adalah kata yang memiliki dua makna atau lebih yang digunakan secara bergantian; atau kata yang memiliki beberapa kemungkinan makna di mana tidak ada satu makna yang lebih dominan; atau suatu kata memiliki dua makna atau lebih yang berbeda, memiliki satu makna denotatif atau lebih yang digunakan secara bergantian.<sup>23</sup> Definisi yang disebutkan terakhir ini mencakup *musytarak lafzhi*, yaitu, jika makna denotatif lebih dari satu, seperti kata 'ain yang makna dasarnya: mata, mata air, spionase, barang, dll; dan *musytarak ma'nawi*, yaitu jika makna denotatifnya ada satu

tetapi makna konotatifnya lebih dari satu, seperti kata *qatl* (pembunuhan), yang mencakup makna pembunuhan sengaja, semi sengaja, maupun tidak sengaja.

Adapun *idmār* adalah menyembunyikan satu kata/kalimat atau lebih yang seharusnya ada di dalam suatu kalimat, atau menghilangkan sesuatu dari suatu kalimat yang dapat dipahami dari bentuk kalimat yang ada.<sup>24</sup> Sedangkan *takhsīs* adalah pembatasan lafal umum terhadap sebagainya kandungan maknanya sehingga makna sebagian lainnya tidak termasuk dalam cakupannya.<sup>25</sup>

*Majāz, naql, isytirāk, idmār*, dan *takhsīs* memiliki kelebihan masing-masing, sehingga bila ada kata atau kalimat yang dipahami dengan dua dari kelima makna tersebut, maka manakah yang harus dimenangkan?

#### **Majāz Lebih Utama daripada Isytirāk**

Apabila ada kata yang sering digunakan, di satu sisi dianggap bagian dari *majāz* tetapi pada sisi lain dianggap sebagai *musytarak*, maka ka-

tegori yang dipilih adalah *majāz*. Dipilihnya *majāz* karena penggunaannya lebih dominan dalam masyarakat, seria kebiasaan mengambil makna *majāz* suatu kata bilamana ada indikatornya, tetapi bila tidak ada indikator maka makna denotatif yang dipilih. Sebaliknya, salah satu makna *musytarak* akan dipilih bila ada indikator yang mengarahkan pada makna itu, tetapi bila tidak ada maka harus memilih semua maknanya atau tidak memilih salah satunya sama sekali. Implikasinya dapat dilihat pada perlakuan kata *nikāh*, yang terkadang dianggap *musytarak* yang mengandung makna akad dan *jimak* tetapi terkadang dianggap makna denotatifnya adalah akad sedangkan *jimak* adalah makna konotatif. Dalam QS 4:22 *Janganlah menikahi wanita-wanita yang telah dinikahi ayah kalian*, kalau dianggap *musytarak*, maka larangan itu meliputi larangan melakukan akad sekaligus *jimak*, tetapi bila *majāz*, maka larangan itu hanya melakukan *jimak*.

Bagi jumbuh ulama, kata *nikāh* tidak termasuk *musyta-*

*rak*, tetapi *haqiqah* dan *majāz*, sehingga bila tidak ada indikator maka yang digunakan adalah *haqiqah*,<sup>26</sup> tetapi dalam kaitannya dengan kasus *amr* (perintah), al-Amidi mengutamakan *musytarak*.<sup>27</sup> Itulah sebabnya di kalangan Syafi'iyah bahwa semua kata *nikāh* dalam al-Qur'an bermakna akad (denotatif), kecuali pada QS 4:230, ...*kecuali mantan istri telah melakukan jimak dengan suami lainnya*, yang dianggap sebagai *majāz* dengan makna jimak (konotatif). Pemaknaan konotatif ini disebabkan adanya indikator lain, yaitu Hadis yang diriwayatkan Bukhari tentang mantan istri Rifa'ah yang telah nikah dengan orang lain tetapi ingin kembali kepada Rifa'ah, lalu dilarang oleh Rasulullah saw kecuali telah melakukan *jimak* dengannya.<sup>28</sup>

#### **Naql Lebih Utama daripada isytirāk**

Apabila ada kata di satu sisi *musytarak* tetapi di sisi lain *naql* dan tidak ada indikator yang dapat menentukan salah satunya, maka yang diambil adalah *naql*, demikian pendapat jumhur.<sup>29</sup> Al-Syau-

kani [w.1250H] lebih mengutamakan *musytarak*.<sup>30</sup> Alasan jumhur adalah makna *naql* sebelum dan sesudah menjadi *naql* telah berlaku, sementara *musytarak* karena makna lebih dari satu maka untuk menentukan maknanya memerlukan indikator, kecuali bila mengambil semua maknanya. Artinya, makna *naql* telah ada satu dalam bentuk denotatif dan setelah berubah menjadi *naql* yang juga memiliki satu makna, baik denotatif *syari'iyah* maupun *urfiah*. Alasan lainnya adalah bahwa Allah dalam berkomunikasi dengan manusia memilih term tersendiri sehingga harus mengutamakan term yang dibuat oleh Syari' daripada apa yang sudah berlaku dalam tradisi bahasa sebelumnya.<sup>31</sup> Sementara alasan yang dikemukakan al-Syaukani memiliki sejumlah kelemahan.<sup>32</sup> Contoh, kata *zakāh* (zakat) secara denotatif bermakna tumbuh/berkembang dan secara *naql* bermakna kadar harta yang mencapai nishab yang harus dikeluarkan. Di sisi lain, kata *zakāh* termasuk kategori *musytarak*. Pertentangan antara *naql* dan *musytarak* di sini da-

pat diselesaikan dengan memilih makna *naql*. Demikian juga dengan kata *tahārah* (bersuci), secara denotatif bermakna menghilangkan kotoran dan secara *naql* bermakna bersuci karena Allah. Ini berimplikasi pada pemahaman terhadap Hadis riwayat Muslim *Bersihnya (tahārah) bejana kalian yang dijilat anjing adalah dengan membersihkannya tujuh kali di mana diawali dengan tanah*. Kalangan Syafi'iyah memilih makna *tahārah* dengan makna *naql*.<sup>33</sup>

#### **Majāz Sama Kuat dengan idmār**

Apabila ada kata yang memiliki makna *majāz* dan *idmār*, al-Mahalli menyamakan kualitas makna keduanya.<sup>34</sup> Namun, menurut al-Zarkasyi, *idmār* adalah bagian dari *majāz* sehingga di sini salah satunya dapat dikuatkan.<sup>35</sup> Sementara al-Razi lebih mengutamakan *majāz* karena lebih umum digunakan, dan yang lebih umum atau dominan digunakan itu lebih kuat.<sup>36</sup> Contoh, QS 12:82, *وَأَسْأَلُ الْقَوْمَ*, *bertanyalah kepada kampung, secara idmār berarti bertanyalah kepada penduduk kam-*

*pung*, tetapi secara *majāz* berarti penyebutan tempat, namun yang dimaksudkan adalah orang yang menempati.

#### **Idmār lebih Utama daripada Naql**

Apabila ada di satu sisi mengandung *idmār* tetapi di sisi lain juga *naql*, maka para ulama berbeda pendapat. Jumhur ulama, seperti al-Razi, al-Baidhawi, al-Qarafi, dan al-Mahalli berpendapat bahwa *idmār* lebih kuat daripada *naql*. Alasannya, *majāz* dan *idmār* sama-sama membutuhkan indikator, sementara *majāz* lebih kuat daripada *naql*, maka *idmār* pun lebih kuat daripada *naql*, serta bahwa pada *naql* terdapat *naskh* terhadap makna pertamanya, sedangkan *idmār* tidak demikian, yang tidak mengandung *naskh* lebih kuat daripada yang mengandung *naskh*.<sup>37</sup> Sedangkan Ibn al-Hajib berpendapat lebih menguatkan *naql* daripada *idmār* dengan alasan bahwa *naql* tidak perlu indikator, di mana kata yang tidak membutuhkan indikator lebih kuat daripada yang memerlukan indikator.<sup>38</sup> Contoh, kata *ribā* (riba) dalam QS

2:275, *وَأحل الله البيع وحرم الربا*, Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Menurut Hanafiyah, riba dalam ayat tersebut bermakna denotatif, yaitu tambahan. Dalam ayat itu, ada kata yang dihilangkan yaitu *أخذ* (mengambil), sehingga maknanya adalah Allah mengharamkan mengambil tambahan. Oleh karena itu, bila orang yang melakukan jual beli barter riba sepakat untuk menghilangkan riba setelah terjadi akad maka jual belinya sah dan tidak ada dosa, karena yang diharamkan adalah mengambil selain dari pokok barang.<sup>39</sup> Sedangkan, menurut Syafi'iyah, kata riba termasuk lafal *naql* sehingga akad jual beli semacam itu tetap haram kecuali tambahan itu dihilangkan sebelum jual beli. Hanafiyah beralasan bahwa *qimār* lebih kuat daripada *naql*, sedangkan Syafi'iyah berpendapat sebaliknya.

### Takhsīs Lebih Utama dari pada Majāz

Suatu lafal yang digunakan, di satu sisi menjadi *mukhaṣṣis* tetapi pada sisi lain merupakan *majāz* yang tidak disertai indikator yang dapat me-

malingkan maknanya pada makna denotatif, maka menurut jumhur ulama yang diutamakan adalah makna *takhsīs*-nya.<sup>40</sup> termasuk al-Razi.<sup>41</sup> Alasannya, karena salah satu makna yang dikhususkan dari lafal umum itu dapat digunakan, sementara lafal *majāz* yang tidak didukung indikator yang dapat menentukan maksudnya sulit untuk digunakan maknanya. Contoh ayat dalam QS 6:121, *وَأَن تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ أَسْمُهُ*, *اللَّهُ عَلَيْكُمْ*. *Jangalah kalian memakan sembelihan yang tidak didahului menyebut nama Allah*. Menurut Hanafiyah, ayat ini berarti larangan untuk memakan sembelihan yang tidak didahului ucapan menyebut nama Allah, kecuali bagi yang lupa, maka sembelihannya pun tetap halal. Pengecualian ini, menurut Hanafiyah adalah bentuk *takhsīs*. Namun, Syafi'iyah memahaminya secara *majāz*, sehingga ayat itu bermakna sembelihan yang tidak sesuai dengan syarat yang umumnya disertai menyebut nama Allah.<sup>42</sup> Hanafiyah memperkuat pendapatnya dengan mengatakan bahwa *takhsīs* lebih utama daripada *majāz* dan tidak membo-

lehkan penyembelihan tanpa menyebut nama Allah kecuali bagi yang lupa. Sementara Syafi'iyah menganggap bahwa makna itu didukung oleh indikator *وإنه لنفسه* (karena hal itu sembelihan yang tidak diperuntukkan bagi Allah), di mana ayat ini sejalan dengan ayat lain QS 6:145, *أَوْ فَسَقًا أَهْلَهُ* (atau sembelihan yang tidak diperuntukkan untuk Allah). Dalam kasus ini terjadi proses tafsir ayat al-Qur'an dengan ayat lain. Dengan demikian Syafi'iyah membolehkan memakan sembelihan orang yang tidak menyebut nama Allah bila tidak diperuntukkan untuk selain Allah.

### Takhsīs Lebih Utama dari pada Naql

Kalau ada lafal yang merupakan *mukhaṣṣis* di satu sisi, tetapi pada sisi lain merupakan *naql*, maka yang diutamakan adalah *takhsīs*.<sup>43</sup> Hal itu karena *takhsīs* merupakan bagian dari *majāz* yang lebih utama daripada *naql*.<sup>44</sup> Contoh kata *bay'* (jual beli) dalam QS 4:3, *وَأحل الله البيع*, (dan Allah menghalalkan jual beli). Secara denotatif *bay'* berarti tukar-menukar barang dan hukum

dasarnya adalah halal, termasuk jual beli ASI (air susu ibu), karena tidak adanya indikator yang men-*takhsīs*. Ada yang menganggap kata *bay'* adalah termasuk lafal *naql* sehingga maknanya menjadi akad tukar menukar barang dengan syarat tertentu, seperti barang harus suci, bermanfaat, dan kepemilikan sendiri. Karena tidak memenuhi syarat sah, maka jual beli ASI tidak dibenarkan. Namun, bagi yang menganggap bahwa keumuman jual beli dalam ayat tersebut memiliki *takhsīs* berupa jual beli *fāsid* (tidak memenuhi salah satu syarat) yang tidak dihalalkan, maka pengharaman jual beli ASI bukan karena berdasar pada makna *naql*-nya, melainkan pada arti *takhsīs*-nya, karena *takhsīs* lebih utama daripada *naql*.<sup>45</sup>

### Takhsīs Lebih Utama dari pada Isytirāk

Apabila ada kata yang dapat bermakna *takhsīs* sekaligus *musytarak* yang tidak memiliki indikator penentu arti yang dimaksud, maka yang diutamakan, menurut jumhur, adalah makna *takhsīs* dengan alasan bahwa *takhsīs* lebih ku-

al daripada *majāz* dan *naql*, sedangkan *majāz* dan *naql* lebih kuat daripada *isytirāk*. Contoh, kata *tāba* (baik) dalam QS 4:3, *فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْقُ وَثَلَاثَ وَرَبَاعَ (maka nikahilah apa-apa yang baik dari wanita-wanita dua, tiga, atau empat)*. Menurut Malikiyah, kata *tāba* dalam ayat ini berarti kecenderungan hati, dan kecenderungan hati ini dimiliki manusia, termasuk budak sehingga para budakpun dibenarkan menikahi wanita sampai empat orang. Namun, Syafi'iyah menganggap bahwa bila dimaknai dengan kecenderungan hati, maka itu bisa saja kepada wanita yang haram dinikahi. Untuk itu, makna yang tepat untuk *tāba* adalah halal, sehingga seorang budak hanya boleh menikahi dua orang wanita, karena hukum bagi budak adalah separuh untuk orang merdeka. Namun, Malikiyah menganggap bahwa pemaknaan *tāba* dengan halal menjadikan lafal itu sebagai kata *musytarak*, sementara *takhšīš* itu lebih kuat daripada *musytarak*. Menurut Syafi'iyah, hal itu berlaku jika tidak ada indikator, sementara dalam ayat ini memiliki indi-

kator, yaitu sabda Rasulullah saw, *Apa-apa yang kalian sedekahkan berupa kebaikan, maka Allah tidak akan mengabulkannya kecuali kebaikan*, (HR Muslim). Artinya, sedekah yang diterima Allah hanyalah sedekah yang halal, sehingga ayat di atas harus dimaknai dengan halal, karena Hadis adalah penjelas al-Qur'an.<sup>46</sup>

### **Takhšīš Lebih Utama daripada Idmār**

Apabila ada satu lafal, di satu sisi merupakan *mukhāššīš*, tetapi di sisi lain dapat dianggap *muḍmar*, maka makna *takhšīš* lebih diutamakan,<sup>47</sup> karena ia lebih kuat daripada *majāz*, sementara kekuatan makna *majāz*, seperti telah disebutkan sama dengan makna *idmār*. Contoh, Hadis yang diriwayatkan Ahmad, *الإسلام الإجماع ما قبله (Islam memotong [perbuatan] sebelumnya)*, menurut Syafi'iyah ada *idmār* (kata disamakan), yaitu kata *ism* (dosa), sehingga kewajiban shalat tidak menjadi hilang, karena kewajiban shalat bukanlah dosa. Sementara Malikiyah menganggap bahwa Hadis tersebut telah di-*takhšīš*, yaitu dikecualikan titipan

dan utang yang terkait dengan manusia. Karena itu, kewajiban shalat seseorang yang ditinggalkan sebelum masuk Islam menjadi gugur karena bukan utang. Di sini *takhšīš* lebih kuat daripada *idmār*.

Kasus lain, Hadis yang diriwayatkan al-Nasa'i, *من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له (Siapa yang tidak meniatkan puasa di malam hari, maka tidak sah puasanya)* atau riwayat Ahmad, *من لم يجمع الصيام من الفجر فلا صيام له (Siapa yang tidak menggabungkan niat dan puasa sejak fajar maka tidak sah puasanya)*. Menurut Syafi'iyah, frasa *من لم يجمع الصيام* berlaku umum, yaitu mencakup puasa wajib dan sunnah, kemudian di-*takhšīš* dengan Hadis riwayat Aisyah ra yang mengisahkan bahwa nabi Muhammad saw pernah suatu pagi minta makanan tetapi tidak mendapatkannya lalu beliau berpuasa (HR al-Nasa'i). Namun, bagi kalangan Hanafiyah, Hadis itu berlaku umum untuk puasa wajib dan sunnah, hanya saja didalamnya terdapat *idmār*, yaitu *لا صيام لا كامله (tidak mendapatkan puasa yang sempurna)*, sehingga niat tidak boleh dike-

mudiankan. Di sini, Syafi'iyah lebih mengutamakan *takhšīš* daripada *idmār*.

### **Idmār Lebih Utama daripada Isytirāk**

Karena *idmār* sama dengan *majāz*, dan ia sendiri lebih kuat daripada *isytirāk*, maka *idmār* juga lebih kuat dari pada *isytirāk*. Hal itu karena *idmār* maknanya dapat ditetapkan tanpa harus ada indikator, sementara *isytirāk* memerlukan indikator untuk menentukan salah satu maknanya.<sup>51</sup> Sebagai contoh, Hadis yang diriwayatkan Ahmad, *في خمس من الإبل شاة (pada setiap lima unta, wajib dikeluarkan zakatnya satu ekor kambing)*. Partikel *fi* (في) dapat menjadi lafal *musytarak*, yaitu memiliki makna *sababiyah* (penyebab) dan *zarfiyah* (keterangan tempat). Karena makna *zarfiyah* tidak mungkin digunakan, maka yang dipakai adalah makna *sababiyah*, yakni disebabkan jumlah unta ada lima maka wajib dikeluarkan satu ekor kambing. Dengan makna ini, maka tidak boleh diganti dengan harga kambing. Sementara itu, kelompok lain berpendapat bahwa harga dapat

menggantikan, karena dalam ayat itu terdapat *idmār*, yaitu pada setiap lima ekor unta, wajib dikeluarkan zakat senilai seekor kambing. Di sini berlaku, *idmār* lebih kuat dibandingkan *isytirāk*.<sup>53</sup>

### Majāz Lebih Utama daripada Naql

Jika ada lafal yang di satu sisi dapat bermakna *majāz* tetapi di sisi lain juga dapat berupa *naql* maka makna *majāz* lebih diunggulkan meskipun tidak ada indikator yang memperkuatnya. Alasannya bahwa *naql* mengandung penghapusan makna pertama dan memerlukan kesepakatan para ahli bahasa atas perubahan ini yang tentu saja sulit terjadi, sedangkan *majāz* hanya memerlukan indikator saja, di samping itu, *majāz* banyak digunakan dalam percakapan orang Arab sehari-hari. Sebagai contoh, firman Allah *وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ* menggunakan lafal shalat sebagai ibadah khusus yang terdiri atas beberapa rukun. Ada yang mengatakan bahwa makna tersebut adalah konotatif atau *majāz* dari makna denotatifnya doa, bahkan ada yang mengatakan bahwa

lafal shalat adalah bentuk *naql* dengan makna perbualan dan ucapan tertentu. Di sini, makna *majāz* lebih diutamakan daripada makna *naql*.<sup>54</sup>

### Kesimpulan

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa bahasa *majāz* banyak digunakan di dalam al-Qur'an dan Hadis dan memberikan kontribusi yang cukup besar pada terjadinya perbedaan pendapat dalam masalah hukum. Perbedaan pendapat tersebut disebabkan oleh beberapa hal, yaitu: Keberadaan bahasa *majāz* adalah suatu fakta kebahasaan yang tidak hanya digunakan dalam bahasa sehari-hari, tetapi juga al-Qur'an dan Hadis yang memanfaatkan bahasa sebagai medianya. Hal ini menjadikan hukum-hukum yang terkandung di dalam al-Qur'an menjadi lebih luwes dan fleksibel sesuai dengan perkembangan masyarakat dari masa ke masa. Keberadaan *qarinah* atau indikator yang berfungsi memalingkan makna dasar/denotatif kepada makna *majāz* konotatif dari suatu kalimat harus mempertimbangkan bebe-

rapa hal, baik dari segi konstruksinya maupun logika, serta pertimbangan syara dan kebiasaan yang berlaku. Kekuatan makna lafal *majāz* dibandingkan dengan makna lafal lain, seperti *musytarak*, *takhšīs*, *idmār*, dan *naql* juga tidak disepakati ulama. Hal ini berimplikasi pada makna yang harus dipilih dan diutamakan apabila suatu lafal memiliki dua bentuk dari lima bentuk lafal tersebut.

### Catatan Akhir :

1. Anton Muljono (linguis Indonesia) dan Hilman Hadikusuma (pakar hukum) menyebutkan sejumlah ciri khas bahasa hukum: 1) jelas, lugas, dan eksak guna menghindari kesamaran; 2) obyektif dan menekan prasangka pribadi; 3) memberikan definisi yang cermat tentang nama, sifat, dan kategori yang disediakan/digunakan; 4) tidak beremosi dan menjauhi penafsiran yang sensasi; 5) cenderung membakukan makna kata-katanya, ungkapannya, dan gaya penerapannya yang berdasarkan konvensi; 6) tidak dogmatis dan atau fanatik buta; 7) bercorak hemat; dan 8) bentuk makna dan fungsinya lebih mantap dan stabil daripada yang dimiliki kata biasa. Lihat J. C. T. Simorangkir, *Hukum dan*

*Konstitusi Indonesia*, (Jakarta: Gunung Agung, 1986), h. 56.

2. Ada sejumlah definisi yang dikemukakan para ahli tentang makna hukum, namun yang digunakan dalam tulisan adalah pandangan ahli filsafat hukum Islam (ulama usūl) Lihat Al-Amidi, Saif al-Din Abu al-Hasan ibn Ali ibn Abu Ali, *al-Ahkām fi Usūl al-Ihkām*, tahqiq Abd al-Razzaq Afifi, Jilid I, Riyad al-Maktab al-Islami, 1402, h. 95-6; Muhammad Abu Zahrah, *Usūl al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1958, h. 26.
3. Ibn Jinn, Abu al-Fath Utsman, *al-Khasā'is*, tahqiq Muhammad Ali al-Najjar, Cet. II, Jilid I, Kairo: t.p. 1995, h. 8.
4. Dell Hymes, *Foundation in Sociolinguistics*, Philadelphia: University of Pennsylvania, 1974, h. 45.
5. Ibrahim Anis, *Dirālah al-alfāz*, (t.p: Maktabah al-Anjatu al-Mishriyah, 1980), h. 127.
6. Denotasi adalah makna kata atau kelompok kata yang didasarkan pada penunjukan yang lugas pada sesuatu di luar bahasa atau yang didasarkan atas konvensi tertentu dan bersifat obyektif. Lihat Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi III, Cet. II Jakarta: Balai Pustaka, 2002, h. 252.
7. Abd al-Rahman, Nasy'al Ali Mahmud, *al-Mabāhīs al-Lughawiyah wa Asaruhā fi Usūl al-Fiqh : Dirāsah fi Kitāb Jam al-Jawāmi li Jalāluddīn al-Mahallī*, Kairo: Maktabah Tsaqafah al-Diniyah, 1426/2006, h. 192-194.



8. Al-Jurjani, Abu Bakar Abd al-Qahir ibn Abd al-Rahman ibn Muhammad, *Asrār al-Balāghah*, (Maktabah Syamilah edisi II dari <http://www.alwaraq.com>), h. 128; Ahmad al-Hasyimi *Jawāhir al-Balāghah: al-Ma'āni wa al-Bayān wa al-Badī'*, ttp: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, 1379/1960, h. 290.
9. Lihat Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, h. 699.
10. Konotasi adalah makna yang ditambahkan pada makna denotasi. Lihat, *Ibid*, h. 588.
11. Ibn al-Atsir, *al-Misī' al-Sā'ir fī Adab al-Kātib wa al-Ayā'ir*, (Maktabah Syamilah edisi II dari <http://www.alwaraq.com>), h. 22.
12. Jalaluddin al-Suyuthi, *Al-Muzhīr fī Ulūm al-Lughah wa Anwābā*, (Maktabah Syamilah edisi II dari <http://www.alwaraq.com>), h. 109-112.
13. Ibrahim Anis, *op. cit.*, h. 128-129.
14. Al-Zamakhsyari, Abu al-Qasim Mahmud ibn Amr ibn Ahmad Jār Allah, *Asās al-Balāghah*, (Maktabah Syamilah edisi II dari <http://www.alwaraq.com>), entri *كناية، زامع، مجاز و معاد*.
15. Al-Sa'id Ahmad al-Ghaffar, *al-Taswīr al-Lughawī inda al-Uṣūliyyīn*, Cet. I, Jeddah: Maktabah Ukaz, 1981, h. 104.
16. Al-Jurjani, *op. cit.*, h. 128.
17. Nasy'at Ali Mahmud Abd al-Rahman, *op. cit.*, h. 214-219.
18. Yaitu, kesesuaian yang menghubungkan antara makna dasar dengan makna sekunder, baik karena adanya keserupaan maupun tidak. Ahmad al-Hasyimi, *op. cit.*, h. 291.
19. Yaitu, sesuatu yang dijadikan pembicara sebagai faktor yang memalingkan makna dasar ke makna sekunder. Indikator ini mengubah pikiran pendengar/pembaca sehingga tidak mengambil makna dasar. Indikator ini dapat berupa kata/lafal (teks) juga dapat berupa keadaan (konteks). Ahmad al-Hasyimi, *op. cit.*, h. 291.
20. Ahmad al-Hasyimi, *op. cit.*, h. 290-291.
21. *Ibid*, h. 296.
22. Khalid Abdullah al-Azhari, *Syarh al-Tawhīd alā al-Tawdīh*, Jilid I, (Maktabah Syamilah edisi II dari <http://www.al-islam.com>), h. 260-261.
23. Muhammad ibn Muhammad ibn Abd al-Razzaq al-Husaini al-Zubaidi, *Tāj al-Arūs min Jawāhir al-Qamūs*, Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-Arabi, 1984, h. 13.
24. Al-Razi, Fakhr al-Din Muhammad ibn Umar ibn al-Hasan, Juz I, *al-Mahṣūl fī Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1412/1992, h. 360.
25. Al-Mahallī, Jalaluddin Muhammad ibn Ahmad, Juz II, *Syarh Jam al-Jawāmi*, Mesir: Lp., t.t., h. 5.
26. Al-Zarkasyi, Badr al-Din Muhammad ibn Bahadır, *al-Bahr al-Muṣṣaf fī Uṣūl al-Fiqh*, Juz II, Maktabah Syamilah edisi II dari <http://www.al-islam.com> h. 487.
27. Al-Amidi, *op. cit.*, h. 133-134.
28. Al-Bukhari, *Sahīh al-Bukhārī*, Juz IX, Maktabah Syamilah edisi II dari <http://www.al-islam.com>), h. 114, nomor 2445.
29. Al-Zarkasyi, *op. cit.*, h. 487.
30. Al-Syaukani, Muhammad ibn Ali ibn Muhammad, *Irsyād al-*

31. *Fuṣūl ila Tahqīq al-Haq min Ilm al-Uṣūl*, tahqiq Muhammad Sa'id al-Badri, Cet. I, Beirut: Dar al-Fikr, 1412/1992, h. 49.
32. Al-Mahallī, *op. cit.*, h. 328.
33. Al-Syaukani, *op. cit.*, h. 487.
34. Al-Qarafi, Syihab al-Din Abu al-Abbas Ahmad ibn Idris, *Syarh Tanqīh al-Fuṣūl fī Ikhtisāl al-Mahṣūl fī al-Uṣūl*, tahqiq Tha-ha Abd al-Ra'uf Sa'ad, Cet. I, Kairo: Dar al-Fikr, 1973, h. 123.
35. Al-Mahallī, *op. cit.*, h. 313.
36. Al-Zarkasyi, *op. cit.*, h. 486.
37. Nasy'at Ali Mahmud Abd al-Rahman, *op. cit.*, h. 235.
38. Al-Zarkasyi, *op. cit.*, h. 484.
39. Al-Mahallī, *op. cit.*, h. 313.
40. Al-Zarkasyi, *op. cit.*, h. 487.
41. Al-Razi, *op. cit.*, h. 360.
42. Al-Mahallī, *op. cit.*, h. 314.
43. *Ibid*, h. 314.
44. Al-Zarkasyi, *op. cit.*, h. 488.
45. Al-Mahallī, *op. cit.*, h. 314.
46. Al-Qarafi, *op. cit.*, h. 1001.
47. Al-Mahallī, *op. cit.*, h. 316; dan Al-Zarkasyi, *op. cit.*, h. 488.
48. Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad*, Juz XXXVI (Maktabah Syamilah edisi II), h. 178, 224, dan 238.
49. Al-Nasa'i, *Sunan al-Nasā'i*, Juz VIII, (Maktabah Syamilah edisi II), h. 31, No. 2291.
50. Al-Nasa'i, *op. cit.*, h. 36, No. 2296.
51. Al-Zarkasyi, *op. cit.*, h. 488.
52. Ahmad ibn Hanbal, *op. cit.*, h. 440.
53. Al-Qarafi, *op. cit.*, h. 1000.
54. Al-Mahallī, *op. cit.*, h. 316-317.

#### Daftar Pustaka

- Abd al-Rahman, Nasy'at Ali Mahmud, *al-Mabāhīs al-Lughawīyah wa Asāruhā fī Uṣūl al-Fiqh: Dirāsah fī Kitāb Jam al-Jawāmi li Jalaluddin al-Mahallī*, Kairo: Maktabah Tsaqafah al-Diniyah, 1426/2006.
- Abu Zahrāh, Muhammad, *Uṣūl al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1958.
- Al-Amidi, Saif al-Din Abu al-Hasan ibn Ali ibn Abu Ali, *al-Ahkām fī Uṣūl al-Ihkām*, tahqiq Abd al-Razzaq Afifi, Jilid I, Riyad: al-Maktab al-Islami, 1402.
- Al-Azhari, Khalid Abdullah, *Syarh al-Tawhīd alā al-Tawdīh*, Jilid I, Maktabah Syamilah edisi II dari <http://www.al-islam.com>.
- Al-Bukhari, *Sahīh al-Bukhārī*, Juz IX, Maktabah Syamilah edisi II dari <http://www.al-islam.com>.
- Al-Ghaffar, al-Said Ahmad, *al-Taswīr al-Lughawī inda al-Uṣūliyyīn*, Cet. I, Jeddah: Maktabah Ukaz, 1981.
- Al-Hasyimi, Ahmad, *Jawāhir al-Balāghah: al-Ma'āni, wa al-Bayān wa al-Badī'*, ttp: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, 1379/1960.
- Al-Jurjani, Abu Bakar Abd al-Qahir ibn Abd al-Rahman ibn Muhammad, *Asrār al-Balāghah*, Maktabah Syamilah edisi II dari <http://www.alwaraq.com>.
- Al-Mahallī, Jalaluddin Muhammad ibn Ahmad, Juz II, *Syarh Jam al-Jawāmi*, Mesir: Lp., t.t.
- Al-Nasa'i, *Sunan al-Nasā'i*, Juz VIII, Maktabah Syamilah edisi II dari <http://www.al-islam.com>.
- Al-Qarafi, Syihab al-Din Abu al-Abbas Ahmad ibn Idris, *Syarh*

- Tanqih al-Fuṣūl fi Ikhtisāl al-Maḥṣūl fi al-Uṣūl*, taḥqīq Thaḥa Abd al-Ra'uf Sa'ad, Cet. I, Kairo: Dar al-Fikr, 1973.
- Al-Razi, Fakhr al-Din Muhammad ibn Umar ibn al-Iṣān, Juz I, *al-Maḥṣūl fi Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1412/1992.
- Al-Suyuthi, Jalaluddin, *Al-Muḥir fi Ulūm al-Lughah wa Arwāḥā*, <http://www.alwarraq.com>
- Al-Syaukani, Muhammad ibn Ali ibn Muhammad, *Iṣyād al-Fuḥūl ila Tahqīq al-Ḥaq min Ilm al-Uṣūl*, taḥqīq Muhammad Sa'id al-Badri, Cet. I, Beirut: Dar al-Fikr, 1412/1992.
- Al-Zamakhsyari, Abu al-Qasim Mahmud ibn Amr ibn Ahmad Jar Allah, *Asās al-Balāghah*, <http://www.alwarraq.com>
- Al-Zarkasyi, Badr al-Din Muhammad ibn Bahadır, *al-Baḥr al-Muḥīl fi Uṣūl al-Fiqh*, Juz II, Maktabah Syamilah edisi II dari <http://www.al-islam.com>
- Al-Zubaidi, Muhammad ibn Muhammad ibn Abd al-Razzaq al-Husaini, *Tāj al-Arīs min Ja wāhir al-Qāmūs*, Beirut: Dar Iḥyā' al-Turats al-Arabi, 1984.
- Anis, Ibrahim, *Dilalah al-Aḥkām*, t.p. Maktabah al-Anjalu al-Mishriyah, 1980.
- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi III, Cet. II, Jakarta: Balai Pustaka, 2002.
- Hymes, Dell, *Foundation in Sociolinguistics*, Philadelphia: University of Pennsylvania, 1974.
- Ibn al-Atsir, *al-Mīṣil al-Sā'ir fi Adab al-Kātib wa al-Ayū'ir*, Maktabah Syamilah edisi II dari <http://www.alwarraq.com>.
- Ibn Hanbal, Ahmad, *Musnad Ahmad*, Juz IX dan XXXVI, Maktabah Syamilah edisi II dari <http://www.al-islam.com>
- Ibn Jinni, Abu al-Fath Ulsman, *al-Khaṣā'is*, taḥqīq Muhammad Ali al-Najjar, Cet. II, Jilid I, Kairo: t.p. 1995.

Rasulullah saw. bersabda,

﴿مَنْ خَافَ أَدَجَّ وَمَنْ أَدَجَّ بَلَغَ الْمَنْزِلَ أَلَا إِنَّ سِلْعَةَ اللَّهِ غَالِيَةٌ أَلَا إِنَّ سِلْعَةَ اللَّهِ الْجَنَّةُ﴾

"Siapa saja yang (di hatinya) ada kekhawatiran, maka ia akan berjalan semalam suntuk. Barangsiapa berjalan semalam suntuk, maka ia akan sampai ke rumah (yang ia tuju). Ketahuilah bahwa barang dagangan Allah sangat mahal. Ketahuilah, sesungguhnya barang dagangan Allah itu adalah surga." (HR al-Tirmidzi dan al-Hakim, Imam al-Hakim menghukumi hadits ini sahih)